

موقفنا من التراث القديم

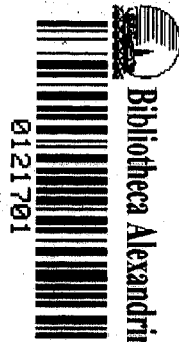
الثقافة والتجديد

# من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

## الامان والعمل - الامامة

دكتور حسن حنفى



مركزه مديونا

موقفنا من التراث القديم

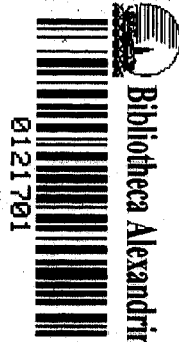
الثقافة والتجديد

# من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

## الامان والعمل - الامامة

دكتور حسن حنفى



مركزه مديونا



موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

# من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

الإيمان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي

الهيئة العامة لكتبة الأسكندرية
رقم التسجيل
رقم الترخيص

## الفصل الحادى عشر

### النظر والعمل ( الأسماء والأحكام )

أولا : مقدمة .

بعد التاريخ العام الذى يظهر فى النبوة وفى المعاد أى فى ماضى  
الانسانية وفى مستقبلها يظهر التاريخ الخاص أو التاريخ المتعين فى  
النظر والعمل أولا وهو ما سماه القدماء « الأسماء والأحكام » ثم فى الحكم  
والدولة ثانيا وهو ما سماه القدماء « الإمامة » . فإذا كان التاريخ  
العام من صنع الله إذ أنه هو الذى يرسل الانبياء وهو الذى يبعث  
الناس إليه فى اليوم الآخر فإن التاريخ المتعين من صنع الانسان ، فالنظر  
والعمل مقولتان انسانيتان فرديتان كما أن الحكم والدولة نظامان انسانيان  
اجتماعيان من اختيار الانسان . فالتاريخ العام لا يتحقق الا فى التاريخ  
الخاص وكأن المشروع الالهى كما تم عرضه فى الوحي كعلم الهى لا يتحقق  
الا بنظر الانسان وعمله وحكم الجماعة ونظامها . وفى التاريخ المتعين  
ينتهى علم اصول الدين ، ويتحقق القصد الالهى من الوحي ، وتتأسس  
العقائد ، ويكتمل النسق .

#### ١ - وضع المشكلة وأهميتها .

تدخل مسألة النظر والعمل فى باب « الأسماء والأحكام » أى فى  
تحديد معانى اللفاظ . فهى ليست مسألة نظرية بقدر ما هى مسألة  
لغوية . ليست قضوية تفتيش فى ضمائر البشر أيهم المؤمن وأيهم الكافر  
كما يحدث فى هذه الايام ، بل هى مسألة البحث عن معانى الكلمات .  
وكان النظر والعمل مجرد أسماء والفاظ وتحديد معانى وليسسا منطلق

سلوك وأفعال وممارسة النظر والتحقيق (١) . وهل يمكن معرفة النظر والعمل لغويا فحسب ؟ وعلى فرض أنها مبحث لغوي فهل هى أسماء شرعية فحسب ليس للعمل فيها دور فى الفهم أو التحليل ؟ لذلك :شا رد الفعل على هذا الوضع الهامشى للمشكلة وأصبحت أصلا من أصل الدين ، الأصل الرابع منه « المنزلة بين المنزلتين » بعد الأصول الثلاثة : التوحيد ، العدل ، والوعد والوعيد (٢) . وتعنى مسألة الأسماء والأحكام ان مسألة النظر والعمل من حيث التطابق أو عدمه مجرد أسماء لغوية تشير الى أحكام شرعية وليس لها أى مدلول نظرى أو واقعى . فمحل بحثها هو قواعد اللغة وكتب الفقه وبالتالي إخراج موضوع النظر والعمل من نطاق تحليل العقل والواقع . وإذا كان الأمر سهلا فى حالة التطابق فإن الأمر يكون صعبا فى حالة الاختلاف . فالإتيان بالكبيرة إنما يشكك فى مدى فاعلية النظر ويسبب أضرارا بالغة فى الواقع الاجتماعى . وإذا استطاع الإنسان التوقف فى تحديد بعض المسائل النظرية مثل الإيمان والكفر والشرك أو تحديد بعض الأحكام الفقهية حول الفسق والفساق والعصيان فإنه لا يستطيع أن يتوقف أمام الإتيان بالكبائر لأنها أفعال عامة يقوم بها الفرد فى المجتمع وتدخل تحت طائلة القانون .

---

(١) هذا هو موقف الإشاعة : باب فى الأسماء والأحكام . فصل فى معنى الإيمان ، الإرشاد ص ٣٦٩ ، أعلم أن غرضنا فى هذا الفصل يستدعى تقديم ذكر حقيقة الإيمان . وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الإسلاميين . والكلام فى هذا الفصل يتعلق بالتسميات ولبابه الوعيد والخلود ، الإرشاد ص ٣٩٨ ، القسم الثالث فى الأسماء والأحكام ، المحصل ص ١٧٤ ( الثامن من النبوة ) فى الأسماء الشرعية الطوالع ص ٢٢٨ ، فى الأسماء والأحكام ، المواقف ص ٣٨٤ — ٣٩٥ .

(٢) هذا هو موقف المعتزلة . ويشرح القاضى عبد الجبار المنزلة بين المنزلتين بقوله ان الأصل فى ذلك أن هذه العبارة تستعمل فى شيء بين شيئين ، ينجذب كل واحد منهما بشبه هذا فى أصل اللغة . وأما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيم . وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام ، الشرح ص ٦٩٧ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وقد يشار الى مسألة النظر والعمل كجزء من المقدمات العامة في علم أصول الدين ، فيما يجب على المكلف الايمان به مثل نظرية العلم ونظرية التكليف وكأنها مدخل وليست موضوعا نظريا مستقلا (٣) ، وكأنها مقدمات نظرية خالصة ، مقدمات في مفاهيم العلم . وقد ظهر أيضا في الشروح المتأخرة عندما انهار بناء العلم وتحول الى منظومة عقائدية نشأ أو شعرا وبالتالي ضاع موضوع النظر والعمل من المستوي البرهاني الى المقدمة الخطابية العامة وكأنه مبحث فقهي أو حنفي . وقد تبدو مسألة النظر والعمل في نهاية العقائد المتأخرة كمقدمة للاخلاقيات التي ينتهي بها التوحيد كنوع من الخطابة العامة في الدين بعد انهيار البناء العقلي للعلم (٤) . وقبل أن توضع كخواتم خطابية للعلم تظهر احانا كملحق لموضوعاته الاخير كالمعاد والنبوة . فتدخل في مسألة الوعد والوعيد باعتبارها تتحدث عن الايمان والكفر والفسوق والمعصية من خلال قانون الاستحقاق (٥) . كما قد تظهر في باب النبوات في آخر مرحلة من مراحل النبوة (٦) . لذلك ارتبطت بموضوعات الوعد والوعيد ولكن على مستوى الدنيا وليس تطبيقا للاستحقاق في الآخرة . وقد يضطرب

---

(٣) الجوهرة ، ص ٣٨ — ٤٦ ، الوسيلة ص ١٤ — ١٦ ، المحسون ص ٥ — ٦ ، مبحث الايمان والاسلام وما يتعلق بهما . الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميها وهو ما علم من الدين ضرورة من مباحث علم الكلام كما يعلم من قوله فيها يأتي . ومن المعلوم ضرورة جحد ذكرهما المتكلمون في علم الكلام . لكن اختلفوا في وضعهما : فأخرهما قوم من الالهيات والنبوات والسميات وقدمها آخرون لاحتياج الخائضين في تلك المباحث اليهما . التحفة ص ٣٨ ، ولما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهوميها ، وهو ما يجب الايمان به من مباحث علم الكلام ، ذكرهما مقدا ، الايمان لاصالته لتعلقه بالقلب وتبعية الاسلام له لتعلقه بالجوارح ، الاتحاف ص ٤٥ .

(٤) الخريدة ، ص ٦٧ .

(٥) المعالم ، الغاية ، الوسيلة .

(٦) النهاية ص ٤٧٠ — ٤٤٨ ؟



مكانها ويتردد بين الموضوعات السمعية بعد المعاد والوعد والوعيد وقيل النبوة والامامة مما يدل على بداية اهتزازها في بناء العلم (٧) .

وقد تغيب مسألة النظر والعمل من بعض المؤلفات الكلامية ورسائل التوحيد نظرا لعدم ظهور الجانب الالهي فيها . ولا تظهر الا بمقدار ظهورها كجزء من التوحيد في الإرادة المطلقة ومن ثم تلحق بمسألة الجبر في الافعال على أساس أنها تتناول الايمان والكفر والفسوق أى موضوع الافعال (٨) . وقد تغيب مسألة النظر والعمل بتاتا من العقائد المتأخرة بعدما طغت الالهيات على باقى الموضوعات ، بعدما أصبحت كل المسائل ما عدا التوحيد جزء من التوحيد . ولا تظهر الا كقضية في نهاية العقائد بعد الوعد والوعد والمعاد والنبوة والامامة في تحديد معنى الكفر ومن هم الكافرون لتحديد علاقاتهم الاجتماعية بسائر المؤمنين في الامامة . وهو الجانب التاريخي الذى غيبه تحول موضوع الفرق الى ملحق للامامة أو ذيل لها فيما يجب تكفيره من الفرق (٩) . وتغيب المسألة كلية وكأنها لا تدخل في علم التوحيد خاصة في كتب العقائد المتأخرة والمتوسطة في عصر بناء العلم (١٠) . كما تختفى من العقائد المتأخرة (١١) . والعجيب أن تغيب عن بعض الحركات الاسلامية الحديثة (١٢) .

وبالرغم من هذا الغياب للموضوع الا أن له أهمية قصوى لانه

(٧) النسفية ، ص ١٢٤ — ١٣٢ .

(٨) هذا هو موقف الرازى في المسائل الخمسين .

(٩) العضدية ح ، ص ٢٨٥ — ٢٩٣ .

(١٠) هذا هو الحال في « اللمع » ، « الأساس » ، « التحقيق » ،

الانتصار ، « المحيط » ، « المغنى » .

(١١) « أم البراهين » ، « الجامع » .

(١٢) « رسالة التوحيد » ، « عقيدة » الدردير .

موضوع عملى يمس الحياة اليومية للجماعة ، وعلى أساسه تتحدد العلاقات الاجتماعية (١٣) . بل انه هو الموضوع الاول من حيث النشأة ، موضوع مرتكب الكبيرة وحكمه بين المؤمن والكافر . دارت حوله اهم الفرق الكلامية بين طرفى نقيض كحل وسط بين الاثنين (١٤) . ويتصل بموضوع التوحيد ، بالذات والصفات . فكلاهما يصاغان بالطريقة نفسها لتصور العلاقة بين الطرفين ، الذات والصفات أو الايمان والعمل ، علاقة زيادة أو مساواة ، والاختلاف فى تصور هذه العلاقة بين أهل العدل وأهل الرحمة .

وقضية النظر والعمل قضية انسانية خالصة تتناول موضوع العمل والسلوك طبقا للتصورات والدوافع وحسب البواعث والغايات . وهى أبعد الموضوعات عن الجوانب الالهية . لذلك تكون قسمة الايمان الى قديم ومحدث قسمة فى البداية تجعل الموضوع يتناول الايمان المحدث أى ايمان الانسان وليس الايمان القديم (١٥) . صحيح أن المؤمن احد

---

(١٣) من ضمن اصول أركان الدين عند جمهور أهل السنة : ١٣ — فى أحكام الايمان والاسلام فى الجملة ١٤ — فى معرفة أحكام الاولياء ومراتب الأئمة الانتقاء . ١٥ — فى معرفة أحكام الإعداء من الكفر وأهل الأهواء ، الفرق ص ٣٢٣ .

(١٤) تغلب هذه الموضوعات على فرق الخوارج والمرجئة وخاصة المرجئة . فأما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم . وأما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها فى التوحيد ، وما يوصف به الله . ثم يزيد بعضهم الكلام فى القدر والتسمية بالفسق أو الايمان والوعيد . وأما الخوارج فعمدة مذهبهم الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد ، الفصل د ٢ ص ١٠٧ ، الخوارج والمرجئة والوعيدية ، فالمرجئة صنف تكلموا فى الايمان والعمل ، والوعيدية داخله فى الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار ، الملل د ٢ ص ٢٣ .

(١٥) الايمان على ضربين : ايمان قديم وايمان محدث ، فالقديم ايمان الحق لانه سمي نفسه مؤمنا ، وايمانه تصديق لنفسه وتصديقه لانبيائه بكلامه ، وكلامه قديم ، صفة من صفات ذاته . والايمان المحدث ايمان الخلق ، وصفة للعبد مخلوقة ، الانصاف ص ٥٤ — ٥٥ ، الايمان

أسماء الذات إلا أن الإيمان هو هذه الطاقة الانسانية الخالصة وتصبرات  
الانسان لنفسه وللعالم ، دوافع سلوكه وبتوابعها . فاذا كان التوحيد  
محوره الله والعدل محوره الانسان فان الوعد والوعد التقاء بين  
المحورين ، والإيمان والعمل هما الجانب الدنيوي في موضوع الوعد  
والوعد . فطالما يتعلق الإيمان بالنظر والعمل والتصديق والاقرار  
وكلها أبعاد للشعور الانساني فان المشكلة تكون انسانية في جوهرها .

## ٢ - أبعاد الشعور .

ويمكن تحليل مسألة الإيمان والعمل بتحليل جوانب الشعور الثلاثة :  
صورته ومضمونه وموضوعيته (١٦) . فصورة الشعور تظهر في الوحدة أو  
الاختلاف بين أبعاد الشعور الأربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل .  
بينما يظهر مضمون الشعور في الفكر المتمثل الذي يتحول الى قول  
وعمل في مضمون التصديق ( الله ، والكتب ، والرسل ، واليوم  
الآخر ... ) (١٧) . وأخيرا يتوضع الشعور عندما يتحول الإيمان من طاقة  
في الشعور الى نظام مثالي للعالم .

فعندما يصبح الإيمان موضوعا للشعور تظهر له أبعاد أربعة :  
الفكر والقول والوجدان والعمل (١٨) . يظهر الإيمان من خلال هذه

---

مخلوق لأنه أما التصديق بالجنان أو مع الاقرار باللسان وكل منهما مخلوق  
وما يقال عن انه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان على أن  
الهداية حادثة ان التفت للقضاء الأزلي صح ، التحفة ص ٤٢ .

(١٦) أنظر تحليلنا لهذه الجوانب الثلاثة في رسالتنا

### Les Méthodes d Exégèse

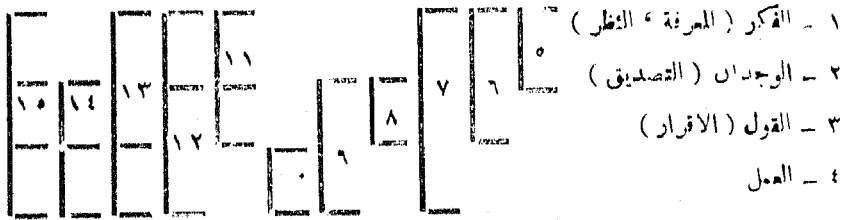
(١٧) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحي ( النبوة ) عاشر ، مضمون  
الرسالة ١ - المضمون النظري .

(١٨) وتظهر هذه الأبعاد الأربعة في الحديث المشهور « من رأى

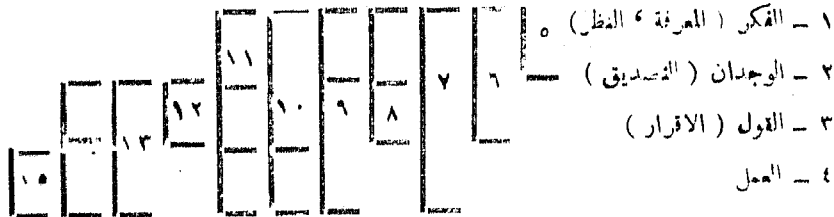
الإبعاد إما في واحد منها أو في اثنين أو في ثلاث أو في جميعها . فالفكر هو ما يسميه القدماء المعرفة أو النظر أو الاستدلال . والقول هو الاقرار أو الشهادة . والوجدان هو التصديق بالقلب أو التحول ، والعمل لفظ قديم ومعاصر على السواء . كان الخلاف القديم بين النظر أى الإيمان والعمل فى قضية مرتكب الكبيرة . وكان النظر أو الإيمان يشمل الاقرار والتصديق أى القول والوجدان . هناك اذن أربعة موضوعات واحدى عشر علاقة ممكنة ، ستة منها ثنائية ، وأربعة منها ثلاثية ، وواحدة منها رباعية (١٩) . ولما كان يمكن اعتبار المعرفة والوجدان بعدا واحدا ، فالمعرفة نظر والوجدان تصديق ، كلاهما نظر إما عقلى أو قلبى ، استدلالى أو وجدانى تكون أبعاد الشعور ثلاثة : المعرفة أو النظر ، والقول أو الاقرار ثم العمل . وتتكون المعرفة حينئذ هى معرفة الشعور

منكم منكرا فليغيره بيده . فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا أضعف الإيمان » . الرؤية هنا هى المعرفة أو الفكر أو النظر . يتلوها العمل المباشر . فان صعب يتلوها العمل باللسان وهو القول . فان صعب يتلوها العمل بالقلب وهو الاعتقاد أو التصديق أو الوجدان .

(١٩) تكون الاحتمالات الخمس عشرة كالاتى ابتداء من الثنائى فالثلاثى فالرباعى :



وابتداء من العلاقات التى تكون فيها المعرفة طرفا دائما ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل كالاتى





وعلى هذا النحو تكون الاحتمالات سبعة ، ثلاثة فردية . المعرفة والقول والعمل ، وثلاثة ثنائية ، المعرفة والقول ، المعرفة والعمل ، والقول والعمل . وواحدة ثلاثية ، المعرفة والقول والعمل (٢٠) . وان كان الفكر هو النظر ، والنظر أساس العمل الا ان الفكر عندما يتمثل يصبح وجدانا وعندما يعبر عن نفسه يصبح قولاً ، وعندما يتحول الى عمل يصبح فعلاً فهو طاقة واحدة تظهر في مخارج متعددة . ويظهر ذلك منذ البداية في محاولات تحديد حقيقة الايمان والكفر وتفاوت كل التعريفات بين هذه الابعاد : المعرفة التي تشمل النظر والتصديق ، والاقرار ، والعمل . فالايمان معرفة تقوم بالله وما جاءت به الرسل والكفر جهل به . كما أنه التصديق بالقلب ، فالايمان لغة هو التصديق ، التصديق بالرسل فيما علم مجيئه ضرورة وتفصيلاً (٢١) . وهو أيضا كلمتا الشهادة أو التصديق مع الكلمتين . وهو ثالثا أعمال الجوارح اما الطاعات فرضا ونفلا أو الطاعات المفروضة دون النوافل (٢٢) . الايمان اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق واما فعل الجوارح فقط . وهو اما باللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات . وهو اما فعل القلب والجوارح معا ، والجارحة اما باللسان أو الجوارح .

(٢٠) الاحتمالات السبعة هي :

- |   |                       |
|---|-----------------------|
| ١ | — المعرفة ( النظر )   |
| ٢ | — القول ( الاقرار ) . |
| ٣ | — العمل .             |
- ٤
- ٥
- ٦
- ٧

(٢١) الايمان معرفة تعريف جهم . وهو تصديق ، رأى القاضى والاستاذ الصالحى وابن الراوندى وأكثر الائمة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢٢) الايمان كتصديق مع الكلمتين هو موقف أبى حنيفة وكأعمال الجوارح رأى الخوارج والعلاف والقاضى عبد الجبار ، والطاعات المفروضة دون النوافل هو رأى الجبائى وابنه وأكثر المعتزلة البصرية ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

فلايمان نظر ، معرفة وتصديق أو عمل باللسان أو بالجوارح . الايمان اذن هو مجموع هذه الابعاد الثلاثة : تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان (٢٣) . وتعرف أبعاد الشعور بتحليل العقل . وقد تعرف ايضا بالنص . فالاسلام هو القول والايمن هو القول المضاف الى المعرفة والوجدان ، والاحسان هو العمل المضاف الى القول والمعرفة والوجدان (٢٤) . وقد تكون هناك قسمة اكمل للشعور بناء على الكيف والكم والجهة والاضافة . فالشعور الكيفى هو الذى له ابعاده الاربعة : المعرفة والتصديق والاقرار والعمل أو الثلاثة اذا ما ضم التصديق الى

(٢٣) هذا هو موقف أهل السلف وأصحاب الاثر ، الموافق ٣٨٤ —

٣٨٨ .

(٢٤) هذا هو الحديث القدسى المشهور عن التدرج من الاسلام الى الاحسان . معنى الاسلام والفرق بينه وبين الايمان والاحسان وما المبدأ والوسط والكمال ، والخبر المعروف فى دعوة جبريل حيث جاء على صورة اعرابى وجلس حتى التصقت ركبته بركبة النبى وقال : يا رسول الله ، ما الاسلام ؟ فقال : ان تشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله ، وان تقيم الصلاة وتؤتى الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا . قال صدقت . ثم قال ، ما الايمان ؟ قال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، وان تؤمن بالقدر خيره وشره . قال صدقت ، ثم قال : ما الاحسان ؟ قال : ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك . قال : صدقت . مفترق فى التفسير بين الاسلام والايمان ، اذ الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ، ويشترك فيه المؤمن والمنافق « قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ففرق بينهما فكان الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن القدر خيره وشره من الله بمعنى ان ما أصابه لم يكن ليخطاه وما أخطاه لم يكن ليصيبه كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق ، وقرن المجاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدأ ، والايمان وسطا ، والاحسان كمالا . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجى والهالك . وقد يرد الاسلام وقرينه الاحسان « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن » ، « ورضيت لكم الاسلام ديناً » ، « ان الدين عند الله الاسلام » ، « اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين » ، « فلا تموتن الا وانتم مسلمون » . وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦١ ، الانصاف ص ٥٩ — ٦٠ .

المعرفة في النظر . والشعور الكمي هو الذي يزيد وينقص لاحتماء  
مسألة : هل يزيد الايمان وينقص ؟ أما الشعور كجهة فهو مضمون  
الايمان الذي عرض من قبل في المضمون النظري للرسالة (٢٥) . أما الشعور  
كإضافة فهو ما تناوله الحكماء من حيث قسمة الايمان الى ايمان العوام  
وايمان الخواص .

### ثانيا : النظر .

لما كان النظر أساس العمل فكلاهما جانبان لشيء واحد . كان تحديد  
الايمان أولا بالنظر . النظر عمل لم يتحقق بعد ، والعمل نظر قد  
تحقق وأصبح فكرا واقعا . ولكن يظل النظر هو الأساس والبداية  
وليس العمل والا كان العمل أهوج عشوائيا اندفاعيا بلا أساس .  
العمل في حاجة الى أساس أولى هو النظر . والتوحيد بلا نظر لا يكون  
معرفة . والايمان ليس موقفا وجدانيا خالصا لان الوجدان يتأسس نظريا  
في الفكر والا كان انفعالا أهوج أو هوى أعمى . المعرفة ضرورية .  
والدليل على صدق النبي واجب ولو قام به واحد فقط . فلا نبوة بلا  
دليل ، ولا وحى بلا برهان . المعرفة سابقة على التصديق كسبق النظر  
على العمل . الايمان اذن هو الايمان العاقل أو هو باختصار النظر (٢٦) .

---

(٢٥) الفصل التاسع ، تطور الوحي ( النبوة ) ، عاشر : مضمون  
الرسالة ، ١ - الموضوعات النظرية .

(٢٦) اختلفت المرجئة في الاعتقاد بالتوحيد بغير نظر ، هل يكون  
علما وايمانا أم لا ؟ أثبتته البعض ونفاه البعض الآخر ، مقالات ج ١  
ص ٢٠٧ ، وعند الصالحية من المرجئة الايمان هو المعرفة بالله فقط والكفر  
هو الجهل به فقط ، والصلاة ليست عبادة الله ، والقول بأن الله ثالث  
ثلاثة ليس كفرا ولكنه لا يظهر الا من كافر ، الفرق ص ٢٠٧ ، ويخرج  
أبو الحسين الصالحى الصلاة من العبادة لان العبادة هي الايمان بالله أى  
معرفته . فالايمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط . . .  
من جدد الرسول لا يكون مؤمنا لان الجهل بذلك محال . وقد قال الرسول  
من لا يؤمن بى فليس مؤمنا بالله . والصلاة والزكاة والصيام والحج طاعات

ومن ثم تكون مشكلة الايمان والعمل هي المشكلة التقليدية المعروفة في تاريخ الفكر باسم النظر والعمل (٢٧) . فالايهان يحتوى على تسميه بر

وليس بعبادة الله ، وانه لا عبادة الا الايمان به ، وهو معرفة ، الفرق ص ٢٠٧ ، الايمان هو المعرفة بالله على الاطلاق ، وهو أن للعالم صناعا فقط ، والكفر هو الجهل به على الاطلاق ، معرفة الله هي المحبة والخضوع له ، الملل ج ٢ ص ٦٦ ، الكفر يكون بالقلب وبغير القلب ، الكفر جهل . فالبفض لله والاستكبار عليه كفر ، والاستخفاف بالله وبرسله كفر ، وقاتل الرسول ولاطمه لم يكفر من أجل القتل واللطمه بل من أجل الاستخفاف ، وكذلك تارك الصلاة مستخفا لتركها يكفر بالاستحلال لتركها لا لتركها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ وهو أيضا موقف جهم بن صفوان . فالايهان والكفر لديه في القلب دون الجوارح . الكفر خصلة واحدة في القلب ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، الكفر هو الجهل بالله فقط ، ولا يكفر بالله الا الجاهل به ، مقالات ج ١ ص ٢١٢ ، الايمان معرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله ومحبة الله والتعظيم لهما والخوف منهما . أما العمل بالجوارح فغير ايمان ، شرح التفتازاني ص ١٣٩ . ١٣٠ ، مقالات ج ١ ص ١٩٧ ، الانسان اذا أتى بالمعرفة ثم جحد باسائه فانه لا يكفر بجحده ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر فقط هو الجهل بالله ، وقول الانسان أن الله ثالث ثلاثة لا يكفر ، ولكنه لا يظهر الا من كافر . والصلاة ليست عبادة الله ، وأنه لا عبادة الا الايمان وهو معرفته ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ص ٣١٢ ، الفرق ص ٢١١ ، الكفر خصلة واحدة بالقلب وهو الجهل ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان معرفة الله بالقلب فقط وان أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ وهو أيضا رأى المعلوماتية والمجهولية من الحازمية ( العجاردة الخوارج ) . فقد خالفت المعلوماتية سلفها في شيئين : أحدهما دعواها أن من لم يعرف الله بجميع اسمائه فهو جاهل به والجاهل به كافر . والمجهولية يزيدون من عرف الله ببعض اسمائه فقد عرفه واكفروا المعلوماتية ، الفرق ص ٩٧ ، وقد كانا في الاصل حازمية ثم انفصلا بعد ذلك ، الملل ج ١ ص ٥١ - ٥٢ ، اعتقادات ص ٥١ ، الاصول ص ٢٦٩ ، الفرق ص ١٢٦ ، وهو أيضا رأى محمد بن كرام والاشعري في أحد أقواله ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ ، وعند بعض القدرية الايمان هو المعرفة ، شرح ص ١٧٣ التفتازاني ص ١٢٩ - ١٣٠ ، وعند الإباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب عليه دليلا لا بد أن يدل عليه ، مقالات ج ١ وعند الشيعة الايمان هو المعرفة . الدر ص ١٦٠ .



للعالم ، ويعطى الأساس النظرى الذى يقوم عليه السبل . الايمان ان شئنا بلغة العصر هو الايديولوجية التى تمارس وتتحقق فى صورة عمل . الايمان ليس مجرد تقبل عاطفى انفعالى ، وليس قرارا فرديا او فعل ارادة بل هو موقف نظرى متكامل ، موقف واع يمكن البرهنة على صحته وعلى خطأ نقيضه .

والنظر اما ان يكون ضرورة او اكتسابا . بداهة او استدلالا ، حدسا أم برهانا . يمكن اذن تحويل الايمان الى نظر بأحد هذين الطريقتين . وبالنسبة للمعرفة التى تجعل النص فى قلبها فان الحدس هو الاستخراج من النص . الوضوح فى النص والبرهان مستخرج من قنسايا العقول . ومع ذلك يظل السؤال الاول قائما فى نظرية العلم وهو : هل المعرفة الضرورية معرفة عقلية أم أنها المعرفة الواضحة بذاتها ؟ واذا كان النقل خاضعا للتأويل ومبادئ اللغة ولاسباب النزول تظل المعرفة العقلية الواضحة بذاتها هى الأساس . والعجيب ان يأتى اثبات الايمان كنظر من اثبات النقل أساسا للعقل مما يدل على ان الهدف ليس دفاعا عن النظر اى العقل بل اخراج للتصديق والاقرار والعمل من الايمان ! والعجيب ان تكون المعرفة ايمانية خالصة وليست معرفة عقلية ! المعرفة الايمانية لفظ آخر للايمان وكأن العقل لا يدخل كجزء من التصديق بالرسول كجزء من الايمان ! (٢٨) .

(٢٨) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . فبضمون الايمان عند ابي شمر من المرجئة ما جاء من عند الله منصوصا عليه او مستخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد . وعند غيلان وأنصاره الايمان معرفة ثابتة بالله تقوم على النظر والاستدلال لان المعرفة الاولى اضطرار لا تدخل فى الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢٠ - ٢٠١ ، وهو ايضا موقف محمد بن شبيب والشمرية . فالمعرفة الاولى الضرورية لا خلاف عليها والاستدلالية ما عليها خلاف . وعند الغسانية أصحاب غسان الكوفى الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، المواقف ص ٢٢٧ ، وعند الجاحظ لا يجوز أن يبلغ احد فلا يعرف الله . والكافر اما معاند او عارف قد استغفره حب

ولما كان النظر هو أساس العمل كان من الضروري أن يتأسس النظر على أسس يقينية . ولا يمكن أن يتم ذلك الا بالشك في النظر السابق حتى يتأسس النظر الجديد على يقين . الشك نظر في النظر ، ونقد للموروث النظري وتأسيس لليقين النظري . بل ان الشك قد يكون أول الواجبات قبل النظر ، فالشك هو الطريق الى النظر . ليس الشك شكاً في اليقين بل هو تأسيس له . ولا يوجد يقين نظري مسبق قبل الشك كبداية للنظر والا فان هذا اليقين الاول لا يكون موقفاً نظرياً . كل يقين يحتاج الى تأسيس نظري (٢٩) . ولما كانت الحجج النظرية عقلية ونقلية وكان النقل لا يستقل عن العقل بل يعتمد عليه ظهرت ضرورة التأويل . وبالتالي لا يمكن تكفير أحد من المتأولين ما دامت الفساية هي المعرفة الاستدلالية وليست اخراج العمل من الحساب حرصاً على الوحدة النظرية للامة وان تضارب سلوكها . وان تحريم التأويل لهو

مذهبه ، الفرق ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وعند أصحاب أبي ثوبان من المرجئة الايمان هو الاقرار بالله وبرسله . ولما كان لا يجوز في العقل الا أن يفعل وما كان جائزاً في العقل الا يفعله فليس جزءاً من الايمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ .

(٢٩) تشنع المرجئة على الاشعرية بأنهم قالوا ان النظر في دلائل الاسلام فرض ، وأنه لا يكون مسلماً حتى ينظر فيها ، وأن من شرط النظر فيها أن يكون ولا بد شاكاً في الله وفي صحة النبوة ، ولا يصح النظر في دلائل النبوة ودلائل التوحيد لمن يعتقد صحتها . ويدافع ابن حزم عن الاشعرية وكان الشك تهمة في ذلك . أن الشك أول الواجبات قبل النظر عند الجبائي ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ ، ويكفر معتزلة بغداد معتزلة البصرة . فالقول في الشاك ، والشاك في الشاك . من شك في كافر فهو كافر لان الشاك في الكفر لا ايمان له . زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك في الشاك ، والشاك في الشاك الى الابد كلهم كفار ، وبسبيلهم الشاك الاول ، التنبيه ص ٤٠ — ٤١ ، أنظر أيضاً الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سادساً ، وجوب النظر ، ٣ — أول الواجبات .

م ٢ . الايمان والعمل — الامامة

أداة لتكفير الخصوم ، تحريمه على الغير وتحليله للنفس (٣٠) .

أن التأويل عن حسن نية أو عن خطأ غير مقصود له أجران . أما التأويل عن سوء نية أو بخطأ مقصود ففسق . والمتأول معذور إذا كان من داخل الأمة وليس من خارجها ، يعمل لصالحها وليس ضدها (٣١) . الخطأ بالجهل اذن مقبول ما دام الأساس هو المعرفة سواء أكانت عقلية أم عقلية ، نصحية أم برهانية ، تعتمد على بدهة النص أم على حجة العقل (٣٢) . ولا يكفر من لم تبلغه الرسالة أو من نقل اليه قول آخر مع خطأ في النقل لان شرط المعرفة لم يتحقق وهو الاعلان عنها وتبليغها ثم نقلها نقلا صحيحا متواترا . ولا يمنع ذلك من امكانية وصول العقل

(٣٠) لا تكفر أكثر المرجئة أحدا من المتأولين الا من أجمعت الأمة على اكفاره ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، أما شمر فإنه يكفر من رد قوله وقول أصحابه في القدر والتوحيد ويكفر الشاك في الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وما حكاه زرقان عن المرجئة في أنها لا تكفر المتأول خطأ لان الأكثر يقولون كل معصية كفر ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم النساء وأخذ الاموال . وقال أكثر المرجئة كل مرتكب بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق .

(٣١) وهو في العادة موقف الفقهاء مثل ابن حزم . فمن تأول من أجل الاسلام فأخطأ دون أن تقام عليه الحجة أو يتبين له الحق فهو معذور ماجسور اجرا واحدا ، وان كان مصيبا فله أجران والا فهو فاسق . . . عدم عذر تأويل اليهود والنصارى ، الفضل ج ١ ص ٢١ — ٢٥ .

(٣٢) عذر أهل الخطأ في الاجتهادات بالجهالات ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، عذر الاطرافية الخوارج أصحاب الاطفال في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرفه لزومه عن طريق العقل ، وأثبتوا واجبات عقلية مثل القدرية ، الملل ج ٢ ص ٤٧ ، أما النجدات الخوارج اتباع نجدة بن عامر الحنفي فقد أعذر أهل الخطأ بالجهالات . فالادين أمران : أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رساله وتحريم دماء المسلمين وغصب أموالهم ، والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب معرفته على كل مكلف . وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام . فمن استحل باجتهاده شيئا محرما فهو معذور . ومن خاف العذاب على المجتهد قبل قيام الحجة عليه فهو كافر ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١١٨

البشرى الى حقائق التوحيد والعدل دون ما حاجة الى نقل واتفق المتلا على تصوراتها العقلية الخاصة بلا تجسيم أو تشبيهه (٣٣) .

### ١ — هل هناك كفر نظري ؟

إذا كان الايمان هو المعرفة النظرية فهل هناك كفر نظري ؟ هل المعرفة النظرية المجردة بقياس للايمان والكفر ؟ ان جعل حقائق الايمان نظرية صرفة مستقلة بذاتها عن العمل والسلوك هو تحويل الوسيلة الى غاية ، والطريق الى هدف ، وقلب البداية الى النهاية . بل ان المعائد في الحقائق النظرية الصرفة المنكر لها دون أن يؤثر ذلك في سلوكه فانه يصبح شاكاً أو لا أدرياً أو نافياً على مستوى النظر فحسب دون أن يؤثر ذلك على سلوكه العملي ووضعه الاجتماعي . الكفر حقيقة ولكنه ليس بحق عملي ، وهناك فرق بين الحقيقة والحق (٣٤) .

(٣٣) عند ابن حزم كل من كان على غير الاسلام وبلغه الاسلام فهو كافر . ولا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبي . وأما من كفر الناس بما تؤول اليه أقوالهم فخطأ لانه كذب على الخصم وتقويل له ، الفصل ج ٤ ص ٢٤ — ٢٥ .

(٣٤) هذا هو سؤال : في أن المخالف من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟ عند الجمهور لا يكفر أحد من أهل القبلة . فالمسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله عالم بعلم أو موجد لفعل العبد أو غير متميز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون . فعلم أن الخطأ فيها ليس قدحا في حقيقة الاسلام ، الموافق ص ٣٩٢ ، لا نكفر أحدا ممن صلى بصلاتنا ، وتوجه لقبلتنا ، وصعدنا وأذعن بما علم بالضرورة من ملتنا ، القول ص ١٤ — ١٥ ، أما عند النظام فالجاهل بأحكام الدين كافر والمتعمد للخلاف بلا حجة منافق كافر أو فاسق فاجر ، وكلاهما من أهل النار خلودا ، الفرق ص ٣١٩ ، أما عند الجاحظ فالخلق صنفان ، عالم بالتوحيد وجاهل به . الجاهل معذور ، والعالم محجوج . من انتحل دين الاسلام فان اعتقد أن الله ليس بجسم ولا صورة وهو عدل ثم أقر بذلك فهو مسلم . وان عرف ذلك ثم جده ودان بالتشبيه والجبر فهو مشرك . وان لم ينظر في شيء واعتقد أن الله ربه وأن محمدا نبيه فهو مؤمن ، الملل ج ١ ص ١١٢ — ١١٣ ، أما الاشعرية فهي التي تفرق بين الحق والحقيقة . فالكفر حقيقة وليس بحق وهو ما يرفضه ابن حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥ .



والحقيقة ان الذهن البشرى قادر على الوصول الى حقائق التوحيد والعدل . وهما الاصلان العقليان اللذان يتفق عليهما جمهور العقلاء . اما السمعيات مثل النبوة والمعاد والاسماء والاحكام والامامة فهى امور عملية لا يكفر فيها احد . فالنبوة تجد كمالها فى العقل . والمعاد بتحقيق فى الدنيا ، والاسماء والاحكام خصومات سياسية ، والامامة موقف عملى ونفسال سياسى (٣٥) . وقد تحول هذا التكفير النظرى الى عرض لتاريخ الاديان بالنسبة للمقائد النظرية التى يجب تكفيرها بصرف النظر عن اثرها فى الحياة الاجتماعية وكيفية ممارستها العملية ، وكان هناك خطأ نظريا مجردا له مقياس نظرى خالص وذلك مثل القول بالهين أو

(٣٥) عند جمهور اهل السنة لا يكفر احد من اهل القبلة الا بدليل منفصل ، المعالم ص ١٥٢ — ١٥٣ ، لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار العظيم أو بما فيه شرك أو انكار النبوة أو ما جاء به محمد ضرورة أو امر جمع عليه قطعا أو استحلال المحرمات وغير ذلك . فالقائل به مبتدع ، العضدية ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يكفر احد ، حاشية المرجانى ج ٢ ص ٢٩٢ ، الخلى ج ٢ ص ٢٩٢ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٩٣ ، الدر ص ١٦٨ — ١٦٩ ، بل لا يجوز تكفير المعتزلة فى رأى أبى قاسم الانصارى من تلامذة امام الحرمين لانهم نزوه عما يشبه الظلم والتبجح وما لا يليق بالحكمة . ولا يكفر اهل الجبر لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدره وتأثير وايجاد ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يجب تكفير القائلين بخاق القرآن ، حاشية المرجانى ج ٢ ص ٢٩٢ ، وعند الاشعري ليس من جحد الله وأنكره مشركا حتى يجعل معه الها غيره . كل جحد بأية جهة كان فهو شرك وكفر ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٣ ، وعند ابن حزم من كفر انسانا بنفس مقالته دون أن تقوم عليه حجة يعاند رسول الله ، الفصل ج ٤ ص ١٩ — ٢٠ ، وعنده أيضا عدم تكفير احد من اهل القبلة الا نفى الصانع أو انكار النبوة أو ما علم ما جاء به الرسول ضرورة أو لا جماع عليه كاستحلال المحرمات . وما عدا ذلك فالقائل به مبتدع غير كافر . وهناك خلاف بين الفقهاء فى وضعهم الاجتماعى وهو خارج عن علم اصول الدين وأدخل فى علم الفقه ، الموافق ص ١٥ ، وعند الحفصية الخوازم بين الشرك والايهان معرفة الله وحدة . فمن عرف الله ثم كفر بما سواه أو عمل بجهيع الخبائث فهو كافر برىء من الشرك . ومن جهله فهو المشرك ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، الفرق ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ص ٥٤ — ٥٥ ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، الموافق ص ٤٢٥ .

ثلاثة أو عبادة الكواكب والاصنام والنار أو القول بالاتحاد والحلول سواء اكانت هذه الاقوال من داخل الحضارة أم من خارجها . قد يحدث انكار نظري لأمور عملية ويظل الانكار أيضا على مستوى الكفر النظرى ودون أية علاقة ممكنة بين هذا الكفر النظرى والممارسة العملية التى قد تكون أقرب الى العمل الصالح الذى يعبر عن الايمان النظرى ويكون مطابقا له (٣٦) .

والحقيقة أن المهم ليس هو الايمان النظرى والكفر النظرى ولكن مضمون كل منهما ، ايمان بماذا وكفر بماذا ؟ أليست كل معرفة معرفة بشيء ؟ واذا كان مضمون المعرفة اما العقليات أو السمعيات وشملت العقليات أصلى التوحيد والعدل ، وضمت السمعيات النبوة والمعاد والاسماء والاحكام والامامة فان الايمان بالرسول أتخل فى السمعيات . ويمكن الوصول الى أصلى التوحيد والعدل بالعقل دون ما حاجة الى النبوة أى الى الرسول . بل ان الايمان بالسمعيات مثل النبوة انما ناتج عن الايمان بالعقليات بأصلى التوحيد والعدل نظرا لأن العلم والكلام من صفات الذات وبالتالي امكانية الوحي الذى هو اىصال للعلم من خلال الكلام . كما أن الايمان النظرى لا يقوم على الترغيب والترهيب أى على الوعد والوعيد بل على النظرة العلمية للواقع وعى رغبة الانسسان فى تجاوز الحاضر والتعرف على المستقبل للاعداد له . أما موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الامامة فهما مسألتان عمليتان يمكن معرفتهما بتحديد السلوك الاخلاقى للافراد والنظم السياسية للمجتمعات ، وليس موضوعا للايمان النظرى (٣٧) . وقد لا يتطلب الايمان بالرسول ضرورة التعيين أى

---

(٣٦) وذلك عند الثنوية والوثنية وعبدة الكواكب والاصنام والنار والنصارى واليهود والمجوس والمعطلة والمتصوفة الطولية ، الدر ص ١٧٠ - ١٧٣ ، ومثل انكار البراهمة وبعض الملاحدة النبوة وانكار الاركان الخمسة أو المعاد الجسمانى أو حرمة الخنزير والخمر ، شرح الدوائى ج ١ ص ٢٩١ - ٢٩٣ ، الاقتصاد ص ٨٦ - ٨٨ ، المؤاخذ ص ٣٨٨ - ٣٨٩ .

(٣٧) عند أبى يونس وأبى شمر من المرجئة الايمان هو معرفة الله .

=

تعيين الرسول كشخص محدد في التاريخ . فالرسول مجرد حامل الرسالة ،  
والرسالة يتم تبليغها ونقلها نقلا صحيحا متواترا . لا يوجد تكفير في  
خطأ تعيين موضوعات العقائد في التاريخ . فالتحسديق لا يعنى تطابق  
المقيدة مع الواقع بل تطابق المقيدة مع النفس وقدرتها على التأثير فيها  
والفاعلية في السلوك (٢٨) . وهل العقائد وقائع تاريخية خالصة تكون

فإذا جاءت الرسل وجب التحسديق بهم . ولكن المعرفة بما جاء من عند  
الله غير داخلية في الايمان ، الموافق ص ٤٢٧ ، الايمان هو المعرفة بالله  
والاقرار بما جاء من عنده ، ومعرفة العدل أى القول فى القدر ما كان من  
ذلك منسوحا عليه أو مستخرجا بالمقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى  
التشبيه والتوحيد ، والآيات ج ١ ص ١٩٩ ، وأصحاب هذا القول وهم  
المرجئة لا يزعمون أن الايمان بالله ايمان بالرسول وأنه لا يؤمن بالله اذا  
جاء الرسول الا من آمن بالرسول ليس لان ذلك يستحيل ولكن لان الرسول  
قال : من لا يؤمن بى فليس يؤمن بالله ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، وعند  
محمد بن زياد الحريري الكوفي من آمن بالله وكذب برسول الله فليس  
مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على الاطلاق ولكنه مؤمن كافر معا لانه آمن  
بالله فهو مؤمن وكفر بالرسول فهو كافر ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ، وعند  
الحفصية من عرف الله وكفر بالنبى فهو كافر وليس بمشرك وان جهل  
الله أو جحدته فهو حينئذ مشرك ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، وعند البهيسية  
الخوارج الناس مشركون بجعل الدين ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الايمان  
ان يعلم كل حق من باطل ، الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٣٨) من قال أشهد أن محمدا رسول الله ولا أدري هل هو قرشى أم  
تميمي أم فارسي ولا هل كان بالحجاز أو بخراسان ، وهل حى أم ميت ،  
وهل هو هذا الرجل الحاضر أم غيره ، لو كان الجهل نقصا فى الاخبار  
فلا حرج أما عن عناده فهو كفر وارتداد . « وقد علمنا ان كثيرا ممن يتعاطى  
الفتيا فى دين الله نعم وكثيرا من الصالحين لا يدري كم لموت النبى ولا أين  
كان ولا فى أى بلد كان ويكفيه من كل ذلك اقراره بقلبه ولسانه أن رجلا  
اسمه محمدا أرسله الله الينا وبهذا الدين » . وكذلك من قال ان الله  
جسم ان كان جاهلا أو متأولا فهو معذور . فان قامت عليه الحجة وخالف  
عنادا فهو كافر مرتد ، الفصل ج ٤ ص ١٧ — ١٨ ، ونفس الشيء ان  
قال : انا أدري ان الحج الى مكة فرض ولكن لا أدري أهى بالحجاز أم  
بخراسان أم بالاندلس . وأدري ان الخنزير حرام ولا أدري هو هذا الموصوف  
الأقرن أم الذى يحرق به ؟ الفصل ج ٤ ص ٢٣ ، وقالت طائفة من

الاعذار بالجهالة فيها أذارا في واقعة وليست في عقيدة ؟ ان العقائد تصورات وبواعث على السلوك وليست وقائع تاريخية يمكن التحقق من صدقها بعلم الآثار . والروايات تثبت صحة الاقوال وليست مسحة الحوادث أى تطابق الرسول مع الراوى وليس تطابق أقوال الرسول أو الراوى مع الواقع .

ليس المهم هو الايمان أو الكفر النظريان ولكن مدى تأثير كل منهما في الحياة العملية وتوجيهها سلوك الناس نحو الخير والعدل . فالتوحيد لا يعنى اثبات ذات مشخصة فاعلة خارج العالم والانسان بل يعنى وجود الرعى الخالص داخل الانسان باعتباره ذاتا . ومعرفة أسماء الله ليست مجرد معرفة نظرية صورية خالصة بل هى معرفة بالاسس النظرية للعمل . وليست المعرفة بأن للعالم صناعا معرفة نظرية خالصة بل هى معرفة موجبة للسلوك العملى فى نطاق عالم مخلوق يمكن تغييره وبناء نظمه . ان العقائد هى الاسس النظرية للسلوك ، والسلوك هو الممارسات العملية للعقائد . وبالتالي لا يوجد فصل بين النظر والعمل . العقائد دوافع للسلوك ، والسلوك توجيهات للعقائد . وبالفائدة من عقائد ميتة ؟ ما فائدتها لو آمن بها الانسان دون أن تحدث سلوكا أو تغير واقعا ؟ ألم يربط الوحى بالايمان والعمل الصالح فى كل آياته ؟ بل ان العمل الصالح يفقر الكفر النظرى ، والاصحاب يجب الاسهل ويحتويه . وماذا عن الايمان النظرى الذى لم يشفع لاصحابه لانه بلا عمل صالح ؟ الا يشجع هذا الايمان النظرى على الفسق والعصيان ، وعلى أن يعرض الانسان مزدوجا ، مؤمنا نظريا ، وفاسقا عملا بشرعية تامة وتبرير للنفس ؟ الا يعطى ذلك شرعية للعصيان ؟ اليس هذا هو حال الامة اليوم ؟

---

الصفريّة : اذا بعث النبي فى ذلك الوقت من ذلك اليوم لزم جميع أهمل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات منهم قبل أن يبلغه شئ من ذلك مات كافرا ، الفصل ج ٥ ص

إيمان نظرا ، وفسق عملا ، باسم الدين وباسم الشرعية التاريخية التي تساندها بعض الأبحاث العامية في المساجد ومن خلال أجهزة الاعلام ؟ ان المساحى لا تقع عن جهل بالله ولكن لعدم تحول المعرفة الى سلوك ، ووجود دوافع في الإنسان اقوى من الدوافع النظرية وهى الدوافع الوجدانية والفعلية . المعرفة النظرية أحد أبعاد الشعور وليست كل أبعاده . وقد تكون المساحى مصدرا للمعرفة بالتجربة للتحقق من صدق المعرفة النظرية وبالتالي تكون الأعمال جزءا من المعارف النظرية من حيث المصدر ومن حيث التحقق (٣٩) . ان المعرفة ما هى الا احد ابعاد الشعور مع التصديق والاقرار والعمل . وهى لا تعنى بالضرورة الخضوع والاستسلام والقبول والرضى لان الفكر يتحول الى بناء شعورى يرمى الى تغيير الواقع ، لذلك لم يكن ابليس مخطئا في الرفض ولم يكن مستكبرا بل كان واعيا نظريا ومحققا لفعل الرفض ولكنه اخطأ في تحليل الموقف . فقد خلط بين الكم والكيف . فالفاضل في الكم بين النار والطين لا يؤدي بالضرورة الى تفاضل في الكيف . كما انه رفض

---

(٣٩) عند العبيدية أصحاب عبيد المكبت ما دون الشرك مغفور لا محالة وان العبد اذا مات على التوحيد لم يضره ما اقترب من الآثام واجترح من السيئات ، الملل ج ٢ ص ٦٠ ، وعند الكرمية أصحاب مكرم بن عبد الله العجلي ( الثعلبية الخوارج ) تارك الصلاة كافر لا من أجل ترك الصلاة ولكن لجهله بالله . فكل الكبائر ناتجة عن جهل بالله . فالمعارف بالله وبأنه المطلاع على سره وعلانيته المجازى على طاعته ومعصيته لن يتصور منه الاقدام على المعصية والاجترار على المخالفة ما لم يغفل عن هذه المعرفة ولا يبالي بالتكليف فيه . وعن هذا قال النبي : « لا يزنئ الزانى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » ، الملل ج ٢ ص ٥٠ - ٥١ ، اعتقادات ص ٥٠ - ٥١ مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الفرق ص ١٠٣ ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، المواقف ص ٢٧ ، وعند البيونسية الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ، والاقرار بانه واحد ليس كمثله شئ ما لم تقم عليه حجة الانبياء . فان قامت فلايمان والاقرار بهم والتصديق لهم ، ولا يضر معها ترك الطاعات ، وكذلك أصحاب بنى هاشم ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيؤه من الرسول ، وبالتالي فلا يكفر أحد من أهل القبلة يعلمون الرسول ضرورة او نظرا ، المحصل ص ١٧٥ - ١٧٦ .

الإعتراف بأن الإنسان سيد الكون وأن كل شيء مسخر له . ومع ذلك فإن موقف إبليس يدل على شيئين : الأول ، الموقف الواعى وعدم الخضوع ، الرفض نتيجة لاعمال الفكر ، والثانى تحدى الآخر والثقة بالنفس (٤٠) .

ان تعدد المعارف النظرية ممكن ولكن وجدة العمل واجبة . اذ لا يمكن توحيد الاطر النظرية لكل الناس فى حين أنه يمكن الاتفاق على برنامج عملى موحد . وطالما صالت وجالت الحناجر والافواه وتصارعت العقول فى مسائل نظرية خالصة دون أن يؤدى ذلك الى اختلاف فى وحدة العمل ، اى أكبر قدر ممكن من الخلاف النظرى وأكبر قدر ممكن من الاتفاق العملى . لا يكفر أحد فى الاطار النظرى وهو التوحيد والعدل اى العقليات ، والأولى لا يحدث ذلك فى السمعيات التى ليس فيها يقين أصلا . ان التناقض فى القول والخلاف فى النظر ليس كفرا . فليس لاحد قول الا ولسه قول مخالف فكلنا راد وكلنا مردود عليه . ليس ذلك وتوعا فى تكافؤ الأدلة أو فى النسبية بل هو مراعاة لتعدد الاطر النظرية مع وحدة العمل والسلوك (٤١) . ان التكفير النظرى هو سلاح مشهور باستمرار

---

(٤٠) كان إبليس عارفا بالله ثم كفر باستكباره على الله ، الملل ج ٢ ص ٥٩ - ٦٠ ، المواقف ص ٢٧٤ ، إبليس عرف الله وأقر به ولكنه كفر لانه استكبر فى حين أنه عند الاشاعرة لم يعرف الله حقا ، الفصل ج ٥ ص ٤٨ .

(٤١) عند أبى الهذيل من شبه لله بخلقه أو جوره فى حكمه أو كذبه فى خبره فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢ ، ويشير ابن حزم الى ذلك أيضا بقوله « فالمعتزلة تندسب الينا تجوير الله وتشبيهه بخلقه ونحن ننسب اليهم مثل ذلك سواء بسواء ، ونلزهم أيضا تعجيز الله وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه ، وأن لا شركاء فى الخلق ، وأنهم مستغنون عن الله . ومن أثبت الصفات يسمى من نفاها باقية لانهم قالوا تعبدون غير الله لان الله له صفات ، وأنتم تعبدون من لا صفة له . ومن نفى الصفات يقول لمن اثبتها أنتم تجعلون مع الله أشياء لم تزل ، وتشركون به وتعبدون غير الله لأن الله لا أحد معه ولا شيء معه فى الأزل ، وأنتم تعبدون شيئا من جملة أشياء لم تزل . وهكذا فى كل ما اختلف فيه حتى فى الكون والجزء وحتى فى مسائل الاحكام والعبادات . فأصحاب القياس يدعون علينا خلاف

في مواجهة الخصوم ، واعتبار أفكار الذات وتصوراتها هي مقياس أنكار وتصورات الآخرين . ويستحيل توحيد التصورات والآراء والمذاهب في حين أنه يمكن توحيد الاهداف . وان أية محاولة للتوحيد النظرى إنما تهدف في الحقيقة الى توارى الافعال ونسيانها واخراجها من دائرة الحساب أو ان شئنا من تحت طائلة العقاب . ولقد اعتبرت الفرقة الناجية نفسها صاحبة المعارف الحقبة وقتنتها ثم حكمت على معارف الآخرين بالكفر . وتم قياس الايمان طبقا لهذا التقنين في منظومة عقائدية كما كان الحال في الديانات السابقة وبالتالي ضاعت خصوصية اكتمال الوحي وختم النبوة وكمال العقل وممارسة الحرية (٤٢) . لقد كان التكفير دائما سلاحا ضد الخصوم والمخالفين في الراى سواء أكان رايا نظريا في الاعتقادات أو رايا عمليا في العمليات وليس ضد المخالفين في العمل . وخطورة ذلك هو استقاط العمل من الحساب وهو العنصر الموحد للامة ، وتوحيد الامة بعد ذلك بالنظر وتكفير فرقها وهو ما يستحيل عملا . كما انه يصعب التعبير عن المعرفة النظرية الخالصة الا في تصديق أو اقرار أو عمل حتى يقتنع بها الناس . ان خطورة التكفير في الاعتقادات هي ضياع الوحدة الوطنية وعدم السماح بالخلاف النظرى الخلاق ثم الاستبداد بالراى . ان التمايز في العمليات وارد وهو مقياس التفاضل

الاجماع ، واصحابنا يثبنون عليهم خلاف الاجماع واحداث شرائع لم يأذن الله بها . وكل فرقة فهي تنفى بها تسميها به الأخرى وتكفر من قال شيئا من ذلك . فصيح أنه لا يكفر أحد الا بنفس قوله ونص معتقده ، ولا ينفع أحد بأن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه لكن المحكوم به مقتضى قوله بلفظه » ، الفصل ج ٤ ص ١٨ .

(٤٢) هذا ما يفعله اهل السنة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . « والصحيح عندنا أن أمة الاسلام تجمع المقتربين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد ورسالته الى الكافة وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وبأن القرآن منبع احكام الشريعة ، وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة اليها ، فكل من اقر بذلك كله ولم يشوبه ببدعة تؤدى الى الكفر فهو السننى الموحد » . الفرق ١٣ .

بين الافراد والجماعات من حيث السبق والتنافس نحو الخير والعدل (٤٣) .  
وليس التكفير في النظريات مجرد حكم نظرى بل تنتج عنه مواقف عملية  
شرعية (٤٤) . فالتكفير حكم شرعى ينتج عنه مواقف عملية في المجتمع  
وبالتالى يدخل في الفقه أكثر منه في التوحيد . كما تحيل مسائل الايمان  
والكفر والفسوق والعصيان الى مسائل السياسة اذ انها احكام تطلقها  
الجماعة على الافراد ، سواء كانوا في السلطة أو في المعارضة لتحديد  
مسالكهم وبالتالي لتحديد اوضاعهم الاجتماعية والسياسية . ويستعمل  
الرصيد السابق من الاحكام للمقارنة والمثابفة ، فالقدرية مجوس ،

(٤٣) اختلف الناس فيمن يكفر ومن لا يكفر (أ) ذهب طائفة الى ان  
من خالفهم في شىء من مسائل الاعتقاد أو الفتيا فهو كافر (ب) وذهب طائفة  
أخرى الى أنه كافر في بعض ذلك ، فاسق في بعضه طبقا لعقولهم وظنونهم  
(ج) كافر في الاعتقادات وليس في العمليات كافرا ولا فاسقا بل مجتهد  
معذور ، ان أخطأ مأجور بنيته (د) مثل السابقة فيمن خالفهم في العمليات .  
أما في الاعتقادات ان كان الخلاف في صفات الله فهو كافر وان كان دون  
ذلك مأجور ، أجزان ان أصاب ، وأجزان ان أخطأ ، وهو رأى ابن أبى ليلى  
وأبى حنيفة والشافعى وسليمان الثورى وداود بن على ، وقول الصحابة .  
فلم يكفر احد باستثناء من ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصيام أو  
شرب الخمر عمدا ، الفصل ج ٤ ص ١٦ ، حجج تكفير الخصوم في  
الاعتقادات . . . والحق أن كل من ثبت له عقد الاسلام فإنه لا يزول  
عنه الا بنفى أو اجماع دون الدعوى والافتراء . لا يكفر من قال لا اله الا الله ،  
الفصل ج ٤ ص ١٦ — ١٧ ، اختلاف الصحابة في الفتيا دون تكفير بعضهم  
البعض ، بل أنكر بعضهم القضاء والقدر في أيامهم فمسا كفرهم أكثر  
الصحابة . واختلفهم في الفتيا والقتال وسفك الدماء كاختلافهم في تقديم  
بيعة على على النظر في قتلة عثمان ، الفصل ج ٤ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤٤) أصحاب أبى شمر يكفرون من رد قولهم في القدر والتوحيد  
والشك في الشك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، ص ٢٠٧ ، تحامل كل فريق  
على فريق وكفراه . كل من يكفرنا بكفراه ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ ،  
وكفرت المعتزلة في أمور : نفى الصفات ، انكار ايجاد فعل الله لفعل  
العبد ، خلق القرآن ، انكار ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المعدوم  
شىء ، انكارهم الرؤية ، وتكفير المعتزلة الاصحاب في : انكار كون العبد  
فاعلا ، نسبة فعل العبد الى الله ، اثبات الصفات ، قدم القرآن ، تكفير  
المجسمة في عدة أشياء منها : التجسيم ، عبادة غير الله ، تشبيه المسيح  
عيسى بن مريم ، وتكفير الخوارج والروافض في عدة أمور منها : القدح  
في اكابر الصحابة ، تكفيرهم وتكفير الكل ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ .



والمشبهة يهود ، والرافضة نصارى . سلاح الانقلاب اذن هو سلاح الكفر . فالخصوم معتزلة يعتزلون الجماعة وبالتالي هامشيون ، والثوار خوارج او رافضة ، والمدافعون عن الحق شيعة يتشيعون اى غير محايدين ، اصحاب هوى وانصار طائفة . اما الفرقة الناجية فهم اهل الحق والاستقامة ، اهل السنة والحديث ، جمهور الامة ، اصحاب الفتيا والحديث . لا تجوز مناكحة الخصوم او وراثتهم ، وحلال اموالهم وغنيمة ثرواتهم وكراعمهم . دارهم دار حرب . . . الخ ، وبالتالي تعلن الدولة الحرب على خصومها السياسيين ، تكفرهم اولا ثم تستأصلهم ثانيا (٤٥) .

## ٢ — هل يوجد ايمان نظري بلا تصديق او اقرار او عمل ؟

ان الايمان باعتباره معرفة خالصة يبتسر ابعاد الشعور كلها في احدها وهو النظر ويسقط التصديق والاقرار والعمل من الحساب . لا يكفى تحديد الايمان بالمعرفة وحدها لان الفكر خاضع للتفسير والتأويل وقابل للتجديد والتطوير . الفكر وحده صورة بلا مضمون . ومضمون الفكر جزء لا يتجزأ منه . وعلى اساس هذا المضمون يتوجه السلوك . كما ان الفكر منفتح على القول ، وقائم على الوجدان ، ويتحقق في العمل .

(٤٥) الكفر حكم شرعى والتصويب حكم عقلى . فمن مبالغ متعصب لمذهب وضلل مخالفه . ومن متساهل متألف لم يكفر . ومن كفر قرن مذهبه ومقاله بمقالة واحد من اهل الاهواء والملل كتقرين القدرية بالمجوس وتقرين الشبهة باليهود والرافضة بالنصارى . ومن تساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى فى الآخرة . واختلفوا فى اللعن على حساب اختلافهم ، الملل ج ٢ ص ١٦٧ وعند جمهور الاباضية مخالفوهم فى الصلاة كفار وليسوا مشركين ، حلال نكاحاتهم وموارثتهم ، وحلال غنيمة اموالهم ، واسلحتهم حرام . حرام قتلهم وسبيهم فى الاسر الا من دعا الى شرك فى دار التقية ودان به . دار مخالفيتهم دار توحيد الا عسكر السلطان فانه دار كفر . اجازوا شهادة مخالفيتهم على اوليائهم . حرما الاستعراض اذ اخرجوا . وحرما دماء مخالفيتهم حتى يدعوهم الى دينهم . برئت الخوارج منهم وقالوا : كل طاعة ايمان ودين ، وان مرتكبى الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، انظر ايضا الخاتمة : من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية .

يتخارج في الاقرار حيث يتم الاعلان عنه ، ويصدقه الوجدان ثم يتحقق في العالم بالفعل . صحيح أن النظر هو التصور للعالم وهو أساس الممارسة العملية في العالم من أجل فهمه وتغييره . فالنظر بهذا المعنى تصور ونظام أو كما يقول القدماء عقيدة وشريعة ، معنى واتجاه ، رأى والتزام وبالتالي فهو لا ينفصل عن الاقرار . والابقي الشعور في حالة من العزلة الفكرية والوجدانية . فالكلمة أيضا فعل وكشف وفضح للمستور . لذلك أتى الوحي كلاما وكان الله متكلما وعالم الكلام متكلم بهذا المعنى مثل الاصولي الفقيه . ولكن النظر أيضا وجدان وتصديق ويقين داخلي . لنظر وجدان عاقل ، نظر شعوري ، تأمل واع . فهو في نفس الوقت نظر وباعث . فإذا كان الكفر انكارا للحقيقة وجودا بالنعم وسترا وتغطية يكون الايمان كشفا واعترافا وبيانا . ولما كان كل موضوع عملية تموضع فالايمان ليس موضوعا معطى سلفا يوجد أو لا يوجد بل هو عملية تموضع تشير الى كشف الغطاء أو ازالة الستار طبقا للمعنى الاشتقاقي للكفر من أجل التصديق (٤٦) . وإذا كان الكفر هو انكار الوحي في ذاته أو في مصدره فإنه قد لا يكون انكارا للفكر على الاطلاق أو للوجدان على الاطلاق وقد لا يكون صموتا عن القول أو نكوصا عن الفعل . الكفر رفض لتصوير معين من تصورات الوحي سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه ، ورفض التعالي والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرا لكل فكر . وان رفض التعالي يحدث في الحقيقة نتيجة لتحليل التعالي تحليلا نفسيا واجتماعيا وليس قبله . الكفر ليس تعصبا أو ايمانا بعقيدة مضادة أو حتى أزمة نفسية أو تقليدا بل هو كفر واع بناء على تحليل لتصورات الانسان عن الالهية في لحظات ظهورها في التاريخ .

---

(٤٦) الكفر لغة الستر ، الاصول ص ٢٤٨ ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الفصل ج ٣ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعند ابن الراوندي الكفر هو الانكار والستر والتغطية وكذلك عند اتباع بشر المريسي ، الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

١ — هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟ كيف يكون الايمان معرفة فقط وهو لغة يعنى التصديق ؟ كيف يتحول الايمان الى علم خالص بلا وحدان ، الى نظر عقل دون شهادة قلب ، الى فكرة مجردة دون يقين بالمعنى ، الى معرفة نظرية دون أساس شعورى ؟ الايمان معرفة قلبية او بلغة العصر نظر شعورى . المعرفة دون تصديق مجرد معادلات صورية فارغة لا تصدق الا من حيث اتساقها مع نفسها دون أن تكشف عن شىء فى الشعور أو تطابق دلالة فى التجربة الانسانية . المعرفة الشعورية من خلال التصديق أولى درجات المعرفة . قد يعرف الكفار دون تصديق وتظل معرفتهم عاجزة عن أن تؤثر فى سلوكهم أو فى تغيير نظرتهم للعالم . قد يعرف المنافقون ولكن تظل معرفتهم مجردة لا فاعلية لها لانها لم تتحول بعد الى تصديق . فالمعرفة كتصديق أولى درجات التفسير ابتداء من الشعور الفردى حتى البنية الاجتماعية (٤٧) .

ب — هل الايمان معرفة دون اقرار ؟ اذا ما تحولت المعرفة الى تصديق فانه سرعان ما يتخارج فى القول والاعلان . فلا توجد معرفة بلا تصديق ولا يوجد تصديق بلا قول . فالمعرفة كتصديق سرعان ما تتحول الى طاقة تعبر عن نفسها من خلال منفذين ، اللسان والجوارح ، الكلام والحركة ، أى الاقرار والعمل ، الكلمة والفعل ، اللغة والسلوك . الاقرار هو النطق بالشهادتين كتعبير عن معرفة التوحيد والا ظلت المعرفة صورية صرفة اذا انفصلت عن التصديق ، مجرد تصور دون لغة ، أو حد دون قضية . واذا ما كانت المعرفة تصديقا بلا اقرار فانها

---

(٤٧) من قتل نبيا أو لطمه كفر لا من أجل القتل واللطم ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض ، الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، وقد عرف أبو جهل ومن معه مراد النبى اذ قال للرجل قل لا اله الا الله ولكنه لم يصدق ، الكتاب ص ٤٢ ، فالايهان معرفة وتصديق ومحبة واخلاص واقرار بما جاء به الرسول . والكفر عدم تصديق الرسول وليس ارتكاب المعاصى ، الموافق ص ٣٨٨ ، وعند أهل السنة أصل الايمان المعرفة والتصديق بالقلب ، الانصاف ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا ، شرح الدواني ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

تظل شهادة باطنية للنفس « ومن يكتم الشهادة فإنه آثم قلبه » ، أضعف الإيمان الذى لا يتخارج فى أضعف المظاهر وهو القول ، الكلمة الصادقة ، الذين النصيحة . والقول ليس مجرد اقرار بل هو فعل . وشهادة «أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله» فعل . الاقرار فعل باللسان ، الكلمة فعل ، والنطق فعل ، واللغة فعل ، وكلمة الله لا تعود فارغة ، والسكت عن الحق شيطان أخرس . ونظرا لزيغ الكلمة أو الخرس والصمت ظهرت ضرورة النطق فى جيلنا ، وظهر سحر الكلمات وضرورة القول ، وأصبحت الكلمة دار نشر وديوان شعر ، كلمة الانسان ، وكأنها الله قد تجسد من جديد . وفى البدء كانت الكلمة ، كلمة الحق والشهادة ، وهى الكلمة الفاعلة التى تقيس الفارق بين المثال والواقع ، وليست الكلمة الفارغة بلا مضمون . قد تحدث المعرفة ولكن يكون العارف أخرسا أو مكرها . وهنا تظل المعرفة عقلية صرفة أو وجدانية خالصة ، داخلية بلا تخارج . فى حالة الخرس لا يبقى الا الفعل كمنفذ وحيد لتصريف الطاقة ، أما حالة الاكراه فهى مؤقتة صرفة . ويمكن التحايل عليها بالرمز كما هو الحال فى الادب المعاصر تحت ظروف القهر والطفغيان (٤٨) .

(٤٨) الحقيقة أن هناك حيرة وتردد فى بنية هذا الفصل كانت سببا فى وقوعه فى بعض التعسف أحيانا والتكرار أحيانا أخرى . هل تعرض أبعاد الشعور الأربعة المعرفة والتصديق والقرار والعمل أم الثلاثة فقط بعد ضم المعرفة والتصديق على أساس أنهما البعد الداخلى والإبقاء على القرار والعمل على أساس أنهما البعد الخارجى ؟ هل يعرض كل بعد أولا ، المعرفة ثم التصديق ثم القرار ثم العمل . ثم تعرض العلاقات الثنائية ثانيا ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والقول ، ثم تعرض العلاقات الثلاثية ثالثا مثل : المعرفة والتصديق والقرار ، المعرفة والتصديق والعمل ، المعرفة والقرار والعمل ، وأخيرا التصديق والقرار والعمل ، ثم تعرض العلاقة الرباعية أخيرا وهى العلاقة الكاملة : المعرفة والتصديق والقرار والعمل ؟ وعيب هذا الاختيار هو تكرار بعض العلاقات الثنائية مثل المعرفة والتصديق والتصديق والمعرفة ، المعرفة والقرار والقرار والمعرفة ، المعرفة والعمل والعمل والمعرفة ، التصديق والقرار والقرار والتصديق ، التصديق والعمل والعمل والتصديق ، الاقرار والعمل والعمل والقرار . ولكن حرصا على البنية النظرية للفصل آثرنا الإبقاء عليه حتى

**ج - هل الايمان معرفة دون عمل ؟** اذا كان الايمان معرفة وتحولت المعرفة الى تصديق اى الى شهادة باطنية فانها لا بد وأن تتخرج في العمل . فالطاقة الوجدانية والمعرفة الشعورية لا يكفيها الكلام ولا تعبر عنها الكلمة وحدها بل تتحول الكلمة الى فعل ، والقول الى سلوك . ان المعرفة النظرية الخالصة بلا عمل تكون مجرد معرفة أشبه بمعارف الصوفية أو الحكماء وكأن المعرفة غاية في ذاتها . ان جعل الايمان معرفة والكفر جهلا واخراج العمل كتحقيق للمعرفة قد يتصور العمل على أنه عمل الشعائر والطقوس ، أعمال الجوارح ، في حين ان عمل الحق والخير والعدل ، عمل الفضيلة ، تعبير أصدق عن المعرفة . واخراج العمل من المعرفة مثل اخراج الاقرار اى كل مظاهر التخارج للمعرفة الباطنية سواء كان هذا التخارج في الاقرار أو في العمل . واقتران الايمان بالعمل واضح في الوحي ولو أنه لم يظهر عند بعض القدماء كبدها نظرا لسيادة بعض الاتجاهات الاشراقية سواء كانت في علوم الحكمة أو في علوم التصوف ابعادا للوعى الجماعى عن العمل والممارسة في حين ظهر في الحركات الاصلاحية الحديثة دعوة لقرن العمل بالايمان نظرا لتخلف العمل عن النظر في سلوك الجماهير في عصرنا الحاضر . صحيح ان الايمان ذكر في أصل الوحي أكثر من العمل ولكن كان تثبيتا لايمان العوام وليس لعمل الخواص . ومع ذلك يظل الاقتران قائما (٤٩) .

ولو كان هناك بعض التكرار . والصعوبة الثانية تتعلق بالفرق المثلة لكل اختيار . اذ يصعب ايجاد فرقة لكل منها . تتداخل الفرق وتوجد في أكثر من اختيار . ومع ذلك وحرصا على البنية النظرية للفصل يمكن رؤية الفرق الرئيسية في الاختيارات الاساسية خاصة في العلاقات الثلاثية التي تستبعد العمل مثل المرجئة أو التي تستبقيها مثل المعتزلة والخوارج . لذلك لا تتساوى العلاقات . فبينما تكثر الامثلة في علاقات معينة خاصة الثلاثية قد تنقل جدا في علاقة أخرى خاصة الثنائية مثل المعرفة والعمل .

(٤٩) هذا هو موقف غلاة الرافضة التي كانت تزعم أن المعرفة اذا حصلت لم يبق شيء من الطاعات واجب ، اعتقادات ص ٥٩ ، وهو ايضا موقف الباطنية بقولها أن من عرف معنى العبادة أسقط عنه فرضها ، الفرق

د — هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟ بعد العلاقات الثنائية التي تقوم على اثبات طرف واستبعاد طرف آخر ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والاقرار ، والمعرفة والعمل — تأتت علاقات ثنائية أخرى تقوم على اثبات طرفين من الابعاد الاربعة واستبعاد طرفين آخرين . وبالتالي يثبت الايمان كمعرفة وتصديق لما كانت المعرفة شهادة باطنية وتجربة شعورية ثم يتم استبعاد الاقرار والعمل (٥٠) . فهل تكفى الشهادة الباطنية دون الشهادة الخارجية ؟ وما الفائدة من طائفة باطنية دون تحقق خارجي ؟ ويظل هذا الاختيار هو الامثل لدى الصوفية لسحاب التجارب الباطنية دون الاعلان عنها لا بقول ولا بفعل . واذا كانت العناية من الطاقة هي تحويلها الى حركة فان بقاءها في المعرفة والتصديق دون القول والفعل لهو كتمان لها ثم تفرغها تدريجيا حتى تفرغ الذات ويبقى الواقع كما هو بلا تغيير .

ه — هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟ وقد سبق بعدان وهما الايمان والمعرفة ويستبعد بعدان هما التصديق والعمل (٥١) .

ص ٢٩٦ ، وعند بعض اهل السنة الايمان لا يزول بذنب دون الكفر ويكون مؤمنا وان فسق بمعصية ، الانصاف ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، في حين ان الايمان مقرون بالعمل الصالح ورفعته هو لبسته بالظلم ، الواقف ص ٣٨٥ ، وقد كان عمق علم الصحابة لمعرفة انهم لم ينالوا ذلك الا بالعمل وحرصهم على الخير . ويتضح ذلك ايضا في الآيات المشهورة « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وقد ذكر لفظ الايمان في القرآن حوالي ٥٢٧ مرة في حين ذكر لفظ العمل حوالي ٣٦٠ .

(٥٠) عند البهيسية الخوارج الايمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل ، الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٥١) هذا هو المشهور عن ابي حنيفة . فالايمن هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبما جاء من عند الله ورسله في الجهلة دون التفصيل ، الفرق ص ٢٣ ، وهو بهذا المعنى احد فرق المرجئة . فالايمن معرفة

وفي هذه الحالة يكون الايمان مجرد معرفة نظرية تتخارج في القول ،

باللسان والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفصيل ، مقالات ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، ان الله بعث محمدا رسولا ولا يدري لعله هذا الزنجي ، شرح الفقه ص ٦٤ ، الاصول ص ٢٤٩ ، وعند الغسائية أصحاب غسان الكوفي الايمان هو المعرفة بالله ورسوله والاقرار بما انزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل . لو قال قائل : أعلم ان الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة أم غيرها كان مؤمنا . ولو قال أعلم ان الله قد فرض الحج على الكعبة غير أني لا أدري أين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمنا ، الملل ج ٢ ص ٦١ ، وعند أبي شمر ( رواية محمد بن شبيب وعباد بن سليمان ) الايمان هو المعرفة بالله واقرار بما جاء من عنده ، ومعرفة العدل أي القدر والتوحيد . لا تكون المعرفة ايمانا ما لم تضم الاقرار ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، الشاك في ذلك كافر ، والشاك في الشاك ، كافر أبدا ، ويقول أبو شمر : لا أقول في الفاسق الملى : فاسق مطلقا دون أن أقيد فأقول فاسق في كذا ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وعند محمد بن شبيب الايمان هو الاقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثلته شيء والاقرار والمعرفة بأنبياء الله ورسوله وبما جاءت به من عند الله دون خلاف . الايمان اقرار بالله ومعرفة بأنه واحد ليس كمثلته شيء ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الفرق ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعنده أن الخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وأن ابلّيس قد عرف الله وأقر به وإنما كان كافرا لأنه استكبر ، ولو استكباره ما كان كافرا ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وعند الثوبانية المرجئة أتباع أبي ثوبان الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله ورسوله وبكل ما يجب في العقل . وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الايمان . وفارقوا اليونانية والغسانية بايجابهم في العقل شيئا قبل ورود الشرع بوجوبه ، الفرق ص ٢٠٤ ، الموافق ص ٤٢٧ — ٤٢٨ ، وعند النجارية ( المرجئة ) الايمان معرفة بالله ورسوله وفرائض المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان ، الفرق ص ٢٠٨ ، المعرفة ثلاثة أشياء معرفة وقرار وخضوع ، الاصول ص ٢٤٩ ، أما الغيلانية فالايمن هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع والاقرار وذلك لان المعرفة الاولى اضطرار وليست في الايمان بينهما الثانية نظير واستدلال وهو جمع بين القدر والارجاء لذلك كانت الفرقة بين المرجئة والمستزنة ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ ، الملل ج ٢ ص ٦٧ — ٦٨ ، عند أصحاب يونس وأتباعه من اليونانية الايمان معرفة بالله وخضوع له ومحبة بالقلب والاقرار بأنه واحد ليس كمثلته شيء ما لم تقم عليه حجة

من الذهن الى اللسان ، من العقل الى الشفتين ، معرفة رياضية منطقية لغوية دون أن تتحول الى تصديق أى الى تجربة معاشة وبرهان وجداني ودون أن تتحقق في فعل بالجهد والمعاناة والمقاومة . فالمعرفة لا تتضمن

الانبياء فان قامت فالايمان والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الايمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، ويشارك أبو حنيفة في هذا أيضا في أحد أقواله وهو أن الايمان معرفة بالقلب وقرار باللسان . فاذا عرف المرء الدين يقظبه وأقره بلسانه فهو مسلم كامل الايمان وأن الاعمال لا تسمى ايمانا ، كلها شرائع الايمان ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ . ١٣٨ ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ ، وهو أيضا رأى الفضل الرقائبي والعقابي وأخيه وصالح قبه ، الملل ج ٢ ص ٦٢ ، وعند الأشعري وأصحابه الايمان له في أفعاله وأن محمدا أرسله بالهدى . وأن دلرا عليه تغير حكم عليه بالكفر ، وان اعتقد مذهبا مخالفا يحكم عليه بالضلالة والبدعة ، النهاية ص ٤٧٢ — ٤٧٣ ، وعند أبي بهيس من الخوارج الايمان هو الاقرار والعلم وليس هو أحد الامرين دون الآخر ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ ، لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله وزسوله وما جاء به والولاية لأولياء الله والبراءة من أعداء الله وما حرم الله وما جاء فيه الوعيد . فلا يسمع الانسان الا معرفته بعينه وتفسيره . ومنها ما ينفي معرفته باسمه ولا يبالي الا يعرف تفسيره وعينه حتى يبئلى به وعليه أن يقف عندها لا يعلم ولا يأتي شيئا الا بعلم ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ . وقد يلزم الذهاب الى الامام لمعرفة الحلال والحرام ، لا حرام الا ما في قوله « قل لا تجد فيما أوحى الى محرما » ، المواقف ص ٤٢٤ ، وهو أيضا موقف النجدات الخوارج . فقد عززت بالجهالات لان الدين أمران : معرفة الله ومعرفة رسله ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ، وتحريم الفصص ، والاقرار بما جاء من عند الله . فهذا واجب . وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال . فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور . ومن خاف العذاب على المجتهد في الاحكام المخطيء قبل أن تقوم عليه الحجج فهو كافر ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ١٦٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، وعند جمهور الروافض الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله وبالامام وجميع ما جاء عندهم . فأما المعرفة بذلك فضرورة . فاذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم واذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن ، مقالات ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الزيدية الشيعة الايمان معرفة وقرار . واجتناب ما جاء فيه الوعيد وموافقة ما جاء فيه الوعد كفر ليس بشرك ولا حدود بل كفر نعمة ، والمتأولون عصاة فسقة ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .



التصديق أى استحالة تعيين مضمون فى النفس أو فى الواقع . فقد يعلم الانسان تحريم الخمر ولا يعلم هذا اللحم بالذات هو هل لحم خنزير أم لا . ويعلم الصلاة الى الكعبة كفرض ولكنسه لا يعلم هل هذا الاتجاه هو الكعبة أم لا . وقد يعلم أن الرسول محمد ولكنه لا يعلم هل هو هذا العربى أم الزنجرى ! فما الفائدة اذن من المعرفة بلا برهان وبلا تعيين ؟ وما فائدة الاقرار حينئذ . صحيح أن التطابق مع الواقع ليس مقياسا للحقيقة ولكن التطابق مع النفس ومع التجربة يجعل للمعنى واقعا ولفكر مضمونا والا أدى عدم التعيين الى غسل الفكر عن الواقع وعزلة الشعور عنه واخراجه من الزمان والمكان والاكتفاء بالعمومية والصورية الفارغة . ان تعيين التوحيد والعدل لا يكون فى أشخاص أو وقائع . ومع ذلك فان التصديق بهما هو شرط تحويل هذين الاصنين العقليين الى بنية اجتماعية والى مجتمع يقوم على المساواة والعدل . وحتى لو كان فى العقل واجب مبدئى فان ذلك لا يغنى عن التصديق أى وجود هذا الواجب فى التجربة البشرية فلا يكون فقط واجبا عقليا بل رسالة انسانية . والخضوع ليس بعدا من أبعاد الشعور ولكنه نتيجة للمعرفة والقول وأقل من التصديق والعمل ، مجرد تمثل للمعرفة واستسلام لها . ولكن فقد تؤدى المعرفة أيضا الى الثورة والغضب والتمرد وليس بالضرورة الى الخضوع . فالخضوع للفكر قد يعنى التمرد على الواقع ، والمحبة بالقلب مثل الخضوع نتيجة طبيعية للمعرفة وقبل التصديق . والمعرفة بالقلب أقل من التصديق . فالقلب هنا لا يعنى الا الذهن او العقل ولكنه لا يعنى التحقق من صدق المعرفة بتطابقها مع الدلالة فى الشعور . وان اللجوء الى الخضوع مرة والى المحبة مرة أخرى يجعل المعرفة أقرب الى الطريق الصوفى ، مما سهل بعد ذلك ازدواج الاشعرية بالتصوف منذ القرن الخامس حتى قبيل الحركات الإصلاحية الاخيرة . ومع ذلك فانه على هذا النحو يقترب الشعور من التعيين والخصوصية واتيان الافعال وعدم الاقتصار على شمول المعرفة وعمومية الاقرار . وقد يخرج الشعور أيضا من المعرفة والاقرار الباردى الى محبة الاولياء وكراهية الاعداء أو تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرم الله وهو وسط بين التصديق والفعل ، أكثر من التصديق وأقل من الفعل . وقد تكون

المعرفة دون الاقرار ايمان ، والاقرار دون معرفة اسلام ، واجتماع المعرفة والاقرار هو اجتماع الايمان والاسلام . ومع ذلك يظل التصديق والعمل أقرب الى الاحسان . واذا كان الايمان قد أصبح المعرفة والاقرار أى الداخل والخارج فأسهل أن يكتمل ويصبح التصديق والعمل ، فالمعرفة والتصديق جانبان لشيء واحد وهو التحقق بالكلمة وبالفعل . وإذا كان القول أحد أنماط السلوك فإن العمل المباشر أيضا تعبير عن التصديق بالفعل . وعلى هذا النحو يتحقق الداخل ببعديه فى الخارج بأفقيه . يرتكز وحدة النظر سواء كان معرفة أو تصديقا وفى العمل سواء كان اقرارا أو عملا .

و — هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق وقرار ؟ واذا تم اثبات البعدين الاول وهو المعرفة والاخر وهو العمل واستتبعهما البعدين الاوسطين ، الثانى وهو التصديق والثالث وهو الاقرار فهل يمكن أن تتحقق المعرفة والعمل دون تصديق وقرار ؟ ليس الايمان فكرا فقط يتحول الى عمل فقط لان الفكر بناء شعورى والقول أحد مظاهر السلوك . فاذا كان الشعور فى حالة من الفكر والعمل فإنه يكون شعورا الييا يعطى أساسا نظريا ويتجه تلقائيا الى العمل المباشر دون أساس وجدانى ودون اعلان بالقول . واذا تخارجت المعرفة فى العمل فلماذا لا يتخارج التصديق فى القول ؟ وايهما أفضل أن تتحقق المعرفة مباشرة فى العمل فيكون الانسان أشبه بالحاسب الآلى الذى يعرف ويقرر أم أن تكون المعرفة شعورية وأن يتم الاعلان عن العمل بالكلمة كمن يبارز بمشدا ، ويحارب شاعرا ؟ اذا كانت بالمعرفة والعمل برودة الآلة فإن بالتصديق والاقرار حرارة الشعر (٥٢) .

(٥٢) أحيانا يكون الاختيار نظريا صرفا ولا توجد له فرقة تمثله . ولكن حتما هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار فى المائى أو هى فرقة آتية فى المستقبل .

ز - هل الايمان معرفة وتصديق واقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثلاثية اذا تم ابقاء الابعاد الثلاثة الاولى واستبعاد الرابع يصبح الايمان معرفة وتصديق واقارارا دون عمل . فهل هذا ممكن ؟ اذا ثبتت المعرفة كنظر وتجربة باطنية ، كاستدلال ويقين داخلى ثم تخرجت في القول والاعلان فما المانع ان تتخرج بالفعل وتحقق في الممارسة ؟ ان يمثل هذا الموقف قد يشابه موقف المثقف المتأزم العاجز عن الايمان بأى فعل بالرغم من معرفته ووجدانه وقوله وكلمته . وهل يكفى الشاعر شعره ، والاديب روايته وقصته ، دون ممارسة كل منهما لصدقته الفنى في قيادته لامته ونفسه في سبيلها ؟ واذا كانت المعرفة بالقلب أى معرفة وتصديق ، وتخرج الطاقة في الكلمة ، فالكلمة ما هى الا مقدمة للفعل « وخرطوشة » طلقة ، وصوت مذبذبة (٥٣) . صحيح أن اجتماع المعرفة والتصديق والاقرار يمنع الكذب من النفس ولكنه لا يمنع الفسق والعصيان اذا ما عارض الفعل المعرفة أو التصديق أو الاقرار . وكيف يقول المسلم شيئا ويفعل نقيضه ؟ واذا فعل الشيخ ذلك فانه ينطبق عليه كثير من الامثال العسامية التى تشير الى هذه الثنائية في هزء وسخرية . واذا كانت المعرفة صادقة مرة بتحولها الى تجربة ثانية وقد بلغت قوة صدقها الى أن تحولت كلمة فان وقوعها قبل الفعل عجز لا مبرر له الا نقص فى التصديق العملى وحصار لامتداد الكلمة فى الواقع . ان اجتماع ابعاد الشعور الثلاثة الاولى المعرفة والتصديق والاقرار يمنع النفاق وهو القول بلا تصديق كما يمنع الجبن وهو المعرفة بلا اقرار ويمنع عدم الالتزام وهو المعرفة بلا تصديق . ومع ذلك فانه يمنع من

(٥٣) عند عبد الله بن سعيد الايمان هو الاقرار بالله وبكتبه ورسوله اذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب . فان خلا الاقرار عن المعرفة بصحته لم يكن ايمانا ، الاصول ص ٢٤٩ ، وعند بعض القدماء الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار بها ، الارشاد ص ٣٩٦ ، وعند جمهور أهل السنة الشهادة هى الركن الاول من اركان الاسلام . الشهادة وشروطها معرفة صحتها وتصديق القلب لها ، وبالتالي لا يطلقها المنافق لانه قول بلا تصديق ولا ينجو من العقاب فى الآخرة . الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

الفعل المباشر ، ويحاصر الشعور ، ويجعل الانسان شاعرا غير بتفاضل .  
فإذا كان الكفر ضد الايمان أى معرفة بمعرفة فانه ضد الفسق أيضا  
أى دون اسقاط العمل . واذا كان جحد الله بالقلب فقط كفرا وليس  
باللسان فان لبس الايمان بظلم هو اسقاط العمل منه . واذا كان الكفر  
يزيد وينقص وكذلك الجزاء فان ذلك ليس فقط بسبب المعرفة ولكن أيضا  
لتفاضل الاعمال . واذا كان الكافر يكون كذلك لتركه المعرفة أو التصديق  
والاقرار فالاولى أن يكون ذلك بتركه الاعمال . واذا كان بعض الايمان  
ايمانا فالاولى أن يكون العمل بعض الايمان وليس المعرفة أو الاقرار أو  
التصديق . واذا كان السكوت عن الحق كفرا والجهل كفر والنفاق كفر  
فالاولى أن يكون الفسوق أى اخراج العمل عن الايمان كفرا ، واذا كان  
الكفر جحدا بالقلب أو معرفة لا يحصل عليها الجميع أو اقرارا لا يقدر عليه  
الكل فالاولى أن يكون ترك العمل الذى يقدر عليه عامة الناس كفرا . ولم  
يكفر ابلليس لانه لم يعرف لانه كان عارفا بربه ولانه لم يقدر لانه أقر ولانه  
لم يصدق فقط بل كفر لانه لم يهمل ولم ينفذ ارادة الله . ان الجزاء  
في الآخرة ليس فقط على المعرفة والتصديق والقول بل على العمل .  
وعلى العمل وحده حتى ولو كانت المعرفة والتصديق بها والاعلان عنها  
معرفة مخالفة للايمان . يبطل الايمان اذا سقطت الاعمال ، وتفاضل  
التصديقات بتفاضل الاعمال . وان الشعور بالرغم من جسمه بين المعرفة  
والتصديق والقول إلا أن الشعور المقرون بالعمل هو كمال له والا كان  
الشعور مجرد غواية وخيال (٥٤) .

(٥٤) هذه هي اعتراضات المرجئة على ادخال العمل كجزء من  
الايمان مع المعرفة والتصديق والاقرار واعتراضات ابن حزم عليهما  
وتفنيدهما . وهى حجج اثنا عشر . وحجة الشعور هى بيت الاخطل

أن الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والاخطل فى رأى ابن حزم نصرانى ، وحجته لغوية وليست شرعية .  
الفصل ج ٣ ص ١٥٤ — ١٥٦ فى حين أن حجة القرآن عمالية « والشعراء  
يتبعهم الغاؤون . ألم تر أنهم فى كل واد يهيبون ، وأنهم يقولون ما لا  
يفعلون » (٢٦ : ٢٢٤ — ٢٢٦) .

ح — هل الإيمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟ وفي العلاقات الثلاثية أيضا اذا ما تم استبقاء الابعاد الثلاثة ، الاول والثانى والرابع واستبعاد الثالث يصبح الإيمان معرفة وتصديقا وعملا دون اقرار . فهل هذا ممكن ؟ ان اجتماع المعرفة والتصديق والعمل يؤدي لا محالة الى العمل الصامت . اذ يتحقق الفعل دون اعلان عنه بالقول ، فعل صامت وكأنه يتم في مرحلة تنظيم سرى . واذا ما خير الانسان بين استبعاد العمل أو القول فان استبعاد القول في مجتمع متكلم بطبيعة الحال أفضل . والعمل في صمت أفضل من القول بلا عمل (٥٥) .

ط — هل الإيمان معرفة واققرار وعمل دون تصديق ؟ وفي نطاق العلاقات الثلاثية أيضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثانى وفي هذه الحالة يكون الإيمان معرفة واققرارا وعملا دون تصديق . وفي نطاق العلاقات الثلاثية أيضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثانى وفي هذه الحالة يكون الإيمان معرفة واققرارا وعملا دون تصديق . وان غياب الوجدان من السلوك يجعله سلوكا آليا خالصا وكان الانسان مجرد وسيلة لتحقيق أمر لا يعيشه ولا يحياه ولا يعبر عن صالحه وطبيعته . وان المعرفة لتكون أكثر تحققا اذا ما كانت تصديقا أى اقتناعا باطنيا قبل أن تتخرج الى قوى وفعل . قد يكون الفعل ايجابيا ، فعل الطاعات ، وقد يكون سلبيا ، اجتناب المعاصى . ولكن فى هذه الحالة لا يتحقق فعل واع بل مجرد فعل آلى بلا اقتناع . قد يظهر التصديق متضمنا فى المعرفة عندما تكون المعرفة بالقلب أى عقدا بالقلب فالمعرفة بهذا المعنى فعل للشعور . وقد يكون الخضوع بالقلب والتسليم والانقياد جامعا للتصديق والعمل تحت اثر التصوف . فالخضوع هو تصديق أى فعل داخلى عندما تحولت

---

(٥٥) بالرغم من أهمية هذا الاختيار سواء فيما يطابق نشأة الحركات السرية قديما أو كثرة الكلام حديثا إلا أنه ليست له فرق تمثله . انما تسمى الحركات الإصلاحية الحديثة كثرة الكلام وقلة العمل .

الافعال الخارجية الى افعال داخلية واصبحت افعال الجوارح افعال القلوب . ومع ذلك يظل أقل من التصديق لانه ليس فعلا تأمليا يحيل المعرفة الى دلالة في الشعور . وهو أقل من الفعل لانه لا يتجه نحو الخارج مغيرا للعالم . وما أسهل أن تتحول المعرفة الى تصديق قبل أن تتخارج في قول أو فعل حتى تتحول الى طاقة وجدانية وتجربة بشرية تعبر عن الوجود البشري ولا تكون مجرد وسيلة لاحصاد قرار أو احداث أثر (٥٦) .

**ي - الإيمان معرفة وتصديق ، اقرار وعمل .** وهى العلاقة الرباعية الوحيدة التى تكتمل فيها أبعاد الشعور الاربعة فيصبح الإيمان معرفة وتصديقا وقولا وعملا . بعدان للداخل : معرفة وتصديق ، وبعدان للخارج : قول وعمل . وعلى هذا النحو تكتمل وحدة الداخل بين

(٥٦) هذا هو أيضا موقف أصحاب الحديث . فالإيمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ، الارشاد ص ٣٩٦ ، وعند سائر الفقهاء والشيعة وجميع الخوارج الإيمان معرفة بالقلب والدين والاقرار به باللسان والعمل بالجوارح ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ، الإيمان عقد وقول وعمل ، الفصل ج ٣ ص ١٤ ، وهو أيضا موقف أحد فرق المرجئة . فالإيمان لديها معرفة بالله وبرسوله وفرائضه للمجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان . فمن جهل شيئا من ذلك وقامت عليه حجة أو عرفه ولم يقر به كفر ، وهو أيضا موقف بعض الروافض الذين يجعلون الإيمان معرفة واققرارا وطاعة . وهو الإيمان الكامل لديهم . فإذا خرج السمل عن الدائرة فهو الفسوق . وقد اختلفت الروافض في الإيمان ما هو وفي الاسماء على ثلاث فرق : منها أصحاب على بن مقيم . الإيمان لديه اسم المعرفة والاقرار ولسائر الطاعات . فمن جاء بذلك كان مستكمل الإيمان . ومن ترك شيئا مما افترض عليه غير جاهل له فليس بمؤمن ولكن يسمى فاسقا . وهو من أهل الملة تحل مناقضته وموارثته . ولا يكفرون المتأولين ، مقالات ج ١ ص ١٢٠ ، واختلفت الزيدية في الإيمان والكفر فرقتين : (أ) الإيمان هو المعرفة والاقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا موافقة ما فيه الوعيد كفرا ليس بشرك ولا جحود بل هو كفر نعمة وكذلك قولهم في المتأولين اذا قالوا قولا هو عصيان وفسق . (ب) الإيمان جميع الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفرا ( المتأخرون منهم ) ، مقالات ج ١ ص ٤٠ .

النظر والوجدان ، العقل والشعور ، الفكر والتجربة كما تكتهل وحدة الخارج في القول والعمل ، في اللغة والسلوك ، في الكلمة والفعل . ويتحقق الايمان في صورته المثلى بوحدة الشعور في ابعاده الاربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . فالفكر هو الذي يعطى الاساس النظرى ، والوجدان هو الذي يحول الفكر الى موقف شعورى والى وعى نظرى وتجربة معاشة . والقول هو الذى يعلن عن هذا الموقف الفكرى الشعورى ويدعو الآخريين اليه . والفعل أخيرا هو الذى يحقق ذلك كله ويحوله الى واقع مغيرا للعالم ومحولا اياه الى نظام مثالى يكتهل هذا العالم فيه . وفي هذه الحالة يمكن للحالات المتوسطة أن تجد مكانا لها . فالمحبة هى علاقة تصديق وفعل لانها فعل داخلى وبائتالى غمى تصديق وتتعلق في الوقت نفسه مع موضوعها فتكون فعلا خارجيا . والخضوع أيضا بين التصديق والفعل . فهو تصديق عملى وان لم يكن تصديقا برهانيا معرفيا . وفي الوقت نفسه يظهر في سلوك الطاعة وهى فعل خارجى(٥٧) .

### ثالثا : التصديق •

ان جعل الايمان هو التصديق وحده هو رد فعل على جعله مجرد معرفة أو اقرار أو عمل دون تصديق قلبى داخلى(٥٨) . فالايمان لغة

---

(٥٧) الايمان فعل القلب والجوارح . فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان أو سائر الجوارح ، الموافق ص ٣٨٥ ، الايمان معرفة بالقلب ، وقرار باللسان ، وعمل بالاركان . « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » ( هناك كتاب مفرد فى الايمان ) ، الاصول ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، وعند معاذ التومنى الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والقرار بها جاء به الرسول ، الملل ج ٢ ص ٦٥ .

(٥٨) الفريق الذى قال أن الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى

هو التصديق ، ومحله القلب . قد يصاحب التصديق عمل القلب وليس نشاط الذهن أو عمل اللسان أو فعل الجوارح . وإذا كان العمل مقرونا بالايهان فان العطف لا يعنى أنه جزء منه لان الجزء لا يعطف على الكل . ويمكن تأييد هذا الموقف بعدة حجج نظلية وعقلية . فكثي من النصوص تشهد بأن الايمان يدخل في القلب أو لا يدخل . وإذا كان المأمور مقدورا اختياريا فان ذلك لا يعنى أنه من مقولة الفعل بل من مقولة الايمان فلا شاعل الا الله . والتصديق اللغوى أو المنطقى أعم من الاختبارى وبالتالي لا يرد التصديق الى ما هو أقل منه . وان صدق المتكلم بالقلب قبل أن يكون باللسان . والتصديق من جنس العلوم ، والعلم أشهل من العمل وأعم منه . كما أن الملائكة تصدق من غير كسب أو فعل . هذه الحجج في الحقيقة تهدف الى جعل الايمان نظريا خالصا لا صلة له بالفعل وأن يكون مجرد قبول أو اذعان أو رضوخ باسم الشهادة الباطنية حتى دون عقلها (٥٩) . ويمكن تنفيذ هذه الحجج بأخرى مضادة لها من أجل

على ظاهر قول الفريق الذى قال ان الايمان هو عمل الواجبات وترك المحرمات . فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة وانما هو خلاف مبنى على ظواهر العبارات وسع فجوته التعصب المذهبى ، القول ص ١٤ — ١٥ .

(٥٩) الايمان فى اللغة هو التصديق . ففى سورة يوسف « وما أنت بهؤمن لنا » أى بمصدق لنا . وقال الرسول « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله » أى تصديق . وأما فى الشرع وهو متعلق بما ذكر من الاحكام فهو عندنا وعليه أكثر الائمة كالقاضى والاستاذ . التصديق للرسول فى علم مجيئه به ضرورة ، وتفصيلا فيها علم تفصيلا ، واجمالا فيها علم اجمالا ، المواقف ص ٣٨٤ ، شرح الدوانى ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وهناك آيات كثيرة أخرى تدل على محلية القلب للايمان مثل « أولئك كتب فى قلوبهم الايمان » ، « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » ، « وقلبه مطهئن بالايمان » ، وكذلك الآيات التى تدل على الختم والطبع على القلوب . ويؤيدها قول النبى « اللهم ثبت قلبى على دينك » ، وكذلك قوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله « هلا شققت على قلبه ؟ » المواقف ص ٣٨٥ ، وعند القاضى والاستاذ الايمان هو التصديق للرسول فيها علم مجيئه بضرورة تفصيلا واجمالا ، التصديق القلبي بما علم مجيئه من النبى ضرورة أى علما ضروريا أو



اثبات ان الايمان لا يرد الى التصديق وحده بل يشمل المعرفة والاقرار والعمل . فلو كان الايمان هو التصديق لما كان الانسان مؤمنا في حالة نومه لانه كان غافلا غير مصدق . فالتصديق يتطلب الشعور اليقظ وليس الشعور الغافل كما يتطلب القدرة على الاستبطان وهو ما لا يتوافر لكل الناس . كما يتطلب ان من صدق وسجد للشمس يكون مؤمنا ومن ثم فالتصديق لا يكون مجرد ايمان باطنى ، عمل للقلب ، ولكنه يحيل الى موضوع التصديق حتى يحدث التطابق بين فعل الشعور وموضوعه . كما ان التصديق لا يكون فقط للايمان بل قد يكون للشرك . فكما ان المؤمن مصدق بالتوحيد فكذلك المشرك مصدق بالشرك . وبالتالي لا يكفى التصديق كى يكون مماثلا للايمان بل لابد من مضمون الايمان بالاضافة الى صورته وهى التصديق (٦٠) . ولكن هل التصديق داخلى ام خارجى ؟

برهانها ، حقيقة الايمان انه مجرد التصديق والاذعان بالقلب ، القبول ص ١٤ ، التلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه بشروط . لا تنفع المعرفة العقلية من غير اذعان وقبول ، خروج التلفظ بالشهادتين عن الايمان ، الايمان فى القلب والعمل خارج عنه ، التصديق هو الادراك نفسه بالتالى فهو من جنس العلوم والمعارف ، شرح الخريدة ص ٦٤ — ٦٥ ، التصديق هو الاذعان ، الاتحاف ص ٤٦ ، الدر ص ١٥٩ — ١٦١ ، وعند ابي حنيفة الايمان معرفة بالقلب اى التصديق . وعند الجهمية ، المعرفة ايمان بالقلب دون اقرار باللسان وقد قيل شعرا :

واختير من حقيقة الايمان مجرد التصديق بالقلب مع اذعان  
الوسيلة ص ١٤ ، وقيل ايضا :

واوف الايمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق  
الجوهرة ص ١٠ ويعتمد على عدة حجج منها (أ) لا يعنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل (ب) التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى فيكون اعم من الاختيارى والضرورى (ج) صدق المتكلم بالقلب اى الاذعان (د) العلم هو التصديق ، فالتصديق من جنس العلوم (هـ) تصديق الملائكة بلا كسب وفعل ، حاشية الكلبوى ص ٢٨٥ — ٢٩٠ . اصل الايمان فى القلب خلافا للكرامية ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٦٠) هذه هى حجج المعتزلة ضد كون الايمان تصديقا ولايثبات بطلان مذهب الخصم (أ) لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين

هل هو في الشعور أم في الواقع ؟ هل التصديق بالله تصديق بما أتى به والتصديق بالنبى تصديق بخبره ؟ ان التصديق لا يكون بالله بل بكلامه الذى من خلاله يمكن التعرف على أصلى التوحيد والعدل . والتصديق بالخبر لا يكون خارجيا فقط عن طريق صحة الرواية بل يكون أيضا عن طريق تطابق مضمونها مع التجربة الحية الفردية والاجتماعية . لا يكون التصديق بالحلف بل بالبرهان فأغلظ الايمان لا يكون برهانا . وشهادة الباطن غير التسليم الباطنى . والانقياد القلبي ليس هو الازعان والقبول كما هو الحال فى علوم التصوف بل ايجاد البرهان التجريبي فى شهادة الوجدان عنى صدق المضمون . وهو تصديق اختبارى بناء على دناء النيىة أو البحث المروى عن الدلالة . لا يتم بكشف أو الهام وليس من أفعال الهداية أو الضلال ، التوفيق أو الخذلان ، العصمة أو الصون أو الحفظ وذلك لان أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة (٦١) .

#### ١ - هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟

وإذا كان الايمان تصديقا فهل هو بالضرورة تصديق بلا استدلال ؟

لا يكون مصدقا كالنائم والغافل وأنه خلاف الاجماع (ب) من صدق وسجد للشمس ينبغى أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه (ج) الآية « وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون » ، والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد ما علم مجيئه به ، المواقف ص ٣٨٧ .

(٦١) التصديق بما جاء به النبى ، الرسالة ص ٢٠١ ، تصديق الملائكة والانبياء والصدىقين ، حاشية الخلقى ج ٢ ص ٢٩١ ، ما جاء كثرة الخلق ، الكتاب ص ١٦٥ - ١١٨ ، باب ما جاء فى الاقسام ص ١٧٧ - ١٧٤ ، ص ١٣٢ - ١٣٧ ، حاشية الكلنوبى ج ٢ ص ٢٩١ - ٢٩٥ ، ص ٢٨٨ - ٢٨٩ ، الايمان فى الشرع تصديق النبى بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند الله اجمالا ، شرح التفترانى ص ١٢٦ ، حاشية الخلقى ص ١٢٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٦ ، المواقف ص ٣٨٥ أنظر أيضا الفصل السابع ، خلق الافعال : ثانيا أفعال الشعور الداخلية ٣ - أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة .

العجيب اخراج كل استدلال من التصديق وجعل التصديق اقرب الى الاعتقاد الجازم بلا دليل او برهان وتفنيد كل الادلة لاثبات الدليل هو في حد ذاته اثبات لشرعية الاستدلال . ومع ذلك فهناك عدة حجج توجه ضد الاستدلال من اجل اخراجه من التصديق . وكلها يسهل تفنيدها . فاذا كان الاستدلال بعد البلوغ وليس قبله فشرطه العقل . والعقل ليس فقط شرط الاستدلال بل انه شرط التكليف . والاستدلال لا يحتاج الى حد حتى يجب في التصديق لان التصديق لا يتم الا بالاستدلال اى بتحول الحدس الى برهان والتجربة الى نظر . وان احتاج الاستدلال الى حد فمكانه علم المنطق . وقد تم تعريف الاستدلال من قبل في نظرية العلم (٦٢) . والاستدلال لا يفيد الشك بل هو السبيل للوصول الى اليقين . وعلى افتراض انه يورث الشك . فالشك اول الواجبات حتى قبل النظر . ولم يكتف ابراهيم بحدوث الايمان القلبي ولكنه اراد الاستدلال حتى يطمئن قلبه . وقد تم التصديق في النهاية بالاستدلال . والشك المنهجي ليس مضيعة للوقت ولا يستغرق العمر ، ولا يؤدي الى اللادرية . وماذا عن بديل الاستدلال بالرغم من مخاطره ومحاذيره الا الاختلاف والتردد والهوى او التقليد والاتباع ؟ ليس التواتر بديلا عن الاستدلال . فالتواتر حجة تاريخية تعطى اليقين التاريخي لصدق الرواية اى صحة الخبر ولا يعطى يقينا نظريا او تصديقا للمعارف . بل ان من شروط التواتر عدم مناقضته لشهادة العقل وهو اصل الاستدلال . وليس الاجماع بديلا عن الاستدلال ، فالاجماع حجة سلطة وليس حجة عقل . كما ان الاجماع يقوم أيضا على الاستدلال عند المجتمعين حتى ولو كان استدلالا على نص وتأويلا له . وليست المعجزة بديلا عن الاستدلال لان المعجزة قد تكون فقط دليلا على صدق النبوة وليس على التصديق بها . والمعجزة دليل ، وبالتالي فهي استدلال من نوع خاص ، استدلال عن طريق الاعجاز ، وقد يقع استدلال على نحو آخر . ثم يصبح الخلاف بعد ذلك : هل الدليل

---

(٦٢) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سابعا ، طرق النظر ،

هو دليل المعجزة أم دليل العقل ؟ ؟ واذا لم تكن المعجزة دليلاً على صدق النبوة فإن الدليل يكون هو دليل العقل (٦٣) . ان الاستدلال فرض كفاية وليس فرض عين وقد آمن الكثير بالاستدلال وقد كفر الكثير أيضاً بالاستدلال . فلامخطأ أجر وللمصيب أجران . ومع ذلك هناك مقاييس للصدق النظرى صورية أو مادية يمكن من خلالها معرفة الخطأ من الصواب . ان الاستدلال لا يحدث الا فى شؤون النظر أما فى الامور العملية فلا حاجة الى استدلال . هناك العادة وبداهة السلوك وحكمة الشعوب . وبالرغم من وجود مواقف تتكافأ فيها الأدلة الا أن الترجيح بظل قائماً حتى ولو فى صورة رهان أو قياس شرف أو قياس اولى . على اية حال التصديق بالاستدلال هو ما ينبغى أن يكون ، ما يحرص عليه الخاصة فى حين ما هو كائن هو التصديق بلا استدلال ، وهو ايمان العموم . ولا يهم قدر الاستدلال . كلما كان أقوى وأيقن زاد التصديق يقيناً ، وكلما كان أضعف وأهوى قل التصديق يقيناً . ويتنوع الاستدلال طبقاً لكل يقين . تبقى الغاية منه هو يقين التصديق (٦٤) .

(٦٣) الفصل التاسع ، تطور الوحى : ثالثاً ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

(٦٤) هذه هى الحجج التى يقدمها ابن حزم لابطال الاستدلال كجزء من التصديق . وهو راجع الى موقفه الفقهى فى ابطال القياس وهى سبعة : (أ) هل يجب الاستدلال قبل البلوغ أم بعده ؟ فاذا كان بعده وجب الشك (ب) ما هو حد الاستدلال الموجب للايمان (ج) الاستدلال يورث الشك ضد الاجماع والتواتر (د) المعجزة دليل ، والمباهلة دليل وبالتالي يبطل الاستدلال (هـ) جميع أهل الأرض كفار بالرغم من استدلالهم (و) ألا يأكل الانسان ذبيحة ولا يطأ زوجة الا باستدلال ؟ (ز) تكافؤ الأدلة واستعمال الاستدلال لاثبات الشئ ونقيضه عند أهل الحق وأهل الباطل ، عند المستدل وعند خصمه ، الفصل ج ٤ ص ٦٤ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويذكر ابن حزم حجج أنصار الاستدلال ويفندها واحدة تلو الاخرى أى أنه يستدل لابطال الاستدلال وهى سبعة : (أ) ذم الله اتباع الآباء والرؤساء (ب) لا يعلم أحد الامرين أجدى بيقين ولا الآباء الا بدليل (ج) كل ما لم يكن يصح بدليل فهو دعوى لا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قوليهما ولكن بالدليل فمن لا برهان له لا صدق له (د) ما لم يكن علماً

والحقيقة أنه لا يمكن الاستغناء عن الأدلة كطريق للنظر وعن الدليل كوسيلة للعلم (٦٥) . فال تقليد ليس مصدرا للعلم . ولا يمكن الترجيح بين احد امرين الا بالدليل . ولا يتميز الصواب من الخطأ الا بدليل والا كان الامر مجرد دعوى لا دليل عليها . واذا كان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه فان ذلك لا يكون الا بدليل حتى يكون علما دون جهل أو اعتقاد أو شك أو ظن على ما هو معروف في مضادات العلم (٦٦) . ولا تكنى الحواس كدليل ، ولا غناء عن دليل العقل خاصة في الامور النظرية مثل العقائد . بل ان العقل هو الوسيلة للدفاع عن النفس يوم الحساب منذ مسائلة القبر حتى توقيع الجزاء (٦٧) .

والدعوة الى الاستدلال والنظر مسارية في كل الوحي ، من البداية الى النهاية كوسيلة لايجاب العلم . فان لم يكن الايمان بديلا عن الاستدلال لغياب الدليل عليه ، وان لم تكن المعجزة بديلا عن الاستدلال لانها مجرد اشارة الدهشة بل وتعد الدليل الطبيعي وسلب الانسان عقله وارادته ، ون لم يكن الا الهام بديلا عن الدليل لانه دعوى بلا برهان ، وان لم يكن التقليد أو الجهل أو الشك أو الظن مصدرا للعلم اليقيني استحال وجود تصديق بالايمان دون دليل . واذا كان علم اصول الفقه هو

---

فهو شك ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال . (هـ) لا تعرف صحة بطلان الديانات بالحواس فلا بد من الاستدلال والا وقع الانسان في الشك (و) في مسائلة القبر ، المؤمن الموقن يجيب والمنافق المرتاب لا يعرف كيف يجيب بدليل حديث عمر المشهور (ز) الاستدلال على الله والنبوة في غير موضع من الكتاب وأمر به وأوجب العلم به ولا علم بلا دليل ، الفصل ج ٤ ص ٦٠ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٨ .

- (٦٥) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الأدلة .  
(٦٦) الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانيا ، تعريف العلم :  
١ — الشك والظن والوهم ٢ — الجهل ٣ — التقليد .  
(٦٧) الفصل العاشر ، مستقبل الانسانية ، سادسا ، حياة القبر ،  
٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

أساسا بحث عن الدليل لاستقصاء العلة فان علم أصول الدين صسنوه ويكون الشق الثانى من علم الاصول . ولا يمكن فى شق واحد نفى الدليل وفى الشق الثانى اثباته . ومن مناهج الاستدلال أن ما لا دليل عليه يجب نفيه وبالتالي اذا كان التصديق دون دليل فانه يجب نفيه . واذا كان التصديق مجرد اذعان وخضوع وتسليم فانه ينتقل من علم أصول الدين الى علوم التصوف وهو ما حدث بالفعل عندما ازدوج التصوف مع الاشعرية ، وضاع المرهان ، وساد الخضوع والتسليم . طالما أن الانسان عاقل فلا يوجد تصديق بلا استدلال (٦٨) . وليس الاقرار بديلا عنه . فما

---

(٦٨) عند بعض الاباضية وعند المفضلة يجوز أن يبعث نبيا بلا دليل ، فى سؤال الرسول : السنا على الحق ؟ اليسوا على الباطل ؟ قال : نعم . قال عمر : فلم نعطى الدينية فى ديننا ؟ قال النظام : هذا ششك فى الدين ووجدان حرج فى النفس مما قضى ، الملل ح ١ ص ٨٦ ، واجابة على سؤال : هل يكون مؤمنا من اعتقد الاسلام دون استدلال أم لا يكون مؤمنا مسلما الا من استدلال ؟ هناك عدة اجابات : ١ — عند العلوى وعند الاشعرى لا يكون مؤمنا الا من استدلل . وعند الطبرى من بلغ الاحتملام أو الاشعار من الرجال والنساء أو المحيض من النساء وأسم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته عن طريق الاستدلال فهو كابر حلال الدم والمسالم . واذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال . وعند الاشعرى لا يلزمها الاستدلال الا بعدد البلوغ . ٢ — عند سائر أهل الاسلام من اعتقد بقلبه اعتقادا لا يشك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وان كان كل ما جاء على حق وبرىء من كل دين سوى دين محمد فانه مسلم مؤمن وليس عليه ذلك ، الفصل ح ٤ ص ٥٩ — ٦٠ ، رفض التقليد ، الفصل ح ٤ ص ٦٠ — ٦١ ، كل من اعتقد تقليدا من غير معرفة بأدلتها فنظر فيه . فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن أن يرد عليها من الشبهة ما يفسدها فهذا غير مؤمن . ومن اعتقد الحق ولم يعرف دليله وأن ليس فيه من الشبهة ما يفسده هل هو مؤمن أو مسلم أو عاصى بتركه النظر والاستدلال ؟ هذا هو تحليل جميع الفقهاء : الشافعى ومالك والاوزعى والثورى وأبو حنيفة وأهل الظاهر والاشعرى . فى حين أنه عند الغزالى لقد صدق العرب الرسول باحساساتهم دون أدلة . وهم متفاوتون فيه . فتصديق المسلم غير تصديق اليهودى أو النصرانى الذى يعقد قلبه على التهويلات والتخريفات وليس على التحقيقات العلمية أو التخييلات

=

الماتدة في اقرار تصديق بلا برهان ؟ وكيف يمكن الدفاع عنه واثباته للناس  
واعلانه لهم ومواجهتهم بالتحدى . وان ايمان العوام لا يغنى عن برهان  
الخواص . كما أن اليقين الباطنى أمام النفس لا يغنى عن البرهان أمام  
الناس .

## ٢ - هل الايمان تصديق دون معرفة أو اقرار أو عمل ؟

طبقا للبنيّة السابقة للشعور في ابعاده الاربعة وفي امكانيات  
العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية مرة ابتداء من المعرفة وثانية من  
التصديق وثالثة من الاقرار ورباعية من العمل ، وبعد ظهور احتمالات  
عشر في عرض المعرفة وعلاقاتها تظهر من جديد نفس الاحتمالات العشر  
في عرض التصديق . يبدو فيها التكرار في الاحتمال الاول فالتصديق  
بلا معرفة يعادل المعرفة بلا تصديق والخلاف فقط في البداية مرة بالمعرفة  
ومرة بالتصديق ولكن النتيجة واحدة وهى استحالة فصل كل منهما عن

الاقتناعية ، الاقتصاد ص ١١٤ - ١١٥ ، وقد صنف المتأخرون الايمان  
على خمسة اقسام : (ا) ايمان عن تقليد وهو الاخذ بقول الشيخ من غير  
دليل وهو ايمان العوام (ب) ايمان من علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة  
العقائد بأدلتها وهو ايمان اصحاب الادلة (ج) ايمان عن عيان وهو  
الايمان الناشئ عن مراقبة القلب لله ، وهو ايمان اهل المراقبة في مقام  
المراقبة (د) ايمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب  
وهو للعارفين في مقام المشاهدة (هـ) ايمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ  
عن كونه لا يشهد الا الله للواقعين في مقام الفناء . أما حقيقة الحقيقة فهى  
للمرسلين وقد معنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها ، التحفة  
ص ٣٨ - ٣٩ ، التحقيق هو اثبات الشئ بالدليل ، التحفة ص ٤٠ .  
٤١ ، التحقيق أن الادلة قائمة على دعوى الفريقين ، الاتحاف ص ٤٦ -  
٤٨ ، ويكفى الدليل الاجماعى دون التفصيلى ، التحفة ص ٣٩ - ٤٠ ،  
وقد اختلفت المعتزلة على فريقين : (أ) المعارف ضرورية ومعتقد الحق  
ضرورة مؤمن ولو خلطه بفسق فاسق وان اعتقد لا عن ضرورة فهو غير  
مكلف (ب) اذا كانت المعارف اكتسابا لا عن غير نظر بل تقليد فهو  
فاسق بتركه الاستدلال أو كافر لا تصح توبته . وعند أبى هاشم لو عرف  
الاسلام كله وأدلته الا دليلا واحدا فهو كافر ، الاصول ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

الأخر . وفي العلاقات الثنائية يتكرر الاحتمال الرابع . فالمعرفة والتصديق دون الاقرار والعمل هما نفساهما التصديق والمعرفة دون الاقرار والعمل . والخلاف أيضا في البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وفي العلاقات الثلاثية يتكرر الاحتمال السابع . فالمعرفة والتصديق والاقرار دون العمل هي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار دون العمل والخلاف في ابداءة كذلك ، مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . كما يتكرر الاحتمال الثامن المعرفة والتصديق دون الاقرار . والخلاف أيضا في البداية ، مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وتكون العلاقة الرباعية باستمرار واحدة . والخلاف فقط في البداية مرة المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ومرة التصديق والمعرفة والاقرار والعمل (٦٩) . وقد تم استبعاد التكرار ثدرا الامكان باستثناء التصديق كاستدلال ، فالاستدلال معرفة . ومع ذلك فإنه معرفة من نوع خاص . أما الاحتمال الاول هل الايمان تصديق دون معرفة ؟ فقد تكرر ذلك من قبل في تحليل المعرفة هل الايمان معرفة دون تصديق ؟ لا يوجد تصديق بلا معرفة والا كان مجرد ايمان أعمى

---

(٦٩) يبدو تكرار الاحتمالات بين علاقات المعرفة وعلاقات التصديق وفي علاقات تماثل وتضاد على النحو الآتي :

- |                                   |                                  |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| (أ) معرفة دون تصديق               | (أ) تصديق دون معرفة              |
| (ب) معرفة دون اقرار               | (ب) تصديق دون اقرار              |
| (ج) معرفة دون عمل                 | (ج) تصديق دون عمل                |
| (د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل   | (د) تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل  |
| (هـ) معرفة واققرار دون تصديق وعمل | (هـ) تصديق وعمل دون معرفة وعمل   |
| (و) معرفة وعمل دون تصديق واققرار  | (و) تصديق واققرار دون معرفة وعمل |
| (ز) معرفة وعمل دون تصديق واققرار  | (ز) تصديق ومعرفة واققرار دون عمل |
| (ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار   | (ح) تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار  |
| (ط) معرفة واققرار وعمل دون تصديق  | (ط) تصديق واققرار وعمل دون معرفة |
| (ي) معرفة وتصديق واققرار وعمل     | (ي) تصديق ومعرفة واققرار وعمل    |



دون برهان (٧٠) . الوجدان نظير شعورى والتصديق عمل عقلى . الوجدان فكر شعورى والا فهو انفعال أعمى وهوى ومزاج . ولا يكون الوجدان وحده أساسا للعمل لأنه يفتقد الوعى النظرى بالسلوك . المتعصب وحده هو الذى يقيم سلوكه على وجدان دون نظر . والمتأثر هو الذى يسلك بناء على تعصب فى صمت دون اعلان . ان التصديق لا يكون الا تصديقا بشىء . ولا يمكن أن يعرف هذا الشىء الا بالنظر والا كان تصديقا بشىء مجهول واستحال التفريق بين الاشيياء (٧١) .

١ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟ اذا كان التصديق قد قام أساسا على البرهان النظرى وتحولت الشهادة الباطنية ، بالتجرد والعقل ، الى طاقة حركية فما أسهل بعد ذلك أن تتخارج فى القول وبالتالي يتحول التصديق الى اقرار . لذلك يصعب التفرقة بين التصديق والاذعان . فما دام التصديق قد قام على أساس معرفى وكان الوجدان مرتبطا بالارادة والنزوع فانه يصعب التفرقة بين التصديق والاقرار . فالاقرار اعلان عن التصديق ، وانتقال من التصديق الخارجى الى الصديق مع النفس الى التصديق الخارجى أى الاعلان ، اعلان المسافة بين المثال والواقع (٧٢) . ان الفصل بين التصديق والاقرار انما يتم فقط فى حالة

(٧٠) لا يثبت التصديق الا مع العلم ، الارشاد فى ٣٩٧ ، وعند ابن حزم لقد عرف اليهود والنصارى كما يعرفون أبناءهم ويجدونه عندهم مكتوبا فى التوراة والانجيل ولكنهم لا يصدقون به فلا خلاف فى كفرهم لانها معرفة بلا تصديق . كما أن ابليس عارف بالله وبملائكته وكتبه ورسله وباليهوت ولكنه لا يصدق بهما ، الفصل ح ٣ ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وثالث الاشاعرة ان فرعون لم يعرف أن موسى انما جاء من عند الله ورفض ابن حزم لذلك بأنه عرف ولكنه لم يصدق ، الفصل ح ٥ ص ٤٨ .

(٧١) انظر سابقا ثانيا : النظر ، ٢ — هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق او اقرار أو عمل ؟ (أ) هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟

(٧٢) عند أبى حنيفة التصديق مع الكلمتين ، الموقف ص ٣٨٤ ، الدر ص ١٦٠ ، الايمان تصديق بالقلب وقرار باللسان ، الدر ص ١٦٢ ، الايمان عمل القلب واللسان ، وهما التصديق والاقرار ، التحفة ص

الأكراه عندما يقول الإنسان بلسانته ما لا يعتقد به في قلبه والا كان الأمر

٤١ — ٤٢ ، الاتصاف ص ٤٨ — ٥٠ ، الملل ح ٢ ص ١٠٦ ، فالاعمال  
شرائع الايمان وفرائض له فقط . الايمان هو الاقرار والتصديق ،  
الفقه ص ١٨٦ ، الاقرار باللسان بالتحقيق ، والتصديق بالجنسان  
وفق التحقيق ، وتقديم الاقرار للاشعار بالاظهار ، شرح الفقه ص ٧٥ —  
٧٦ وعند غسان المرجئي وأكثر أصحاب أبي حنيفة الايمان الاقرار  
والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف ، مقالات ح ١ ص  
٢٠٤ ، الايمان هو الاقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه ،  
الفرق ص ٢٠٣ ، وعند بشر المريسي وأصحابه من المرجئة الايمان في اللغة  
التصديق ويكون بالقلب واللسان ، وهو أيضا موقف ابن الراوندي ،  
الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله  
والاقرار به ، النسفية ص ١٢٤ — ١٢٦ ، حاشية الخيالي ص ١٢٥ .  
ولا يكفي التصديق بمعنى التسليم ، وليس التسليم الا الاذعان والقبول  
الذي لا بد منه في التصديق ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٥ ، ان قال  
بلسانه ان الله واحد وعنى به المسيح فهو صادق في قوله مشرك بقلبه .  
وقد اختلفت المرجئة في الكفر . فهم من يرى أن الكفر خصال كثيرة ويكون  
بالقلب وبغير القلب . والجهل بالله كفر ، وبالقلب يكون . وكذلك البغض  
والاستكبار لله والتكذيب برسله بالقلب واللسان ، والاستحقاق يكون  
بالقلب واللسان دون الجوارح ، وان من لطم النبي لم يكفر من أجل  
القتل بل من أجل الاستخفاف وكذلك تارك الصلاة ، مثالات ح ١ ص ٢٠٦ ،  
وعند أبي معاذ التومني الايمان بالتصديق بالقلب واللسان ، والكفر هو  
الجدود والانكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه  
ولكنه علامة الكفر ، الملل ح ٢ ص ٦٥ ، من أضهر الايمان دون لسانه  
لم يستحق الجنة بشرط المعرفة عند الرقائشي وبفضل التصديق عند  
القطان ، الدر ص ١٩٠ ، الايمان في اللغة التصديق بالقلب واللسان  
معا ، والفصل ص ٣ ص ١٤ — ١١ الايمان معرفة وتصديق ومحبة  
واخلاص واقرار ، المواقف ص ٤٢٨ ، الكفر تكذيب لله وللرسول بالقلب  
واللسان دون غيرها من الجوارح ، التصديق لا يحتمل السقوط أصلا  
والاقرار قد يحتمله كما في حالة الأكراه . التصديق بالقلب والاقرار  
فقط شرط لاجراء الاحكام في الدنيا . من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه  
كان منافقا . ومن صدق بقلبه ولم يقرر بلسانه كان مؤمنا ، شرح الفتازاني  
ص ١٢٦ ، حاشية الخيالي ص ١٢٦ ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٦ ،  
وعند الاشاعرة والماتريدي الاقرار بشرط اجراء الاحكام ، شرح الفقيه  
ص ٧٥ — ٧٩ ، ويتضح أهمية الاقرار في اسلام عمر واعماله ذلك في  
الكعبة وبداية تحول الدعوة الاسلامية بعد اعلان عمر عن السر الى العلن .

نفاقا في غير حالات الاكراه . بل ان الاقرار هو السبيل الى تطبيق الاحكام الشرعية . ولا يمكن مطالبة الصدق بالطاعات أو تطبيق الحدود قبل الاقرار والاعلان . الاقرار اذن هو الاظهار ولولا الاقرار بعد التصديق لظل الامر سريرا ولما بدأت عملية الصراع الاجتماعى .

بـ هل الايمان تصديق دون عمل ؟ اذا كان الايمان تصديقا يقوم على برهان نظرى ويتخارج في القول فما أسهل بعد ذلك أن يتخارج في العمل . وبالتالي تكتمل أبعاد الشعور في بعديه الداخليين : المعرفة ، التصديق ، وبعديه الخارجيين : القول والعمل . التصديق بلا عمل ضيق نفس ، وطاقة مختزنة ، وامكانية بلا تحقق ، وسيلة بلا غاية ، طريق بلا هدف . وكيف يكون الايمان كاملا بلا عمل وقد اقترن العمل بالايمان في أصل الوحي ، والايمان بسلا عمل كصورة بلا مضمون كما أن العمل بلا ايمان كمضمون بلا صورة . بل وفي حالة الاختيار فالعمل بلا ايمان أفضل وأبقى من الايمان بلا عمل ، فالمضمون بلا صورة أفضل وأبقى من الصورة بلا مضمون . وليس العمل فقط هو المحبة والولاية بل قد يكون الكراهة والعداوة ، فمحبة العدل مثل كراهية الظلم ، وولاية الحق تتضمن العداوة للباطل . وان مقاومة الظلم والتخلف والاستغلال قد تكون شرطا للعمل من أجل العدل والتقدم والمساواة . النفس شرط الاثبات ، ومقاومة السلب شرط تحقيق الايجاب . لذلك لا يمكن تأجيل العمل على الايمان أو تأخيره عنه (٧٣) . العمل تحقيق للتصديق وتعبير عنه . والتصديق الذى لا يتخارج في العمل يولد ميتا ويفقد مصادر طاقته وتفاعله

---

(٧٣) عند أهل السنة اسم الايمان لا يزول بذنب دون الكفر ، ويكون مؤمنا وان فسق بمعصية ولا يحل قتل مسلم الا بردة بعد احصان أو قصاص ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ . والارضاء على معنيين : الاول التأخير والثانى تأخير العمل على النية والقصد فلا تنفع مع الايمان بمعصية ولا تنفع مع الكفر طاعة ، الملل ح ٢ ص ٥٨ ، الايمان تصديق مع العمل بهوجب التصديق ، المواظبة في العمل تعبير عن التصديق ، المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى ورسوخه في النفس ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٥ ، الايمان قول وعقد وان عرى عن العمل ، النهاية ص ٤٧١ .

مع العمل . لا يكفى العمل المحبة والخضوع والالتسليم بل والطاعة فهذه أعمال  
سكونية خارجية صورية آلية أثر من آثار التصوف على العقيدة بعد  
ازدواج التصوف مع الاشعرية عند المتأخرين . قد يكون لاجراء العمل  
مدلول سياسى لاكتفاء الناس بالايهان واسقاط العمل تحقيقا للاستسلام  
النهائى وأمانا من الثورة . أما الاختيارات الاخرى فهى أيضا مكررة مثلا :  
هل الايمان تصديق واقرار دون معرفة وعمل ؟ اذا أصبح الايمان  
تصديقا مصحوبا بالاقرار أى تجربة داخلية تتحول الى تعبير خارجى فما  
أسهل بعد ذلك أن يكتفى التحقيق فيتحول النظر الى عمل . واكتفى  
التصديق بالمعرفة يؤدي بالضرورة الى اكتمال القول بالعمل . وبدلا من  
أن يتحول نصف الطاقة أى التصديق الى نصف الحركة أى العمل تتحول  
الطاقة كلها الى التصديق والمعرفة الى الحركة كلها الى القول  
والعمل (٧٤) . تصعب التفرقة اذن بين التصديق الذى يتحول الى اقرار  
والعمل لان التصديق بمعنى الازعان والاقرار تعبير عن الازعان . فان  
التعبير له شكلان : الاقرار والعمل . وما دام قد تخارج بالاقرار فليس هناك  
ما يمنع أن يتخارج فى العمل وبالتالي يتحقق الفعل . وان كل محاولة لجعل  
التصديق خارج الفعل وجعل الاقرار مقطوع الصلة بالارادة واللغة فانه  
لا يهدف الا الى ايمانه الايمان ، وذلك نتيجة لسيادة التصوف كعلم لبواطن  
القلوب على الاشعرية السائدة .

أما سؤال : هل الايمان تصديق وعمل دون معرفة واقرار ؟ فيشير  
الى نفس السؤال السابق فى علاقات النظر : هل الايمان معرفة وعمل  
دون تصديق واقرار ؟ نعم أن الايمان ما وفر فى القلب وصنفته العمل  
وهو أفضل من المعرفة النظرية والقول الفارغ وهو طريق العمل الصامت  
الناجى عن التصديق القلبى الا أنه قد يتحول الى عمل سرى ان لم يصاحبه

---

(٧٤) المعرفة والاقرار اولى من التصديق والاقرار لان التصديق  
الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف فى قبوله بخلاف المعرفة الناشئة  
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ .

الاعلان . وقد يصبح تعصبنا وضيق أفق ان لم يرتكز على أساس نظري (٧٥) .

٣ — هل الإيمان تصديقي واقرار وعمل دون معرفة ؟ في العلاقات الثلاثية التي يبدأ التصديق بها يكون الإيمان تصديقا واقترارا وعملا دون معرفة . وفي هذه الحالة يكون السلوك أيضا صادقا علنيا ولكن ينقصه بعض القدرة على الحوار مع الآخرين والتعامل مع الواقع الاحصائي وفهم علل السلوك . فالنشاط لا يعنى من الفهم ، والحركة لا تغني عن الادراك . يستحيل تحقيق فعل واع باجتماع الابعاد الثلاثة : التصديق والاقرار والعمل دون المعرفة نظرا لغياب الجانب النظرى للسلوك . قد

(٧٥) وهذا هو الحديث المشهور « ليس الايمان بالتخلى ولا بالتمنى ولكن ما وقر في القلب وصدقته العمل » الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، ان اصل الكلام في النظر الوصول للمعرفة . مفهوم الايمان الانقياد الباطنى ، ومفهوم الاسلام الانقيادى الظاهرى ومنطلقهما ليس الا مما علم من الدين بالضرورة لانه هو الذى يكفر عدم الانقياد له لغيره . القلب اصل الجوارح لتبعيتها له صلاحا وفسادا . الايمان شرط لصحة أعمال الجوارح . الاسلام هو الاقرار الظاهر باللسان ، الحاشية ص ٤٤ ، لا يكفر من قال ان الايمان عقد بالقلب واقرار باللسان دون العمل بالجوارح وان كان خطأ أو بدعة فهو ايمان ناقص وليس كاملا . الفصل د ٣ ص ١٥٣ ، لم يرض الرسول بمجرد الشهادة او القول واضمار ما خلافه في القلب فاذا حدث ذلك كانوا منافقين لا ايمان لهم او كاذبين . فالتصديق مع الاقرار ، النهاية ص ٤٧٣ — ٤٧٤ ، الايمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب ظهوره والاعمال خارجة عن مسمى الايمان والدليل : (ا) ان الله جعل محل الايمان القلب ، والقلب محل الاعتقاد (ب) كلما ذكر الايمان بمطلق الاعمال الصالحة والعطف يوجب التفابير (د) اثبات الايمان مع الكبائر مثل قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن وسمى الباغى مؤمنا . واحتج المخالف بأن الاعمال مسماة الدين ، والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان . ويجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الامكان . الايمان له اصل وله ثمرات . والاصل هو الاعتقاد . وأما هذه الاعمال فقد يطلق لفظ الايمان عليها كما يطلق أصل الشيء على ثمراته ، المعالم ص ١٤٤ — ١٤٧ .

يقع الفعل ولكنه يكون انفعالا وخطابة ، حماساً واندفاعاً غير قادر على احتواء أفعال الآخرين الذين يخالفونه في المعارف (٧٦) .

**د - الإيمان تصديق ومعرفة وإقرار وعمل .** هذه هي العلاقة الرباعية الأخيرة التي تتفق مع الاحتمال الأخير في علاقات المعرفة وهي أن الإيمان معرفة وتصديق وإقرار وعمل . والخلاف فقط في البداية بالمعرفة أولاً وبالتصديق ثانياً . والحقيقة أن كل بعد يحتوى على الأبعاد الثلاثة الأخرى . إذ يستحيل وجود تصديق بلا عمل فالطاقة لا بد وأن تتحول إلى حركة . أن كل تصديق هو تصديق بشيء . وهذا الشيء يتأسس في الذهن ، ويعبر عنه باللسان ، ويتحقق باليد . فإذا كان الإيمان هو المعرفة والتصديق فإن الإسلام هو الإقرار والعمل . وبالتالي يضم الإسلام الإحسان . أن الوحدة بين الداخل والخارج بين الطاقة والحركة ، بين التصور والنظام ، أو كما يقول القدماء بين العقيدة والشريعة هو تحقيق للإيمان الكامل الذي يجمع بين النظر ، المعرفة والتصديق ، والعمل أي الإقرار والفعل . بهذه الوحدة لا تتسرب الطاقة الداخلية ولا يتسر الفعل الخارجي (٧٧) .

---

(٧٦) الإيمان في اللغة التصديق . وشرعاً تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا ، وعند كلمتي الشهادة عند الكرامية ، وعن أمثال الواجبات والاجتناب عن الحرمات عند المعتزلة ، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف ، الطوالع ص ٢٢٧ ، النهاية ص ٤٧١ - ٤٧٢ ، الإيمان عقد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالركان ، الانصاف ص ٥٥ - ٥٦ ، المواقف ص ٣٨٥ ، الغاية ص ٣١١ - ٣١٣ ، فعل القلب واللسان والجوارح ، الدر ص ١٦٠ - ١٦٢ .

(٧٧) اختلف أبو الحسن في معنى التصديق . قال مرة هو المعرفة بوجود الصانع والوحيته وقدمه وصفاته ، ومرة هو قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان . فيسمى الإقرار باللسان تصديقاً . والعمل بالركان أيضاً من باب التصديق بحكم الدلالة ، دلالة الحال . كما أن الإقرار تصديق بحكم الدلالة ، دلالة المقال . فكان المعنى القائم بالقلب هو الأصل المدلول والإقرار والعمل دليلان ، النهاية ص ٤٧٢ ، الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله عن طريق

## رابعاً : الاقرار .

الاقرار هو البعد الثالث للشعور بعد المعرفة والتصديق وقبل العمل . ويعنى الاقرار التلطف بكلمتى الشهادة . فالاقرار هو القول . أى عمل اللسان والنطق بكلمة تعلن عن التصديق الذى يعلن بدوره عن البرهان . وما فائدة القول ان لم يعبر عن شىء ؟ فالقول لفظ يعبر عن معنى . والمعنى يكون فى الشعور ينكشف فى تجربة تصديق ويدرك بالذهن ثم يتحقق بالعمل .

### ١ — ماذا يعنى الاقرار ؟

الاقرار هو النطق بكلمتى الشهادة حتى ولو اضر صاحبه الكفر أو النفاق أى حتى ولو لم تكن هناك معرفة أو تصديق بهاتين الكلمتين . ويظل ايمان الكافر أو المنافق الناطق بالشهادتين مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء أجمعين ا الاقرار باللسان وليس تصديقاً بالقلب أو برهانا بالعقل أو فعلاً باليد . وقد تواتر اقتناع الرسول بالكلمتين ومنعه التفتيش فى الضمائر وشق قلوب الناس . وما علينا الا الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . والظاهر عندنا هو القول أو الفعل والباطن هو المعرفة أو التصديق . ويكفى فى الاقرار مرة واحدة دون التكرار على عكس الافعال الشرعية مثل الصلاة التى يقصد من الامر فيها التكرار . وبعد ازدواج التصوف مع الاشعرية أصبح الاقرار قديماً فى عهد الذر عندما اشهد الله الناس على انفسهم « الست بربكم ؟ » فقالوا : بلى . وبالتالي لا يحتاج

---

اللغة . وهناك فرق بين الايمان والاسلام ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ، ولا يوجد اسلام بلا ايمان . وهما كالظهر مع البطن . والدين اسم واقع على الايمان والاسلام والشرائع كلها ، الفقه ص ١٨٦ ، الايمان محض التصديق والاسلام هو الاقرار وعمل الاقرار ، الاسلام علانية والايمان سرا ، الاول ظاهراً والثانى باطناً ، الاول بالقول والعمل والثانى بالمعرفة والتصديق ، شرح الفقه ص ٧٩ — ٨٠ .

الانسان الى تكرار الاقرار في الدنيا الا مرة واحدة (٧٨) . والحقيقة ان جعل الايمان مجرد اقرار دون تصديق أو معرفة أو عمل هو ابتسار نه وجعله مجرد قول أو نطق أو اعلان . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجنىء به الرسول دون تصديق به والتحقق من صحته ؟ ليس الاقرار اقرارا بشيء وتصديقا بشيء واعلانا عن شيء ، يدركه المؤمن ويصدق به ويعمل

(٧٨) هذا هو موقف محمد بن السجستاني وأصحابه من غلاة البرجئة وموقف الكرامية والكعبي . فعند محمد بن السجستاني وأصحابه ، الايمان هو الاقرار باللسان بالله وان اعتقد الكفر بقلبه . فاذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . الفصل د ٥ ص ٤٦ ، الارشاد ص ٣٩٦ ، النهاية وبيت المقدس ، الفصل د ٥ ص ٤٦ ، وعند الكرامية فالمنافق المشرك مؤمن حقا ص ٤٧٧ ، المواظف ص ٤٢٩ ، وعند الكرامية فالمنافق المشرك مؤمن حقا وان ايمانه كايهان جبرائيل وميكائيل والانبياء اجمعين ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، الايمان هو كلمتا الشهادة ، المواظف ص ٣٨٤ ، وقد تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقتنعون بالكلمتين ، من أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين . المواظف ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، الايمان هو التصديق ، والتصديق باللسان . وكان النبي يقتنع به من غير استفسار عما في القلوب ، شرح التفتازاني ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ليس المعتبر عند الكرامية الا مجرد اللفظ الدال على معنى ، حاشية الخيالي ص ١٢٧ ، هو اللسان فقط حتى ولو اضمح الكفر ، الدر ص ١٦٠ ، الايمان هو الاقرار سواء كان عن اخلاص او نفاق ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب ، والكفر باللسان . وأنكروا معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان . فالمنافقون مؤمنون على الحقيقة ، والكفر هو الجحود والانكار له باللسان دون الجوارح ، مقالات د ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، وأمة الاسلام جامعة لكل من أقر شهادتي الاسلام لفظا . كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله فهو مؤمن حقا من أهل الاسلام سواء كان مخلصا أو منافقا أو مضمرا الكفر والزندقة . المنافقون مؤمنون وایمانهم مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء والملائكة مع اعتقادهم النفاق واطهار الشهادتين ، الفرق ص ١٢ ، الايمان قول باللسان وان اعتقد الكفر في قلبه ، الملل د ٢ ص ١٠٦ ، اسم ملة الاسلام واقع على كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله سواء اخلص في ذلك أو اعتقد خلافه . وكذلك الكعبي أن اسم الاسلام واقع على كل مقر بنبوة محمد ، وأن كل ما جاء به حق كائنا قوله بعد ذلك ما كان . وهذا يلزم ادخال العيسوية بن اليهودية والمشكانية منهم في ملة الاسلام لانهم يقولون لا اله الا الله ويزعمون أن محمدا كان مبعوثا الى العرب وقد أقرؤا بأن ما جاء به حق ، الفرق ص ٢٣٠ — ٢٣١ .



على تحقيقه ؟ يظهر الايمان في أبعاد الشعور كلها ، في المعرفة والتصديق والعمل ظهوره في الاقرار . ان جعل الايمان هو الاقرار وحده ليهو تخل عن الايمان كتجربة شعورية ، نظرية ووجدانية ، كمعرفة وتصديق ، كما أنه تخل عن الايمان كتجربة عملية فعلية والاكتفاء بالاعلان (٧٩) . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجيء به الرسول دون التصديق به والتحقق من صدقه ؟ ان الاقرار شرط كمال وليس شرط صحة . هو اعلان عن التصديق وليس تحقيقا له . وقد يتم تحقيقه بالفعل حتما دون اعلان ، وبالتالي يكون الفعل هو العلامة الظاهرة . الاقرار اعلان دون عمل ، تحقيق كمال بلا مضمون ، وتحقيق فارغ . ان أقصى ما يستطيع الاقرار هو أن يكون أولى البدايات في ظروف صعبة كبدائية لعملية التعلم من الاقرار الى العمل ثم الى التصديق وأخيرا الى المعرفة . فالاقرار هو اعلان عن النية ثم تتحقق في أعمال حتى ولو كانت هي الشعائر والطقوس مشفوعة بالأعمال الصالحة . وربما لا يأتي التصديق الا

(٧٩) لقد حاجج المتكلمون والفقههاء وموقف المرجئة والكرامية . فان قيل لم لا تجعلون التصديق باللسان فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك ؟ قلنا : لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن التلفظ به مصدقا قطعا . فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها . فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ويؤيده قوله تعالى « من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » . وأيضا « قالت الاعراب آمنا . . » ، وان حجة الكرامية معارضة بالاجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ولا نزاع في أنه يسمى ايمان لغة ، وأنه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهرا . وإنما النزاع فيها بينه وبين الله . يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ، موافق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وفي الحديث « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » ، الموافق ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الايمان بسيط وهو الحق ، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر أو لباء فهو مؤمن . فالنطق شرط كمال فيه كيفية الأعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج لا شرط صحة ولا كجزء من حقيقتها ، شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لان التصديق لخفائه قلبي فلا بد من علامة ظاهرة تدل

بالبرهان ولا تأتي المعرفة الا في النهاية . فاذا ما ثبت الايمان بدأت المعرفة ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . قد يخالف الاقرار التصديق في حالة القهر والاضطهاد فيضطر المؤمن أن يقول شيئا لا يصدق به وبجدده تخفيفا لآلام العذاب . ولكن الاعمال هي الاعمال الحرة وليست افعال الاكراه . وحين يصعب العمل المباشر قد يتحقق الايمان بالقول حتى ياتى العمل في ظرف أكثر ملاءمة ويكون أقرب الى النجاح . وطالما كان الاقرار هو أساس الاحكام الشرعية فعليه يكون الحكم بالايمان والكفر والفسق والعصيان والارتداد وسائر الاحكام (٨٠) . لذلك قد يكون لهذا الاختيار ، الايمان اقرار ، مغزى سياسى من أجل عدم تكفير الحكام وقبول الأمة لهم ما داموا يشهدون ويقررون بكلمتى الشهادة في مقابل اختيار آخر تجعل الاعمال مع الاقرار، وتضع التصديق أساسا للاقرار، وهو اختيار المعارضة . وقد يكون في حالة أخرى رد فعل على تكفير الناس والخصومات المتبادلة من أجل لم الشمل وارساء قواعد الوحدة الوطنية على الحد الأدنى من الاتفاق ، وهو القول ، وان صعب التفسير والتصديق .

وقد تكون هناك صلة بين التجسيم كأحد اختيارات التوحيد والقرار كأحد اختيارات الايمان ، وبالتالي تكون هناك صلة مقابلة بين التنزيه في التوحيد والعمل في الايمان . فالتجسيم يجعل الواقع في جسم الله وبالتالي لا يحتاج الى الدخول فيه بالفعل .

---

(٨٠) عند الفقهاء الزنديق من أظهر الاسلام وأسر الكفر تقبل توبته الا مالك ، الدر ص ١٧١ — ١٧٢ ، وعند الحنفية (أ) من أتى بلفظ الكفر عن اختيار وهو يعلم أنه كفر لا يكفر (ب) لو كان في المسألة وجوه تكفر يكفر ، ووجه يمنع التكفير لا يكفر (ج) من تلفظ بالكفر يقرر بالتوبة وتجديد النكاح (د) من كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالايمان فهو كافر (هـ) جحود الكفر التوبة (و) من ارتد ثم أسلم وقد حجج عليه أن يحجج دون أن يعيد الصلوات والزكاة والصيام (ز) المؤمن عند ارتكاب الكبيرة اذا كان خائفا من الله وغير مستخف بالشارع مؤمن ح — ايمان اليأس غير مقبول وتوبة اليأس مقبولة ، الدر ص ١٦٩ — ١٧٠ .

## ٢ — هل الإيمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟

طبقا لنسق العلاقات بين الاقرار كبعد ثالث للشعور والابعاد الثلاثة الأخرى : المعرفة والتصديق والعمل ، فان كل العلاقات الثنائية والثلاثية وجدت من قبل في علاقات المعرفة والتصديق . فالاقرار دون معرفة هو نفسه المعرفة بلا اقرار ، والاقرار دون تصديق هو نفسه التصديق دون اقرار . وبالتالي لا تبقى الا علاقة واحدة وهى الاقرار دون عمل . وفى العلاقات الثنائية ، الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، هى نفسها التصديق والعمل دون الاقرار والمعرفة ، كما أن الاقرار والتصديق دون معرفة وعمل هو نفسه المعرفة والعمل دون الاقرار والتصديق . وفى العلاقات الثلاثية للاقرار فى احتمالاتها الثلاثة توجد هى نفسها فى العلاقات الثلاثية للمعرفة والتصديق . والعلاقة الرباعية الوحيدة توجد متكررة سواء كانت البداية المعرفة أو التصديق أو الاقرار (٨١) .

(٨١) يوضح الجدول الآتى الاحتمالات العشرة فى علاقات كل من المعرفة والتصديق والاقرار وكيف انه لا يبقى فى التصديق الا خمسة احتمالات وفى الاقرار احتمالان . ويمكن التعرف على علاقات التماثل والتضاد بين أ — المعرفة والتصديق ب — المعرفة والاقرار ب — التصديق والاقرار هـ + و — المعرفة والتصديق د + و — المعرفة والتصديق والاقرار . . . الخ . وما زال الامر فى حاجة الى توضيح أكثر لهذه العلاقات والتمييز بين التماثل والتضاد اعتمادا على حساب الاحتمالات . يكفى فقط المنودج كمدخل تقريبي لمزيد من الاحكام وربما بالاعتماد على الحاسب الآلى .

=

الاقرار	التصديق	المعرفة
اقرار دون معرفة اقرار دون تصديق اقرار دون عمل	تصديق دون معرفة تصديق دون اقرار تصديق دون عمل	(أ) معرفة دون تصديق (ب) معرفة دون اقرار (ج) معرفة دون عمل
اقرار ومعرفة دون تصديق وعمل اقرار وتصديق دون معرفة وعمل اقرار وعمل دون معرفة وتصديق اقرار ومعرفة وتصديق دون عمل	تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل تصديق واقرار دون معرفة وعمل تصديق وعمل دون معرفة واقرار تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار	(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل (هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل (و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار (ز) معرفة وتصديق واقرار دون عمل (ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار (ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق (ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل

أ — هل الإيمان أقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثنائية هذا هو الاحتمال الوحيد الذى لم يعرض بعد : هل هناك أقرار دون عمل ؟ الحقيقة أن القول أحد مظاهر السلوك مثل العمل ، فالقول سلوك لغوى والعمل سلوك اجتماعى . ولا يمكن أخذ أحد مظاهر السلوك دون الآخر . كما أن الاقرار ليس له صيغة معينة بل هو صياغة تدل على مضمون . ليس الاقرار اذن مجرد كلمة بل هو فعل شعور يتطلب سلوك هو الاقرار . ولما كانت شرائط الايمان وأوصافه داخلة في الاقرار فان الايمان لا يكون اقرارا فحسب بل هو الاقرار بالاضافة الى شرائط الايمان وأوصافه . والعمل يأتى في المقدمة ، حق الايمان . ويتضح ذلك في النطق بالشهادتين . اذ لا تعنى الشهادة مجرد اقرار بالقول ، مجرد التلفظ بعبارة ، والنطق بقضية بل تعنى فعل « أشهد » وهو فعل شخصى فى ضمير المتكلم المفرد . والشهادة رؤية ووعى وواقع وعلان . الشهادة تحقق من أمر واقع . الشاهد حامل الحق ، ورائى الواقع الذى يؤخذ برأيه فى القضاء حين الفصل فى الخصومات . الشاهد هو الشاهد على عصره ، هو الذى يرى عصره رؤية حق ، ويأخذ قضائيا العصر بشهادته . وقد تكرر فعل « أشهد » مرتين ، الاولى فى التوحيد والثانية فى الوحي مما يدل على أن أصل التوحيد لا ينفصل عن الكلام أى الفكر المصدق والمحول الى الفعل . وقد تصل الشهادة القولية الى حد الشهادة الفعلية عندما يتحول الشاهد الى شهيد بفعل الشهادة . ولما كان النطق بالشهادتين للقادر المتمكن فهو فعل يحتاج الى قدرة وليس مجرد قول بلا ثمن . وليست القدرة عضوية خالصة ، القدرة على تحريك اللسان والثفتين واخراج هواء الحنجرة من خلال الحبال الصوتية فهذه قدرة لا يملكها الاخرس وحده بل هى قوة معنوية تكشف عن القدرة على الرفض ، رفض آلهة العصر وتآليه الطاغوت حتى ينحدر الوجدان البشرى ويكون قادرا بعد ذلك على الانتساب الى مبدأ واحد ، عام شامل ، يتساوى أمامه البشر جميعا . لذلك ضم فعل الاقرار فعليين : الاول فعل النفى « لا اله » والثانى فعل الاثبات « الا الله » ، من أجل تحرير الوجدان البشرى من الطاغوت والتعبير عن الهوية المطلقة اذ أن العبارة اذا ما حذفنا النفى والاستثناء كانت « اله الله » أى تعريف الشيء

بنفسه وهوية الذات مع الموضوع وتطابق المبتدأ مع الخبر . لذلك لا يجوز نطق الاطفال والصبية والمجانين بها لان الاقرار له ثمن وله حق من العقل والقلب والفعل ، في المعرفة والتصديق والعمل . واذا كانت الشهادة تتطلب الاذعان فانها تتطلب الفعل . فليس الاذعان مجرد خضوع واستسلام ، فعل سلبي ، بل هو قبول عن رضى ، أى فعل ايجابى . وقد يظهر هذا القبول فى صورة غضب وتبرد وثورته على الواقع الذى تدحضه الشهادة وينفيه الاقرار . واذا كانت الشهادة تتطلب الانقياد والامثال بدليل حروب الردة فان ذلك يعنى أن للشهادة حقا ، حتى فى المال مثل حق الزكاة . فالشهادة اذن فعل ، والاقرار سلوك . وليس ادل على ذلك أيضا من أن الاحكام الشرعية لا تجوز الا بعد القول وأن الفرائض لا تتحقق الا بعد الشهادة . فالاقرار التزام بفعل وليس مجرد قول فارغ لا مضمون له ولا حق فيه . واذا لم يكن للشهادة صياغة محددة بل تصح لها أية صياغة فان ذلك يدل على أنها مضمون وليست صورة . وأن الاقرار ليس مجرد كلمة بل هو فعل للشعور ، وأنه معنى وتوجه يتطلب سلوكا هو حق الاقرار (٨٢) .

وماذا عن الفرائض ان لم تكن أعمالا تضاف الى الاقرار ؟ الا يقبوم الفقيه كله على الحكم والتحكيم للأفعال وليس للأقوال ؟ وكيف سيحاسب الناس يوم القيامة وعلى أى شىء ان لم تكن على الاعمال ؟ وماذا سيفزر الله يوم القيامة ان لم تكن الاعمال ؟ وعمادا تتم التوبة فى الدنيا ان لم تكن على الاعمال ؟ الاعمال حقيقة وليست مجازا ،

---

(٨٢) عند الشافعية تصح الشهادة بغير الصياغة المعروفة ، الدر ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند أبى حنيفة الايمان المجهل يتم بشهادة واحدة وعند الشافعية بالشهادتين ، التحفة ص ٤٠ — ٤٣ ، الاتحاف ص ٤٧ — ٥٠ ، الجوهرة ص ٤١ — ٤٤ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

والنطق يشترط للاحكام عليه والفعل بهبادئ الاسلام

الوسيلة ح ٢٦ ، القول ص ١٦ ، شرح الخريدة ص ٢٦ .

م ٥ — الايمان والعمل — الامامة

اعمال فعلية وليست وهمية . لا تقتصر فقط على الشرائع بل تشمل أيضا  
الاعمال الصالحة المقرونة دوما بالايمان . واذا كان اصل التوحيد يتوجه  
الى الاقرار فان اصل العدل يتوجه الى الافعال . ان الارجاء لا يبنى  
تاخير الفعل على القول ، ولا العمل على الاقرار . ليست هذه هي  
الاخلاق اليهودية أو التطهيرية التي تقوم على أن اليهود هم أبناء الله  
وأحباؤه بما داموا مطاهرين فلا عبرة بالاعمال (٨٣)

(٨٣) حجة الجهمية والكرامية والإشعرية وأبي حنيفة واحدة .  
وهي أن الايمان في اللغة هو التصديق ، والعمل بالجوارح ليس تصديقا .  
الايمان توحيد والاعمال لا تدخل فيه . ولو كانت الاعمال توحيدا  
لكان قد ضاع بضياعها مثل المستزلة والخوارج ، وهو ليس موقف أهل  
السنة . عند المرجئة من شهد شهادة الحق دخل الجنة وان عمل أى  
عمل كما لا تنفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة .  
لا يدخل النار أبدا وان ركب العظائم وترك الفرائض والكبائر ، التنبيه  
ص ١٦ ، لا بد من الاقرار باللسان بالشهادة بأن لا اله الا الله وبالانبياء  
وبما جاء من عند الله ثم ترك من العمل فهو مؤمن لا ينقصه شيء ، التنبيه  
ص ١٥١ ، ليس في ايمانهم نقص وان زنى أحدهم بامرأة أخيه أو ارتكب  
العظائم واتى الكبائر والفواحش وشرب الخمر ، وقتل النفس واكل  
الحرام والربا وترك الصلاة والزكاة والفرائض ، واغتصاب وهمز ولز  
ونهى ، التنبيه ص ١٥٣ ، عند المرجئة الاقرار بالتنزيل وان جسد  
التأويل . نشهد ولكن لا ندري من محمد هو الذى بمكة أم بالمدينة أو  
بخراسان . ونفر بالحج ولا ندري هل هو بمكة أو بخراسان ، ونفر بأن  
الخنزير حرام ولا ندري هل هذا خنزير أم حمار وابليس لم يعرف  
ما أقرب ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند غيلان (رواية زرقان )  
الايمان اقرار باللسان وهو التصديق ، والمعرفة بالله فعل الله وليست  
من الايمان . فالايمان في اللغة هو التصديق ، والتصديق باللسان ،  
مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعند أبي ثوبان الايمان  
هو الاقرار بالله وبرسلكه وما كان لا يجوز في العقل الا أن يفعلهُ وما كان  
جائزا في العقل الا يفعلهُ فليس ذلك من الايمان ، مقالات ج ١ ص ٩٩ ،  
كانت المرجئة بالارجاء في الايمان ، الفرق ص ٢٥ ، وهي ثلاثة أصناف  
(أ) الارجاء في الايمان وبالقدر على مذاهب القدرية ، المعتزلة وغيلان  
وأبي شمر ومحمد بن شبيب البصرى (ب) الارجاء بالايمان والجبر في  
الاعمال مثل جهنم بن صفوان (ج) ارجاء العمل عن الايمان بمعنى  
التأخير وهم اليونانية والثوبانية والمريسية والثومنية ، الفرق ص ٢٠٢ ،

لقد ثبتت السلطة القائمة هذا الاختيار اما عن حسن نية أو عن سوء نية . فإذا كان الاختيار عن حسن نية فإن الهدف يكون هو لم الشمل ، وتحقيق الوحدة الوطنية وعدم التفتيش في ضمائر الناس لمعرفة تصديقهم بها يقررون أو الدخول في أذهانهم لمعرفة ماذا يعرفون أو حتى الحكم على أعمالهم . فقد بعث الانبياء والرسل هداة لا قضاة ويرجىء الحكم على أعمالهم لليوم الآخر . وقد يكون ذلك كرد فعل على تكفير الخصوم واقتتال الفرق ، وقطع الرقاب طلبا للأعمال ، وبالتالي حقنا للدماء وحفاظا على وحدة الأمة أصبح هذا الاختيار أحد وسائل لتحقيق هذا الهدف . ولكن لما كانت السلطة القائمة هي أيضا تشهر سلاح تكفير الخصوم وتأييد السلطان فإنها باخراجها العمل عن الايمان جعلت أفعال الخصوم سياسية خالصة لا شأن لها بالايمان وبالتالي تقضى على شرعية المعارضة . وفي الوقت نفسه تخرج أعمال السلطان من الايمان حتى يظل الحكم شرعيا ما دام السلطان يقر بالشهادتين ! وفي الوقت نفسه تجعل السلطة القائمة المنظومة العقائدية أساسا للتكفير مما يمكن لها من حصار المعارضة السياسية التي تتهم بالتأويل وبالتالي الخروج على العقائد السننية الحرفية الشيعية التي تتفق مع أدواق العامة وتصوراتها وبالتالي يمكن عزلها سياسيا في الدنيا وعزلها دينيا في الآخرة . وذلك ليس فقط للمعارض ولكن لقومه وشيعته وأنصاره حتى ولو غزا مع المسلمين وشارك في قضاياهم وكان المحك في الايمان والكفر هو الخضوع

ولذلك سموا مرجئة ، الفرق ص ٢٠٧ : الايمان اقرار باللسان ، الفصل ح ٥ ص ٦٦ ، هذه الطاعات لو كانت جزءا من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تكديرا وبالمعصية نقصا . وقد فند الرازي هذه الحجة بأربعة حجج أخرى مناهضة هي : (أ) فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان . (ب) قاطع الطريق يجزى يوم القيامة والمؤمن لا يجزى (ج) لو كان الايمان التصديق لكان كل من صدق الخبث والطاغوت مؤمنا (د) الآيات القرآنية التي تربط بين العمل والايمان ، المحصل ص ١٧٤ .



السلطان أو المعارضة له (٨٤) . وقد تأخذ بعض فرق المعارضة الشعبية مثل هذا الموقف بدافع المصالحة الوطنية بين السلطة القائمة والمعارضة الجذرية (٨٥) . فإذا ما ظهر الواقع في التجسيم فإنه يتلأشى في الإيسان

(٨٤) عند أهل السنة اسم ملة الإسلام واقع على كل من أقر بحدوث الإسلام وتوحيده وسانعه وقديه ، وأنه عادل حكيم مع نفي التشبيبه والتعميل ، وأقر مع ذلك بنبوته جميع أنبيائه وبصحة نبوة محمد ورسالته إلى الكافة وتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق وأن القرآن منبع شريعته وبوجوب الأركان الخمسة . فإن لم يخلط إيمانه بدعة شنعاء تؤدي إلى الكفر فهو الموحّد السنّي وأن ضمّ إلى ذلك بدعة شنعاء مثل الباطنية أو البيانية أو المشيكية أو المنصورية أو الجناحية أو السبئية أو الخطابية من الرافضة أو كان على دين الحنولية أو أصحاب التناسخ أو الميمونية أو اليزيدية من الخوارج أو على دين الخابئية أو الحميرية من القدرية أو كان ممن يحرم شيئاً من نس القرآن على إباحته باسمه أو أباح ما حرم القرآن باسمه فليس من جملة أمة الإسلام . وإن كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الإمامية أو من جنس بدع الخوارج أو المعتزلة أو البخارية أو الجهمية أو الضرارية أو الجسمة كان من جملة أمة الإسلام في بعض الأحكام ، الدفن في مقابر المسلمين ، وإن يدفع إليه سهوه من التهمة أن غزا مع المسلمين ولا يمنع من دخول المساجد والصلاة فيها . ويخرج في بعض الأحكام مثل أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه ولا تحل ذبيحته وأمراته السنّي أو نكاح السنّي ممن أحدهم ، الفرق ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

(٨٥) العجيب أن تتبنى بعض فرق الخوارج والمعتزلة هذا الرأي فعند بعض الروافض أن ظهور الإيسان من خلال القول لا يعد إيماناً بل إسلاماً . وعند الزيدية من شهد أحمد بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخلوا في دينه ويسلموا بشريعته فهم مؤمنون ، مقالات ح ١ ص ١٧١ ، من قال بلسانه « أن الله واحد » وعنى به المسيح فهو صادق في قوله مشرك بقلبه ، مقالات ح ١ ص ١٧٣ ، وعند الفضيلة الصفرية من قال لا إله إلا الله محمداً رسول الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضره إذا قال الحق بلسانه ما اعتقد بقلبه ، الفصل ح ٥ ص ٣١ ، وعند الكعبى من المعتزلة أن قول القائل « أمة الإسلام » تقع على كل مقر بنبوته محمد وإن كان كل ما جاء به حقاً كأننا في قوله بعد ذلك ما كان . وهذا يناقض بقول المسيحية من أصبح إيماناً إذ يقولون بنبوته محمد وبأن كل ما جاء به حق ولكن إلى العرب وليس إلى بنى إسرائيل ويقولون موشكانية اليهود إذ قال موشكان أن محمداً رسول الله إلى العرب وإلى سائر الناس ما خلا اليهود ، وأقروا بالشهادتين وهم ليسوا من أمة الإسلام لقولهم أن شريعة الإسلام لا تلزمهم ، الفرق ص ١٢ — ١٣ .

ويصبح الايمان مجرد اقرار (٨٦) . ومع ذلك كى تظهر السلطة القائمة في مظهر المدافع عن الدين فانها تهاجم الاقرار باعتباره كافيًا في الايمان ، وترفض ارجاء العمل على الايمان بالنسبة للعامّة حتى تظل العمامة في الايمان التقليدى ومظاهر العمل التقليدى له اى في الشمامير والبطقوس بعيدا عن المعارضة السياسية (٨٧) . وتروج الاحاديث لنقد كل اختبار . ولما كانت السلطان السياسية والدينية متعاونتين ، فانه سرعان ما تروج احاديث لتأييد السلطة وتفنييد المعارضة (٨٨) .

**ب - الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل .** العلاقة الرباعية باستمرار واحدة سواء اكانت البداية بالمعرفة أو بالتصديق أو بالاقرار . فلا ييمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . فلا يوجد اقرار باللسان الا بعد التصديق بالقلب ، ولا يوجد تصديق بالقلب الا بعد المعرفة . واذا كان الاقرار عملا بالقلب فانه يكون أيضا عملا بالجوارج فلا قول بلا تصديق ولا تصديق بلا معرفة ، ولا نظر بلا عمل . ان القول دون المعرفة يكون مجرد

---

(٨٦) تقر المشبهة بلزوم أحكام القرآن وبوجوب أركان الشريعة ، وبتحريم المحرمات ، الفرق ص ٢٢٧ ، الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الاعمال . وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع الى أحكام الظاهر والتكليف وفيما يرجع الى أحكام الآخرة والجزاء . فالمتفق مؤمن في الدنيا حقيقة ، مستحق للعذاب الابدى في الآخرة ، الملل ح ٢ ص ٢٢ ، وعند الكرامية الايمان هو الاقرار باللسان فقط . ولا يخفى قبح القول بأن الايمان مجرد الاقرار باللسان من حيث افضائه الى تكفير من لم يظهر ما أبطنه من التصديق والطاعة وامتناع استحقاته للشفاعاة والحكم بنقيضه ان أظهر ضد ما أبطن من الكفر بالله ورسوله وآله والمضادة في الدين والعدواة للمسلمين ، الغاية ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٨٧) يتبنى أهل السنة هذا الموقف ويميرونه على الآخرين ، الكرامية والمرجئة وبعض الروافض والخوارج .

(٨٨) وضعت احاديث عديدة لهدم موقف المرجئة كما وضعت احاديث أخرى لهدم مواقف المعتزلة والخوارج والشيعة . فقد روى عن النبي قوله « لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا » . قيل : من المرجئة يا رسول الله ، قال : « الذين يقولون الايمان كلام » ، يعنى الذين زعموا أن الايمان هو الاقرار وحده دون غيره ، الفرق ٢٠٢ .

الفاظ لا تدل على شيء ، ولا يؤدي الى تصديق لانه لا يوجد موضوع للتصديق . وبطبيعة الحال لا ينتج عنه عمل . القول دون تصديق يكون بالضرورة دون معرفة أو فعل . تغيب الخصوصية في الزمان والمكان ويصبح الايمان مجرد لغو . ليس الايمان قولاً فحسب فالقول أحد مظاهر الايمان . القول صياغة للنظر ، وتعبير عن الرأي . اللفظ مجرد صورة للفكر وأداة له . لذلك يستحيل اقامة سلوك الناس على أساس من القول لان القول وحده لا يكون أساساً للسلوك . القول تعبير عن فكر وكشف لموقف شعورى . القول بمفرده مجرد الفاظ لا تدل على شيء . ولما كان العمل واعياً استحال تحقيقه على أساس من القول والاتحول الانسان الحى الى انسان آلى يعطى القرار فيتحول تلقائياً الى عمل . والشهادة ليست قولاً بل هى قول وفكر ووجدان وعمل . فالشاهد على العسر هو الشهيد ، والشهيد هو الذى يشهد بقوله وفكره ووجدانه وعمله . وكل ذلك ممثّل فى حياته وأبعاد لشعوره (٨٩) . وقد يتم تجاوز

---

(٨٩) الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وبالاقرار دون المعرفة فهو فى محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع ، شرح الفقه ص ٦٥ ، رفض موقف المرجئة فى « التنبيه » بأسلوب خطابى دعائى ، التنبيه ص ٤٣ — ٤٧ ، حجج ابن حزم ضد المرجئة ، الفصل ح ٣ ص ١٣٨ — ١٥٣ ، وهى خمسة : (أ) الايمان تصديق ليس فقط باللسان ولكن بالقلب . وهذا أيضاً ما تسمح به اللغة والا كان كل تصديق بشيء ايهاً (ب) قبول النبى الناس بالقول كان بداية وليس نهائية فبالاجماع صح ذلك . وقول الرسول فى السوداء « اعتقها فانها مؤمنة » ، ولعمه « قل كلمة أحاجج لك بها عند الله » (ج) الاعلان عن الكفر ليس كفراً ولا عن الايمان ايهاً نظراً لوجود الاكراه (د) الايمان ارتياب وظن وايمان ويقين وكلها أفعال القلب (هـ) « يقولون بالسنتهم ما ليس فى قلوبهم » ، درجات الثواب والعقاب فى الآخرة ليست طبقاً للاقوال بل للاعمال ، حكاية جميلة أصحاب الحديث وأهل السنة : الايمان هو الايمان بالله والملائكة وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ، حلوه ومره ، وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطأهم . والاسلام هو أن يشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ، مقالات ح ١ ص ٣٢٢ ، كما يرفض ابن حزم الاحاديث التى تجعل الايمان مجرد اقرار مثل « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » فقد أتت احاديث أخرى بزيادة فى الخبر وهو قوله « أمرت أن أقاتل الناس

مفهومي الاقترار والعمل بمفهوم الخضوع والاستسلام والانقياد وطاعة  
الاورام والنوامي بمعنى قبولها ويصبح الايمان والاستسلام مترادفين ،  
والحقيقة ان هناك تمايزا في هذه المفاهيم الاخيرة بين المعرفة والتصديق  
وبين النظر اى المعرفة والتصديق وبين العمل اى الاقترار والفعل . ولا  
يوجد خضوع او استسلام يأتى بالضرورة من المعرفة والتصديق بل قد  
تؤدى المعرفة والتصديق الى الرفض والتمرد والثورة . كما قد لا يكون  
العمل وحده هو الاتيان بالطاعات والالتزام بالاورام واجتناب النوامي  
بل قد يتجاوز ذلك الى الاعمال الصالحة . كما قد يأخذ مضمون الايمان  
العقائدى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقنفاء  
خيره وشره مضمونا جديدا وهو أصلا التوحيد والعدل ، ومضمون  
الرسالة وهو استقلال الانسان عقلا وارادة . ويعنى التوحيد انتساب  
الانسان الى مبدأ يتساوى امامه الجميع ، كما يعنى العدل اثبات حرية  
الانسان وعقله القادر على التمييز بين الحسن والقبح . بل ان العمل  
الفردى لا يكفى كتعبير عن الاقترار بعد المعرفة والتصديق ، فالعمل  
الفردى لا يزدهر الا فى العمل الجماعى ، فى موالة المؤمنين وبعادة الكفار  
اى فى الصراع الاجتماعى . واذا كان علم الاصول واحدا ، أصول الدين  
وأصول الفقه فان مصالح الامة والحرص عليها ضد الاغساد فى الارض  
يكون هو محور الصراع الاجتماعى فى أصول الدين . لذلك ينتهى علم  
التوحيد بأحكام قيمة ونداء للفعل ، فتتحول الالهيات الى اخلاقيات ثم الى  
اجتماعيات مستمدة من التصوف والاصول . ويتحول الحديث من الايمان  
وصياغاته واحكامه ، من مجال الاوامر والنوامي وخطب المساجد ومواعظ  
المنابر الى الحديث عن الضروريات الخمس ، المحافظة على النفس والعقل  
والدين والعرض والمال . التوحيد اذن هو أساس المحافظة على الجماعة ،

---

حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ويؤمنوا بما أرسلت به فهذا  
هو الذى لا ايمان لاحد بدونه » ، الفصل ج ٤ ص ١٨ — ١٩ .

يظهر في أقوال الأفراد والجماعات كما يظهر في أعمالهم (٩٠) .

#### • شاموسا : العمل •

العمل هو البعد الرابع والآخر للشعور بعد المعرفة والتصديق والإقرار . وطبقا لمنطق العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية ، فقد ظهرت كلها من قبل في علاقات المعرفة والتصديق والإقرار . ففي العلاقات الثنائية العمل دون المعرفة هو نفسه المعرفة دون العمل ، والعمل دون التصديق هو نفسه التصديق دون العمل ، والعمل دون الإقرار هو

(٩٠) يظهر ذلك التيار عند بعض الأشاعرة والماتريدية ، شرح الخريدة ص ٦٦ — ٦٧ ، النسفية ص ١٣٠ ، حاشية النفثازاني ص ١٣٠ — ١٣١ ، شرح الدواني ص ٢٨٧ — ٢٩١ ، حاشية الكلثوبى ص ٢٨٨ ، حاشية المرجاني ح ٢ ص ٢٨٨ ، النخفة ص ٩٨ — ٩٩ ، الاتحاف ص ١٥٢ ، معنى لا اله الا الله لم يجعل التلغظ بها عاصم للدم والمال بل ولا معرفة معناها مع لفظها بل ولا الإقرار ولا كونه لا يدعو الا الله وحده ولا شريك له بل لا يحرم ماله ودمه . يضيف الى ذلك الكفر بما يعيد من دون الله ، فان شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه ، الكتاب ص ١٤ ، الفرق ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند بعض المرجئة الكفر يكون بالقلب واللسان ، مقالات ح ١ ص ٢٠٦ ، وعند محمد بن كرام رادا على أصحاب الحديث الايمان قول وعمل ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات ح ١ ص ٣١٢ ، التنبيه ص ١٥ — ١٧ ، الابانة ص ١٠ ، ولكن الخوارج هم الذين ربطوا بين القول والعمل ، فعندهم قد يسلم الانسان بمعرفة وظيفته الدين وهي شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله والإقرار بما جاء من عند الله جملة والولاية لأولياء الله والبراءة من أعداء الله وان لم يعرف سوى ذلك فهو مسلم حتى يبغى بالعمل . فمن واقع شيئا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهم لا يعلم أنه حرام فقد كفر . ومن ترك شيئا من كبيرها افترضه الله عليه وهو لا يعلم فقد كفر . فان حضر أحد من أوليائه موقعة من واقع الحرام وهو لا يدري أحلال أم حرام أو اشتبه عليه وقف فيه فلم يقله ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلال ركب أم حرام فبرئت منه البهيسية ، مقالات ح ١ ص ١٧٨ ، وعند الشيبية أن الرجل يكون مسلما اذا شهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وتولى أولياء الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترض الله ما سوى ذلك أفرض هو أم لا فهو مسلم حتى يبغى بالعمل به فيسأل . لذلك سموا أصحاب السؤال ، مقالات ح ١ ص ١٧٩ — ١٨٠ .

نفسه الاقرار دون العمل . وفي العلاقات الثنائية ، العمل والمعرفة دون التصديق والاقرار هما نفسهما الاقرار والتصديق دون المعرفة والعمل ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل والمعرفة والعمل دون التصديق والاقرار . كما أن العمل والتصديق دون المعرفة والاقرار هما نفسهما الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، وهما نفسهما التصديق والعمل دون المعرفة والاقرار ، وهما نفسهما المعرفة والاقرار دون التصديق والعمل . أما العمل والاقرار دون المعرفة والتصديق فهما نفسهما الاقرار والعمل دون المعرفة والتصديق ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل ، والمعرفة والعمل دون التصديق والاقرار . وفي العلاقات الثلاثية العمل والمعرفة والتصديق دون الاقرار هي نفسها التصديق والمعرفة والعمل دون الاقرار ، والتصديق والعمل دون الاقرار . وكذلك العمل والتصديق والاقرار دون المعرفة هي نفسها الاقرار والتصديق والعمل دون المعرفة ، وأيضا التصديق والاقرار والعمل دون المعرفة . أما العمل والمعرفة والاقرار دون التصديق فهي نفسها الاقرار والمعرفة والعمل دون التصديق وأيضا المعرفة والاقرار والعمل دون التصديق . أما العلاقة الرباعية فهي باسبتمبرار واحدة لانها العلاقة الكاملة ، وهي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار والعمل ، هي نفسها المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ولكن الخلف فقط في البداية ، مرة بالعمل ، وأخرى بالاقرار ، وثالثة بالتصديق ، ورابعة بالمعرفة (٩١) . لا يوجد اذن اختيار جديد ممكن في علاقات لم تظهر بعد .

(٩١) تتضح علاقات التماثل والتضاد الثنائية على النحو الآتي كما هو مبين في الجدول :

أ — المعرفة والتصديق . ب — المعرفة والاقرار . ج — المعرفة والعمل .

ب — التصديق والاقرار . ج — التصديق والعمل . ج — الاقرار والعمل .

كما تتضح علاقات التماثل والتضاد الثلاثية على النحو الآتي :

د — المعرفة والتصديق + و — الاقرار والعمل .

هـ — المعرفة + و — التصديق + د — الاقرار + هـ — العمل

=

العمل	الاقترار	التصديق	المعرفة
عمل دون معرفة	القرار دون معرفة	تصديق دون معرفة	(أ) معرفة دون تصديق
عمل دون تصديق	القرار دون تصديق	تصديق دون اقرار	(ب) معرفة دون اقرار
عمل دون اقرار	اقرار دون عمل	تصديق دون عمل	(ج) معرفة دون عمل
عمل ومعرفة دون تصديق	اقرار ومعرفة دون تصديق وعمل	تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل	(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل
عمل وتصديق دون معرفة	اقرار وتصديق دون معرفة وعمل	تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل	(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل
عمل واقرار وتصديق	اقرار وتصديق وعمل ومعرفة	تصديق وعمل دون اقرار وعمل	(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار
عمل ومعرفة وتصديق دون اقرار	اقرار ومعرفة وتصديق دون عمل	تصديق ومعرفة واقرار دون عمل	(ز) معرفة وتصديق واقرار دون عمل
عمل وتصديق ومعرفة دون اقرار	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة	تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار	(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار
عمل ومعرفة واقرار وتصديق	اقرار ومعرفة وتصديق وعمل دون معرفة	تصديق وعمل دون اقرار وعمل	(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق
عمل ومعرفة وتصديق واقرار	اقرار ومعرفة وتصديق وعمل	تصديق وعمل	(ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل

ولكن الاختيار الرباعي هو الامثل لانه هو الذى يوحد بين ابعاد الشعور  
الاربعة فالايمان هو العمل . والتركيز على العمل رد فعل على جعل  
الايمان مجرد معرفة أو تصديق أو اقرار . والحقيقة أن العمل تعبير  
عن معرفة كما أن المعرفة تصديق ببرهانها . وكما لا توجد معرفة دون  
عمل والا كانت معرفة نظرية فارغة جوفاء فكذلك لا يوجد عمل دون معرفة  
والا كان عملا أخرق أحمق . العمل لا يقوم الا على أساس معرفى والا  
كان عملا آليا غريزيا عضويا صرفا تعبيرا عن مجرد نشاط العضو الحى .  
بل ان العمل أيضا يغذى المعرفة ويثيرها . فالمعرفة قد لا تحصل بالضرورة  
قبل العمل بل يمكن أن تنشأ أثناء العمل ومن خلاله وهى المعرفة التجريبية .  
فاذا كانت المعرفة قبل العمل عامة فرضية فانها تتخصص وتتحقق وتتناسل  
في العمل طبقا لقدراته ومقدار تقبل الواقع لها . وهذا هو أساس  
الواقعية في التشريع كما بان في « أسباب النزول » وفي « الناسخ  
والمنسوخ » . كما أن العمل أحد مظاهر تخارج المعرفة والتصديق  
مثل الاقرار . فاذا ثبت الاقرار ثبت العمل . فلا عمل بلا اقرار والا كان  
عملا صامتا سريا أو علنيا بلا كلمة أو اعلان عنه ، وكأن الفعل هو  
الكلمة . ولا اقرار بلا عمل والا كانت الكلمة هى الفعل الوحيد وبالتالي  
تصبح كلاما أجوف ، وخطابة فارغة . لا يوجد اذن عمل بلا اقرار الا  
العمل الصامت مع أن الاعلان عنه بلاغ للناس ونوع من العمل والفاعلية  
من خلال الكلمة . يتحقق العمل بالقول وليس بالعمل المباشر وحده .  
وقد يكون وقع كلمة حق في وجه أمام ظالم ثورة فعلية علنية فيتحول القول  
الى فعل . ولكن بظل الفعل في حاجة الى تنظيم فعلى وذلك لا يتأتى الا

- 
- و — المعرفة + ه — التصديق والاقرار + د — العمل .  
ز — المعرفة والتصديق والاقرار .  
ح — المعرفة والتصديق + ز — العمل .  
ط — التصديق والاقرار + ح — العمل .  
ى — التصديق والاقرار + ح — العمل .  
وأخيرا تتضح العلاقة الرباعية في حالة واحدة هى :  
ى — المعرفة والتصديق والاقرار والعمل .



بالعمل . والعمل تعبير عن وجدان وتحقيق للبواعث والا كان عملا آليا لا يبرز الوجود الانساني ولا ينشد شعرا . العمل اذن ما هو الا تحقق رابع بعد المعرفة والتصديق والاقرار بل يمكن القول بأن المعارف العقلية اعمال هي افعال الذهن وأن افعال القلوب اعمال هي افعال القلب . اذن الاقوال اعمال وهي افعال اللسان .

ويتضح ذلك أكثر وأكثر بارتباط الايمان بالعمل في أصل الوحي سواء كان عملا صالحا أو عملا فاسدا . وفي هذه الحالة يكون الايمان قد لبسه الظلم وكان العمل هو عدل الايمان . ويقر العقل أن فعل الواجبات هو الدين ، وأن الدين هو الاسلام ، وأن الاسلام هو الايمان وبالتالي يكون فعل الواجبات هو الايمان . كما يعنى الايمان الصلاة نظرا للتوحيد بين الايمان والاعمال . وان قاطع الطريق ليس بمؤمن أى أن قطع الطريق ليس من الايمان . كما أن الزانى لا يزنى وهو مؤمن نظرا لارتباط الفعل بالايمان . أما الاعتراض بواو العطف وبأنه لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم لاخراج العمل من الايمان فمردود عليه بأنه لو لم يكن العمل من الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل . كما أن الايمان فى الشرع ليس التصديق فحسب والا لما كان بضمنا وسبعين شعبة أعلاها لا اله الا الله وأدناها امانة الاذى عن الطريق (٩٢) . ومع ذلك يظل موضوع الايمان والعمل موضوعا

---

(٩٢) جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب مثل « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، فدل على التغاير . كما قرن بـ ضد العمل الصالح نحو « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ، « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » ، الموافق ص ٣٨٥ ، وتعطى المعتزلة حججا نقلية وعقلية لاثبات اقتران العمل بالايمان مثل : (أ) فعـل الواجبات هو الدين « ويقيهم الصلاة ويؤتوا الزكاة ، ذلك دين القيمة » والدين هو الاسلام « ان الدين عند الله الاسلام » ، والاسلام هو الايمان « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » ، اذن يكون فعل الواجبات من الايمان (ب) « وما كان الله ليضيع ايمانكم » أى صلاتكم الى بيت المقدس (ج) قاطع الطريق ليس بمؤمن « ولهم فى الآخرة عذاب النار » ، « ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته » ، والمؤمن لا يخزى ،

دينيا سياسيا . فاخراج العمل عن الايمان كلية . فلا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، هو تبرئة للحكام وتجاهل لانفعالهم والاكتفاء بأقوالهم حتى لا تحاسبهم الامة في حين أن ادخال الاعمال كجزء لا يتجزأ من حقيقة الايمان هو مراقبة على الحكام والمحكومين ومحاسبتهم على أفعالهم . أما جعل الاعمال مجرد أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه أو آثارا خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا ، فهي محاولات لتحقيق نوع من المصالحة بين الخصوم السياسيين وتظل أقرب الى رأى السلطة القائمة التي تخرج العمل من الايمان (٩٣) .

### ١ - ماذا يعنى العمل ؟

قد يعنى العمل فعل الطاعات واجتناب المعاصى أى القيام بالفعل ايجابيا أم سلبيا . فاذا كان الايمان اذن فعل الطاعات واجتناب المعاصى يكون الكفر فعل المعاصى واجتناب الطاعات . ولكن هل الايمان فعل جميع الطاعات واجتناب جميع المعاصى ؟ وماذا لو فعل المؤمن بعض الطاعات واجتناب بعض المعاصى أو فعل جميع المعاصى ؟ وماذا يكون

« يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه » (د) « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » ، « لا ايمان لمن لا أمانة له » ، ( وهو حديث معارض بأخر ) « وان زنى وان سرق على رغم أنف أبى ذر » ، الموافق ص ٣٨٦ — ٣٨٧ ، والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان عند المرجئة هو عطف العمل على الايمان . ويدل من وجهين : (أ) العطف (ب) لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ، والرد على ذلك بحجتين كذلك : (أ) لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل (ب) ليس الايمان فى الشرع التصديق والا لما كان بضعا وسبعين شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق « أى الافعال ، الطوالع ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٩٣) هناك أربعة احتمالات : (أ) الاعمال جزء من حقيقة الايمان (ب) الاعمال أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه ( أهل السلف ) (ج) الاعمال آثار خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا ( عبث لفظى ) (د) الاعمال خارجة عن الايمان كلية ، لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ( بعض الخوارج ) ، شرح الدوانى ص ٢٨٩ — ٢٨٧ ، الكلتبوى ح ٢ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الخلخالى ح ٢ ص ٢٨٧ .

وضمع الايمان فيما يتعلق بالانفعال في جدل الكل والبعض ؟ اذا استحال فعل كل الطاعات واجتناب كل المعاصي فلا ريب ان فعل بعض المعاصي واجتناب بعض الطاعات ممكن . ولكن ماذا تعنى الطاعة وماذا تعنى المعصية ؟ هل الطاعة ما جاء فيها وغد والمعصية ما جاء فيها وعيد ؟ الطاعة حينئذ فعل يقوم على الترغيب والمعصية فعل يقوم على الترهيب . وهل المعرفة في هذه الحالة فعل طاعة لما كانت افعال الازهان مثل افعال القلوب افعال ؟ وهل فعل الطاعات يكون فعلا للفرائض والنوافل ام فعلا للفرائض ؟ هل هو فعل للحد الاقصى ام للحد الأدنى ؟ ام يترك ذلك للقدرات الفردية وللطاقات النوعية ؟ واذا كانت المعاصي كبائر وصفائر فهل اجتناب الكبائر يساوى اجتناب الصفائر ؟ وهل يمكن الاتيان بافعال تؤدى الى افعال طاعة مثل المشى الى الصلاة في المساجد البعيدة طلبا للثواب او المشى الى الحج سيرا على الاقدام ام ان افعال الطاعة انما تأتى بلا مقدمات وبلا طلب زائد فالغرض منها تزكية النفس وتقوية الوعي ؟ وقد يكون كل ذلك اسما لغوية او اسما شرعية . ولما كانت الوعي ؟ وقد يكون كل ذلك اسما لغوية او اسما شرعية ، ولما كانت المعانى اللغوية اساس المعانى الاصطلاحية يظل الموضوع كله في حدود اللغة والعرف (٩٤) .

(٩٤) اختلفت الروايف في الايمان وفي الاسماء الى ثلاث فرق . منها ابن جبروية من متأخري الروايف الايمان عنده جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي . ويثبتون الوعيد . والمتأولون الذين خالفوهم كفسار ، مقالات ح ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وكذلك عند متأخري الزيدية الايمان بجميع الطاعات ولييس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفر ، مقالات ح ١ ص ١٤٠ ، وعند جمهور الخوارج ان الايمان هو الطاعة ، الارشاد ص ٢٩٦ ، ولكن عند بعض الاباضية ليس على الناس المشى الى الصلاة والركوب الى الحج وانما فعلها فقط ، مقالات ح ١ ص ١٧٣ ، فليس الايمان هو اقامة العبادة والتمسك بالطاعات كما زعمت الخارجية واشد قبحا في جعل الايمان مجرد الاتيان بالطاعات والتمسك بلعبدات ، الغاية ص ٣١٠ — ٣١١ ، ويشارك المعتزلة الخوارج في ان الايمان هو جميع الفرائض مع ترك الكبائر ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، وعند الخوارج والعلاف والقاضي عبد الجبار الطاعات فرض ونفل في حين انه عند اكثر المعتزلة =

فما حقيقة الطاعة والمعصية ؟ تتحدد الطاعة بالمطابفة أو الموافقة  
أى متابعة الله في أغراضه أو الاتفاق معه في إرادته . والحقيقة أن  
هذا التعريف صوري خالص يرجع موضوع الفعل الى التوحيد من  
جديد في قضية الصفات ، صفة الإرادة . كما أنه تحديد للشئ بغيره ،  
للفعل الانساني بارجاعه الى مصدر آخر خارج عنه وليس تحديدا للفعل  
في ذاته . وهل يمكن معرفة الإرادة الالهية حتى يمكن الاتفاق معها ؟  
فاذا كان الامر تعبيراً عنها ، وكان الامر وحياً مكتوباً بلغة ظهرت مشكلة  
التفسير والتأويل كشرط للموافقة مع الامر . وطالما اختلفت التفسيرات  
والتأويلات له طبقاً للمصالح والأغراض يستحيل إذن الاتفاق معه  
الا على نحو معين وبالتالي تختلف الأفعال . أما تحديد المعصية فلا أتى  
الا عن طريق القلب أى قلب الطاعة وبالتالي القياس عليها . فاذا كانت  
الطاعة هى الموافقة مع الإرادة تكون المعصية هى المخالفة معها . وتظل

---

البصرية والجبائى وابنه الطاعات دون النوافل . فعند المعتزلة الايمان  
هو الطاعة ثم اختلفت في تسمية النوافل ايما ، الارشاد ص ٣٩٦ ،  
وعند الجبائى الايمان جميع ما افترضه الله على العباد وليس  
النوافل بايمان . والاسماء ضربان أسماء اللغة وأسماء الدين .  
أسماء اللغة المشتقة من الأفعال تقتضى الأفعال ، وأسماء الدين بعد  
أسماء الأفعال . فاليهودى مؤمن مسلم لغويًا وليس دينياً ، وعند هشام  
الفوطى وعباد بن سليمان الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ،  
مقالات ص ١ ص ٣٠٤ ، وعند النظام الايمان اجتناب الكبائر وهو  
ما جاء فيه الوعيد أو من غيره ، المواقف د ٣٨١ - ٣٨٧ ، وقد اختلفت  
المعتزلة في الايمان على ستة أقاويل . منها أن الايمان جميع الطاعات  
فرضها ونفلها ، مقالات د ١ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ، وعند أصحاب الحديث  
الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة أقسام :  
(أ) قسم يخرج صاحبه به من الكفر به ويتخلد به في النار ان مات عليه  
وهو معرفته بالله وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله مع اثبات  
الصفات الارلية ونفى التشبيه والتعطيل عنه ومع اجازة رؤيته واعتقاد  
سائر ما تواترت به الاخبار الشرعية (ب) قسم يوجب العدالة وزوال  
اسم الفسوق عن صاحبه . ويتخلص به من دخول النار وهو أداء  
الفرائض واجتناب الكبائر (د) قسم يوجب صاحبه من السابقين الذين  
يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب  
الذنوب كلها ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان اسم للطاعات والسعادات ،  
المحصل ص ١٧٤ .

الإشكالات كما هي قائمة . وقد يكون هذا الاتفاق بين الفعل الإنساني والإرادة الإلهية أولى المقدمات لعقائد الاتحاد والجلول التي سيبينها التصوف ارتكازا على علم الأشعرية (٩٥) . وإذا كانت المعاني اللغوية هي الأساس فالاسلام لغة كما يعنى التسليم أو الإخلاص فانه يعنى أيضا التبرؤ أى التحرر من كل شىء . فالاسلام هو البراءة الأصلية ، العيش على الطبيعة ، حيث تكمن الحررية . الاسلام اذن هو تحرر الوجدان البشرى من كل طوق وطاقوت وجبر وقهر وخوف وجبن وممالة ومذاهنة لكل قوى البشر حتى يعود الانسان الى طبيعته الاولى وبراءته الأصلية . وهذا هو فعل النفس « لا اله » فى الشهادتين . فاذا ما تحرر الوجدان البشرى انتسب الى مبدأ عام واحد شامل يقف البشر أمامه سواء . وهذا هو فعل الإيجاب « الا لله » . ويشترك الايمان الاسلام فى معنى التبرؤ والبراءة . ولكن الايمان يضيف التصديق أى البرهان الداخلى على صحة مضمون الايمان وشمول المبدأ ووقوعه (٩٦) . لذلك استوجبت الطاعة المعرفة كما يتطلبها التصديق . ومع ذلك يظل للفعل الخير استقلاله الذاتى عن المعارف النظرية التى يقوم عليها نظرا لوجود الحسن فى ذاته

---

(٩٥) حقيقة الطاعة والمعصية . عند الاصحاب الطاعة هي المتابعة ، وهى أيضا موافقة الامر ، وعند القدرية البصرية الطاعة موافقة الإرادة . وعند الجبائى البارى مطيع لعبده اذا فعل مراده ، الاصول ص ٢٤٨ ، الطاعة عند اهل السنة موافقة الامر وليس موافقة الإرادة ، الاصول ص ٢٦٧ .

(٩٦) المسلم فى اللغة قولان : (أ) المخلص (ب) المستسلم ، الاصول ص ٢٤٨ ، والايمان فى اصل اللغة التصديق . ثم المسلم هو الذى أوقعه الله فى الشريعة على جميع الطاعات واجتناب المعاصى . والاسلام أصله فى اللغة التبرؤ . فسعى مسلما لانه تبرأ من كل شىء الا لله . ثم نقل اسم الاسلام الى جميع الطاعات . وأيضا فان التبرؤ الى الله من كل شىء هو معنى التصديق . فاذا كان الاسلام يعنى خلاف الكفر والفسق فهو والايمان واحد . وقد يكون الاسلام بمعنى الاستسلام ، وهو غير الايمان . الاسلام لفظ مشترك منقول من وضعه فى اللغة من التبرؤ والتصديق . لا يجوز اطلاق اسم الكافر على المسلم أو المؤمن . وكذلك الكفر والشرك منقولة من اللغة . فالكفر لغة هو التغطية والشرك هو الجمع بين الاثنتين ، واصطلاحا الانتكار ، الفصل ح ٣ ص ١٦٣ — ١٦٥ .

والقبح في ذاته كأساس نظري كاف للفعل . وفي هذه الحالة لا يكون الفعل هو اطاره النظرى الذى يقوم عليه أو الاقرار باللسان أو فعل الفرائض أو النوافل فهذه أفعال مركزة ، وسيلة للفعل الخير . كما لا تكون المعصية اطارا نظريا مخالفا أو كبائر أو صفائر فهذه أيضا أفعال مركزة ، وسيلة لفعل السبىء (٩٧) . لذلك ليست الطاعات هي اقامة الشعائر أى أركان الإسلام الخمس المشهورة . فهذه وسائل مركزة لتحقيق غايات عامة . وقد تتفاضل فيما بينها من حيث سرعة التحقيق وانتشاره . فالشهادة تتطلب فهما نظريا وعمقا في ايجاد الدلالة وممارسة فعلى النفس والاثبات . والصلاة تتجه نحو الجماعة في صلاة الجمعة ،

(٩٧) في بيان ما يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه . كل من عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته وشروط النبوة وأصول الشريعة صحت طاعته . . أجاز أبو الهذيل من الكافر كثيرا من الطاعات مع جهله بالله . قال الاصحاب ان المخالفين من القدرية والخوارج وأنراضة والجهمية والبخارية والمجسمة لا تصح طاعتهم . . . الاصول ص ٢٦٧ ، بيان شروط الإسلام ومقدماته : من شروط صحة الإيمان عندما تقوم المعرفة بالاصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل ، وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد أركان شرعية الإسلام ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلته المشهورة ، وان لم يعلم دليل فروعها صح إيمانه ، الاصول ص ٢٦٩ . أقسام الطاعات والمعاصي ، الطاعات على أقسام : (أ) أعلاها يصير بها المطيع مؤمنا ويدخل الجنة وهي معرفة أصول الدين في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوت والكرامات في معرفة أركان الشريعة ، وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر (ب) اظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة وبه يسلم الجزية والقتال والسبى والاسترقاق ، وبه تحل المناكحة والذبيحة والموارثة والدفن والصلاة عليه وخلفه (ج) اقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار ، ويصير به مقبول الشهادة (د) زيادة النوافل وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية . والمعاصي أيضا على أقسام : (أ) كفر معصية كعقد القلب على ما يضاد القسم الاول ، وصاحبها مخلد في النار (ب) ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر . وذلك فسق تسقط به الشهادة ويوجب الحد أو القتل أو التعزير . وهو مع ذلك مؤمن خلاف الخوارج بأنه كافر ، والقدرية بأنه فاسق ، قد يغفر الله له وقد يعاقبه دون تخليد (ح) الصغائر وليس فيها ترك فريضة ولا ارتكاب ما يوجب حدا ، يفعل الله ما يشاء بها ، الاصول ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

والزكاة تتجه نحو سيولة المال العام في المجتمع ، والصوم يهدف الى الاحساس بحاجات الآخرين ، والحج مؤتمر سنوى عام للناس جميعا لدراسة احوال الامة . ويمكن معرفة ذلك بالعودة الى المعانى الاشتقاقية التى هى اساس الاسماء الاصطلاحية . فالصلاة تعنى الدعاء اى الارتفاع والسمو والتعالى قبل العودة الى العالم والدخول فى الصراع الاجتماعى الذى تكشف عنه الزكاة والصوم ، والحوار وتبادل الراى الذى يظهر فى الحج . والزكاة تعنى الزيادة والسخاء اى أن العطاء زيادة ، والانفاق وفرة ، ضد الاكتناز والاختزان بدعوى الوفرة والتراكم . فلا زيادة الا من خلال السيولة وتوظيف المال فى المجتمع وذلك تطهيرا للنفس وتحريرا بها من أسر المال واعتباره موضوعا اجتماعيا وليس استحوادا اى ملكية فردية . والصيام يعنى الوقوف اى التوقف والمراجعة والصمود ومراقبة النفس حتى يمكن رؤية الآخر او المجتمع فيظهر التساوت فى الرزق بين الفرد والجماعة مما يدفع الانسان الى اعادة التوازن فى الدخول بين الطبقات الاجتماعية المختلفة (٩٨) . وقد يكون هذا الموضوع أدخل فى علم الفروع منه فى علم الاصول اى فى علم الفقه أكثر منه فى علم الاصول ، اصول الفقه او اصول الدين . ومع ذلك يمكن تحليل العمل بالعودة

---

(٩٨) عند أصحاب الحديث وفقهاء الحجاز أمة الإسلام كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة . وأنكره فقهاء الراى ( أبو حنيفة ) . وضح أيهان من ترك فى موضعها ، الفرق ص ١٢ - ١٣ ، وماذا عن المرتدين الذين يوقنون بالصلاة وجهتها ، وليس بالزكاة أو بادعاء النبوة ؟ كما أسقط البعض صلاة الصبح وصلاة المغرب ، الفرق ص ٢٣١ ، جعل مسيئة سقوط صلاتى الصبح والمغرب مهرا لا مرأته سبحانه المنبئة ، الفرق ص ٤٣٥ ، عند البعض الصلاة أفضل من الحج ، ويرى البعض الآخر أن الصيام أفضل من الحج . وكل فريق يعتمد على فرض الصلاة أو الحج ، التحفة ص ٤٣ - ٤٤ ، الاتحاف ص ٥٠ ، الفصل ح ٣ ص ١٤٣ ، الصلاة لغويا الدعاء واصطلاحا حركات معينة محدودة ، الفصل ح ٣ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، الاتحاف ص ٥٠ - ٥١ ، الأمير ص ٥٠ ، الزكاة لغة النماء والزيادة ، واصطلاحا اعطاء ما له محدد فى أجل معلوم ، الفصل ح ٣ ص ١٤٣ ، الزكاة لغة التزكية اى التطهير والمدح والنماء وشرعا . . الصيام لغة الوقوف واصطلاحا امتناعا عن الطعام والشراب والجماع فى وقت معلوم التحفة ص ٤٤ ، الاتحاف ص ٥١ .

الى اللغة والمعانى الاشتقاقية من أجل معرفة ما سمي في التربية الدينية « الحكمة من » أى الهدف من الشعائر باعتبارها وسائل . فالصلاة مثلا تهدف الى اىصال عدة مضامين للشعور من أجل الحصول على المعانى الاصلية مثل : الاتصال الدائم بالفكر ، والعيش المتصل في عالم الفكر والتعرف على المثال قبل التوجه الى عالم الواقع الذى تدفع اليه الشعائر الاخرى كالصوم والزكاة والحج ، تفاديا لضياح الانسان ومحوه فيخضم الحياة اليومية وابقاء على دعوته الفكرية فيها والاحساس يلزمان ، وبأن اليوم هو مجموعة من اللحظات ، وبأن لكل لحظة فعلها . فلا يتحقق الفعل قبل لحظته فيكون استباقا ولا بعد لحظته فيأتى بعد فوات الاوان ، الاحساس بالزمان كحظات متميزة يقوم فيها الانسان بمراجعة النفس ، وقياس المسافة بين المثال والواقع ، النظافة البدنية وأثر ذلك على الفكر والحياة ، الرياضة البدنية وأثر الحركات على البدن وقوامه ، العمل الجماعى وما يقتضيه من تنظيم ومدولة وعمل مشترك ، وحدة الجماعة بتوجيهها نحو غاية واحدة واتباعها نظاما واحدا لا ينفى التعدد والمشاركة بالرأى والحوار . الخ . وعلى هذا النحو تأخذ المعانى الثلاث للفظ عند الاصوليين القدماء اللغة والاصطلاح والعرف وظيفية جديدة . فاللغة هى المعنى الثابت ، والعرف هو الحاجة المتغيرة والاصطلاح هو الصلة بين الثابت والمتغير (٩٩) . واذا كانت الطاعة هى اقامة الشعائر تكون المعصية هى ارتكاب الكبائر . لا توجد كبائر نظرية أى كفر نظرى لاختلاف الاطر النظرية وتعدد التصورات النظرية ولكن الكبائر عملية صرفة . واذا كانت الشعائر وسائل لتحقيق غايات فان المعاصى أيضا وسائل للقضاء على هذه الغايات وبالتالي لا تكون سلوكا بشريا . فترك الصلاة رفض لانجع الوسائل لتحقيق الغايات ، وهى التى يتقبلها جمهور الامة . والسجود للشمس أو للصنم تجسيم للمبدأ وتشبيهه

---

(٩٩) هذا هو موضوع الجزء الخامس من « التراث والتجديد » فى قسمه الاول « موقفنا من التراث القديم » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء العلوم النقلية . ( علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقہ ) .



له . واكل الخنزير أو شرب الخمر مفسدة للصحة والعافية ومضیعة  
للجمال . واطهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين دعوة الى التقليد وقضاء  
على الاصلية . وقد يصل الامر الى حد اعتبارها كفرا عمليا فى مقابل  
الطاعات باعتبارها ايمانا عمليا . وقد تخرج بعض الامور عن هذا  
الكفر العملى اما لانها ادخل فى البحث العلمى مثل جمع القرآن وتواتر  
الوحى أو فى المشترك السياسى مثل الخلاف بين الصحابة ونصرة هذا  
الفريق أو ذاك وتمسك كل منهم بكتاب الله وسنة رسوله . انما المعاصى  
ضمايع الطاقات العقلية والمادية من أجل تحقيق الغايات والمقاصد .  
فالانفعال واحدة والغايات واحدة ، الطاعات تحقيقها ايجابا والمعاصى  
تحقيقها سلبا (١٠٠) .

## ٢ — هل يسقط العمل ؟

فاذا ما حدث اختلال بين ابعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق  
والاقرار والعمل أو على الاقل بين النظر الجامع للمعرفة والتصديق  
والعمل الجامع للاقرار والفعل يسقط العمل ويتحول الى عمل مضاد ،  
يتحول الايجاب الى سلب ، وتتفرغ الطاقة ولا تتحول الى حركة أو تتحول

(١٠٠) الافعال الدالة على الكفر . عند الاصحاب تارك الصلاة  
عن استحلال كافر وعن كسل كافر عند أحمد بن حنبل وليس بكافر عند  
الشافعى الذى قال بامره بالصلاة فان صلى والا قتل . وعند أبى حنيفة  
يؤدب حتى يصلى والا قتل . وعند الخوارج كافر . وعند القدرية  
لا مؤمن ولا كافر ، الاصول ص ٢٩٦ ، رفض ابن أحمز أن يكون تارك  
الصلاة مشركا ، لان احاديث تارك الصلاة مشرك غير صحيحة  
الاسناد . الوصل ح ٤ ص ١٨ — ٩ وعند الخوارج كل معصية فيها حد  
كفر وكل معصية ليس فيها حد ليست كفرا وهو باطل عند ابن حزم ،  
الفصل ح ٤ ص ٢٤ ، ترك الشرك ليس قولاً باللسان ، الكتاب ص ٥ ،  
وعند الاصحاب السجود للشمس أو للصنم بشرط عقد القاب على الكفر  
فى الافعال الدالة على الكفر وكذلك اكل الخنزير من غير ضرورة ولا  
غوف . وايضا اظهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين من غير اجراه عليه .  
ومنيا ايضا تبديل آية مكان آية فى القرآن واستقاط كلمة عهدا أو زيادة  
أخرى بعكس الخطأ فى التلاوة ، وعصيان أوامر النبى عن عهد وليس  
عن جهل ، وقذف عائشة لتكذيب القرآن وبعض الانتصار ، الفصل  
ح ٤ ص ١٩ — ٢٤ .

الى حركة مضادة . ويسقط العمل أو يختل بصور عدة منها تشخيص الاحكام واسقاط التكاليف ، وإيقاف الحدود ، وتحريم الحلال ، وتحليل الحرام ، وتأويل العبادات والمعاملات . ويحدث ذلك كله نتيجة للكفر بكل الشرائع الموجودة الناتجة عن مجتمع الظلم الذى وضع الاوامر والنواهي لصالح السلطة القائمة . الخلل فى العمل انما ينشأ اذن عن خلل فى النظر أى عن اغتصاب للسلطة وهدم للشرعية . ويكون رد الفعل على ذلك تكوين مجتمع مقابل ، مطلق على نفسه ، حر من علاقاته يناقض مجتمع القهر والغلبة ويضع شرائعه ويسن قوانينه تساعد على التحرر وعلى قهر مجتمع الغلبة والتغلب على نظم القهر . يسقط العمل اذن بتدخل الاسس النظرية التى يقوم عليها أو قيام التصديق على نفاق وخوف وجبن ، وبالتالي عدم تعبير الاقرار لا عن معرفة ولا عن تصديق فيصبح العمل مجرد شعائر صورية ، أوامر ونواهي ، للطاعة أو للزجر (١٠١) . وليس لاسقاط العمل أى اثر خارجى من الفرق الدينية المعاصرة فى الديانات السابقة بل هو تعبير عن خلل نظرى داخل المجتمع الاسلامى (١٠٢) .

**أ - تشخيص الاحكام .** ويسقط العمل ويختل عندما تتشخص الاحكام وتصبح الطاعة رجلا والاركان الشرعية الخمسة رجالا . تتشخص الحدود والفرائض فتصبح المحرمات رجالا والفرائض رجالا ، وتحول الحدود الى علاقات انسانية مجسمة وذلك لان المصائب تأتى من البشر ومن اضطرابات العلاقات الاجتماعية . ويقوم هذا التشخيص على التأويل ، وتأويل الاحكام ، الاوامر أشخاص يجب موالاتهم ، والنواهي أشخاص يجب معاداتهم . الفرائض رجال يجب ولايتهم ، والمحارم رجال يجب عداوتهم نظرا

---

(١٠١) يصعب تصنيف الفرق على هذه الصورة المتعددة لسقوط العمل وصياغة عمل مضاد لان كل فرقة تشارك فى أكثر من صورة . ومعظم الفرق تعبر عن مجتمع الاضطهاد خاصة الشيعة والخوارج والى حد ما المعتزلة فى تأويل العبادات والمعاملات .

(١٠٢) يحيل الفقهاء كل صور اسقاط العمل الى آثار خارجية من المزدكية والعبدكية والمساوية والبابكية بالرغم من ذكرهم فرق المعارضة الداخلية ، التنبيه ص ٩٢ - ٩٣ ، الفرق ص ٢٦٦ - ٢٦٩ .

لتحقق الفيل في مجتمع ينقسم الى اولياء واعداء ، ويؤدى التشخيص بدوره الى اسقاط الشرائع وابطال الاحكام وتجسيم الشريعة كما تجسمت العقيدة من قبل . ونتيجة لتشخيص الحدود تصبح بلا موجهات ، فتسقط الشرائع ، وتبطل الحدود ، وتحل المحرمات ، وتحرم المحلات . ويتمثل اسقاط الشريعة فى اباحة الحرام أكثر منه فى تحريم الحلال ، وتصبح أقرب الى الاباحية أو المشاع أو الفوضوية أو الغريزية كفرا بالشرائع وبالقوانين ، ورفضاً للمجتمعات واللدساتير ، وثورة على السلطة والحكم ، ورغبة فى الكفر بكل شئ ، وهدم كل الكيانات التى تقوم على الظلم ، وتحريرا للطبيعة المكبلة بالقيود . فالواهب والنواهى انما هى تعبير مجسم للصراع الاجتماعى بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل . وما فائدة الشرائع ان لم تتحول الى صراع ؟ وهل الغاية من القانون تقييد الحرية وتكبل اليمين وتكهمم الافواه أم اطلاق الحرية لليدين واللسان ؟ (١٠٣)

وقد تدور الاحكام كلها حول شخص واحد هو شخص الامام ، فالانتساب اليه يرفع التكاليف وبالتالي لا عذاب له ولا تثريب عليه

(١٠٣) عند الكيمانية الدين طاعة رجل واولوا اركان الشريعة الخمسة على انها رجال وبالتالي تسقط الشرائع بعد الوصول الى الرجل ، الملل ح ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ، ح ١ ص ٣٦ — ٣٧ ، أما المنصورية فقد استحللت النساء والمحارم . أحل المنصور ذلك لاصحابه وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال . فهذه اشياء ، أسماء رجال حرم الله سبحانه ولا يتهم . من ظفر بذلك الرجل وعرفه فقد سقط عنه التكليف وارتفع عنه الخطاب اذ وصل الى الجنة وبلغ الى الكمال ، الملل ح ٢ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وكفرت الجناحية بالجنة والنار واستحلوا الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، واستسقطوا وجوب العبادات ، وتأولوا العبادات على أنها كنيات عن من تجب مولاتهم من أهل بيت على والحرمان كنيات عن قوم يجب بغضهم كأبى بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة ، الفرق ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، وقد كفر أهل السنة الرافضة لاسقاطها الاركان الخمسة وتأويلها على معنى موالاة قوم مثل تأويل المنصورية والجناحية وغلاة الروافض ، الفرق ص ٢٤٥ ، كما تأولت الباطنية اركان الشريعة فالصلاة موالاة امامهم ، والحج زيارته ، وادمان خدمته ، والصوم الامسك عن افشاء سه ، والزنى افشاء سره بغير عهد وميثاق فأبطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ .

حتى ولو ترك الفرائض وأشرك بالله . ولا يكفر الا اذا كفر بالامام وبالائمة .  
الدين اذن امران ، معرفة الامام و أداء الامانة وليس منه أداء الطاعات  
واجتناب المعاصي . العالم شر ، والدنيا حرام ، ولا يتحول المعالم  
الى خير أو يجل شيء من الدنيا الا بمعرفة الامام (١٠٤) . الامام هو الفاصل  
بين الحلال والحرام وليست الشريعة التي وضعها البشر المقتضون لحق  
الله ، وهو الذي سيعيد الشريعة الى نصابها . وقد يتحول الاشخاص  
الى اكوان فيصبح محمد السماء وأصحابه الارض ، والعدل والاحسان  
الامام ، والخبث والطاغوت أعداؤه ، والصلاة دعاؤه ، والزكاة عطاؤه ،  
والحج القصد اليه . ان البنية النفسية لمجتمع الاضطهاد تنحو بالانسان  
الى التضخيم والتصوير للصراع بين الخير والشر ، والحق والباطل ،  
والعدل والظلم . ويظهر ذلك على مستوى القانون والتشريع وهو ما  
يعانى مجتمعا الاضطهاد منه (١٠٥) .

**ب - إسقاط التكليف .** واذا كان العمل هو أداء الطاعات واجتناب

(١٠٤) الانتساب الى العترة يرفع التكليف فيكفيه انه من أهل  
العترة . هذا هو موقف المغيرة . فمن ظلم نفسه من عترة على  
فلا حساب عليه ولا عذاب ولا وقوف عليه ولا سؤال وان ترك الفرائض  
وركب العظائم وأشرك بالله ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاستماعيلية من  
خالف عليا وامامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاستماعيلية من  
المبيضة والمحمرة والحزمية الذين أباحوا الزنا وكفروا أيضا من تأول  
المحرمات على قوم زعم أن موالاتهم حرام ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند الرازمية  
الدين امران : معرفة الامام و أداء الامانة . ومن حصل له الامران فقد  
وصل الى حال الكمال وارتفع عنه التكليف ، المائل ج ٢ ص ٨٠ - ٨١ ،  
وعند العبدكية الدنيا حرام محرم لا يجل الاخذ منها الا القوت من حيث  
ذهب ائمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بالامام عادل والا فهي حرام ومعاملة  
أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ،  
وسموا كذلك لان عبدك وضع لهم هذا ، التنبيه ص ٩٣ .

(١٠٥) امتنع غلاة الشيعة عن القول بظاهر القرآن وأولوه .  
فالسماة محمد ، والارض أصحابه ، والله يأمر بذبح بقرة وهي فلانة أم  
المؤمنين ، والعدل والاحسان هو علي ، والخبث والطاغوت فلان وفلان  
أى أبو بكر وعمر ، والصلاة دعاء الامام ، والزكاة ما يعطى الامام ، والحج  
القصد الى الامام . المائل ج ٢ ص ١٥٨ .

النواهي أى القبيح بالتكاليف الشرعية فانها تسقط أو ترتفع أو تبطل نظرا للكفر بالشرائع الارضية التى تقوم على الظلم وهضم الحقوق واحساس مجتمع الاضطهاد بأن الحق معه وبأنه قد اتحد بالحق أو بأن الحق قد حل فيه وأنه قد أصبح هو والحق شيئا واحدا . تجسد الحق فيسه وتجسد هو فى الحق . اما أن يحل الله فى الانسان أو أن يرتفع الانسان الى الله أو يفوض الانسان فى أعماق نفسه فيجد الحقائق دون الظواهر والاشكال . تسقط التكاليف اذن اما بالارتفاع الى أعلى أو بالانخفاض الى أسفل أو بالدخول الى الباطن ثم اعمال التأويل . ترتفع التكاليف عندما ينتقل الانسان من مستواه الانسانى الى مستوى البهيمية أو الملائكية . والجزاء فى كليهما ثوابا أم عقابا . فالتكاليف مرتبطة بالوجود الانسانى بين الحيوان والملاك . وكما تؤدى نظرية الارتفاع الى اسقاط التكاليف كذلك تؤدى نظرية الحلول الى اسقاط الشرائع حيث يقود الوعى الى الاحساس بالرضى عن طريق رفع الروح وخفض الجسد مما يؤدى الى الاحساس بالتقوى والتطهر وتصبح الاعمال متجهة نحو الداخل لا نحو الخارج ، وهى اعمال تنقية الروح وتطهير البدن . التالىه احساس بالكمال وبأنه لا يوجد شئ يمكن عمله بعد أن وصل الانسان الى قمة الكمال . والعواطف فى قمته تمنع الفعل . وان تضخم العالم الباطنى من خيال وانفعال يجعل كل عمل خارجى لا قيمة له . كما يساعد الاحساس بالكمال على التبرير لكل فعل بعد أن أصبح الفعل مشرعا من أعلى ومضمونا من القمة . ولما احتاجت هذه الاعمال الى رموز بدلا عن الشرائع وطلبا للايحاء والافتناع و اظهار النفس والدعوة أمام الناس زاد الزخرف ، وازدحمت الزينات ، وكثرت الدلقوس والالوان ، وظهرت « الاشياء » المقدسة بالصورة والصوت . كالسجاد والحناء والخواتم والنعال ، وكثرت مظاهر البدن مثل العمش فى العين من طول البكساء وأصوات النحيب وتأوهات الروح . تحولت الشعائر الى طقوس شبيهة بطقوس الديانات القديمة واليهودية والنصرانية حتى يعيش الانسان فى عالم من الرموز والاحتفالات . تؤدى الاتجاهات الباطنية الى اسقاط الشرائع لانها تحويل للخارج الى الداخل ، وللقانون الى عاطفة ، وللواقع الى خيال . ويخاطب الباطنى الناس مؤثرا فيهم

بطرق الإيحاء حتى يستدرجهم الى اسقاط الشرائع . يوجه صاحب العباداة الى معانيها حتى يقضى على العمل بالمعرفة . ويدفع الباحث عن اللذة الى الشك في الدين ، ويدفع الشك في الدين الى انكار المعاد حتى تسقط الشرائع . فاذا ما ارتبطت الشعائر بأصول غيبية سهلت رغبة هذا الاصل . فاذا ما قامت على علل الاحكام فن معرفة العلل تكون كافية دون اتهام الشعائر . لذلك حرم أهل الظاهر التعليل حتى لا ينتهي العقل الى القضاء على الشعائر محتجا بالتعليل . فاذا ما كانت الشعائر تعبيرا عن الطبيعة فالاولى الايتان بأفعال الطبيعة كدليل عن الشعائر وتأصيل لها . وعلى احسن الاحوال تكون الفرائض نوافلا . يكفي شكر المنعم عليها نظرا لغناء الرب عن خلقه . من شاء قام بها ، ومن شاء لم يقم ، والامر متروك لاختيار الانسان وحرية (١٠٦) .

(١٠٦) . عند أحمد بن أيوب بن مانوش متى صارت التوبة الى البهيمية ارتفعت التكاليف ، ومتى صارت التوبة الى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف وصارت التوبتان عالم الجزاء ، الملل ح ١ ص ٩٣ ، أما العذافرة أصحاب بن أبي العذافر فقد وضع كتاب سماه « الحاسة السادسة » دفع فيه برفع الشريعة ، الفرق ص ٢٦٤ ، أما الاسماعيلية فانهم يصلون الخمس ويظهرون التنسك والتأله والتهدد والورع . ولهم سجادات وصفرة في الوجوه وعمش في أعينهم من طول البكاء والتأوه على المقتول بكريلاء الحسين ورهطه ، ويدفعون زكاتهم ومعوناتهم الى أترتهم ويتحنثون بالحناء ، ويلبسون خواتمهم في ايمانهم ، ويشمرون قمصهم وأيديهم كما تصنع اليهود ، ويتحلون بالنعمال الصفر ، وينوحون على الحسين ، ويكبون على جنازهم خمسا ، ويأمرون بزيارة قبور السادة ، ويعتقدون بالعدل والتوحيد والوعيد واجباط الحسنات مع السيئات ، التربية ص ٣٢ ، وقد تأولت الباطنية أصول الدين على الشرك ، واحتالت لتأويل احكام الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها أو الى مثل احكام المجوس ، أطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ . قال القيرواني من رآه داعي مائلا على العبادات حملة على الزهد والعبادة ثم سأله عن معانيها وعلل الفرائض وشككه فيها . . والربط لتعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة فاما أن يعقل فهم تأويلها على وجه يؤدي الى رفعها وأما يبقي على الشك والحيرة فيها . فالتأويل يؤدي الى الرفع ، الفرق ص ٢٩٩ - ٣٠٢ ، مقصود الباطنية ابطال الشريعة ، الاعتقادات ص ٧٦ ، رفع التكاليف واضمحلال السنن والشرائع ، الملل ح ٢ ص ١٤٩ . وتساءل الباطنية : لم صارت صلاة =

وقد يكون العمل هو الطريق الى النظر وليس العكس فالعمل وسيلة والنظر غاية . ويتجه النظر نحو شخص الله ولا يكون أساسا للعمل ، فالعمل أساس النظر . ويصل الامر الى رفع الانسان الى رتبة اعلى من الانسانية ، اعلى من الملائكة والانبياء والصالحين والمقربين . فالخلل في العمل اما أن يهبط بالانسان الى مستوى البهيمية واما أن يرفعه الى مستوى الملائكة . الانسان وسط بين الحيوان والملاك وحركة بين اتجاهى الخفض والرفع ، السفلى والعلو ، الادنى والاعلى . فى هذه الحالة تسقط التكاليف . ويصبح الله مطيعا للعبد وليس العبد مطيعا لله لان للعبد الاولوية فى الفعل على فعل الله . وكلما زاد فعل الانسان قويت رؤيته لله ، فإله يرى قدر الاعمال . والله يفرح بأفعال عباده ويغتم بعبدهم عنه . فإله معبود بعبادة الناس له ولم يكن كذلك قبل خلقه لهم . فوجود المعبود مشروط بوجود العابدين وعبادتهم له . وان لم تسقط الشرائع فانها تتحول من كم الى كيف ، وترتبط بالحالة الشعورية للانسان وتختلف باختلاف الافراد ومراتبهم الشعورية . من وصل الى مرتبة المعرفة سقطت عنه الشرائع . فبين الحبيب

==  
الصبح ركعتين والظهر أربعاً والمغرب ثلاثاً ؟ وفى كل ركعة ركوع واحد وسجدتان . والوضوء على أربعة والتيمم على عضوين ؟ والغسل من المنى وهو طاهر على عكس البول مع نجاسته ؟ واعادة الحائض الصيام دون الصلاة ؟ وعقوبة السرقة قطع اليد والزانى الجلد دون قطع الفرج . فاذا سأل الغر التأويل قالوا علمها عند امامنا والمأذون له فى كشف اسرارنا فيعتقد أن المراد بالظاهر غير الباطن فينتخرج عن العمل بأحكام الشريعة . فاذا اعتاد ترك العبادة واستحل المحرمات كشفوا له القناع وقالوا : لو كان لنا اله قديم غنى عن كل شىء لم يكن له فائدة فى ركوع العباد وسجودهم ولا فى طوافهم حول بيت من حجر ، ولا فى سعى بين جبلين فينسلخ عن التوحيد ، ويصير زنديقا ، الفرق ص ٣٠٦ — ٣٠٧ ، اكفرت أهل السنة الباطنية لقولهم بسقوط الحج ولم يكتروهم لاسقاط العمرة لاختلاف الأمة فى وجوبها ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند القرامطة ( الرافضة ) الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وكل الفرائض نافذة لا فرض . وانما هو شكر المنعم هو الفرض . ولا يحتاج الرب الى عبادة خلقه ، من شاء فعل ومن شاء لم يفعل ، والاختيار لهم ، التنبيه ص ٢٠ .

والحبيب لا يوجد حجاب أو قانون (١٠٧) . والحقيقة أن إسقاط الشرائع ليس اثرا من الديانات الخارجية ، مانوية أو غيرها بل تعبير عن الكفر بكل الشرائع الارضية التي وحدت بينها وبين الشرائع السماوية ظلما وعدوانا من أجل تقويض النظم القائمة واقامة شرعية اخرى تأخذ حقوق المضطهدين .

**ج - اباحة المحرمات .** و اباحة المحرمات نتيجة طبيعية للكفر بالشرائع والقوانين واسقاط التكاليف التي استعملتها السلطة اللاشعورية

(١٠٧) حكاية قوم من النساك . يرى الله في الدنيا على قدر الاعمال . فمن كان بعمله أحسن يرى معبوده أحسن ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ، ويأكلوا من ثمار الجنة ، الى أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة والمقربين ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، قد يكون في الصالحين من هو أفضل من الانبياء ومن الملائكة وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الاعمال والشرائع ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، تبلغ بالنساك العبادة منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الاشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم . وعند الصوفية من عرف الله سقطت عنه الشرائع وذلك مثل أبو سعيد أبو الخير ، يلبس الصوف مرة ، والحرير المحرم على الرجال مرة ، ويصلى في اليوم ألف ركعة مرة ولا يصلي فريضة ولا نافلة مرة أخرى ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ ، والمباحية من الصوفية قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبيسات في الحقيقة . يدعون محبة الله ، وليس لهم نصيب من شيء عن الحقائق بل يخالفون الشريعة ، ويقولون أن الحبيب رفع عنه التكليف ، وهو الاثر من الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك ، اعتقادات ص ٧٤ ، وإذا أبلغ بعض المباحين غاية المحبة ، وصفا قلبه ، واختيار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ، ولا يدخله الله الى النار بارتكاب الكبائر ويحبهم الى أن تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج ، وتكون عبادتهم التفكير ، التفتازاني ص ١٤٨ ، الخيالي ص ١٤٨ . وكان في الصوفية رجل يعرف باسم ابن شعيب يزعم أن الله يسر ويفرح بطاعة اوليائه ويغتم ويحزن اذا عصوه . وحكى عن رجل كان يعرف بأبى شعيب أن البارئ يسر بطاعة اوليائه وينتفع بها وبأئانتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، وقد سمي أبو على الجبائي الله مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد ، الفرق ص ١٨٣ ، ويقول محمد بن كرام « ان الله لم يزل معبودا ، ولم يكن في الازل معبود العابدين ، وانما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له » ، الفرق ص ٢١٩ .



الثائمة لتكبير المعارضة وفرض الطاعة بالقوة . وإباحة المحرمات أكثر دلالة من تحريم الحلال ، فالتحرر من القانون احدى وسائل التحرر من المجتمع . وتمثل اباحة المحرمات في ميدانين ، الطعام والنكاح . غنى الطعام اباحة الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر ، وفي النكاح اباحة الزنى واللواط والمتعة الحرام . ويهدف ذلك كله الى اطلاق قوى الطبيعة الحبيسة تحت القهر ، وتقوية المجتمعات السرية والروابط المشتركة حيث يشيع كل شيء النساء والاموال . والميسر أيضا مباح ضد قوانين السلطة نقضا لها وإعلانا أمام النفس عن عدم الاعتراف بشرعيتها . ثم تأخذ النفس شرعيتها من ذاتها وتصبح أفعالها مقياس شرعيتها فتبيح كل شيء ، رد فعل على القهر . وان التحرر في القهر الاجتماعي يبدأ من التحرر من القهر الفردي . وان التحرر من القانون شرط للتحرر من السلطة . ان التحرر من الخارج لا يتم الا بعد التحرر من الداخل . بل جهاد الإعداء لا يبدأ الا بعد جهاد النفس ، يليه جهاد الغاصبين . ان انكار الذات يولد رد فعل عكسي وهو اثبات الذات ، كما يولد التحريم الإباحة . وبالتالي يصبح الانسان أولى بابنته الحسناء واخوته الهيفاء . واذا ما استند التحريم الى التخويف بالمجهول والايمن باللامعقول قامت الإباحة على التحرر من هذا الخوف من المجهول وعلى عقل كل شيء ، مادي خارج العالم . فطالما استعمل الغيب للسيطرة على الناس ، وبالتالي يكون انكار الغيب مقدمة لتحريرهم . كما أن كراهية المجتمع الغاصب تؤدي الى التحريم من الزواج منه . فلا يتم زواج الا من داخل المجتمع المضطهد ، زواج الاقرباء ، داخل مجتمع الايمان في مواجهة مجتمع الكفر . المؤمن لا ينكح الا مؤمنة ، والكافر لا ينكح الا كافرة . ولما كانت الاثرة والانانية من صفات الغير فان الشيوخ يكون من ممارسات الانا . وبالتالي تنشأ المجتمعات المغلقة التي يباح فيها الجنس ويصحب على المشاع عنادا ضد مجتمع الكفر والاستئثار عندما يستحوذ الرجل على امرأة يمتلكها لنفسه ويمنعها غيره . تريد الجماعات المضطهدة الغياب عن الواقع الاليم وتعيش في عالم التمني والاحلام فتسقط الحدود رمز القهر والتي يقوم الامام الغاصب بتطبيقها ، وتدعو الى السكر والشراب معارضة له ورفضاً لقانونه كما تفعل جماعات الصوفية . فلا

فرق بين الهجرة الى الداخل والهجرة الى الخارج ، بين الفرار الى الله  
والفرار من الله (١٠٨) لذلك قد تباح المحرمات من جماعات الصوفية

(١٠٨) هذا هو موقف غلاة الروافض من البيانية والمغرية والجناحية  
والمنصورية والخطابية والحلولية . فبعد أن أسقطوا الفرائض أباحوا  
المحرمات ، الفرق ص ٢٣ ، استحلّت المنصورية النساء والمحارم . وأحل  
المنصور ذلك لأصحابه وقتل ان الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك  
من المحارم حلال ، مقالات ج ١ ص ٧٤ — ٧٨ ، كما استحلّت الجناحية  
الخير والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، الفرق ص ٢٣٦ —  
٢٤٧ ، استحلّت الخطابية الخير والزنا وسائر المحرمات ، وتركوا الصلاة  
والفرائض ، وتسمى العميرية ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، أباحت الرافضة  
اللواط ونكاح الابنة والاحمق والزنا وشرب الخمر وكل قاذورة ليس لهم  
شريعة ولا دين ، التنبيه ص ٣٢ ، أباحوا الزنا واللواط ، اعتقادات ص  
٥٨ ، وقد استباحت الحلولية ( الحزمية ) المحرمات ، وأسقطت المفروضات ،  
الفرق ص ٢٥٤ — ٢٥٦ ، وأصحاب الاباحة من الحزمية صنفان : صنف  
كانوا قبل الاسلام كالمزدكية استباحوا المحرمات ، وقالوا أن الناس شركاء  
في الاموال والنساء ، ودانوا بترك الفرائض ، فالدين معرفة الامام فقط ،  
الملل ج ص ٨٠ ، أما الحلمانية الحلولية أنصار حلّمان الدمشقي ( أصله  
من فارس ومنشؤه في حلب وبدعته في دمشق ) فقد قالوا بالاباحة ، من  
عرف الاله على الوصف الذي يعتقده زال الخطر والتحرير واستباح كل  
ما يستلذه ويشتهي ، الفرق ص ٢٥٩ ، ومن الخرمدينية البابية استباحوا  
المحرمات ، وقتلوا الكثير من المسلمين . في جبلهم ليلة عيد لهم يجتمعون  
فيها على الخمر والشرب ، وتختلط فيها رجالهم ونسأؤهم . فاذا أطفئت  
سرجهم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز .  
لا يصلون في السر ، ولا يصومون رمضان ولا يرون جهاد الكفرة ، الفرق  
ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، وأباحت الباطنية نكاح البنات والاخوات وشرب  
الخمر وجميع المذات . سنوا اللواط ، وأوجبوا قتل الغلام الذي يمتنع  
عن الفجور به ، الفرق ص ٢٨٦ ، قال القيرواني في رسالته أن العقائل  
أحق بأخته أو بابنته الحسنة من الاجنبي . لقد حرم عليهم صاحبهم الطيبات  
وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الاله ، وأخبرهم بما لا يرونه من البعث  
والحساب والجنة والنار حتى استعبدتهم بذلك عاجلا . . . وهذه هي  
مذاهب الدهرية واستباحة المحرمات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٧ —  
٢٩٨ ، من رآه الداعي ذا مجون وخلاعة قال له ان العبادة بله وحماقة  
والفطنة في نيل اللذات . ومن رآه شاكيا في دينه أو في المعاد والثواب  
والعقاب صرح له بنفى ذلك وحمله على استباحة المحرمات حتى يعتقد  
أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة ، وهان عليه بذلك

قدر اباحتها من جماعات الاضطهاد . فبقدر ما تعيش جماعة الاضطهاد تحت القهر الاجتماعى تعيش جماعة الصوفية تحت القهر النفسى ، كلاهما جماعتا معارضة ، عاجزتان عن المقاومة . وكلاهما يتحدان بالحق عن طريق تمثله وتجسده . تبدأ جماعة الصوفية بالزهد ، بالرياضة والمجاهدة حتى تصل الى حالة الفناء حيث تسقط التكاليف وتباح المحرمات . فاذا ما شافه الروحانيون الله وراوه ، وعاشوا فى الجنان قبل الاوان وجامعوا الحور العين ، على الاراتك متكئين يسعى اليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والشراب فما وجه التحريم وكل شىء قد تمت اباحته ولم يعد هناك ستار ولا حجاب بين الحبيب والحبيب ؟ وعلاقة الخلّة ، علاقة الخليل بالخليلة ، ليست علاقة قانون وتحريم بل علاقة

ارتكاب المحظورات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ، وتبيح القرامطة ( الرافضة ) شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة ، شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ، ليس فيها وعيد ولا وعد مثل المنانية وقولهم فى النور ، التنبيه ص ٢٢ ، وهن قال من القرامطة والديلم بهذا القول مؤمن ونسأؤهم مؤمنات حقتوا الدماء والاموال ، ومن خالفهم كافر ومشرك جلال الدم والمال والسبى . يسمى بعضهم بعضا المؤمنين المؤمنات . نساء بعضهم لبعض حلال وأولادهم وأبدانهم مباحة فى بعضهم البعض لا تحظر بينهم ولا منع . لو طلب رجل امرأة نفسها او من رجل او من غلام فامتنع عليه فهو كافر خارج عن الشريعة . واذا مكته من نفسه فهو مؤمن مواف فاضل . والمفعول به من الرجال والنساء افضل عندهم من الفاعل يقوم الواحد منهم من فوق المرأة التى لها زوج وليس زوج بمحرم ويقول لها : طوبى يا مؤمنة . وهكذا يقول للرجل او الغلام اذا أمكنه من نفسه . وكذلك أموالهم وأملآكهم لا يحظرونها من بعض على بعض . مباحة بينهم شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ليس فيها وعد ولا ثواب ، التنبيه ص ٢١ — ٢٢ ، وعند بعض البهيسية السكر من كل شراب حلال موضوع لمن سكر منه . وكل ما كان السكر من ترك الصلاة او شتم الله فهو موضوع لا حد فيه ولا حكم ، ولا يكفر بشىء ما داموا فى سكرهم . الشراب خلال الاصل ، ولم يأت فيه شىء من التحريم لا فى قلبه ولا فى كثيره ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الفرق ص ١٠٩ ، وعند العوفية البهيسية السكر كافر ولكن لا يشهد بذلك حتى يأتى مع غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ١ ص ١٨٢ .

اتحاد واطاحة (١٠٩) . من هذا التصور للعالم ينبثق نظام وتخرج من هذه العقيدة شريعة تقوم على الغناء الفروق ما دام التصور يقوم على الوحدة ؟ وحدة الانسان والله ، وحدة الروح والطبيعة ، وحدة الحياة والموت وتمحى الفروق أيضا بين الحلال والحرام وتنتهى درجات الوجود . وقد تنشأ الاباحة من حب الدنيا والالتذاذ بتعيمها احساسا بالطبيعة واشباعا لرغباتها . هكذا نشأ آدم في البداية . فميراثه بين اولاده بالسوية . مساواة طبيعية ، فلماذا تحريم كل ذلك باسم الشريعة ثم الاتهام بالاباحة بالزندقة ؟ (١١٠)

(١٠٩) هذا هو موقف الروحانية « الزنادقة » ! اذ تنظر ارواحهم الى ملكوت السموات ، وبها يعاينون الجنان ، ويجمعون الحور العين وتسرح في الجنة . وسموا الفكرية لانهم يتفكرون . فالفكر غايتهم ومنتاهم فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحتهم ونظرهم اليه . ويهتمون بمجامعة الحور العين ومناكحة الابكار على الارائك متكئين . يسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والشراب والثمار ، التنبيه ص ٩٣ — ٩٤ ، وعند الروحانية ، يقلب حب الله على قلوبهم وأهوائهم وارادتهم حتى يكون حبه اغلب الاشياء عليهم . فاذا حدث ذلك كانوا عنده بهذه المنزلة ووقعت عليهم الخلطة من الله فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلطة التى بينهم وبين الله لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلطة كما يحل للخليل الاخذ من مال خليله بغير اذنه . منهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٤ ، ينبغى للعباد أن يدخلوا فى مضمار الميدان حتى يبلغوا الى غاية السبقة من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه فاذا بلغت الغاية أعطى نفسه كل ما تشتهى وتتمنى وان اكل الطيبات كاكل الاراذلة من الاطعمة وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة ، وكان العسل والخل عنده بمنزلة ، فاذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة ويسقط عنه تضمير الميدان واتبع نفسه ما اشتتهت ومنهم ابن حيان ، التنبيه ص ٩٤ — ٩٥ .

(١١٠) ترى المزدكية ( الزنادقة ) أن الله خلق الدنيا خلقا واحدا وخلق لها خلقا واحدا وهم آدم وله أن يأكل من طعامها ويشرب من شرابها ويلتذ بلذاتها وينكح نساءها . فلما مات آدم جعلها ميراثا بين ولده بالسوية ليس لاحد فضل فى مال ولا اهل . فمن قدر على ما فى ايدى الناس وتناول نساءهم بسرعة أو خيانة أو مكر أو خلاية أو بمعنى من المعانى فهو له مباح سائق وفضول ما فى ايدى ذوى الفضل محرم عليهم حتى يصير بالسوية بين العباد سواء . وسموا مزدكية لانه ظهر فى زمان الاكاسرة رجل يقال له مزدك ، التنبيه ص ٩٢ .

وعلى عكس اباحة كل شيء ياتى تحريم كل شيء ، وكلاهما واحد ، تحليل المحرمات أو تحريم المحللات نكائية فى القانون ، فى واضعيه أو القائمى عليه . وقد ينتقل الامر من الاباحة الى التحريم أو من التحريم الى الاباحة فى جدل دائرى يعبر عن الرغبة فى كسر القانون والتحرر منه . فالحلال المطلق والحرام المطلق كلاهما بديلان يتناوبان ولا وسط بينهما . البعد عن الدنيا من أجل الاقبال عليها ، والاقبال على الدنيا من أجل البعد عنها ، والطرفان يلتقيان . هل التمتع بالدنيا تعويض عن فقدها ولا حيلة للمقهور الا الانغماس فى اللذات ، الخمر والنساء ؟ هل الزهد فى الدنيا تعويض عن الهزيمة فيها ، وترك ارادى لما حرم منه بغية الحصول على اعظم منها فى النهاية ؟ واذا ما تكالبت السلطة على الدنيا فان المعارضة تتركها لهم ، واذا ما قمعت بمثل القهر فيها فان مجتمع الاضطهاد يقبلها عليهم تعبيراً عن القدرة على الصمود والتحكم فى الارادة ، وترفعها على الخصوم (١١١) . ويظهر جدل التحليل والتحريم فى قوانين الطعام . فكل ما تحلله السلطة تحرمه المعارضة ، وكل ما تحرمه السلطة تحلله المعارضة . والتمايز فى قوانين الطعام اثبات للخصوصية وتمايز عن الجماعة كما هو الحال عند اليهود . ويتداخل المقدس مع الدنيوى ، ويتحول الطعام الى محرم أو مقدس اذا ما ارتبط

---

(١١١) عند العبدكية « الزنادقة » الدنيا كلها حرام ، لا يحل الاخذ منها الا القوت من حيث ذهب ائمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بامام عادل والاغهى حرام ، ومعاملة اهلها حرام . فحل لك ان تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ، التنبيه ص ٩٣ ، ان ترك الدنيا واشتغال للقلوب تعظيم للدنيا ومحبة لها ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها ولذيد شرابها . وكان من اهانتها مؤاتاة الشهوات عن اعتراضها حتى لا يشتغل القلب بذكرها ويعظم عنده ما ترك منها ، ومنهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٥ ، الزهد فى الدنيا زهد فى الحرام والحلال مباح من اطيب الطعام وغرائب الالوان وكفاية الخدم ولين الرياش وسعة المنازل ووطاة المهاد ، وتشبيد القصور ، وكفاية الحاجات ، وترك الطلبات ، وقطن الاوطان . والاغنياء افضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم وفضول من نوابب حقوقهم ، وأدركوا منتهى رغباتهم ! التنبيه ص ٩٥ .

بشخص الامام الشهيد امعانا في الاغلاق وتعذيب الذات والتشدد في محاسبة النفس اذا ما استحال تغيير الواقع أو استعدادا لمرحلة قادمة . وبينما يحرم البعض الماء بفلاة من الارض لو وقعت فيه قطرة خمر ، يحلل البعض الآخر الخمر نبيذ التمر لان علة السكر غائبة فيه ، الضد يولد الضد ، اما تحريم الخمر كله في الجرار أو تحريم قطرة منه من مياه البحار ! يؤدي التطرف الى عدم السوية في العالم والانتقال من طرف الى طرف ، والضدان يجتمعان ، اليأس من العالم أو احتضانه ، الابتعاد عنه رغبة في التطهر منه أو الاغتراف منه والاتحاد به (١١٢) . الحلال والحرام اذن في النهاية موقف اجتماعي صرف ، قانون لتثبيت النظام الاجتماعي أو زعزحته ، مجرد وظيفة اجتماعية طبقا لغاية الجماعة .

**د . ايقاف الحدود .** بعد اباحة المحرمات تسقط الحدود بالتبعية .

(١١٢) بينما حلل أبو عفار وبعض المعتزلة شحم الخنزير ودماغه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣٩ ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، فقد حرمت الخطابية صيد البحر الذي أحله الله ما لم يكن عليه قشر واتبعوا في ذلك اليهود . كما حرمت الاباضية بالاندلس طعام أهل الكتاب وأكل قضيب التيس والثور والكبش وأكل السمك حتى يذبح ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، وحرم أحمد بن ادريس بن علي بن أبي طالب أكل شيء من الثمار بل أصله ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، وحرم عبد الواحد بن يزيد أكل الثوم والبصل لانه حرام على الانسان أن يقرب المسجد اذ أكلها ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول ص ٣٣٩ ، كما حرم البعض ( اكرم ) أكل الكرنب لان به دم الحسين ! الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، عند الصوفية البهيسية لو وقعت قطرة خمر في جب ماء بفلاة من الارض فان كان من خطر على ذلك الجب فشرب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر بالله الا أن الله يوفق المؤمنين لاجتنابه ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، ويحلل بعض الاباضية الاشربة التي يسكر كثيرها ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وأما أهل السنة فلا تحرم نبيذ التمر ، النسفية ص ١٤٧ ، وهو أن ينبذ ثمر وزبيب في الماء فيجعل في اثناء من الخرف فيحدث فيه القرع كما للفقاع ، نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت في الجرار أو في الفخور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروافض . أما اذا اشتد فصار مسكرا فهو حرام قليله وكثيره ، التفتازاني ص ١٤٧ ، حرم بعض الرافضة صيد البحر الذي أحله الله ما لم يكن عليه قشر كاليهود ، التنبيه ص ١٦٣ .

م ٧ — الايمان والعمل — الامامة

فالحد عقاب على معصية ، والمعاصي نفسها لم يعد لها وجود — واسقاط الحدود تعدى التحرر من قيد السلطة وشرع مجتمع القهر كمقدمة للتحرر السياسي ، يسقط حد شراب الخمر حتى ينسى أزمته ويتجاوز هزيمته ويقاوم عقاب القهر باسقاط قانونه وعدم تطبيقه بالرغم من الاتيان بالإنعمال التي تقع تحت طائلة القانون . خاصة ولو كان القانون نفسه نقطة ضعف في فقه السلطة الذي لم تجتمع عليه المدارس الفقهية وما زال موضوع خلاف . والعجيب أن التشدد السياسي مع السلطة يؤدي الى لين أخلاقي مع النفس ، وكأن الكفر بالعالم يولد طبيعيا ايمانا بالذات (١١٣) كما يسقط حد الرجم رفضا لتقييد حرية الانسان الجنسية مرتين ، مرة بينه وبين نفسه ، ومرة بينه وبين الامام المقتضب المطبق للحد . والكبت السياسي يولد حرية جنسية . فالضغط من الخارج الى الداخل يتحول الى تحرر الداخل الى الداخل . أما الامام العادل فله الحق في تطبيق الحد . فهو القادر على التمييز بين الايمان

---

(١١٣) عند الخوارج اذا سكر الانسان فلا حد عليه . يشهد بعضهم على بعض في ذلك بالشرك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ١٨٠ ، كما تنكر النجدات حد الخمر وخالفهم أهل السنة لذلك ، الفرق ص ٨٩ ، ص ٣٢٧ ، وعند البهيسية كل شراب حلال الاصل عن سكر من كل ما كان منه السكر . من ترك الصلاة والشتم لله ليس فيه حد ولا كفر ما دام في سكره ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، السكر كفر اذا كان معه غيره من ترك الصلاة وغيره ، الفرق ص ١٠٩ ، كل ما ليس فيه حد يرفع الى الامام مغفور . اذا كان السكر من شراب حلال فلا مؤاخذة ، الملل ج ٥ ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٤٢٤ ، اذا سكر فلا حد عليه ، التنبيه ص ١٨٠ ، وأما أبو هاشم فمع افراطه في الوعيد كان مصرا على شرب الخمر وقيل أنه مات في سكره ، الفرق ص ١٩١ ، وعند النظام ان اجماع الصحابة على حد شراب الخمر خطأ اذ المعتبر في الحد النص والتوقيف ، الملل ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ ، وكذلك عند جعفر بن المبرور اجماع الصحابة على ضرب شراب الخمر حد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم فشارك بدعته نجدات الخوارج في انكارها حد الخمر . وقد اجمع الفقهاء على تكفير من أنكر الخمر . انها الخلاف في حد شراب النبيذ اذا لم يسكر منه . فاما اذا سكر منه فعليه الحد عند فريق من أهل الرأي والحديث ، الفرق ص ١٦٨ ، الانتصار ص ٨٢ .

والكفر . وهو المدافع عن الشرعية والمنصب لها . يطبق الحد من السلطة الشرعية ويوقف من السلطة اللاشرعية ، حاكمية الله في مواجهة حاكمية البشر (١١٤) . وقد يقام حد القذف على قاذف المحصنات من النساء ولا يقام على قاذف الرجل المحصن فالقذف الاول أشد وأقصى من الثاني ، المرأة عورة أكثر من الرجل وهو ما يميز رؤية المجتمع المطلق (١١٥) . وعلى الضد من ذلك يقام حد السرقة في الكثير وفي القليل ، في الحرز وفي غير الحرز كوسيلة لاحكام الانضباط في المجتمع المطلق (١١٦) . يقابل اذن مجتمع الاضطهاد السرى مجتمع الغلبة بالتسيب الخلقى وقد يقابل مجتمع الاضطهاد العلنى مجتمع الغلبة بالانضباط الاجتماعى (١١٧) . وأخيرا لا ترد الامانات الى أهلها بل تخفر الامانة نظرا لعدم ولاء مجتمع الاضطهاد

(١١٤) أنكرت الازارقة حد الرجم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، والصفريه لم تسقط الرجم ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ويكفرون الازارقة في ذلك ، المواقف ص ٤٢٤ ، ويضلل أهل السنة الخوارج في انكارها الرجم ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ ، عند بعض البهيسية من واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع الى الامام أو الوالى ويحد ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ووافقهم بعض الصفريه ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وعند الاباضية من زنى أو سرق أقيم عليه الحد ثم استتیب فان تاب والاقتل ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، الفرق ص ١٠٧ ، الفصل ج ١ ص ٣٠ ، ج ٢ ص ١٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ج ٢ ص ١٠٨ .

(١١٥) لم تقم الازارقة الحد على قاذف الرجل المحصن وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء ، الفرق ص ٨٤ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ .

(١١٦) قطع الخوارج يد السارق في القليل وفي الكثير ولم يعتبروا في السرقة نصابا ، الفرق ص ٨٤ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، تضليل الخوارج في قطع يد السارق في الكثير والقليل من الحرز وغير الحرز ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ .

(١١٧) جماعة الاضطهاد السرى هم الشيعة والعلنى الخارجى هم الخوارج والعلنى الداخلى هم المعتزلة . وهى الفرق الثلاث التى لكل منها فقه متميز انظر الخاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية — ثلاثا : هل هناك تكثير شرعى عملى ؟ ٢ — فرق الامة ٣ — فرق المعارضة ٤ — فرقة السلطان .



لمجتمع الغلبة . وقد يكون لذلك رصيد في الديانات السابقة في الاخلاق اليهودية التي تبيح لنفسها أخذ كل شيء وفعل كل شيء ضد الآخر فليس عليهم في الاميين سبيل (١١٨) .

هـ - **تأويل العبادات** . فاذا لم تنته الاحكام او بسقط التكاليف او تباح المحرمات او توقف الحدود تؤول العبادات والمعاملات بحيث تكون أكثر اتساقا مع الظروف النفسية والاضاع الاجتماعية لمجتمع الاضطهاد في مواجهة مجتمع الغلبة . التأويل ليس استنباطا موضوعيا لحكم من الآية بل هو وضع الخاص الانفعالي فيها لايجاد مبرر لها . وهو موقف هوى وليس نموذجيا عاما للفعل الانساني كما هو الحال في أسباب النزول . التأويل اذن هو ايجاد الوقائع داخل الآية حسب الهوى . والهوى ليس فرديا فقط بل هو تعبير عن موقف نفسى اجتماعى سواء لمجتمع الاضطهاد او مجتمع الغلبة . يتجه نحو الاعماق ، ويكشف أبعاد الذهن فيصبح مبررا للوضع النفسى والاجتماعى للمتاؤل . وكما تؤول الاحكام الى اشخاص وأكوان تؤول الفرائض مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج بين الشدة واللين ، الشدة زيادة في التعصب والتصلب تهديبا للنفس وتأكيدا لصلابتها في مجتمع مغلق في حاجة الى تماسك داخلى في مواجهة مجتمع القهر ، واللين رفقا مع النفس وتسامحا معها في عالم من القهر والظلم والظلم والظلم حتى تستريح النفس وتنعم بحريتها الداخلية ان استحالته ممارسة حريتها في الخارج . فالوضوء قد يكون غير واجب اذا تم بماء مغسوب اسوة بعدم جواز الصلاة في الدار المغسوبة . فالغصب رؤية تتحدد العبادات من خلالها لانه هو البنية النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهد الذى تم اغتصاب السلطة منه في مجتمع الغلبة والقهر . وقد يؤدي تأويل العبادات الى فهم معانيها وعللها ثم تحويل مسورها واعادة صياغة اشكالها خاصة في موضوعات سفيرة جانبية بعد ان يستعصى التعرض للموضوعات العامة التى أصبحت

---

(١١٨) استتحت الازارقة خفر الامانة التى امر الله بأدائها وقالوا : قوم مشركون لا ينبغى أن تؤدى الامانة اليهم ، استحلوا خفر الامانة ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ .

حكرا على مجتمع القهر . يتعرض وعى الجماعة المضطهدة الي نقائض  
الوضوء هل هو النوم مع الحدث أو النوم مضطجعا ؟ المسح بالماء  
على ظهور الاقدام أو أسفلها . . . الخ . ويظهر التشدد في ضرورة  
الوضوء من قرقرة البطن كما يظهر اللين في الاستحمام في الآبار التي  
نشرب منها ، أى الشرب من ماء الاستحمام ، وحدة الذات والموضوع  
كما هو الحال في الترجسية . فاذا ما تم عقل الاحكام يمكن انكار  
المسح على الخفين باعتبار أن الوسخ في أسفل الخفين وليس في أعلاهما  
حتى يظهر تعسف أحكام مجتمع القهر وشريعة الغلبة (١١٩) . أما بالنسبة  
للصلاة فانه لا يجوز أيضا الصلاة في الدار المغصوبة لان الفعل الواحد  
لا يكون طاعة ومعصية في الوقت نفسه ، وتحرير الارض سابق  
على طاعة الله فيها ، وذلك في مجتمع يعانى من الاغتصاب ، اغتصاب  
الشرعية والاستيلاء على السلطة ، ولا فرق في ذلك بين العدو الخارجى

---

(١١٩) عند الجبائى الطهارة غير واجبة . واجابة على سؤال عن  
الطهارة بماء مغصوبة قياسا على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الارض  
المغصوبة فاسدة فأجاب بأن الطهارة بالماء المغصوب صحيحة وفرق بينها  
وبين الصلاة . الفرق ص ١٩٧ ، وعند النظام النوم لا ينقض الطهارة اذا  
لم يكن معه حدث وليس كالنوم مضطجعا . والخلاف في النوم قاعدا  
وراكعا وساجدا الذى سماح فيه أبو حنيفة وأوجه أصحاب الشافعى  
قياسا ، الفرق ص ١٤٦ ، أما أهل قم الامامية فانهم يمسحون في الوضوء  
بالماء على ظهور أقدامهم وأسفلها ، التنبيه ص ٣٢ ، وأوجب عبد الواحد  
بن يزيد وجوب الوضوء من قرقرة البطن ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول  
ص ٣٣٩ ، وبعض أباضية الاندلس يستهيمون وهم على الآبار التي يشربون  
منها ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، اختلفوا في المسح على الخفين . أثبتته أكثر  
أهل الاسلام وأنكره الروافض والخوارج ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ج ٢  
ص ١٤٤ ، ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ، النسفية ص  
١٤٧ ، التفتازانى ص ١٤٧ ويضلل أهل السنة الخوارج في انكارهم ذلك ،  
الفرق ص ٣٢٧ ، ترك الخطابية المسح على الخفين خلافا للآثر والسنة ،  
التنبيه ص ١٦٣ .

والعدو الداخلى (١٢٠) . كما يختلف الامر فيها ايضا بين اللين والشدّة .  
ففى اللين لا تجب اعادة الصلاة على من تركها متعمدا خاصة اذا كان  
قد فهم معناها وتحقق بالحكمة منها ووصل الى غايتها . ولماذا الاسراع  
والجرى الى الصلاة اذا حان وقتها فيتحول الناس الى هرج ومرج وسباق  
وتزاحم ؟ ولماذا المشى الى الصلاة واختيار المساجد البعيدة سعيا  
فى مزيد من الثواب وكأن الامر تجارة ومكسب ؟ قد تكفى الواجبات دون  
النوافل . والحد الأدنى دون الحد الأعلى . يكفى الواجب دون المندوب ،  
والامتناع عن المحرم دون المكروه ، أقل القليل من الفرائض لافساح  
المجال الى المعارف . وقد يكون اللين من حيث الكم فلا صلاة واجبة  
الا ركعة بالغداة وركعة بالعشى أو ركعتان بالغداة وركعتان بالعشى . كما  
يمكن الجمع بين صلاتى الظهر والعصر فى أول الزوال والمغرب والعشاء  
فى جوف الليل . وفى صلاة المسافر تكبيرتان دون ركوع أو سجود أو  
قيام أو قعود أو تشهد أو سلام . وتصح الصلاة فى ثوب كله نجس  
على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة اذ يكفى الطهارة من الاحداث  
دون الانجاس . والتحرر من نجاسة البدن أسهل من التحرر من نجاسة  
المجتمع وشرعه ونظمه التى تقوم على الشهر والغلبة . ويكفى دفن الميت  
بعد كفنه دون غسله والصلاة عليه . فهما سنتان غير مفروضتين . كما

---

(١٢٠) اختلفوا فى الصلاة فى الدار المغصوبة على مقاتلين : (أ) أكثر  
أهل الكلام هى صلاة ماضية وليس عليها الاعادة (ب) أبو شمر : اعادة  
الصلاة لانه انما يؤديها اذا كانت طاعة لله وكونه فى الدار واعتماده فيها  
وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاة مجزية معصية لله .  
وهو أيضا موقف الجبائى ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ ، وبعد زيارة رئيس  
جمهورية مصر العربية فى نوفمبر ١٩٧٧ للقدس حاولت ابراز هذه القضية  
فى جريدة « الاهالى » التى يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى  
فى مصر وأخذ موقف التحريم ابرازا لقضية أولوية تحرير الارض ، فلسطين ،  
قبل الصلاة فى القدس ، فرغض الحزب ، بالرغم من عضويتى فيه ، كما  
رغض مجلس تحرير الجريدة بالرغم من كونى أحد أعضائه ، ورفض عرض  
القضية بأغلبية الاصوات بما فى ذلك ممثل التيار الدينى المستنير ! أنظر  
الموضوع فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » الجزء السابع :  
اليمن واليسار فى الفكر الدينى ، دار ثابت ، القاهرة ١٩٨٨ .

تجوز الصلاة بلا نية ، يكفى نية الاسلام منذ البداية (١٢١) .

وقد يظهر التشدد والانتقال من الاخف الى الاثقل حرصا على تماسك الجماعة الداخلى ، وأخذا بالشدة دون اللين خاصة في مجتمع الاقليية المغلق . فتكون الصلاة سبع عشرة مرة أو تسع عشرة مرة في اليوم

(١٢١) عند النظام من ترك الصلاة عاهدا لم تجب عليه الاعادة ، الانتصار ص ٥١ ، ص ١٣٢ ، الفرق ص ١٤٦ ، ويقال أن النظام استثقل احكام شريعة الاسلام في فروعها ولم يجبر على اظهار دفعها ، الفرق ص ١٣٢ ، يحكى أن تهامة بن الاثرس لما رأى الناس يوم الجمعة يتفادون الى المسجد الجامع لخوفهم فوت الصلاة قال لرفيق له : أنظر الى هؤلاء الحمير والبقر ! ثم قال : ماذا صنع ذلك العربى بالناس ! وقال له غلامه يوما : قم صل . فتناقل فقال له : قد حان الوقت قم صل واسترح . فقال : أنا مستريح ان تركتني ، الفرق ص ١٧٣ — ١٧٤ ، كما حكى عن الجاحظ أن المأمون رأى تهامة سكران وقد وقع في الطين . فقال له : تهامة ! قال : أى والله ! قال : ألا تستحي ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال : تترى ثم تترى ! وعند بعض فرق الإباضية ليس على الناس المشى الى الصلاة ، والركوب الى الحج ، ولا شيء من أسباب الطاعات التى يتوصل بها الى أداء الواجب . وانما يجب عليهم فعل الطاعات الواجبة بأعيانها دون أسبابها الموصلة اليها ، الفرق ص ١٠٧ ، وعند أبى اسماعيل البطحى من الخوارج لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالغداة ، وركعة بالعشى ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، وعند البدعية من الارارقة ، الصلاة ركعتان بالفداء وركعتان بالعشى ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، أما أهل قم الامامية فانهم يجمعون بين الظهر والعصر في أول الزوال ، وبين المغرب والعشاء في جوف الليل آخر وقت المغرب . ويصلون صلاة الفجر بين طلوع الفجر الاول الذى يسمى ذنب السرحان ، التنبيه ص ٣٢ ، وعند محمد بن كرام صلاة المسافر تكبيرتان من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام . كما تصح الصلاة في ثوب كله نجس على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة والظهاراة عن الاحداث دون الانجاس . كما أن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين . وانما الواجب كفته ودفنه فقط . كما تصح الصلاة المفروضة بلا نية . تكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٣٢٣ —

والليلة . وأقل صلاة خمس عشرة ركعة ! وقد تكون الصلاة خمسين مرة كل يوم وليلة وفي كل مرة خمس عشر ركعة كذلك (١٢٢) . فالنقيض يولد النقيض ، والضد يحيل الى الضد ، وكأن القهر يأخذ صورتين : الاولى اللين والتخفف مع النفس ، اذ يكفى قهر المجتمع ، والثانية الشدة والتصلب ، تقوية للنفس لمقاومة قهر المجتمع (١٢٣) . وقد تؤول الشريعة تأويلا عقليا باردا وكان الامر مجرد حساب ما دام العقل قادرا على فهم عللها واستنباط أحكامها حتى لا يتحكم أحد في السلوك بالنقل اعتمادا على السلطة بعد الكفر بكل سلطة . وفي هذه الحالة قد تكون الصلاة صحيحة في اولها باطللة في آخرها . تكون صحيحة اذا كانت موصولة وباطلة اذا كانت مقطوعة (١٢٤) . هذان التياران اللين والشدة في باقى الاركان ، الزكاة والصوم والحج . فتكفى نية الاسلام في الصوم والحج دون نيات خاصة في كل فعل . ويكفى الحج دون وقوف أو طواف أو سعى (١٢٥) . ولكن تظل القضية الكبرى هي : هل تجوز الصلاة خلف

---

(١٢٢) عند المنصورية الصلاة المفروضة تسع عشرة صلاة في اليوم والليلة ، في كل صلاة خمس عشرة ركعة الفصل ج ٥ ص ٢٨ ، وقالت الشيعة بالحلول وسقوط الشرائع . وتلاعب آخرون فأوجبوا خمسين صلاة في كل يوم وليلة . وأوجب آخرون سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة ( هو عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندى قبل أن يصير خارجيا صفر ) ، الملل ج ٢ ص ١٠٩ .

(١٢٣) اللين هو موقف الشيعة عادة والشدة هو موقف الخوارج .  
(١٢٤) هذا هو موقف الفوطى وقوله بالمقطوع والموصول . فلو أن رجلا أسبغ الوضوء ، وافتتح الصلاة متقربا بها الى الله ، عازما على اتتمامها ثم قرأ فركع فسجد مخلصا لله في ذلك كله غير أنه قطعها من آخرها فهي طاعة من اولها معصية من آخرها نهاه الله عنها وجرمها عليه وليس له سبيل قبول ، الفرق ص ١٦٣ ، الانتصار ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٢٥) عند محمد بن كرام يصح الصوم المفروض والحج المفروض بلا نية وتكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعند بعض المعتزلة ، في الحج الوقوف والطواف والسعى غير واجب لجواز الركوب . ويتساءل أهل السنة : هل يلزم من ذلك ألا تكون الزكاة واجبة ولا الكفارة والنذور وقضاء الديون لان وكيله ينوب عنه ؟ اليس هذا رفعا لاحكام الشريعة ؟ الفرق ص ١٩٧ ، أما اباضية الاندلس فانها توجب القضاء على من صام نهارا في رمضان فاحتمل ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

الفاسيق ؟ وهنا يظهر التياران نفساهما ، تيار اللين الذى يجوز ذلك ،  
وتيار الشدة الذى يجرمه . وكل تيار فى الحقيقة موقف سياسى .  
فالجواز انما يعنى قبول شرعية الامام الظالم القاهر وبالتالي جواز  
الطاعة له ، فى حين أن التحريم انما هو رفض لهذه الشرعية ورفض  
لطاعة الامام الظالم . لذلك قالت فرقة السلطة بالجواز بينما قالت  
فرق المعارضة بالتحريم . وقد تتم الصلاة خلف الامام الفاسق تقية  
ولكن لا عن اقتناع . وفى هذه الحالة تجب اعادة الصلاة حتى تصح  
خلف الامام العادل . ونظرا لاهمية امامة الصلاة فاذا جازت الصلاة  
خلف الامام الفاسق فانها لا تجوز فى صلاتى الجمعة والعيد نظرا لان  
خطبتي الجمعة والعيد ركنان من اركان الصلاة . فالفسق فى العمل  
لابد وان يظهر فى القبول . وهنا تضيع الامامة باعتبارها نصحا وقيادة  
للامة (١٢٦) . وقد يصل الامر الى إيقاف صلاة الجمعة حتى يظهر

---

(١٢٦) كل الصحابة والفقهاء والتابعين وجمهور أصحاب الحديث  
جوزوا الصلاة خلف الفاسق ، الجمعة وغيرها ، الفصل ج ٥ ص ١٦ —  
١٨ ، أوجب أهل السنة وجوب عقد صلاة الجمعة وكفروا بالخوارج  
والروافض ، ومن قال لا جمعة اليوم حتى يظهر امامهم الذين ينتظرونه ،  
الفرق ص ٣٤٥ ، صلاة العيد والجمعة والجماعة خلف كل امام بر وفاجر ،  
مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر ، النسفية ص  
١٤٦ ، التفتازانى ص ١٤٦ ، الصلاة على كل من مات من أهل القبلة  
برهم وفاجرهم وموارثتهم ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ وعند بعض المعتزلة  
الصلاة جائزة خلف البر والفاجر وليس عليه الاعادة ، وقد أوجب أصحاب  
الشافعى ومالك وداود وأحمد بن حنبل وأسحق بن راهوية اعادة صلاة  
من صلى خلف القدرى والخوارج والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعته  
التوحيد . وروى هشام بن عبد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى  
خلف من يقول بخلق القرآن يعيد الصلاة . وقال أبو يوسف القاضى فى  
المعتزلة أنهم زنادقة ، وكل من لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة  
عليه اذا مات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وعند الشراعية الصفرية  
تجوز الصلاة خلف من تعرف ومن لا تعرف ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، أما  
عند جمهور الروافض فلا تجوز الصلاة خلف الفاسقين وانما الروافض  
وجمهور المعتزلة وبعض أهل السنة لا تجوز الصلاة الا خلف الفاضل ،  
الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ ، وعند أكثر المعتزلة لا تجوز صلاة اليد ولا أية  
صلاة خلف الفاجر والا الاعادة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ .

الامام العادل . وبالتالي تتحول اقامة الصلاة وجواز الصلاة خلف  
الامام الفاسق الى رمز للصراع السياسى بين الخصوم السياسيين . كل  
فرقة تفسق خصمها وتحرم الصلاة خلفه او تقبول بضرورة الاعادة .  
ولا يوجد فاسق مطلق تتفق عليه الفرق جميعا (١٢٧) ، وما يقال فى  
الصلاة يقال فى باقى الاحكام مثل الزكاة والحج والجهاد لانها من الاقضية  
والحدود (١٢٨) .

و — **تغيير المعاملات** . ولا يكفى تأويل العمل الفردى اى العبادات  
بل يتم التأويل ايضا للعمل الجماعى اى المعاملات . فاذا كانت العبادات  
اعمالا فردية مركزة غايتها الحصول على مضمونها فانها يمكن ان تتحقق  
للانسان بعدة افعال اخرى فى المعاملات ولكن على نحو اطول . يشمل العمل  
اذن الفردى والجماعى ، العبادات والمعاملات . وهى تفرقة تقوم على  
تصور للانسان وكأنه يعيش بين عالمين فى وقت واحد ، العالم العلوى  
وعالم الآخريين ، العالم المجرد وعالم الناس ، مرة فى خط عمودى  
واخرى فى خط دائرى ، مرة فى بعد راسى واخرى فى بعد أفقى .  
وتتراوح المعاملات بين الاحوال الشخصية اى علاقات الزواج والطلاق  
والعلاقات المالية اى قسمة الاموال وتوزيعها والعلاقات الاجتماعية  
اى الولاية والعداوة ابتداء من الشهادة الفردية حتى علاقات الحرب  
واسباب القتال . والمعاملات الشخصية هى لب المعاملات والذى تتحد  
فيه علاقة الفرد بالآخر ، الرجل بالمرأة من اجل تكوين البذرة الاولى

---

(١٢٧) وقد اوجب اصحاب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل  
واسحق بن راهويه اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والخوارج  
والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى هشام بن عبيد الله  
عن محمد بن الحسن ان من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يعيد  
الصلاة . وقال ابو يوسف القاضى فى المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من  
لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٢ .

(١٢٨) الصلاة خلف الفاسق والجهاد معه والحج ودمع الزكاة اليه  
ونفاذ احكامه من الاقضية والحدود ، الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ .

للجماعة وهى الاسرة والتي فيها يتكون الاطفال والتي تكون مركز الاسرة الكبيرة وهى القبيلة . والقضية الكبرى هى : هل يجوز نكاح المسلم لمسلم آخر ليس من المذهب نفسه اى الفرقة ؟ فلم تعد الفرقة وحدها سببا فى السؤال حول شرعية اقامة الصلاة بل أيضا حول شرعية الزواج . فالمجتمع المغلق يحرص على تقوية بنيته الداخلية والعلاقات الوثيقة بين أعضائه . يحرم زواج المؤمنة من مسلم آخر ينتسب الى المجتمع المفتوح ، وهو مجتمع الغلبة والقهر حتى لا يتبع النظام ويظل التضاد قائما بين المجتمعين . فالاتفاق العقائدى وليس الاتفاق فى الدم والنسب هو أساس القرابة . فى حين أن مجتمع القهر والغلبة يبيح زواج المسلمة من المسلم بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف العقائدى لما كان هو المجتمع الأقوى ولا يخشى من انفتاحه على الآخرين . بل ان من صالحه التزاوج والتصاهر بينه وبين الفرق المعارضة حتى يخرقها فتتكسر المعارضة وتقوى روابط النسب والمصاهرة . وعلى أقصى تقدير ، يمكن للمؤمنة الزواج من مسلم مخالف فى المذهب فى دار التقيّة وحدها وليس فى دار الاعلان لحماية المجتمع الاضطهاد حتى تقوى شوكته فيحافظ على التضاد فى النسب (١٢٩) . وعندنا يستحكم العناد ، يتحول نظام

---

(١٢٩) عند المعبدية الخوارج لا يجوز نكاح كل امرأة تخالف الدين ، الاعتقادات ص ٥ ، وقد أباح الضحاكية نكاح المسلمة من كفار قومهم فى دار التقيّة فأما فى دار حكمهم فلا يستحلون ذلك . وقوم توقفوا وقالوا ان ماتت لم تصل عليها ولم نأخذ ميراثها لانا لا ندرى ما حالها ، الفرق ص ٢٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ومن الضحاكية من توقف ولم يتبرأ من فعله . وقالوا الا نعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئا من حقوق المسلمين ، ولا نصلى عليها اذا ماتت . ومنهم من توقف ولم يتبرأ من فعله . وقالوا لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من أصحاب عبد الجبار بن سليمان تبرأوا منها من كفار قومهم ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، أما النجرانية الخوارج فقد افترقوا فى امرأة هاجرت الى بعض خوارجهم فتزوجت رجلا فى الهجرة بالبصرة ثم استخفت فتزوجت رجلا من أصحابها سرا ثم ظهر عليها زوجها الاول من قومها فتبرأ منها بعضهم وتولاها بعضهم ، وكفروا من خالفهم بعضهم بعضا ، التنبيه ص ١٧٩ ،



الغربة الى سلاح سياسي ، كل فرقة تحمى عقيدتها كأساس لوحدة مجتمعيها وتحرم الزواج من الفرقة الاخرى أى الجماعة السياسية المعارضة . بل ويقوم مجتمع التهر والغلبة باشهار هذا السلاح لحصار جماعات المعارضة ورفضهم ودمغهم خارج المجتمع كمنبوذين أو خوارج عليه(١٣٠) . ولا ينطبق ذلك على الزواج وحده بل أيضا على كل الذبائح والوراثنة والصلاة وسائر الحقوق المدنية . ويتعدى ذلك الى موالة الاطفال وبيع الدماء وتزويج الصغار وضرورة الشهود والعقود أو عدم ضرورتها(١٣١) . وكيف يمكن اثبات شهود وعقود والشهود شهود

أما هارون الضعيف من الخوارج فقد جوز تزويج نساء مخالفه مثل أهل الكتاب ، مقالات ج ١ ص ١٨٧ ، وعند الاخنسية يجوز تزويج النساء في نصبة الحرب وغير نصبة الحرب ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، وعند جمهور الخوارج مخالفوهم من أهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين ، حلال مناعتهم وموارثتهم وغنيمة اموالهم حلال . مقالات ج ١ ص ١٧١ ، وعند أهل السنة يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم ، المواقف ص ٢٦ .

(١٣٠) في أنكحة أهل الاهواء وذبائحهم وموارثهم . عند الاصحاب لا تحل ذبائحهم فالمسألة بالمثل . أكثر المعتزلة مع الازارقة من الخوارج يحرمون ذبائح أهل السنة بناء أيضا على أن المعاملة بالمثل . عند الاصحاب لا يجوز تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم والا فالنكاح مفسوخ . وان لم تعلم المرأة ببدعة زوجها حتى وطأها فعليها العدة ، ولها مهر المثل بالوطنى ، دون المهر المسمى . والمرأة منهم ان اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها ، وان لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لانها مسلمة بحكم دار الاسلام . وهناك قوم من عوام الكرامية لا يعرفون من الجسم الا اسمه ولا يعرفون أن خواصهم يقولون بحدوث الحوادث في ذات البارى فهؤلاء لا يحل نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(١٣١) خالفت البيهسية الخوارج في النكاح بغير شهود وقالوا تنكح بشهادة الكرام الكاتبين ، التنبيه ص ١٣٠ . وعند الخطابية التزويج بلا ولى ولا شهود ولا صداق . الله وليها والملائكة شهودها والاسلام صدقتها ، التنبيه ص ١٦٣ ، وعند جعفر بن مبشر لو بعث رجل الى امرأة يخطبها ليتزوجها فجاءته ويوثب عليها من غير عقد لا حد عليها لانها جاءت للنكاح وأوجب عليه الحد لانه قصد الزنا ، الفرق ص ١٦٨ — ١٦٩ ، الانتصار ص ٨٨ — ٩٠ ، واختلفت الفقهاء فيمن أكره امرأة على الزنا : منهم من

زور والمعقود عقود قهر وغلبة ؟ تكفى لذلك شهادة الكرام الكاتبين الذين لا يشهدون الزور مثل شهود كل عصر ، وتكفى عقود القلب والنية التى لا قهر فيها ولا غلبة . التزويج بلا ولى فالولى قد خان الامانة ، وبلا شهود فقد شهدوا زورا وبلا صدق غما أكثر الرشرة . واذا ما تم بيع ابناء المخالفين فان ذلك يكون نكاحا فيهم واضعافا لهم ونوعا من الحرب عليهم . واذا سببت نساء المخالفين فان ذلك نوع من الازلال لهم واضعافهم والقضاء على شوكتهم . وان تزويج الصغار يكون بمثابة تربية اجتمع الاضطهاد على الشدة منذ البداية واثبتت الرجولة المبكرة ورغبة في التكاثر . كل ذلك انما يرجع الى النظرة الى المخالف هل هو كافر أم غير كافر ؟ فلو كان كافرا ظهر التضاد بين مجتمع الاضطهاد ومجتمع الغلبة ، ولو كان مؤمنا نشأت علاقة بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح . والواقع أن كل ذلك انما نشأ في واقع اجتماعى معين فرض قوانينه وشرائعه وعبر عن طبيعة الصراع السياسى فيه من خلال فقه الفرق و لاشأن له بالعقائد الا من حيث التبرير والشرعية مادام الفقه فقها تينيا ، عبادات ومعاملات . ولا يظهر هنا الخلاف فى الفروع فى فقه مجتمع الغلبة لانه بغير ذى دلالة . خلاف جزئى اسرى داخل المجتمع القاهر . انما يظهر الخلاف فى فقه الفرق بين مجتمع الغلبة ومجتمع الاضطهاد .

أوجب لها مهرا وعلى الرجل حدا ( الشافعى وفقهاء الحجاز ) ، ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لاجل وجوب المهر دون سقوط الحد من المطاوعة للزانى كما قال جعفر ، كما اختلفوا فى سبب نساء مخالفين وأخذ أموالهم . يجيزه البعض ويحرمه البعض ، مقالات ج ١ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وأفتى رجل من الاباضية يقال له ابراهيم ببيع الاماء من مخالفين فبريء منه ميمون وتوقف فريق ثالث . وأفتى العلماء بأن بيعهن وهبتهن حلال فى دار التقية . ويستتاب أهل الوقف وميمون ، مقالات ج ١ ص ٧٥ ، وخالفت فرقة من الخوارج فى تزويج الصغار ، التنبيه ص ١٧٩ ، وكفرت البهيسية من الخوارج ميمون حين حرم بيع المملوكة فى دار كفار مؤمنا وحين برىء ممن استحل ذلك وكفر الواقفة ، مقالات ج ١ ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الفرق ص ١٠٨ .

ولا يتعلق الامر فحسب بنظام القرابة بل بمؤسسة الزواج كلها .  
فيجوز الزواج من تسعة حاصل جمع اثنين وثلاثة وأربعة كنوع من  
التحرر من التفسير الاحادى للقانون الذى يعطيه مجتمع الغلبة . وان  
اباحة تعدد الزوجات الى تسعة انما يكشف عن رغبة في تفجير الطاقات  
المكبوتة وهدم شرائع المجتمع والعيش فى عالم من الخيال والمتعة  
الحسية تعويضا عن ضياع العالم وخلق مجتمع صغير يحكم الانسان  
فيه وهو مجتمع النساء ودولته الصغيرة بعد أن غاب منه المجتمع  
الخارجى والدولة الكبيرة . وفى النهاية ما الفرق بين تعدد الزوجات  
والاماء والسبايا وما ملكت اليمين ؟ الا يدل ذلك كله على حريات جنسية  
عامة والفرق فقط بين هذه النظم فى الصيغ التشريعية وليس فى المضمون ،  
مجرد فرق فى الدرجة وليس فرقا فى النوع ؟ (١٣٢) وقد يتسع الامر أكثر  
فأكثر حتى تحليل زواج المتعة . واباحة نكاح المتعة انما يقوم للسبب  
نفسه ، تفريجا عن الهم ، واغراقا فى الدنيا ، ونسيانا للحق الضائع ،  
وانغماسا فى شئ بعد ضياع كل شئ . وقد يحل نكاح المتعة بناء  
على تأويل نص أو اجتهاد عقلى وليس كرد فعل نفسى على مجتمع القهر .  
فهل تقع الممارسة بناء على الجواز النظرى ؟ وقد يأتى رفض نكاح  
المتعة من مجتمع القهر حتى يظل مجتمع الاضطهاد محكوما بقانون دون  
التمتع بحرية حتى ولو كانت فى نطاق الجنس . يبدو أن مجتمع الاضطهاد  
يفرض واقعه على شرعه كما هو الحال عند الجنود القائمين والطلاب  
المغتربين ، اقرارا لواقع ان لم يكن تقنيا لشرع (١٣٣) . بل ويصل

---

(١٣٢) تجيز الكيسانية الامامية نكاح تسعة نسوة ، الفصل ج ٥  
ص ٢٣ .

(١٣٣) تجوز الرافضة نكاح المتعة بالنساء من غير زواج ولا ملك  
يمين . يطل المرأة الواحدة فى اليوم مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء  
مدة ، الانتصار ص ٨٨ - ٩٠ ، وتقول الخطابية بنكاح المتعة ، التنبيه  
ص ١٦٣ ، كما يقول اسماعيل بن عبد الله الرعين من المعتزلة بنكاح  
المتعة وهذا لا يقدح فى ايمانه وعدالته لو قاله مجتهدا ، الفصل ج ٥ ص  
٤١ ، وقد ضلل اهل السنة من ثبت على حكم خبر اتفق الفقهاء من فريق

الامر الى نكاح المحارم ، نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة . اذ تنتهى جماعات الرفض بالتقوقع على الذات وتكوين جماعة مغلقة تترابط فيما بينهما دما وبدنا وبالتالي يحل الزواج من المحارم(١٣٤) . كما يجوز اللواط وتفخيذ الرجال ما دام القصد هو المتعة بصرف النظر عن الجنس ، كصورة للترابط الاجتماعى والتكوين المتمايك ، لحما بلحم . والجنس قوة محركة ودافع اجتماعى للتماسك(١٣٥) . ولا يجوز الظهار كناية أو الطلاق كناية . كما لا يجوز التطلاق ثلاثا من أجل التماسك الاجتماعى(١٣٦) .

أما بالنسبة للعلاقات الاقتصادية الاموال والمكاسب والمواريث فان طبيعة مجتمع الاضطهاد تجعله اقرب الى مجتمع العدل والمساواة

---

الرأى والحديث على نسخه كتضليل الرافضة فى المتعة التى قد نسخت اباحتها ، الفرق ص ٣٥٧ ، قال اهل السنة ان الفروج لا تستباح الا بنكاح صحيح أو ملك يمين ، الفرق ص ٣٤٦ .

(١٣٤) تجزى العجاردة والميمونية نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة لان الله حرم البنات وبنات الاخوة وبنات الاخوات ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وهو نوع من المجوسية ، الفرق ص ٢٤ ، ص ٩٦ ، ص ٢٨١ ، الملل ج ٢ ص ٤٦ ، الاعتقادات ج ٤٨ ، الاصول ص ٣٣٢ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٥ - ٤٢٦ .

(١٣٥) يجيز أبو غفار احد شيوخ المعتزلة تفخيذ الرجال الذكور ويعتبره حالالا وقد ذكر ذلك أيضا عن ثمامة ، الفقه ج ٥ ص ٣٩ .

(١٣٦) عند النظام الطلاق لا يقع بشئ من الكنايات للطلاق مثل أنت خلية أو برية أو حبلك على غاربك أو الحقى بأهلك سواء نوى أم لم ينو . فالنية تجيزه عند الفقهاء . وقوله فى الظهار ان من ظاهر فى امراته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهرا ، الفرق ص ١٤٥ - ١٤٦ ، الاصول ص ٣٣٥ ، وعند الخطابية اذا طلق المطلق ثلاثا فلا شئ عليه لانه خالف السنة وهى امراته على حالها ، الفرق ص ١٤٥ - ١٤٦ ، الثلاثة واحدة ، الطلاق واحدة للعدة وهو ظاهر من غير جماع بشاهدين دون غضب وبنية الطلاق وبرضى عنه ، ولا يقع الطلاق لغير عدة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٣ .

والمملكة العمامة والشسيوع ضد مجتمع القهر الذى يغلب عليه التفاوت في  
الدخول والاقتصاد الحر والملكية الفردية والميراث . فالاموال بالتساوى  
بين الاسياد والعبيد من الزكاة ، أن يعطى السيد العبد أو أن يعطى  
العبد السيد . وتؤدى الزكاة حتى عما سقى من العيون والانهار  
الجارية . وتقسّم الاموال بين الاغنياء والفقراء حتى لا يوجد في مجتمع  
الاضطهاد ذو حاجة ويوصل الاحساس بالمساواة الى حد اقتسام ركوب  
فرس أو لبس عمامة ! وكذلك تعم المساواة في قسمة الغنائم وتوزيع  
سهام الصدقات . فمجتمع الاضطهاد أول من يشعر بالظلم الاجتماعى  
ويحقق المساواة (١٣٧) . فاذا ما ضاع أمل المساواة فان ذلك يرجع  
الى رغبة كل رئيس في التكبر والاستكثار أسوة بالحاكم الظالم . فيلعب  
دور الظالم وهو المظلوم مثل رئيس الفقراء ، ورئيس المظلومين ، ورئيس  
العسكر ، والكل منهوب من الرئيس الاعظم . وقد أدى التشرذم والتكفر  
المتبادل الى انكسار جماعة الاضطهاد الى عدة جماعات حتى سهل  
القضاء عليها من مجتمع الغلبة . ولا يجوز اجراء بيع أو شراء الا  
بعد معرفة هل المسال حلال أو حرام . كما لا يجوز استعمال أى شيء

---

(١٣٧) عند المعبدية من العجاردة الثعلبية الخوارج الزكاة من أموال  
عبيدهم اذا استغنوا . واعطاهم من زكاتهم اذا افتقروا ، مقالات ج ١  
ص ١٦٧ ، الفرق ص ١٠١ ، المواقف ص ٤٢٦ ، وخالفتم التغلبيية في  
الخوارج في زكاة العبد وميراثه . فعليه الزكاة اذا كان منهم وكان مولاه  
من قومه وليس لمولاه من ميراثه شيء ثم فارقتهم وكفرت من خلفهم ،  
الثبويه ص ١٧٩ ، ابا الرشيدية من الثعلبية السجاردة الخوارج فانهم  
يؤدون عما سقى بالعيون والانهار الجارية نصف العشر ، مقالات ج ١ ص  
١٦٨ ، الفرق ص ١٠٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، الاعتقادات ص ٥٠ ، الفصل  
ج ٥ ص ٣١ ، نعمت النجدية على غيرها لتفريق الاموال بين الاغنياء وتحرير  
ذوى الحاجة ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ ، وأصاب شبيب من الخوارج  
اموالا فقسّمها وبقيت دابة ومنطقة وعمامة فطلب رجل أن يركب هذه الدابة  
حتى يقسمها وقال آخر لبس العمامة والمنطقة حتى تقسمها ، مقالات ج ١  
ص ٢٨٨ ، وعند الثعلبية يجوز أن يصير سهم الصدقة سهمها واحدا في  
حال النقية ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، وقد تبرأت الراجعة من صالح بن مسرح  
لانه احتبس من الغنائم فرسا فكان أصحابه يفزعون اذا أرادوا ركوبه ،  
ويتنافسون في القتال عليه . . . مقالات ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

حتى ولو سسكين لذبح شاة قبل معرفة هل السكين مفتصبة أم غير مفتصبة . ولا يجوز التصدق أو الزكاة أو الحج بمال حرام والا بطلت الافعال (١٣٨) . ولما كان مجتمع القهر والغلبة مجتمعاً تجارياً يقوم على الاقتصاد الحر والنشاط التجاري الخاص فإنه يتهم مجتمع الاضطهاد بالتكاسل والتوكل . أما مجتمع الاضطهاد فإنه يحرم البيع والشراء في مجتمع كله ظلم وسلب ، وغصب ورشوة . يكفى الانسان قوت يومه . وما زاد يتفضل به غيره . لا يسأل أحد الناس الا مضطراً (١٣٩) . وإذا كان مجتمع القهر والغلبة يسمح بالميراث لأنه يسمح بالملكية الفردية فإن مجتمع الاضطهاد لا يورث ولا يورث وينفى الملكية الفردية . الميراث اذن لا يجوز لأنه أخذ أموال بغير حق . الغناء الميراث اثبات لتكافؤ الفرص واثبات للمساواة ووضع للعمل كمقياس للجهد ومصدر وحيد للقيمة والاستحقاق . ومع ذلك يمنع مجتمع الغلبة توريث أهل الاهواء

(١٣٨) اختلفوا اذا ذبح بسكين مفتصبة هل تكون الذبيحة زكية أم لا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٣ ، كما اختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام بعينه هل يكون البيع منتقضا ؟ وان لم يكن بعينه هل يكون البيع منعقدا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٢ ، واختلفوا فيمن حج أو قضى فرضاً من مال حرام هل يصح الحج أم لا ؟ يصح ويكون المال في ذمته ، مقالات ج ٢ ص ٢٤٣ ، واختلفوا في الهدى والقلائد هل هي حلال أم حرام ؟ التنبيه ص ١٧٩ .

(١٣٩) اختلفوا في المكاسب هل هي جائزة أم لا ؟ (أ) تحريم المكاسب والتجارات ولا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الامام على الدار ويقسمها لان الاشياء التي فيها لا ملك للناس عليها لفسادها ولكون الغصب والظلم فيها . يسألون الناس ما يكفيهم لقوتهم ؟ وما فضل عن ذلك لا يأخذونه ، لا يسألون الناس هل الناس يملكون شيئاً عندهم ولكنهم اذا نظروا الى أنفسهم سألوا الناس شيئاً وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطر . وهذا قول طوائف من المعتزلة . ويتهم أهل السنة أنصار هذا المذهب بالتكاسل عن التجارات والتواكل وترك الاعمال . (ب) أكثر الناس وهم جمهور أهل السنة يرون المكاسب جائزة والبيع والشراء جائزان الا في الحرام ، والاشياء على ظاهرها ، والدار دار ايمان ، مقالات ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ .

أن ميراثهم بغية حصارهم الاجتماعى وعزلهم السياسى (١٤٠)

ثم تاتى العلاقات الاجتماعية والسياسية العامة التى تحدد رؤية الانسان لنفسه ولعلاقته بالآخرين . فقد يشهد كل فريق على نفسه بأنه ن أهل الجنسية ومخالفه من أهل النار ، وأنه هو الناجى وخصمه هو الهالك كما هو الحال فى الاخلاق اليهودية . اذا شهد مجتمع الغلبة ذلك على نفسه فلانه هو السلطة والشرعية وحامى الايمان والديار . واذا ما شهد مجتمع الاضطهاد ذلك على نفسه فلانه مجتمع الحق الضائع والعدل المهدوم . الاول يقرر واقعا والثانى يعوض بالخيال . وفى هذه الحالة يجيز مجتمع الاضطهاد شهادة الزور على مخالفينهم لانهم أهل زور وبهتان ، ولا يفل الحديد الا الحديد . ولا تقبل شهادة مخالفينهم الا بعد معرفة كيفية الشهادة وتفسيرها . فربما يكون الشاهد شاهد زور ليس فى الواقعة الخاصة بل فى الوقائع العامة لامن حيث هو كائن فردى بل من حيث هو كائن اجتماعى . وكرد فعل مضاد لم يقبل مجتمع القهر والغلبة شهادة أهل الاهواء أى فرق المعارضة ، رفضا برفض حتى

---

(١٤٠) مارس المرادار هذا الموقف بالفعل فلم يرث ولم يورث . وتصديق بما له لما حضرته الوفاة ، ورفض أن يورث . والعجيب اعتدار الخياط لذلك بأنه كان فى ماله شبه فدفعه حق المساكين ، الفرق ص ١٦٦ ، لذلك سمى راهب المعتزلة ، الانتصار ص ٦٩ أموال الناس محرمة عليهم والعجيب اعتبار الخياط ذلك كذبا على المعتزلة وكأنها تهمة ، الانتصار ص ١٠٢ ، أما الاصحاب فقد أجمعوا على أن أهل الاهواء لا يرثون ، من أهل السنة . واختلفوا فى ميراث السنن منهم . فمنهم من قطع التوارث بثل الحارث المحاسنى ولم يأخذ من ميراث والده القدرى ، ومنهم من رأى توريث السنن . فالمسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم ( معاذ بن جبل ) . والسنن يرث المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما يرث المسلم المرتد ما اكتسبه قبل رده . ويكون كسبه بعد الردة فينا للمسلمين . وعند الشافعى مال الزنديق وكل كافر مبدع فينا فيه الخمس . وقال الك في لا خمس فيه ، الاصول ص ٣٤١ .

يزيد حصارهم الاجتماعى وعزلهم عن المجتمع (١٤١) . ثم تتحول الشهادة على النفس ضد الآخر الى ولاية النفس والبراءة من الآخر . فاذا برئت جماعة الاضطهاد من مجتمع القهر والغلبة فانها تتولى اصحاب الحدود من موافقيها حرصا على وحدة الجماعة وعذرا لها والا وقعت الجماعة فى التشرذم والتفتت الى ما لا نهاية . وهو ما يحاوله مجتمع القهر والغلبة كذلك من أجل تثبيت ايمان الحكام وأقوالهم وإخراج أفعالهم من أسوأ الاحوال أو حفاظا على وحدة الامة أيضا وحققنا للدعاء فى أحسن الاحوال (١٤٢) . وقد تتجاوز العلاقات الاجتماعية من البراءة والولاية الى علاقات الحرب والسلام . وبطبيعة الحال يحدد مجتمع الاضطهاد علاقته بمجتمع الغلبة على أساس من المقاومة والحرب . فأهل الغلبة كفار وليسوا بمشركين تحل غنيمته سلالهم عند الحرب دون سبيهم وقتلهم

(١٤١) أباحت الرافضة قذف المؤمنين والمؤمنات وشهاد الزور والبهت وكل قاذورة ، ليس لهم شريعة ولا دين ، التنبيه ص ٣٢ ، تشهد الخطيئة الزور لموافقهم ، الفرق ص ٢٤٧ ، وصنف من الخوارج قطعوا الشهادة على أنفسهم ومن واقعههم بأنهم من أهل الجنة من غير شرط ولا استعداد ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، أما عند البهيسية وهم أصحاب التفسير من الخوارج فمن شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم الا بتفسير الشهادة كيف هى . ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو . وهكذا قالوا فى سائر الحدود ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٢ ، ولكن الإباضية جوزت شهادة مخالفيهم على أوليائهم ، وجرموا الاستعراض اذا خرجوا ، وجرموا دماء مخالفيهم وحتى يدعواهم الى دينهم ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٧٣ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند المستدركة النجارية أقوال مخالفيهم كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله ، المواقف ص ٤٢٨ ، وقد ورد مالك شهادة أهل الأهواء ، كما أشار الشافعى وأبو حنيفة بردها .

(١٤٢) تولى نجدة اصحاب الحدود من موافقيه لعسل الله يعذبهم بذنوبهم فى غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة فالتار ينقلها من خالفه فى دينه ، الفرق ص ٨٩ ، واختلفت الضحاكية فى اصحاب الحدود . فمنهم من يرى منهم ومنهم من تولاهم ومنهم من وقف ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، وعند الحدودية الشكية الخوارج اصحاب الحدود من اصحابهم مسلمون ان سرقوا أو زنوا أو قذفوا ، والقتلى يستغفرون لهم ويتولونهم دون أن يشهدوا لهم بالنجاة لان الله أعلم بسرائرهم فلم يكلفوا الشهادة فسموا أهل الشك وكفروا من مخالفيهم ، التنبيه ص ٧٩ .



في السر الا من اعتنق الشرك ودعا اليه . وقد يباح قتلهم وسببهم علنا  
وسلاحهم غنيمة ولكن يرد اليهم الذهب والفضة فهم أعداء سلاح ، دارهم  
دار اسلام الا معسكر السلطان اي المحاربون منهم (١٤٣) . أما مجتمع  
الغلبة والقهر فانسه يجعل الجهاد مع الاعداء في الخارج هو الاساس  
وليس في الداخل ما دامت طاعة الداخل لهم واجبة والخروج عليهم بالسيف  
حرام شرعا ، فتنسبة تضيء الامة من الداخل وتشقها وبالتالي لا تقوى  
على مقاومة الاعداء في الخارج . قد يكون ذلك سوء نية لحصار المعارضة  
والقضاء عليها وقد يكون حسن نية كطريق الى الوحدة الوطنية (١٤٤) .

### ساسنا : مرتكب الكبيرة .

ان عرض الاحتمالات السابقة في العلاقات الثنائية او الثلاثية لكل  
من المعرفة والتصديق والاقرار والعمل في مقابل الاحتمال الرابع والاخر  
يفسح مسألة الفرق بين الواقع والمثال . فالاحتمالات الاولى واتسعت في

(١٤٣) عند الخوارج مخالفتهم من أهل الصلاة كفار ليسوا بمشركين ،  
حلال غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك  
مثل قتلهم وسببهم في السر الا من دعا الى الشرك في دار التقية ودان به ،  
مقالات ج ١ ص ١٧١ ، واجهت الاباضية على ان مخالفتهم براء من  
الشرك والايمن ولكنهم كفار اجازوا شهادتهم وحرموا دماءهم في السر  
واستحلوا علانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم . وهم محاربون  
الله ولرسوله ولا يدينون بدین الحق . وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون  
البيض . واستحلوا الخيل والسلاح ويردون الذهب والفضة عند الغنيمة ،  
الفرق ص ٢٠٣ ، دارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم ، المواقف ص  
٤٢٥ ، ولا تتبع الاباضية المولى في الحرب اذا كان من أهل القبلة وكان  
موحدا . ولا يقتلون امرأة ولا ذرية ، ويرون قتل المشبهة وسببهم وغنيمة  
أموالهم ويتبعون توليتهم كما فعل أبى بكر بأهل الردة ، مقالات ج ١ ص  
١٧٥ ، أما الخوارج فبالنسبة لأهل السنة قوم خرجوا من سواد الكوفة  
فقتلوا النساء وسبوا الذرية ، وقتلوا الاطفال ، وكفروا الامة ، وأفسدوا  
العباد والبلاد ، فمنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة ، التنبيه ص ٥٢ .

(١٤٤) يثبت أهل السنة فرض الجهاد منذ بعث الله نبيه الى آخر  
عصاة تقاتل الرجال ، ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصالح والا يخرجوا  
عليهم بالسيف أو الا يقتلوا في الفتنة ، مقالات ج ١ ص ٢٢٣

حين ان الاحتمال الاخير اى وحدة الشعور فى ابعاده الاربعه مثال ممكن الوصول اليه . ويظل التقابل فى الحالات الممكنة الاولى بين النظر الذى يشمل المعرفة والتصديق والعمل الذى يشمل الاقرار والفعل . فاذا ما حدث الفصم بين ايها والشعور فانه يحدث بين النظر والعمل . بين الداخل والخارج وليس بين بعدى النظر الداخلى ، المعرفة والتصديق ، او بين بعدى العمل الخارجى ، الاقرار والفعل . الاول هو الخصم الرئيسى فى حين ان الثانى خصم فرعى . ولما كان الواقع هو الاساس فان الفصم بين الداخل والخارج هو الاحتمال السائد لدرجة ان الايمان قد اطلق على الداخل دون الخارج اى على النظر دون العمل باستثناء لحظات الضيق والشدة وأوقات الغضب والتجرد حيث يأتى العمل مكتملا للنظر ، ويبدو النظر فارغا دون العمل ، ويستصرخ الناس العمل ويدعون اليه . وهذه هى مسألة مرتكب الكبيرة التى هى لب موضوع النظر والعمل . هل يمكن ان توجد معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟ هل يمكن ان يوجد الداخل دون الخارج ؟ هل يكون المؤمن مؤمنا لو كان لديه النظر دون العمل ؟ وهل يمكن ان يكون للانسان عمل دون نظر ؟ هل هذه هى التفرقة المشهورة بين الايمان الحى الذى يطابق فيه الايمان العمل والايمان الميت الذى هو مجرد ايمان لا يتخارج منه عمل ؟ الايمان القادر والايمان العاجز ، الايمان بالفعل والايمان بالقوة ، الايمان السهل والايمان النظرى ؟

ولكن ماذا تعنى الكبيرة ؟ تتراوح التعريفات للكبيرة بين تعريف عقائدى دينى اى كل ما دخل فى العقاب وارتبط بالوعيد وله حد وتعريف اخلاقى اى كل ما تم عقده العزم على فعله وارتبط بالوعيد وله حد اخلاقى اى كل ما تم عقده العزم عليه دون توبة ، وتعريف اجتماعى اى كل ما ادى الى المفسد ومنع المصالح . الكبيرة هى كل ما دخل فى الوعيد او كل ما تعرض الى عقاب وقابله حد . وهذا التعريف عقائدى خالص لا يبدأ من تحليل الفعل ذاته . ويلحق موضوع النظر والعمل بالوعيد المساد . واذا كانت الكبيرة كل معصية عن عمد واصرار دون ما استغفار او توبة وبالتالي تكون الصغيرة هى الفعل الذى يتم الاستغفار عنه

والتوبة منه . وهذا التعريف يجعل الكبيرة ملحقة بنتائجها الاخلاقية في الفرد وليس بنتائجها الفعلية وأثرها على الجماعة . لذلك قد تكون الكبيرة هي كل درء للمصالح وجلب للمفاسد . فالافعال ليست فقط دينية شرعية أو اخلاقية فردية بل هي أفعال اجتماعية تؤثر في حياة الناس اما بدرء المفاسد أو بجلب المصالح . ولكن هل الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان ، كل منهما كبيرة أو صغيرة بالنسبة للآخرى ؟ وبالتالي هناك سلم للافعال ، اعلاها الكبيرة على الاطلاق وأدناها الصغيرة على الاطلاق ، وبالتالي هناك درجات لدرء المفاسد وتحقيق المصالح . ولكن هل هناك كبيرة على الاطلاق وصغيرة على الاطلاق ؟ وهل الكبيرة على الاطلاق فعل نظري مثل الكفر أو فعل عملي ؟ وما هي الصغيرة على الاطلاق ؟ (١٤٥) وهل يمكن حد الكبائر والصغائر كما ؟ وما هي الكبائر ؟ هل هي أفعال نظرية مثل الكفر والاحاد أو عملية مثل القتل والقذف والزنا والسرقة وشرب الخمر والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين ؟ اذا كان الكفر والاحاد أفعالا نظرية ترتبط بتصورات الفرد بالنسبة لحقوق الله فان باقى الافعال عملية ترتبط بمعاملات الفرد بالنسبة لحقوق الآخرين . الكبائر اذن هي التعدي على مقاصد الشريعة واصولها وضرورتها مثل الدين والنفوس والعقل والعرض والمال . ليست الكبائر

(١٤٥) قيل كل ما كان مفسدته مثل ما سبق ( الكبائر التسعة ) وأكثر ، وقيل ما تواعد عليه الشرع بخصوصه ، وقيل كل معصية عن عمد واصرار كبيرة ، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة . وقيل اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما شكل منهما كبيرة أو صغيرة بالنسبة للتي فوقها أو تحتها . الكبيرة المطلقة هي الكفر ، شرح التفتازانى ص ١١٧ - ١١٨ ، وقد اختلفت المرجحة في المعاصي هل هي كبائر ؟ (أ) بشر المريسي ، كل ما عصى الله كبيرة (ب) المعاصي ضربان منها كبائر ومنها صغائر ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢١٢ ، وعند أبي الهذيل العزم على الكبيرة كبيرة ، وعلى الصغيرة صغيرة وعلى الكفر كفر ، العزم كالافدام على الفعل ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وقد اختلف المعتزلة فيمن لم يؤد زكاته على مقالين (أ) هشام الفوطى ، لا يكون مانعا للزكاة الا اذا عزم (ب) من منعها أهل الحاجة لزم الفسق اذا منع خمسة دراهم أو عشرة أو مائتين ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ .

اذن مجرد افعال فردية خاصة مثل المحافظة على العقل ( تحريم شرب الخمر ) أو العرض ( تحريم الزنا ) أو المال ( تحريم السرقة والربسا ) بل هي الامعال الفردية العامة مثل البر بالوالدين واحترام الآخريين ( تحريم القذف ) . ويأتى فى القمة الصمود أمام الاعداء وعدم الفرار من الزحف (١٤٦) . وليس المهم فى الفعل القليل ذرا للرماد فى الصيون بل الكثرة وعموم البلوى . لذلك هناك حد ادنى للسرقة دون حد أعلى ، فليست السرقة درهما أو درهمين بل مليونا ومليونين ، ومليارا ومليارين . ليست السرقة من الضعيف الذى يطبق عليه الحد بل من الشريف الذى يطبق الحد على غيره ويتركه على نفسه (١٤٧) . ليس المهم هو طهارة النفس فى القليل وجشعها فى الكثير ، أو طهارة النفس أمام الآخر فى العلن وطمسها أمام الذات فى السر (١٤٨) :

(١٤٦) عن رواية ابن عمر الكباير تسعة ١ — الشرك بالله ٢ — قتل النفس بغير حق ٣ — قذف المحصنة ٤ — الزنا ٥ — الفرار من الزحف ٦ — السحر ٧ — أكل مال اليتيم ٨ — عقوق الوالدين المسلمين ٩ — الإلحاد فى الآله ، وزاد أبو هريرة : الربا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، شرح التفتازانى ص ١١٧ — ١١٨ .

(١٤٧) اختلفوا فى سارق درهم فصاعدا على خمسة أقاويل : (أ) جعفر بن بشر ، مرتكب معصية معتمدا فهو فاسق وإن كانت سرقة درهم أو أقل أو أكثر (ب) الجبائى ، من عزم على أن يخون فى درهم وثلاثين فى الوقت الثانى من حال عزمه فهو خائن فى خمسة (ج) أبو الهذيل ، لا يفسق إلا فى مائتى درهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، الفرق ص ١٤٤ ، الملل ج ١ ص ٨٨ ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، والموضوع أدخل فى علم الفقه ، أحد العلوم النقلية الخالصة .

(١٤٨) مرتكب الكبيرة فاسق . ثم اختلفوا فى أنه مؤمن ( أهل السنة والجماعة ) أو كافر ( الخوارج ) أو منافق ( الحسن البصرى ) ، شرح الفقه ص ٦٧ ، عند المرجئة صاحب الكبيرة مؤمن ، وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى وعمر بن عبيد ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقا ، وعند أصل ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل فاسق . وقد أخذ ذلك عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ ، اختلف القائلون بأنها داخلة تحت الإيمان : (أ) الشاذ فى الفاسق لا يخرج من الإيمان وهو صعب ، (ب) الخوارج والمعتزلة نردوا

## ١ - هل يرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق منافق ؟

والحقيقة أن هناك ثلاثة احتمالات : إما أن يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً لا يؤثر نقص العمل على النظر في إيمانه شيئاً أو كافراً ما دام عمله خرج عن إيمانه أو فاسقاً ومنافقاً أى مؤمناً على مستوى النظر وكافراً على مستوى العمل وبالتالي فهو ليس مؤمناً ولا كافراً أو هو مؤمن وكافر . وبالتالي تتراوح الحلول الثلاثة بين طرفين ووسط ، بين تقيضين ومحاولة للجمع بينهما . والوسط بين الطرفين ليس بدافع التوفيق ولكنه موقف نظري أصيل نظراً للنقص النظري في الموقفين الأولين . أن الموقف الثالث ليس خروجاً على إجماع الأمة . فلم تكن الأمة مجمعة على رأى واحد بدليل وجود رأيين متعارضين . كانت الأمة منقسمة على نفسها . وبالتالي يكون الرأى الثالث أقرب الى توحيد الأمة منه الى موقف الوسط بدافع من التوفيق النظرى . أن رفض الرأى الثالث هو رغبة فى استمرار الشقاق فى الأمة وتقاتل الفريقين فيها . وبالتالي فهو رفض سياسى أما من موقف مجتمع الغلبة والتهر الذى يريد اخراج العمل من الإيمان حتى لا تحاكم السلطة على أفعالها أو من مجتمع الاضطهاد الذى يريد ادخال العمل فى الإيمان من أجل محاكمة السلطة على أفعالها . فإذا كان الرأى الأول يهدف الى حصار المعارضة وجعل أفعالها سياسية صرفة لا شأن لها بالإيمان فإن رأى المعارضة يهدف الى احياء إيمان الناس واستنفار أفعالهم كتعبير وحيد عن الإيمان حتى تعبىء الأمة ضد السلطة الجائرة . الرأى الثالث إذن ليس مجرد حدث تاريخى أو واقعة سجالية بل لها مدلولها النظرى والعملى بعيداً عن التوفيق الخارجى والسطوية المتباعدة التى تهدف الى ابقاء الوضع القائم أكثر مما تهدف الى تغييره (١٤٩) .

---

القياس ، الفاسق يخرج من الإيمان ثم اختلفوا . فعند المعتزلة يخرج من الإيمان ولا يدخل فى الكفر ، منزلة بين المنزلتين ، وعند الخوارج يدخل فى الكفر ، وهو بعيد ، المعالم ص ١٤٧ .

(١٤٩) فى زمن الحسن البصرى وقع هذا البحث بين أهل عصره

١ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟ اذا أمكن فصل العمل عن الايمان  
يكون مرتكب الكبيرة مؤمنا . فالكبيرة لا تخرج الايمان عن الايمان  
ولا تدخله في الكفر . هو مؤمن بمعرفته وتصديقه وان كان فاسقا بعمله .  
ويوصل الامر الى حد أنه لا فرق بين المؤمن بقلبه والمؤمن بعمله .  
الفسق اذن أو العصيان هو انفصال العمل عن النظر والقيام بفعل  
معارض للاساس النظري اما لضعف الوجدان أو لعدم تحول الفكر الى  
تجربة معاشية واما لان الواقع كان أطفى وأقوى من الموقف الشعوري ،  
فناق الشعور ببواعث منه قائمة على الهوى أو المصلحة . ويمكن ادخال  
الزمان والفعل لجعله مؤمنا وفاسقا ، مؤمنا قبل الفعل وفاسقا بعد  
الفعل ، مؤمنا نظرا وفاسقا عملا وكان الفعل له مراحل ، قبل التحقيق

فتتمسك جماعة بأن الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو اما ان يكون  
مصدقا بالله ورسوله أو لا يكون . والثاني بالاتفاق كافر . والاول مؤمن ،  
والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن مذنب اما يغفر له أو  
يشفع فيه النبي أو يعذب عذابا منقطعا . وهؤلاء هم المرجئة والمفضلية .  
وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الى أن صاحب الكبيرة يخلد  
في النار للآيات الدالة على تخليد العقوبة لاهل الكبائر . والمؤمن لا يخلد  
في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر . وهذا هو القول بالمنزلة بين  
المنزلتين . واعتزلوا حلقة الحسن ، ولذلك سئموا معتزلة ، وهم  
الوعيدية . واما القائل بأنه مشرك فلانه يعمل عملا لله وعملا لغيره  
والحسن حكم بنفاقهم ، تلخيص المحصل ح ١٧٥ ، وأيضا فقد كان الناس  
قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين : منهم  
خوارج يكفرون مرتكبي الكبائر ، ومنهم أهل استقامة يقولون هو مؤمن  
بإيمانه فاسق بكبيرته . ولم يقل منهم أنه ليس بمؤمن ولا بكافر قبل  
حدوث واصل بن عطاء حيث اعتزل واصل الأمة وخرج عن قولها فسمى  
معتزليا بمخالفته الاجماع ، فبعد من الاجماع قوله . وما اتفق المسلمون  
عليه من أن العاصي من أهل القبلة لا يخلو اما أن يكون مؤمنا أو كافرا  
يقضى ببطلان قوله ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، الملل ح ١ ص ٤٠ ، ص  
٧١ — ٧٢ ، المواقف ص ٤١٥ ، اعتقادات ص ٣٩ — ٤٠ ، شرح الفقه  
ص ٦٣ — ٦٤ ، الفرق ص ١١٧ — ١١٩ ، لذلك سمي الرأي الاول مرجئة  
الأمة والثاني وعيدية الخوارج ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وبعد التحقيق ، ويتغير الحكم طبقا للمرحلة (١٥٠) . فالعمل يربحاً على الايمان ، قد يتحقق منه وقد لا يتحقق وكان الايمان موجود بذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره . لا يأتي الارحاء من الرجاء لانه لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة لان هذا يأس للمؤمن وللکافر معاً ،

(١٥٠) هذا هو موقف أهل السنة وأصحاب الحديث وجههور الفقهاء ومذهب « أهل الحق » ! مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق نفاقص الايمان . الايمان اسم معتقده واقتراره وعمله الصالح والفسق اسم عمله السوء الا أن بين السلف والخلف منهم اختلاف في تارك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها وتارك الصوم وتارك الزكاة والحج وقاتل المسلم عمدا وشارب الخمر ومن سب نبيا ومن رد حديثا . عند عمر ومعاذ وابن مسعود وجماعة من الصحابة وابن المبارك وابن حنبل ، واسحق بن راهويه وسبعة عشر رجلا من الصحابة والتابعين وعبد الله بن الماجشون وابن حبيب الاندلسي أن من ترك الصلاة فرضا عمدا حتى يخرج وقتها فانه كافر مرتد ، ومثله تارك الحج والزكاة والصيام وقاتل المسلم عمدا . وعند أبي موسى الأشعري وعبد الله بن عمر وأيضا شارب الخمر ، الفصل د ٤ ص ٣ - ٤ ، مذهب أهل الحق ، الفاسق مؤمن والدليل الايمان لغة التصديق . والخطاب الشرعى موجه للمؤمنين والفسقة . وللکل السهم والغنيمة والذب عنه والدفن والصلاة . ويمكن ألا يسمى عارفا بالله مطيعا له ومصدقا اياه . وكلها تسميات ولبابه الوعيد والخلود . اجماع العلماء على أن الصلوات متميزة عن الايمان فهي طاعات ، الارشاد ص ٣٩٧ - ٣٩٩ ، جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكب مثل الزنا والسرقه وغيرها من الكبائر وهم بما معهم مؤمنون وان ارتكبوا الكبائر ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، وكان أصحاب الرسول يقولون : لا تكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب وان عملوا الكبائر ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، وعند علماء التابعين ، صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق بكبرته وفسقه لا ينفي عنه اسم الايمان والاسلام ، الفرق ص ١١٨ ، لم تكفر أئمة الحديث أصحاب الكبائر ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلاف الخوارج والقدريه ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، لا تكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كما فعلت الخوارج ، الابانة ص ١٠ ، الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر النسفية ص ١١٧ - ١٢٠ ، مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، الموافق ص ٣٨٩ ، وعند الشافعى لا يخرج الفاسق من الايمان ، المعالم ص ١٤٧ .

وايهام للمؤمن بأنه كذلك دون عمل وايهام للكافر أنه كذلك حتى ولو كان له عمل . قد يعنى الارزاء تأجيل الحكم على الانسان مؤمنا أو كافرا الى يوم القيامة وفي هذه الحالة يكون الارزاء عكس الوعيدية وعلى النقيض منه . ولكنه يكون احالة لموضوع النظر والعمل الى موضوع المعاد وبالتالي الغاء لمشكلة الفعل ، اى ارتباط النظر بالعمل . ان تأجيل الحكم الى يوم القيامة يعنى عدم التفتيش فى ضمائر الناس ولكن لا يعنى اثبات الفصل بين النظر والعمل ، بين الايمان والاعمال . ان الارزاء تعطيل للوعيد وخرق لقانون الاستحقاق(١٥١) . وان حجج الارزاء يسهل الرد عليها بحجج مقابلة . فاذا كانت الصلاة خارجة عن الايمان فان العمل الصالح ليس كذلك . واذا كان من يفسد صلاته لا يفسد ايمانه فانه يلبس ايمانه بظلم . واذا كان المؤمن اسما لله وليس فعلا فانه اسم يكون مقياسا لسلوك الانسان وقدوة له . واذا كان العمل الصالح

---

(١٥١) هذا هو موقف المرجئة . الفاسق مع فسقه مؤمن مسلم ايمانه كايهان جبريل وميكائيل والرسول ، التنبيه ص ٣٧ ، ارزاء العمل كله عن القول والقصد . لا يضر العبد معصية ولا تنفعه طاعة ، النهاية ص ٤٧٤ - ٤٧٦ ، ولقبوا مرجئة لانهم يرجئون العمل على النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . فهم يعطون الرجاء ، المواقف ص ٢٧ ، المذنب مؤمن كامل الايمان وان لم يعمل خيرا قط ولا كف عن شر قط ، الفصل د ٤ ص ٣ - ٤ ، اكثر المرجئة لا يكفرون أحدا من المتأولين ولا يكفرون الا من أجمعت الامة على اكفاره ، مقالات د ١ ص ٢٠٧ ، الفرق ص ٢٠٤ ، الملل د ٢ ص ٦٥ ، النهاية ص ٤٧١ ، اختلفوا فى الارزاء : هل يجوز ان يقصد الله به ؟ الى فريقين مثبت ومنكر ، مقالات د ٢ ص ١٤٩ ، الارزاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ، الملل د ٢ ص ٥٨ - ٥٩ ، وعن القونوى فى روايته ان أسا حنيفة كان يسمى نفسه مرجئيا لتأخيره أمر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله . والارزاء التأخير . وكان يقول انى لارجو لصاحب الذنب الكبير والصغير وأخاف عليهما وأنا أرجو لصاحب الذنب الصغير وأخاف على صاحب الذنب الكبير ، شرح الفقه ص ٦٤ .



معطونا على الايمان فان العطف بقدر ما يفيد التمايز يفيد الاقتران (١٥٢) .  
ان فسق المؤمن فانه لا يسبى فاسقا على الاطلاق كحكم عام ولكن  
يطلق عليه هذا الحكم في فعل واحد خاص ويظل الايمان هو الحكم  
العصام ، القاعدة التي خرقها الاستثناء (١٥٣) . والعجيب هو أخذ هذا

(١٥٢) وتمتد المرجئة على اربعة شبهه : (ا) لو كانت الصلاة من  
الايمان لوجب فيمن تركها ان يكون تركه (ب) لو كانت الصلاة من الايمان  
لكان من فسدت صلاته فسد ايمانه (ج) لو كان الايمان هو الواجبات  
دون المقبحات كان الله آتيا لها المؤمن من أسمائه (د) ان العطف في آية  
« ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » يعنى التمايز .

(١٥٣) ومن المرجئة محمد بن شبيب . فلدنيه ان مرتكبى الكبائر من  
اهل الصلاة العارفين بالله وبرسوله المقربين به مؤمنون بما معهم من  
الايمان فاسقون بما معهم من الفسق ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، الفاسق  
مؤمن بايمانه فاسق بفسقه ، اللع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، ويستحيل ان  
يكون لا مؤمنا ولا كافرا كما هو الحال عند المعتزلة ، مؤمن بتوحيده قبل  
الفسق ، وفاسق بفعله بعد الفسق ، وعند ابي معاذ التومنى كل طاعة  
اذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره فهى شريعة من الايمان  
تاركها ان كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال فسق ولا يسمى بالفسق  
او فاسق فلا تخرج الكبائر عن الايمان اذا لم يكن كفر . وتارك  
الفرائض جاحد وراى متخف بالاستحقاق . والرد والجحود ان تركها  
عازما على ان يصلى يوما ففسق . ومن لطم نبيا او قتله كفر من اجل  
الاستخفاف والعداوة والبغض له . والموصوف بالفسق لا يعد ولى الله  
او عدو الله ، ليس في أحد من الكفار ايمان بالله ، مقالات ج ١ ص  
٢٠٤ ، وعنده ايضا كل معصية صغيرة او كبيرة يجمع عليها المسلمون  
بانها كفر لا يقال لصاحبها فاسق ولكن يقال فسق وعصى ، الملل ج ٢  
ص ٦٥ ، وعند زهير الاثرى الفساق مؤمنون بما معهم من الايمان ،  
فاسقون بارتكاب الكبائر ، وأمرهم الى الله ان شاء عنهم وان شاء عفا  
عنهم ، وعند مقائل بن سليمان من كبائر المرجئة لا تضر مع الايمان  
سنة جلت او تلت ، أصلا ولا تنفع مع الشرك حسنة أصلا ، الفصل  
ج ٥ ص ٤٧ ، وعند اليومية احدى فرق المرجئة لا تضر مع الايمان معصية  
ما وان الله يضر بالفاسقين من هذه الامة ، اعتقادات ص ٧٠ ، ويقول  
ابو شهر : لا أقول فى الفاسق الملى فاسق مطلق بل فاسق فى كذا ،  
الفرق ص ٢٠٦ ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، ولا تكفر مسلما بذنب من  
الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان  
وتسمية مؤمنا حقيقة ويجوز ان يكون مؤمنا فاسقا غير كافر ، الفقه

الموقف من اتجاهات مخالفة في التوحيد سواء كان التجسيم أو التشبيه أو التنزيه . مما يوحي بأن اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا ليس موقفا عقائديا بقدر ما هو موقف سياسي (١٥٤) . فإذا كان من السلطة عن سوء نية فأنه يهدف الى تبرئة الحكام وعدم الحكم على أعمالهم وحصر المعارضة واعتبار أعمالها شغبا سياسيا ، صراعا على السلطة لا صلة لها بالإيمان ، وإن كان من الفقهاء عن حسن نية فأنه يهدف الى توحيد الأمة بدل الاقتتال حرصا على وحدتها (١٥٥) . وبالتالي يصبح السؤال : هل يهدف هذا الموقف الى تبرير أفعال الحكام أم أنه يعبر عن الرحمة في الدنيا من أجل انقاذ عامة الناس ؟ ومع ذلك يظل الاشكال قائما : من الكافر اذن اذا لم يكن العمل جزءا من الإيمان وكان الجميع مؤمنين ؟ وماذا عن صاحب العمل الصالح وليس مؤمنا ، لا عارفا ولا مصدقا ؟ ان الامر اقل من العقائد ولكنه في الوقت نفسه أكثر من اللغة ، مجرد أسماء اصطلاحية ، ولكنه اقرب الى الفعل الاخلاقي بالنسبة للفرد أو الجماعى بالنسبة للجماعة . يستعمل اما لتبرئة الحكام أو تجريح القادة ، لتثبيط الجماهير

---

ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٦٣ ، في أن العبد لا يكفر بارتكاب المعاصى . قاله سمي القتال بغير الحق مؤمنا ، والإيمان صفة القلب لا الجوارح ، المسائل ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، وأول من قال بالارجاء الحسن بن محمد بن علي بن أبي طالب . وكان يكتب فيه الكتب الى الامصار الا أنه ما أخرج العمل عن الإيمان كما قالت المرجئة واليونسية والمعبدية لكنه حكم بأن صاحب الكبير لا يكفر اذ لم يمت الطاعات مع ترك المعاصى من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها ، الملل ح ٢ ص ٦٤ .

(١٥٤) يشترك الكرامية والمرجئة والبهيسية من الخوارج في هذا الموقف بالرغم من اختلافها في التوحيد بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . فعند بعض الكرامية المنافقون مؤمنون من أهل الجنة . وقد قال بذلك محمد بن عيسى الصوفي الألبيري من المرية بالاندلس ، الفصل ح ٥ ص ٤٦ ، وعند البهيسية الخوارج لو أن رجلا ضرب أبا بهيس ألف سوط كل يوم كان مسلما . ومن شك في ذلك فقد كفر ، التنبيه ص ١٨٠ .

(١٥٥) يقال ان المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين علي وعن الصحابة التابعين عامة . ولهذا قال ابو حنيفة لولا سيرة أمير المؤمنين علي في أهل البغى ما كنا نعرف أحكامهم ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ .

او لتعبئتها . ويحدد ذلك الموقع من السلطة ، سلطة النظام القائم أو سلطة المعارضة (١٥٦) .

**ب - هل مرتكب الكبيرة كافر ؟ وعلى النقيض من جعل مرتكب الكبيرة مؤمنا هل يمكن ان يكون كافرا ؟** فالكبيرة كفر ما دامت خروجها على النظر ، وما دام العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان . العمل جوهر الايمان ومنتهاه ، مادته وغايته . وان الكبيرة ليست فقط خروجها على النظر بل قد تكون عملا معارضا له في جوهره ، ليس فقط بسبب سوء الفهم أو التطبيق كما هو الحال في الصغيرة . الكبيرة هي العمل المضاد للنظر عن وعى ودراية وقصد وتعهد وسبق اصرار . ولا غرق في ذلك بين كبيرة وصغيرة ، ولا فرق بين مرات عديدة ومرة واحدة ، ولا فرق بين معاصي كثيرة أو واحدة (١٥٧) . وقد يزيد مرتكب الكبيرة من مجرد

---

(١٥٦) يرفض ابن حزم الحجج النقلية التي يعتمد عليها معطلة الوعيد، الفصل د ٤ ص ٤ ، ص ٨ - ٩ ، كما يرفض القاضي عبد الجبار موقف المرجئة . اذ ان حكم المؤمن المدح والتعظيم والموالة وصاحب الكبيرة ليس كذلك ، الشرح ص ١٤٠ - ١٤١ ، ص ٧٠٣ - ٧١١ ، ص ٧٢٨ - ٧٢٩ ، وهناك اسماء منقولة من اللغة الى الشرع غير الايمان ، جواز نقل الاسماء من اللغة الى الشرع . الصلاة لغة هي الدعاء ، والصوم هو الامسك ، والزكاة هي النماء . مسلم ومؤمن لفظان يستحقان المدح والتعظيم كذلك لفظ اسلام الذي يعنى انقياد . الايمان أداء الطاعات والفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات ( أبو هاشم ) ، أداء الطاعات والفرائض والنوافل واجبات المقبحات ( أبو الهذيل ، القاضي عبد الجبار ) ، الايمان معرفة بالقلب ( النجارية ) ، اقتدار باللسان ( الكرامية ) فالمنافق مؤمن دون تصديق ودون عمل !

(١٥٧) هذا هو موقف الخوارج . ومن وافقهم في تكفير أصحاب الكبائر وأنهم مخلدون في النار فهو خارجي ، الملل د ٢ ص ١٠٧ ، وهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنب ، اعتقادات ص ٤٦ ، من فارق ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة فهو كافر ، الارشاد ص ٣٨٥ ، كل من ارتكب ذنبا فهو كافر ، الاصول ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ، كل معصية كفر ، المواقف ص ٣٨٩ ، عند الخوارج كل كبيرة كفر ، وان الله يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما ( الا النجدات ) ، مقالات د ١ ص ١٥٧ ، ويكفر

كافر الى مشرك وكأنه عابد وثن ! لهذا الحد بلغ تقديس العمل واعتباره جوهر الايمان . يوصل الامر بارتكاب الكبيرة الى أن يكون شركا ومع ذلك السماح بالصغيرة الا تكون كفسرا . وكان الزيادة في الكبيرة تؤدي الى نقص في الصغيرة . والشرك مثل الكفر يوجب القتل ، كل ذنب كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك يوجب القتل ! كل شرك عبادة للشيطان لان الشرك شركان : شرك عبادة للشيطان ، وشرك عبادة للاوثان . والكفر كفران : كفر بالنعمة ، وكفر بالربوبية . وارتكاب الكبيرة شرك لانه عبادة للشيطان وكفر لانه كفر بالنعمة . ولا فرق في ذلك ايضا بين بالغ وطفل ، فاذا قتل البالغ قتل الطفل معه ! ولو شرب رجل من جب به قطرة خمر لكفر (١٥٨) ! وقد يكون الكفر كفرا بالنعمة أى أنه جحود عملى وليس

الشراة أصحاب المعاصى ومن خالفهم في مذهبهم مع اختلاف اقوالهم ومذاهبهم ، التنبيه ص ٤٧ ، يكفرون أصحاب المعاصى في الصفائر والكبائر ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، تكفر الخوارج مرتكب الذنوب ، الفرق ص ٧٣ ، عند العجاردة الكبائر كفر ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، ولا وسط لديهم بين الكفر والايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، وتقول الوعيديّة بخلود صاحب الكبيرة في النار ، يسلب الايمان عن ترك طاعة واحدة ، النهاية ص ٤٧١ ، مرتكب الكبيرة كافر ، المواقف ص ٣٨١ ، المعالذ ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٥٨) هذا هو موقف الصفرية الخوارج . فعندهم أن الذنب ان كان من الكبائر فهو شرك كمايد الوثن وان كان صغيرا فليس بكافر ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، وعندهم أن كل ذنب مغلف كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك عبادة للشيطان ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، مرتكب الذنوب كفر مشركون ، الفرق ص ١١٧ ، الشرك شركان ، شرك طاعة للشيطان وشرك عبادة للاوثان . والكفر كفران ، كفر بالنعمة وكفر بانكار الربوبية ، الملل ج ٢ ص ٥٧ ، والحقيقة ان الصفرية ثلاث فرق : أ — كل صاحب ذنب مشرك ب — اسم الكفر يقع على صاحب ذنب ليس فيه حد ، والحدود في ذنبه خارج عن الايمان وغير داخل في الكفر ج — اسم الكفر وقع على صاحب ذنب اذا حده الوالى ، الفرق ص ١٠٩ ، ص ١٩١ ، الملل ج ٢ ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٤٦ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٤ ، وهو ايضا موقف الازارقة . فكل كافر مشرك بالله كفر ملة ، الاصول

كفرا نظريا . هو انكار عملى وكأن الفعل اثبات عملى لقضية نظرية . وهو كفر اقل حدة من الكفر والشرك الذى يظنى فيه العمل على النظر فيضيع النظر بضياع العمل . وتخف حدة الوعيدية قليلا فلا يعلم هل يعذب مرتكب الكبيرة فى النار أم لا . وان عذب فانه يعذب فى غير النار ولا يخلد فيها . وان أتى الكبيرة غير مصر فانه يكون مسلما أما لو ارتكب الصغيرة وهو مصر فهو مشرك . وفى هذه الحالة لا يكفر المخالفون . تحل ذبائحهم ومناكحتهم وموارثتهم . مرتكب الكبيرة ان لم يؤمن ولا كافرا على الاطلاق بل فى فعل معين وموقف خاص وهو ارتكاب

ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، الفرق ص ١١٧ ، الارشاد ص ٣٨٦ ، كل كبيرة كفر ، والدار كفر ، وكل مرتكب لكبيرة مخذد فى النار ، ويرون قتل الأطفال ، مقالات ج ١ ص ٥٩ ، التنبيه ص ٥١ ، وهو أيضا موقف العوفية البهيسية الخوارج . فالسكر كفر ، ولا يشهدون أنه كفر حتى يأتى معه غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، ولو أن رجلا قطر قطرة خمر فى جب فلا يشرب من ذلك الجب أحد الا كفر وان وان لم يشعر أن الله يوفق المؤمنين ، التنبيه ص ١٨٠ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، واذا قضى الامام قضية جور وهو بخراسان ففى ذلك الحين يكفر هو ورعيته فى شرق الارض وغربها حتى بالاندلس واليهن ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وعند اليزيدية أصحاب يزيد بن ابيسة أصحاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ ، الملل ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ ، وهو أيضا موقف جمهور الإباضية الخوارج ، المواقف ص ٢٥ ، فلقد توقفوا فى النفاق هل هو شرك أم لا على ثلاث فرق : ١ — النفاق براءة من الشرك ب — كل نفاق شرك لانه يضاد التوحيد ج — لا يزال اسم النفاق من موضعه وهو دين القوم الذى عناهم الله فى ذلك الزمان دون غيرهم ، المواقف ص ٢٥ ، الفرق ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ — ٥٤ ، ومع ذلك هو مع فسقه كافر مشرك ، التنبيه ص ٣٧ ، وعند الحرورية الفضلية كل صغيرة وكبيرة او قطرة او كذب شرك بالله وكفر بنعمه ، التنبيه ص ١٧٩ ، والذي جمع فرق الخوارج كلها هو قولهم أن مخالفهم مشركون ، وكانت المحكمة الاولى تعتبرهم كفرة فقط ، الفرق ص ٨٣ .

الكبيرة . قد يظل موحدا ولكنه غير مؤمن . هو موحّد من حيث المعرفة ولكنه غير مؤمن من حيث السلوك (١٥٩) .

النفاق اذن هو انفصال العمل عن النظر وهو عكس التوحيد ،  
\* أى تطابق النظر مع العمل . مرتكب الكبيرة اذن مؤمن وكافر فى آن واحد ،  
مشترك بين الايمان والكفر ، لا مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على

(١٥٩) هذا هو موقف النجدات . فمرتكب الكبيرة كافر بنعمة وليس كافر دين وليس بمشرك ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، الفسوق ص ٧٣ — ٧٤ ، وتقول النجدات ايضا : لا ندرى لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم فان فعل فانه يعذبهم فى غير النار ولا يخلدهم . من أصر على صغيرة فهو مشرك ومن ارتكب كبيرة غير مصر فهو مسلم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ٨٩ ، ولا تكفر النجدات أصحاب الحدود من موافقيهم ، الفرق ص ١١٧ — ١١٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وهو أيضا موقف الزيدية ، فمرتكب الكبيرة كافر لنعمه ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وهو أيضا موقف الاباضية ، فالذنب كافر نعمة تحل موارثته ومناكحته وأكل ذبيحته . وليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، فاذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا والاباضية يجمعها القول بأن كفار الامة من مخالفيهم براء من الشرك والايمان وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار أحازوا شهادتهم وجرموا نساءهم فى السر وأطوها علانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم وزعموا أنهم فى ذلك يحاربون الله ورسوله ويدينون الحق ، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض والذى استحلوه الخيل والسلاح . فأما الذهب والفضة فانهم يردونها لأصحابها عند الغنيمة ، الفرق ص ١٠٣ ، وعند الاباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان وأن كل كبيرة كفر نعمة وأنهم مخلدون فى النار ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ان مرتكب ما فيه من الوعيد معرفة بالله وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفران شرك ، الفرق ص ١٢٨ ، كافر نعمة لا كافر ملة ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، الارشاد ص ٣٨٥ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند بعض أصحاب حارث الاباضى كان المنافقون فى عهد رسول الله موحدين بالله أصحاب كبائر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، مرتكب الكبيرة موحّد غير مؤمن ، المواقف ص ٤٢٥ ، الفرق ص ١٠٦ كذلك زاد الحفصية الاباضية بين الايمان والشرك معرفة الله كخصلة متوسطة فمن عرف الله وكفر بها سواه ( من جنة ونار ) بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، المواقف ص ٤٢٥ .

( م ٩ — الايمان والعمل — الامامة )

الإطلاق (١٦٠) . وقد يتحدد الكفر شرعا فقط لانه حكم شرعى . فما كان فيه من المعاصى حد فليس فاعله كافرا بل يكون سارقا أو زانيا أو شاربيا للخمر أما ما لم يكن فيها حد فيكون صاحبها كافرا (١٦١) . وتورد حجج عقلية عديدة لإثبات أن مرتكب الكبيرة كافر . كلها تفيد معنى واحدا وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وأن الكافر يجزى على أعماله ، وأنه يندب يوم القيامة فى النار ، وأن الكفر يعود على النفس وليس على الله ، وأنه روح اليأس وأفعال النفاق وترك الصلاة ، وأن الله يغفر كل شئ إلا الشرك به لانه كفر . . . الخ ، ه الوالية والعداوة لله ضدان لا وسط بينهما فكذلك الايمان والكفر . وهناك حجج عقلية عديدة منها قصة ابليس الذى كان عارفا بالله مطيعا له غير أبه بارتكاب الكبيرة وهى امتناعه عن السجود لآدم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد فى النار . كما أن هناك حججا عقلية خالصة ، منها ان الكافر سمي كذلك لانه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات والفسق كذلك فيجب أن يكون كافرا (١٦٢) .

(١٦٠) عند الأزارقة مرتكب الكبيرة مشرك ، المحصل ص ١٧٤ - ١٧٥ ، وعند طائفة من الكرامية المنافقون مؤمنون مشركون من أهل النار . « من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معسا ، ليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ، الفصل ج ه ص ٤٧ .

(١٦١) عند طائفة من الخوارج ما كان من المعاصى فيه حد كالزنا والسرقة والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا وأما ما كان من المعاصى لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر ، الفصل ج ه ص ٣٢ ، التكفير إنما يكون بالذنوب التى ليس فيها وعيد مخصوص ، فأما الذى فيه حد ووعيد فى القرآن فلا يزداد على صاحبه على الاسم الذى ورد فيه مثل تسميته زانيا وسارقا ، الفرق ص ٧٣ .

(١٦٢) تذكر الخوارج عديدا من الحجج النصية منها « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » ، « أنا قد أوحينا أن العذاب على من كذب وتولى » ، « فأندرتكن نارا تلظى » ، للكافر والفساق ، « ألم تكن آياتى تتلى عليكم » ، وهو الكافر والفساق ، « وأما من خفت موازينه » . . . « يوم تبيض وجوه وتسهم »

فإذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا - موقف المعارضة واختيار مجتمع الاضطهاد فان الاختيار المضاد وهو تبرئة مرتكب الكبيرة من الكفر هو موقف السلطة واختيار مجتمع القهر والغلبة . ومع ذلك فرغبة في اظهار التشدد في تطبيق الدين مزيدة على ايمان العوام تكفر السلطة من يرتكب المعاصي عمدا واصراراً وتطبق عليه الحد بما في ذلك حد القتل درءاً عن نفسها تهم انفصام العمل عن النظر . للسلطة اذن موقفان . الاول متراخ بغية الدفاع عن شرعية الحاكم حتى ولو كانت أعماله مخالفة للإيمان وفي الوقت نفسه حصار المعارضة باعتبار أن أفعالها سياسية صرفة تدخل السياسة في الدين ، ولا دين في السياسة ولا سياسة في الدين . والثاني متشدد للظهور امام العامة بمظهر المطبق لاحكام الشرع والمنفذ لحدود الله في الكبائر التعبدية مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وهي الحدود التي تهدف الى الردع من أجل الحفاظ على النظام القائم (١٦٣) . وقد يكون

وجوه « ، والكافر وجهه أسود ، « ومن كفر بعد ذلك » ، وهو يقتضى حصر المبتدأ والخبر ، والكفار هم « أصحاب المشأمة » والمؤمنون « أصحاب الميمنة » ، « أنه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون » ، « وأما من أوتى كتابه بيمينه » وهم الكفار ، « ألا لعنة الله على الكافرين » . « وأما الذين فسقوا . . . » ، « يتساءلون عن المجرمين » ، « وسية الذين كفروا » ، « ولله على الناس حج البيت . . . فمن كفر . . . » ، « ان جهنم لمحيطه بالكافرين » ، « هو الذى خلقكم ، فمنكم كافر ومنكم مؤمن » ، وقد كفروا صاحب الكبيرة واستدلوا عليه بقصة ابليس إذ كان عارفاً بالله مطيعاً له غير أنه ارتكب كبيرة وهي الامتناع عن السجود لآدم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار ، الموافق ص ٤٧١ ، وعند الحميرية من الخوارج كفر ابليس بامتناعه عن السجود لآدم والا فهو عارف بوحدانية الله ، الملل ج ٢ ص ٣٤ .

(١٦٣) لاهل السنة موقفان : الاول معارضة الخوارج كما فعل ابن حزم مثلاً ، الفصل ج ٤ ص ٤ ، ص ١٥ - ١٦ يقال لهم : لا يحل دم مؤمن يهرق الا بثلاث خلال : زان بعد احصان ، ارتداد بعد ايمان ، قتل نفس عمداً ، التنبيه ص ٤٨ ، لم أكفرتم من أمر بالله ورسوله ؟ التنبيه ص ٤٨ - ٤٩ ، لم صرتم الكبائر والصفائر شيئاً واحداً ؟ وقد كانت



للمعارضة أيضا موقفان . الاول متشدد في مقابل السلطة وتكفير مرتكب الكبيرة اى الحاكم اللاشعري المغتصب ، والثانى لين بفية الحفاظ على وحدة الامة (١٦٤) .

والحقيقة أنه لا يوجد حكم واحد لمرتكب الكبيرة بل تتعدد الاحكام طبقا للمواقف السياسية وللموقع في السلطة . وان الحجج النقلية او العقلية والحجج المضادة كلها قراءات في النص واسقاط من الموقع

هناك خلافات بين الصحابة دون أن يكفر بعضهم بعضا ؟ وأما القضاء بانتفاء ايمان من أخطم عاصيا قبل التوبة والقول بتكفيره فالانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الايمان والكفر والكشف عن معنى التوبة وتحقيق الاوبة ، الفاية ص ٣٠٩ ، الكبيرة غير الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، وقد رفض أهل السنة موقف الخوارج لوجوه عدة : أ — الايمان هو التصديق بالقلب ب — اطلاق المؤمن على العصا ج — الصلاة على من مات من غير توبة واستغفار ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، كما رفض القاضى عبد الجبار موقف الخوارج معان المعتزلة من فرق المعارضة مثلهم . فليس حكم مرتكب الكبيرة حكم الكافر أن لا يناكح ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين . الكفر اسم شرعى لهذه الاحكام ولا يجوز اطلاقها . حقيقة الكفر . فى اللغة ستر وتغطية ، الليل كافر ، والزارع كافر لستره البذرة فى الارض . وفى الشرع من يستحق العقاب وهو غير صاحب الكبيره ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، ص ٧١٣ — ٧٢٧ ، والموقف الثانى لاهل السنة تكفير مرتكب الكبيرة وبالتالي لا يفترون عن الخوارج فى شىء . فعند أهل السنة استحلال المعصية كفر ، والاستهانة بها كفر ، والاستهزاء بالشرعية كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، صغيرة أو كبيرة اذا ثبت أنها معصية بدليل قطعى لان ذلك من امارات التكذيب ، التفتازانى ص ١٤٨ — ١٤٩ ، الخيالى ص ١٤٨ — ١٤٩ ، الاسفراينى ص ١٤٩ ، وقد قيل شعرا :

ومن المعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفر ليس حد  
ومثل هذا من نفى لمجمع أو استباح كالزنا لتسمع  
الجوهرة ج ٢ ص ٩٩ — ١٠٠ ، التحفة ص ٩٩ — ١٠٠ ، الاتحاف ص  
١٥٢ — ١٥٣ .

(١٦٤) الاول موقف الخوارج والثانى موقف المعتزلة .

عليه ، سواء الموقع من السلطة أو الموقع من المعارضة . ان التكفير سلاح مزدوج بين السلطة وخصومها ، لعنة قديمة مازالت تلقى ، بالإضافة الى أنها ادعاء باطل فكريا ، سلاح تستعمله السلطة ضد معارضيها ، وتشهره على خصومها خاصة اذا كانت السلطة غير شرعية . في حين أن الخلاف في الفهم والتعارض في الفكر خصب ونماء ، ونتيجة لإعمال الحرية والاجتهاد ، وتوفير مناخ للجسدة والابتكار ، والزمام الافراد بقضايا الجماعة ومشاكل الأمة . كما أن أحكام التكفير على مختلف درجاتها لا يمكن لاي انسان أن يصدرها لأنه يخرج بها عن نطاق حدوده كإنسان . كل الاحكام الخاصة بالكفر والايهان والشرك والفسوق والعصيان لا يمكن لاحد أن يصدرها اذا كان الهدف منها توقيع الجزاء ثوابا أم عقابا في نهاية الزمان لان الانسان ليس حاضرا هناك . وأى انسان يستطيع ذلك ؟ لا يمكن لانسان اصدار حكم على آخر قائلا « هذا كافر » ، « هذا فاسق » ، لانها احكام تخرج عن نطاق الوضع الانساني .

**ج - هل مرتكب الكبيرة فاسق ومنافق ؟ ان لم يكن مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا أو مؤمنا نظرا وكافرا عملا فانه يكون فاسقا . فالايهان لغويا لا يعنى فقط التصديق بل يضم أيضا العمل . فالاعمال جزء من الايمان . والفسوق لغة يعنى الخروج ، وارتكاب الكبيرة خروج العمل على النظر وبالتالي يكون فسوقا لا يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين . والله سمي ايمانا ما لم يكن في اللبسة ايمانا وبالتالي لا يمكن استبعاد مرتكب الكبيرة عن الايمان . ومع ذلك اذا كان اسم الايمان يستوجب المدح والثناء فان مرتكب الكبيرة لا يستحقه وبالتالي لا يمكن تسميته مؤمنا . أما ارتكاب الصغائر فانه لا يخرج عن الايمان . يتدخل اذن كم الفعل في الحكم عليه بأنه قد خرج عن النظر أم لم يخرج . فالافعال كيف وكم ، وتدلل على بناء الشعور ودرجة تمثله للوجدان والفكر . ولا يقال عن مرتكب الكبيرة في فاسق على الاطلاق بل فاسق في موقف معين على الخصوص في فعل معين . ان خروج العمل على النظر يضع الانسان في عملية متصلة ، فالخروج يعنى الدخول . ومن ثم يتحدد الانسان بالضرورة لا بالوجود ، وبالفعل لا بالصفة**

كما هو الحال في الوحى في وصف الايمان كفعل لا كاسم . وما دام  
الفاسيق لا يخرج عن الايمان فانه لا يخرج عن الامة ، تحل مناكحته  
وموارثته . وارثكاب الكبيرة يستوجب التوبة . فان لم يتب مرتكب الكبيرة  
ومات عليها فانه يستوجب العذاب والخلود في النار . فصلة النظر  
بالعمل هي التى تحدد الوضع في المعاد(٦٥) . ان الكفر لا يكون في العمل

(١٦٥) عند المعتزلة مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، الموافق  
ص ٣٨٩ ، يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين ،  
المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، ليس بمؤمن ولا كافر ،  
منزلة بين المنزلتين بناء على أن الاعمال جزء من حقيقة الايمان ، شرح  
التفتازانى ص ١١٨ ، في حال الفاسق ما استحق اسم الايمان لان الايمان  
خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء والفاسق لا يستوجب  
المدح وقد أخطى أركان ايمانه خروجه عن الطاعة ، النهاية ص ٤٧٠ —  
٤٧١ ، الله سمي ايمانا ما لم يكن في اللفظة ايمانا ، مقالات ج ١ ص  
٣٠٥ ، المذنب ان كان من الكبائر فهو فاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ولا  
منافقا ، وأجازوا مناكحته وموارثته وأكل ذبيحته وان كان من الصغار  
فهو مؤمن لا شيء عليه ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، عند القادرية  
صاحب الكبيرة فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل في منزلة بين المنزلتين ،  
الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما قال عمرو بن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين ،  
الفرق ص ١٢١ ، وعند أبى بكر الاصم الايمان جميع الطاعات ومن عمل  
كبيرا ليس يكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله الكبير لا كافرا ولا منافقا ،  
مؤمن بتوحيده ، وما فعل من طاعة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وعند  
الجبائى مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند  
الجبائى وابنه اسم مدح ، خصال الخير استجمعت ، من ارتكب كبيرة  
في الحال يسمى فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا وان لم يتب ومات عليها فهو  
مخلد في النار ، الملل ج ١ ص ١١٧ — ١١٨ ، وعند واصل بن عطاء  
وعمر بن عبيد الايمان خصال خيرا اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا . وهو  
اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا اسم المدح ، فلا  
يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا لان الشهادة وسائر أعمال الخير  
موجودة فيه لا وجه لانكارها لكنه اذا خرج من الدنيا على كبيرة من  
غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها . فليس في الآخرة الا فريقان ،  
ولكن يخفف عنه العذاب وتكون درجته فوق الكفار ، الملل ج ١ ص  
٧٢ — ٧٣ ، وتقول المعتزلة ( القدرية ) صاحب الكبيرة لا نسسميه برا على  
الاطلاق وانما يقال له بر في كذا على الاضافة يعاضده قول المرجئة أنه  
لا يطلق فاجر ولا فاسق على الاطلاق وانما يقال له فسق في كذا على

بل في النظر فاذا كان الكفر يعنى الستر والتغطية فانه يكون ضد كشف الحقائق النظرية ووضوحها . اما عدم تطابق العمل مع النظر فانه فسوق أى خروج وأحيانا يجمع بين الاثنين ويكون الفسوق هو الخروج عن النظر وعلى العمل على السواء فالإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، والاقوال والافعال ليست من الإيمان ، وأفعال الفعل والشرك كلاهما طاعة . لذلك لا يسبى المعاصى لانه يعرف الله ان كان قد جحد وعصاه . معرفة الله اذن خصلة بين الإيمان والشرك (١٦٦) . والدليل

الإضافة ، الاصول ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، لذلك اختلفت المعتزلة هل يقال للفسق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات : أ — عند عباد يقال له آمن ولا يقال له مؤمن أى اسم وليس صفة ب — عند الجبائى آمن من أوصاف الله ومؤمن من أسماء اللغة ج — لا هذا ولا ذاك ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، وعند القاضى عبد الجبار صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وانما يسمى فاسقا . لا يسمى مؤمنا خلاف ما تقوله المرجئة ولا كافرا على ما تقوله الخوارج ، الشرح ص ٧٠١ ، ولا يختلف أهل السنة عن ذلك كثيرا لان اسم المؤمن يزول من مرتكب الذنب ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، وعند ابن حزم كل من كفر فهو فاسق ، وليس كل فاسق ظلما عاصيا كافرا بل قد يكون مؤمنا ، الفصل ج ٣ ص ٤ — ١٣ ، واختلفت المعتزلة في أخذ الدراهم وسارقتها من حرز هل يفسق أم لا ؟ على قولين : عند أبى الهذيل وجعفر بن المبرشر هو فاسق ، وعند باقى المعتزلة غير فاسق ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ ، وكانت المعتزلة قبل الاصم تنكر أن يكون الفاسق مؤمنا .

(١٦٦) اختلفت المعتزلة في الإيمان على ستة أقاويل منها أن الإيمان جميع الطاعات ، فرضها ونفلها . والمعاصى على ضربين دسغائر وكبائر . والكبائر ضربان : كفر وليس بكفر . والكفر من ثلاثة أوجه : التشسيبه والتجوير ( التكذيب ) ورد الاجماع ، مقالات ج ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند هشام الفوطى وعباد بن سليمان الإيمان ضربان : إيمان بالله وإيمان لله . الاول تركه ليس كفرا والثانى تركه كفر أو ليس بكفر مثل ترك الصلاة والزكاة . ولكن من تركه استحلالا كفر ومن تركه فسقا لم يكن وقد يكون صغيرا وليس بكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٤ ، عند النظام الإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، فالاقوال والافعال ليست من الإيمان ، والصلاة أفعال الفعل والترك ، وكلاهما طاعة ، الفرق ص ١٤٤ —

على ذلك أن الفاسق شرعا ليس مؤمنا ولا كافرا باجماع الامة . يقام عليه الحد ولا يقتل ولا يحكم بردته ، ويدفن في مقابر المسلمين . فسقه معلوم ولكن ايمانه مختلف فيه ، وطبقا لعلم الاصول يؤخذ المتفق عليه ويترك المختلف فيه (١٦٧) . والحقيقة أن التسول بالوسيطية لا يعنى أى تنازل عن الفعل أو عن الايمان . فمن الناحية العملية الفاسق أشر من الزنديق والمجوس وخطره أعظم (١٦٨) .

وقد يكون مرتكب الكبيرة منافقا . والفرق بين الفسوق والنفاسق ليس كبيرا . الفسوق يتعلق بالفصم بين العمل والنظر ، بين المعرفة

١٤٥ ، وعند ثمامة بن الاشرس يحرم السبى لان المسبى لم يعص الله اذا لم يعرف وانما العاصى من عرف ربه بالضرورة ثم جده أو عصاه ، الفرق ص ١٧٣ ، الا محمد بن شبيب وموسى بن عمران وهما من أصحاب النظام فقد خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين . فصاحب الكبيرة لا يخرج من الايمان بمجرد ارتكاب الكبيرة ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، وعند الحفصية اتباع أبى جعفر أبى المقدام بين الايمان والشرك خصلة أخرى هى معرفة الله ، اعتقادات ص ٥١ ، وعند المعتزلة المعاصى ثلاثة : ١ — ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز برسالة رسوله ب — ما لا يدل على ذلك وهو قسمان ١ — منزلة بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان فى الكبائر ٢ — ما لا يخرج ككشف العورة والسفاهة وهى الصفائر ، المواقف ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، صاحب الكبيرة فاسق لا كافر ولا مؤمن مسلم وان أقر لله وأسلم له ، منزلة بين الكفر والايمان ، التنبيه ص ٣٦ — ٣٧ ، الفرق ص ١١٥ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الكلينوى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الخلالى ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، التحفة ص ٤١ — ٤٢ ، الاتحاف ص ٤٨ — ٤٩ .

(١٦٧) احتجت المعتزلة بوجهين ١ — ليس الفاسق مؤمنا ولا كافرا بالاجماع ، يقام عليه الحد ولا يقتل ، ولا يحكم بردته ، ويدفن فى مقابر المسلمين ب — فسقه معلوم وايمانه مختلف فيه ، والاولى ترك المختلف وأخذ المتفق ، المواقف ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، شرح التفتازانى ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٨) عند جعفر بن مبشر فساق الامة شر من الزنادقة والمجوس ، المواقف ص ٤١٦ .

والفعل في حين أن النفاق قد يتعلق أيضا بالفصام بين القول والعمل .  
النفاق كفر مظهر في حين أن الفسوق كفر علني . وقد يكون النفاق  
أثر من الكفر لأنه اظهر المرء غير ما يبطن في حين أن الكفر صريح .  
النفاق فصام بين الداخل والخارج في حين أن الكفر اتفاق الداخل مع  
الخارج . يتعلق النفاق أيضا بغياب التصديق في حين أن الفسوق يتضمن  
خروج الفعل فحسب وان بقيت المعرفة والتصديق وان بقى الاقترار .  
النفاق اذن اعم من الفسق وأخطر ، والفسوق حالة منه . فكل فسق  
نفاق وكل نفاق كفر وبالتالي يكون كل فسق كفرا . الفاسق يستحق  
الذم واللعن وكذلك المنافق . وان ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في  
اعتقاده ضلالة وكذلك المنافق . وكثير من الآيات في أصل الوحي تؤيد  
ذلك (١٦٩) . ويشترك في ذلك فكر السلطة كنوع من الوسطية ضد  
فكر المعارضة الذي يحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر (١٧٠) . ومع ذلك  
قد يظهر التعارض بين الفسق والنفاق لان الفسق اظهر والنفاق

---

(١٦٩) عند الحسن البصري مرتكب الكبيرة منافق ، الموافق ص  
٣٨٩ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وعند البكرية أصحاب بكر بن أخت  
عبد الواحد بن يزيد ، الكبائر نفاق كلها وان مرتكب الكبيرة عايد للشيطان  
مكذب لله جاحد له منافق في الدرك الاسفل من النار مخلد فيها أبدا ان  
مات مصرا وأنه ليس في قلبه لله اجلال ولا تعظيم ، وهو مع ذلك مؤمن  
بمسلم . وفي الذنوب ما هو صغير ، والاصرار على الكبائر كبائر ،  
مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند عمرو بن عبيد كل نفاق كفر ، وكل فسق  
نفاق ، اذن كل فسق كفر . كما احتج الحسن بأن الفاسق يستحق الذم  
واللعن كالمنافق ، وبأن ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في اعتقاده خلا  
ولوجود عديد من الآيات تثبت ذلك المعنى ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧  
وقد احتج من قال أنه منافق بوجهين : ١ — آية المنافق ثلاثا . . . ب --  
من اعتقد أن في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه . فاذا زعم ذلك وأدخل  
يده فقد قال لا عن اعتقاد ، الموافق ص ٣٩١ .

(١٧٠) لا يمانع بعض أهل السنة في ذلك . فعند ابن حزم المذنب  
منافق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، النفاق كفر مظهر ، حاشية الخيالي  
ص ١١٨ ، صاحب الكبيرة منافق وهو شر من الكافر المظهر لكفره ،  
الفرق ص ١١١ .

كتمان . ولما كان مرتكب الكبيرة اقرب الى العلن والاظهار فانه لا يكون منافقا (١٧١) .

والحقيقة ان اثبات المنزلة بين المنزلتين انما يجد مبررا له في صعوبة قبول الموقفين الاولين وهو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا . ونظرا لبساطة هذا الموقف الثالث فان أية محاولة لتفسيره تكون اضافية مجانية زائدة . وقد تكون مسألة شرعية لا مجال لتنظير العقل غيها . ومع ذلك فانه يمكن على الاقل تعقيها وتحديد مستوى معرفتها . فهي مسألة ليست مرتبطة بالثواب والعقاب والاحباط والتكفير حتى لا تكون أدخل في أمور المعاد . وليست مسألة متعلقة بالاحكام الشرعية وحدها لانها تتعلق بأمر الدنيا وبسلوك الافراد . كما انها لا تتعلق بموضوع المدح والذم لان الاحكام الخلقية هو فعل انساني . وما دام فعلا انسانيا فانه فعل حر يتراوح بين العظمة والاقبال ، بين عظم الثواب وقليلة ان كل طاعة ، وعظم العقاب وقليلة ان كان معصية . فالمنزلة بين المنزلتين تعبير عن حرية الفعل نظرا لوجود الفعل بين قطبين ، الثواب والعقاب او الطاعة والمعصية (١٧٢) .

---

(١٧١) يرفض القاضي عبد الجبار اعتبار مرتكب الكبيرة منافقا لان النفاق قاسم لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، وأثبت القاضي عبد الجبار فساد المناظرة بين عمرو بن عبيد والحسن ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧ .

(١٧٢) كلا المذهبين السابقين مردود . الاول يرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج . والثاني يرفع معظم الآيات من الكتاب والاحبار ويغلق باب الرحمة مما يؤدي الى اليأس والقنوط . الاول يرجئ الايمان عن العمل والثاني يرجئ العمل عن الايمان مع ان العمل داخل الايمان ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، الدر ص ١٦٠ — ١٦١ ، القول ص ٩٣ ، هذه مسألة شرعية لا مجال للنقل فيها لانها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم عقلا انه اذا كان الثواب أكثر من العقاب يكفر جنبه وان كان أقل فانه يكون محبطا في جنبه ، والحال كذلك في الشاهد . فحصل

=

## ٢ — هل الإيمان يزيد وينقص ؟

لما كانت الاعمال مقترنة بالإيمان وكان العمل لا ينفصل عن النظر ظهر سؤال ثان عن الإيمان : هل يزيد وينقص ؟ هل هو كل أم بعض ؟ هل يتفاضل فيه الناس ؟ فإذا كانت أبعاد الشعور الأربعة ، المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ، قد وضعت مسألة وحدة الشعور من حيث الكم فان سؤال الزيادة والنقصان في الإيمان يضع الشعور من حيث الكيف ولو أن اللغة هي لغة الكم . وقد ركز القدماء على الشعور الكمي بأبعاده الأربعة أكثر مما ركزوا على الشعور الكيفي بأسئلته الثلاثة : هل الإيمان يزيد وينقص ؟ أي هل له أجزاء أي خصال يمكن تجزئتها أم أن الإيمان كل واحد لا يتجزأ ؟ هل الإيمان يتفاضل فيه الناس كما تتفاوت مراتبه عند الشخص الواحد ؟ هل تأتي قوة الإيمان وضعفه من الإيمان أم من البواعث والغايات ؟ هل هناك فروق فردية طبيعية أو مكتسبة ، جبلية أم تربوية وراء التفاوت في الإيمان والاعمال ؟ وفي أي مظهر من الإيمان يقع التفاوت في المعرفة أو التصديق أو الاقترار أو العمل ؟ وهل يؤدي التفاوت في المعارف الى تفاوت في الاعمال ؟ هل يؤدي التفاوت في التصديق الى تفاوت في الاعمال ؟ هل هناك تفاوت في الاقرار مثل تفاوت المعرفة والتصديق ؟ وكل هذه الاسئلة التي تثار في الإيمان تثار أيضا في الكفر وكأن المسألة ليست في الإيمان أو الكفر بل في الشعور ذاته يوجبه الإيمان والكفر ، الايجاب والسلب .

والخلاف ليس لفظيا فقط وان كان يمكن ضبطه عن طريق تحليل اللغة ولكنه ناتج عن اختيار مسبق لاحد الاحتمالات المتعلقة بأبعاد

---

من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى فاسقا . وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيمين ، الشرح ص ١٢٨ — ١٤٠ ، ص ٦٩٧ — ٦٩٨ ، ص ٧١٧ — ٧١٨ .



الشعور . فانكار الزيادة والنقصان في الايمان هو نتيجة التوحيد .  
الايمان والاعمال في حين ان اثبات الزيادة والنقصان في الايمان نتيجة  
لاعتبار الاعمال زائدة عن الايمان ومنفصلة عنه . وانكار التبعض في  
الايمان هو أيضا نتيجة للتوحيد بين الايمان والعمل في حين ان اثباته  
يكون نتيجة للفصل بينهما . وان جعل الايمان هو المعرفة أو التصديق  
أو الاقرار ينكر الزيادة أو النقصان في الايمان لان الاعمال ليست منه .  
فالمعرفة بالذهن ، والتصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ، مرة واحدة  
والى الابد لا زيادة في كل منهما ولا نقصان (١٧٣) .

فالقول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص انما يعنى بالايمان التصديق  
بالقلب الذى أصبح عنوانا للمعرفة والاقرار دون الاعمال . فالتصديق  
لا يقع غيبه زيادة أو نقص . كما ان ليس به كل أو جميع أى أنه لا  
يتبعض ، ولا يتفاضل فيه الناس أو الملائكة فإيمان الناس مثل ايمان  
الملائكة والمقربين والانبياء وأهل الجنة ، مساواة مطلقة بين الجميع ،  
لا تزيد الاعمال من الايمان ولا ينقص غيابها منه وكأن العمل لا يقوى  
الايمان ، وكأن الممارسة لا تزيد من أحكام النظر . قد تتزايد الاعمال  
في نفسها ولكنها لا تزيد ولا تنقص من الايمان شيئاً (١٧٤) . ولا يتسبب

---

(١٧٣) عند الغزالي منشأ الخلاف لفظى لان الايمان اسم مشترك  
لا بد من تفصيله ، الاقتصاد ص ١١٤ ، المواظف ص ٣٨٨ ، كل من قال  
الطاعات كلها من الايمان أثبت فيه الزيادة والنقصان . وبن زعم ان الايمان  
هو الاقرار منع الزيادة والنقصان . ومن قال التصديق بالقلب منع  
النقصان . واختلفوا في الزيادة . الاصول ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(١٧٤) عند المرجئة التصديق لا يقع فيه زيادة ونقص ، والتصديق  
لا يتبعض ، الفصل ج ٣ ص ١٤٤ ، التحفة ص ٤٦ — ٤٧ ، الاتحاف ص  
٥٢ — ٥٤ ، وعندهم ان ايمانهم كإيمان جبريل وميكائيل والملائكة والمقربين  
والانبياء وأهل الجنة ، التنبيه ص ١٥٣ — ١٥٤ ، ولا يزيد الايمان  
بالاعمال ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، التنبيه ص ٤٣ ،  
وهو أيضا موقف التومنية أنصار أبى معاذ التومنى ، المواظف ص ٤٢٨ ،  
الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، التنبيه ص ٣٧ ، الفرق ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ،

الايمن ، ولا تتنوع خصاله ، فهو خصلة واحدة أو الخصل جميعا  
أما الاعمال فهي التي تتجزأ وتتبعض . وكذلك لا يتفاضل الايمان من فرد  
آخر وان تفاضلت الاعمال (١٧٥) . والحقيقة أن هذا الموقف يقوم

من قال أن أعمال الجسد ايمان وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية  
وأنه مؤمن من يكفر بشيء من أعمال الذنوب وأنه مؤمن بقلبه وبلسانه  
يخاد في النار فليس مرجئيا ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، وهو أيضا موقف  
غسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٤ ، الفرق ص ٢٠٣ ، المحصل ص ١٧٥ ،  
الملل ج ٢ ص ٦١ ، اعتقادات ص ١٧٠ ، المواقف ص ٤٢٧ ، وهو أيضا  
موقف غيلان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وهو موقف  
أبي حنيفة وإمام الحرمين لأن الايمان اسم للتصديق البالغ ، وهو أيضا  
موقف اليونسية أتباع يونس بن عون ، اعتقادات ص ٧٠ ، عند أبي حنيفة  
ايمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد  
وينقص من جهة اليقين والتصديق ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص  
٧٧ — ٧٨ ، وهو أيضا موقف أهل السنة . فالاعمال تتزايد في نفسها  
أما الايمان فلا يزيد ولا ينقص ، النسفية ص ١٢٨ ، الاعمال غير داخلة في  
الايمن ، شرح التفتازاني ص ١٢٨ .

(١٧٥) عند الاباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان ، مقالات  
ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٦ ، وعند النجارية ليست كلها خصلة ايمان .  
وإذا وقعت مجموع الخصال فكل خصلة طاعة . وإذا وقعت واحدة لم  
تكن طاعة . الايمان واحد ، وترك كل خصلة معصية ، ولا يكفر الانسان  
بترك واحدة ، وعند الصالحى الايمان خصلة واحدة لا تزيد ولا تنقص  
وكذلك الكفر ، الفرق ص ٢٠٧ ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند أبي يونس  
الشمري الانسان لا يكون مؤمنا الا بجميع الخلال وقد يكون كافرا بترك  
واحدة . وعند أبي شمر ، الايمان ليس خصلة به اجتماع الخصال كلها  
أو تركها ، الايمان لا يتبعض ، مقالات ج ١ ص ١٠٠ — ٢٠١ ، وعند أبي  
حنيفة الايمان لا يتبعض ، شرح الفقه ص ٦٤ ، وكذلك عند الغيلانية ،  
مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، التنبيه ص ٤٦ ،  
وعند الجهمية لا يتبعض ولا يتفاضل ، والكفر خصلة واحدة أو الخصال  
كلها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، لا يتبعض أى لا ينقسم الى عقد وقول وعمل  
ولا يتفاضل ، الملل ج ١ ص ١٣٠ ، وعند أبي حنيفة لا يتفاضل الناس في  
الايمن ، الفرق ص ٢٠٣ ، شرح الفقه ص ٦٤ ، المؤمنون مستوون في  
الايمن والتوحيد متفاضلون في الاعمال ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه  
ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٨٢ ، ان كان التصديق فلا يتفاضل فيه أما في الطاعة  
ففيها زيادة ونقصان ( القلانسي ) ، الارشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، شرح  
التفتازاني ص ١٢٨ — ١٢٩ .

اساسا على اخراج العمل من الايمان حتى يلغى التمايز في السلوك بين الافراد وبالتالي لا يختلف الحاكم عن المحكوم في الايمان . فالكل مصدق وان اختلفت الاعمال ، وبالتالي لا مجال للمعارضة السياسية ، سواء معارضة أعمال الحاكم أو تقديم أعمال المعارضة كبديل عنها . وكيف يكون الشعور درجة واحدة من الكيف ، شعور أم لا شعور ايمان أو لا ايمان ، تصديق أو لا تصديق ؟ ألا يختلف الشعور أيضا في الغموض والوضوح ، والنوم واليقظة ، والسطحية والعمق ؟ وكيف يمكن تفسير اختلاف الاعمال والمعارف بين الناس وكيف يتم التفاضل بينهم والاعمال انما هي تعبير عن درجة الايمان . ان جعل الايمان هم عمل القلب هو تأسيس لعلم التوحيد على التصوف مما سهل بعد ذلك التوحيد بين العلمين في العقائد المتأخرة . ان لم يكن الايمان يزيد وينقص ، يتجزأ ويتبعض فانه مع ذلك كيف ، يشتد ويضعف ككل باعث . وترتبط الشدة والضعف بدرجة الوعى النظرى بالوحى وبمقدار الالتحام بالواقع والاستعداد الطبيعى للعمل والتضحية . الشدة والضعف يشيران الى درجة الوعى الثورى عند الفرد . واذا كان مضمون الايمان هو الوعى ، فلا بد ان يكون الوعى نظرا أو فكرا مرتبطا بالواقع ومصدرا له من أجل تغييره وكأن مضمون الايمان هو النظرة العلمية للواقع . مضمون الايمان هو الفكر المصور للواقع ، والواقع المحقق للفكر . مضمون الايمان هو تغيير الواقع وتطويره ، وتحقيق الوعى كنظام للعالم .

واذا ثبت أن الايمان يزيد وينقص فلا معنى لايجاد حلول وسط بأن يزيد الايمان ولا ينقص أو ينقص الايمان ولا يزيد . فالزيادة تتضمن النقص والنقص يتضمن الزيادة . اذا كان الايمان يزيد بالاعمال فانه ينقص بغيابها . واذا كان الايمان ينقص بغياب الاعمال فانه يزيد بوجودها (١٧٦) . ما دامت هناك طاعات ونوافل ودرجات في الاعمال

---

(١٧٦) أحد أقوال غسان الايمان يزيد ولا ينقص ، الفرق ص ٢٠٣ ، عند صنف من المرجئة الايمان يزيد بالاعمال لا الى منتهى أو غاية ولا

فلا بد أن تكون هناك درجات في الإيمان وبالتالي الزيادة والنقص فيسه .  
في المعرفة زيادة ونقص بسبب الاجمال والتفصيل ، وفي التصديق زيادة  
ونقصان بسبب الشدة والضعف ، وفي الاثرار زيادة ونقص لان في القول  
طول واختصار . ويختلف ذلك في حياة الفرد نفسه من لحظة وأخرى  
وفي حياة الانسان من فرد الى آخر بل وفي حياة الجماعة من مجتمع الى  
آخر ، وفي حياة البشرية من طور الى آخر . وكذلك يتبعض الايمان  
ركل خصلة من الايمان بعض الايمان . ويتفاضل الايمان في حياة الفرد  
وبين الافراد وبين الجماعات والامم . ان اثبات الايمان باخراج الاعمال  
منه هو اختيار السلطة ، يهدف الى تثبيت النظام القائم في حين أن  
حركة الايمان بادخال الاعمال فيه انها هو اختيار المعارضة لتغيير النظام  
الى ما هو أفضل (١٧٧) .

=  
ينقص بعمل ، وبالتالي يوحدون بين الاسلام والايمان وينكرون النفاق لانه  
خارج عن الايمان ، التنبيه ص ١٥٥ - ١٥٦ ، وايمان الانبياء يزيد ولا  
ينقص . وعند البعض الآخر ينقص الايمان ولا يزيد وهو ايمان الفساق  
الاتحاف ص ٥١ - ٥٢ ، وهو أيضا موقف النجارية ، الفرق ص ٢٠٨ .

(١٧٧) عند جمهور أهل السنة الايمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب  
والسنة أما في القول والعمل دون التصديق واما على الاطلاق ، الانصاف  
ص ٥٧ - ٥٨ ، وهو ايمان الأمة ، الاتحاف ص ٥١ - ٥٢ ، كلما ازداد  
الانسان جزاء ازداد ايمانا والعكس بالعكس ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ،  
التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، المواقف ص ٤٨٨ ، يضعف الايمان ويثوى ،  
الكتاب ص ١٠٦ ، الراجع أن الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ، شرح  
الخريدة ص ٦٥ - ٦٦ ، وقد قيل شعرا :

ورجحت زيادة الايمان بها تزيد طاعة الانسان  
ونقص بنقصها وقيلا لا خلف كذا قد نقلا

الجوهرة ص ٤٥ - ٤٦

وهو أيضا موقف القاضي عبد الجبار ، الشرح ص ٨٠٢ - ٨٠٣ ،  
كما يتبعض الايمان . فكل خصلة من الايمان بعض الايمان ، وهو موقف  
اليونسية ، الفرق ، ص ٢٠٣ ، هناك بعض ايمان ، الفرق ص ٢٠٧ ،

=

### سابعا : خاتمة . الواقع التاريخي بين الإثبات والتغيير .

ان كل مسائل النظر والعمل وإبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاشرار والعمل انما هي في النهاية تنظير لواقع تاريخي قديم ، ظل ينقل من البيئة القديمة على البيئة الحالية بالرغم من اختلاف الظروف ، لدرجة أن الاطار النظري القديم والاختيارات القديمة أصبحت هي نفسها علم العقائد . ولما كان علم العقائد علما الهيا مقدسا أصبح التغيير فيه أو اعادة الاختيار بين البدائل معدوما تقريبا . في حين أن كل موضوعات النظر والعمل انما هي في الحقيقة الصورة النظرية للواقع التاريخي القديم واكبر دليل على أن علم العقائد نشأ في واقع تاريخي معين وليس علما خارج الزمان والمكان . بل ان هذا الواقع هو الواقع السياسي بالضرورة وكأن الاولوية في الواقع للسياسة ، وكأن علم أصول الدين هو بالاصالة علم سياسي أو بالاحرى علم نظر السياسة ، تحول فيها الدين الى « ايدولوجيا » سياسية وأصبحت عقائد الفرق تنظيرا للواقع السياسي ، وأصبحت عقائد كل فرقة تعبر عن موقعها واختيارها السياسي . ولما كان الموقع والاختيار يتحددان باستمرار ابتداء من السلطة السياسية أصبحت عقائد الفرق تنظيرات للسلطة لتثبيتها أو لتغييرها، عقائد سلطة أو عقائد معارضة. لذلك ارتبط الموضوع

---

وعند محمد بن شبيب من المرجئة الخصلة من الايمان تكون طاعة وبعض ايمان ، ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الايمان ولا يكون مؤمنا الا باصابة الكل . الايمان يتبعض فيه الناس ، قد يكون الخصلة الواحدة ، الايمان يتبعض ويتفاضل ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وقد قيل شعرا :

ويعتريه النقص والكمال ما نقصت أو زادت الاعمال

الوسيلة ص ١٥ ، القول ص ١٥ - ١٦

وعند النجارية يتفاضل الناس في الايمان ويكون البعض أعلم بالله وأكثر تصديقا . كل خصلة طاعة وليست بايمان ومجموعها ايمان ، الفرق ص ٢٠٨ ، وهو موقف جمهور الأشاعرة ، الدر ص ١٦٥ - ١٦٦ ، التنبيه ص ٤٤ ، الابانة ص ١٠ .

كله بالامامة . فقد كان الامر يتعلق بايمان وكفر الامام أو ايمان وكفر  
معارضيه وليس بسطاء الناس ثم تحول من صراع على السلطة الى  
خلاف فقهي عام حول مرتكب الكبيرة وأنواع الكبائر . فالسياسة اصل  
العقائد .

### ١ — الواقع التاريخي الثابت .

والواقع التاريخي الثابت هو الواقع القديم الذى يشمل الحوادث  
التاريخية السابقة التى وقعت وارتبطت بأسمائها وأشخاصها وظروفها  
وبيئتها والتى ما زالت تنقل حتى الآن وكأنها جزء من العقائد النظرية  
وليس مجرد حوادث تاريخية كانت وراء نشأة علم العقائد . وأصبح  
من الصعب ان لم يكن من المستحيل التفرقة بين العقائد والتاريخ ،  
بين الاسماء والاحكام أى النظر والعمل وبين الامامة كحادثة تاريخية .  
وهناك ثلاث حوادث رئيسية تكمن وراء موضوع النظر والعمل ومرتكب  
الكبيرة وحكمه بين الايمان والكفر والفسوق وهى : امامة عثمان ، وحروب  
على ، والتحكيم . وواضح من عناوينها أنها مرتبطة بالأشخاص ،  
باسماء معينة وليست مسألة نظرية خالصة باستثناء التحكيم .

١ — امامة عثمان . لما كانت أحكام مرتكب الكبيرة تتراوح بين الايمان  
والكفر والفسوق فان الخلاف حول امامة عثمان وأفعاله جعلها  
أول واقعة تاريخية تثير هذا التمايز فى الاحكام ، فقد كان هناك خلاف  
على أعماله مثل ضرب أتقياء الصحابة، ومنعه العطاء عنهم ، ونفى البعض،  
واستدعاء بعض المنفيين ، وعدم تطبيق حد القتل ، وتولية أقاربه وجزل  
العطاء لهم ، وجمع القرآن وحرق باقى المصاحف ، وحمى الحمى ، واتهام  
الصلاة بمنى ، وارتقاء منبر الرسول ، وعدم حضور بدر ، وتأخره عن  
بيعة الرضوان . . . الخ . وهى أفعال توجب النصح للاحكام والامر  
بالمعروف والنهى عن المنكر من فقهاء الامة وعلمائها ، أخطاء فى العمل  
السياسى تغليباً للهوى على المصلحة وترجيحاً للمصلحة الخاصة على  
( م ١٠ — الايمان والعمل — الامامة )

مصلحة العصاة (١٧٨) . ثم تظهر الاختيارات الثلاثة : الإيمان والكفر والنسوق . فالإمام مؤمن ، وقد كان مصيبا في أفعاله ثم قتل بظلمة واعتبر قتله فسقا . وأما السعدون عن نصرته والدفاع عنه أن كان بأمر الإمام حقنا للدماء ودرءا للفتنة فلا جرح ، وإن كان نهى الإمام عن نصرته فهم معذورون وإن كان اعانة للمهاجمين فهو فسق مثل الهجوم عليه وقتله . أن الدليل على براءة الإمام ليس تبشيره بالجنة ، فالجنة نتيجته لقانون الاستحقاق ، والجزاء على الأعمال . وليس نتيجة الدعوات له ، دعوة أو أكثر أو لأنه زوج ابنة النبي بل تطبيقا للحكم على أفعاله . فالولاية والعداوة لقاتليه ولكل من أكفره . وهو بهذا المعنى إمام مثل الإمامين السابقين عليه (١٧٩) . ويصعب أن يكون كافرا

(١٧٨) اختلفوا في عثمان لأشياء نكروها منه حتى أئتم لاجلها ظالموه على قتله منها : ضرب عمار حتى فشق أمعاءه ، وعبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين ومنعه العطاء سنين كثيرة ، ونفى أبي ذر لطعنه عليه وعلى أمراته أنهم استأثروا بالمال وعلوا البنين وركبوا المراكب ، وتجاوز تأديب الصحابة من الضرب بالدرة إلى العصا . وتولية أقاربه ، وكان يحبهم ويخصهم بالعطاء ، والكتاب الذي وجد مع عبده على بعيره وما تضمنته في بابهم ، ثم جمع القرآن وحرق المصاحف ، وحمل الحمى ، وآوى الحكم طريد الرسول ، واتماه الصلاة بمنى ، وترك قتل عبيد الله بن عمر بالهزبان ، ورقبه على المنبر فوق المرقاة التي كان يقوم عليها الرسول ، وعدم حضوره بدر ، وتأخره عن بيعة الرضوان ، الفرق ص ١٧ ، التمهيد ص ٢٢٠ — ٢٢٧ ، وقد عاب عليه النظام رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد رسول الله ، ونفى أبي ذر صديق الرسول ، وتقليده الوليد بن عتبة الكوفة وهو من أفسد الناس ومعلوية الشام وعبد الله بن عامر البصرة ، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وهم أفسدوا عليه أمره ، وضربه عبد الله بن مسعود على أنضاره المصحف وعلى القول الذي شافهه به ، الملل ج ١ ص ٨٧ ، اختلفوا في قاتليه وخاذليه اختلاف ظل قائما إلى يومنا هذا ، الفرق ص ١٧ .

(١٧٩) هذا هو موقف أهل السنة . فقد أجمعوا على أن عثمان كان إماما على شرط الاستقامة التي أن قتل وأن قاتليه قتلوه ظلما . فمن استحل ومن كفر ومن تعمد قتله من غير استحلال فسق والذين هجموا عليه واشتركوا في دمه مقطوع بفسقهم . والذين تعمدوا عن نصرته فريقان

الا عند اعتبار الكبيرة كفرا . بل ان كفره يمتد الى بيعتته منذ قبولها وليس فقط الى افعاله بعد الولاية (١٨٠) . وقد يكون الاختيار الثالث محاولة لاثبات الايمان النظرى والخروج العملى أو عن طريق تسميته في الزمان وتغيره في ايمان السنوات الاولى الى كفر السنوات الاخيرة (١٨١) .

الاول كانوا معه في الدار ودافعوا عنه ( الحسن بن على ، عبد الله بن عمر ... الخ ) أقسم عليهم عثمان بترك القتال ، من وضع سلاحه فهو حر ، هم أهل طاعة وبر واحسان والثانى قعدوا في القدرة عن نصرته وهم صنفان : الاول أرادوا نصره عثمان فنهاهم وهم معذرون والثانى قوم من السوقة اعانوا المهاجمين وهم فسقة . وهناك شهادة على براءة عثمان ، وهو من المبشرين بالجنة ، الاصول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، كان مصيبا في افعاله ، قتل ظلما وعدوانا ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٨ ، الكلام في مقتل عثمان والدليل على أنه قتل مظلوما ، التمهيد ص ٣١٣ — ٣٢٠ ، الارشاد ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، قال أهل السنة بهوالة عثمان وتبرأوا ممن اكفره ، الفرق ص ٣٥٠ ، تزوج ذو النورين بنت النبی ودعا لابی بكر بدعوة ولعثمان بدعتين ، شرح الفقه ص ٦٠ — ٦١ ، أما الجبائي وابنه فانها يواليان عثمان ويتبرآن من قاتليه ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٠) تكفر عثمان فرقتان الشيعة والخوارج أى الطرفان النقيضان . عند الروافض ، لم يكن اماما منذ يوم قام الى أن قتل ، وأنكروا امامة أبى بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وتكفر الزيدية الامامية أنصار سليمان بن جرير عثمان ، مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، الفرق ص ٣٣ ، والجارودية منهم تكفر معه أبا بكر وعثمان وكل الصحابة ، الفرق ص ٣٢١ ، كما طعنت المحكمة الاولى في عثمان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وكفروه ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتكفر الازارقة عثمان ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، ص ٩٠ ، وأما فرق الخوارج النجدات الصفرية والعجاردة والاباضية والشعالية فانها تتبرأ من عثمان وعلى وتقدم ذلك على كل طاعة ولا تصح المناكحات الا على ذلك ، الملل ص ١٣ — ٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٥٦ .

(١٨١) عند بعض الخوارج كان عثمان مصيبا في السنة الاولى من ايامه ثم أحدث أحداثا وجب خلعها واكفاره . هو كافر مشرك ، كافر نعمة . وأثبتوا امامة أبى بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، وعند الزيدية كان اماما الى أن أحدث أحداثا استحق بها أن يكون مخلوعا ففسق فبطلت امامته . ووقفت في امامة أبى بكر وعمر دون تخطئة أو لعن ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ .



ونظرا لان الاحكام الثلاثة غير كافية نظريا فقد تتم تبرئة كل من الفريقين اذ يصعب معرفة أيهما ظالم وأيهما مظلوم . وقد تتم ادانة كل من الفريقين فاحدهما فاسق دون تعيينه (١٨٢) . وفي مقابل ادانة الفريقين والحكم عليهما بالفسق ، من جهة الامام لان أعماله توجب الفسق ومن جهة قاتليه لان الفسق لا يوجب القتل ، يتم التوقف عن الحكم كلية لا بالايمان ولا بالكفر ولا بالفسوق لكلا الفريقين أو لاحدهما دون الآخر (١٨٣) . وتخلصا من المأزق تسد يتم انكار الواقعة ذاتها التي تخلق الوجدان وتحير النظر ويصعب معها الحكم ، وبالتالي يتم انكار حصار الامام وقتله بالغلبة والشهر . انما قتل الامام شرذمة قليلة على غرة من غير حصار ، وبالتالي التخفيف من الواقعة وتحويلها من واقعة سياسية تتشابك فيها الشرعية الى واقعة قتل عادية يطبق فيها حد القصاص (١٨٤) . والحقيقة أن الفرض ليس اصدادار للاحكام على التاريخ بل تحليل التاريخ بقصد التعرف على طبيعة الموقف السياسى ورؤية العوامل التي ساهمت في صنع القرار . فالنظرية السياسية العلمية هي التي يمكن عن طريقها فهم المواقف السياسية في التاريخ . ليست القضية الواقعة التاريخية بل أساسها النظرية . فليست القضية انكار حصار الامام وقتله بالغلبة

(١٨٢) يتولى أبو الهذيل عثمان وقتلته ، كل منهم على حياله ولا ندرى قتل ظلما أو مظلوما ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، أما جمهور المعتزلة مثل واصل بن عطاء فيؤثرون التوقف مع العلم بأن أحد الفريقين فاسق ، الانتصار ص ٩٧ ، وعند الواصلية الحكم بتخطئة أحد الفريقين عثمان وقتاليه وكذلك على أهل الجمل ، المواقف ص ٤١٥ .

(١٨٣) عند الردار وجعفر بن مبشر ، عثمان فاسق وقتلوه فسسقة لان فسق عثمان لا يوجب قتله ، وكلاهما في النار ، الأصول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الانتصار ص ٩٨ ، أما أهل السنة والقبرية والسليمانية والجبرية الزيدية وجعفر بن حرب فانهم يتوقفون في عثمان ، الفرق ص ٣٣ — ٣٤ ، ص ٣٢١ ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ ، الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٤) أنكر هشام بن عمر الفوطى حصار عثمان . وقتله بالغلبة والشهر شرذمة قليلة قتلوه غرة من غير حصار ، الفرق ص ١٦٣ .

والقهر أو اثباته بل الدافع والاساس النظرى . فسبيل التحقق من الوثائق التاريخية هو الخبر المتواتر وليس علم العقائد .

ب — **حروب علي ( الجبل وصفين )** . وبعد قتل الامام بدأ الخلاف حول الامامة لحد الاقتتال بالسيف بين أنصار الامام الجديد وأتباع الامام المقتول . وبدل أن تخف الواقعة الاولى زادت تعقيدا بالواقعة الثانية (١٨٥) . وتظهر الاحكام الثلاثة على الواقعة الجديدة وهى الايمان والكفر والفسوق . فالامام الجديد مصيب فى حروبه ، فى وقتى الجبل وصفين ، ومحاربه مخطئون . ويتراوح خطأ قتاليه بين الكفر والفسوق والبغى والخطأ . وذلك يستوجب التوبة والرجوع الى الحق والتسليم له . وتظل الامامة للامام الجديد دون منازعه على الامامة ومقاتليه عليها .

وقد يتلمس لمقاتلى الامام الجديد العذر بأنه أخطأ فى التحليل وان كان على نية طيبة ، فالقصد هو السلاح ، وليس الامر ايمانا أو كفرا أو فسوقا بقدر ما هو خطأ فى الاجتهاد . وهو أمر فرعى وليس أمرا أصوليا ، موضوع فقهى وليس موضوعا عقائديا (١٨٦) . لكن قد

---

(١٨٥) الخلاف بين علي وبين معاوية وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسى الأشعري وبقاء الخلافة الى وقت الوفاة مشهور ، الملل ج ١ ص ٣٤ ، ثم اختلفوا بعد ذلك فى شأن علي وأصحاب الجبل وفى شأن معاوية وأهل صفين وفى حكم الحكيمين ابا موسى الأشعري وعمرو بن العاص اختلفا باقيا الى اليوم ، الفرق ص ١٧ — ١٨ ، هذا الخلاف وقع بعد الرسول والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا عليا يقتل جمعا من أهل القبلة ويصلى عليهم . قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرأوا منه ، تلخيص المحصل ص ٧٥ .

(١٨٦) الكلام فى حروب علي ومن حارب معه من الصحابة على ثلاث فرق . الاولى الشيعة وبعض المرجئة وجهود المعتزلة ترى أن عليا مصيب وكل من خالفه على خطأ ، فعند الروافض والزيدية وبعض المعتزلة والنظام وبشر وبعض المرجئة على مصيب وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية مخطئون . وعند اصل وعمرو و ابا الهذيل وطوائف من المعتزلة

يتم تكفير كل من قاتل الامام الشرعى الجديد وتكفير كل من خالفه سواء كان الكفر خالصا أو شركا ، مفسورا أو غير مفسور (١٨٧) . وبعد تكفير

على مصيب في قتال معاوية وأهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعمّر ، معاوية مخطيء غير امام ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، تصويب قتال على طلحة والزبير ومعاوية ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، كفرت السليمانية الزيدية عثمان وطلحة والزبير وعائشة ، المواقف ص ٤٢٣ ، على كان اماما في توليته ، ومتناطوه بغاة ، حسن الظن بهم قصد الخير وان أخطأوا . أرادت عائشة بمسيرتها الى البصرة تسكين الشائرة . كل الصحابة معرضون للزلل ولا عصمة لامام الا للنبي ، الارشاد ص ٤٣٣ — ٤٣٤ ، أخطأ طلحة والزبير وتابا . وقتل الزبير وقت الانتصاف وكذلك طلحة ، الملل ج ٢ ص ٣٣ — ٣٤ ، أرادت عائشة الاصلاح ثم غلبت على امرها ثم تابت ورجعت . رجعوا عن الخطأ . كان عن تأويل واجتهاد ، الابانة ص ٦٩ ، المعالم ص ١٨١ — ١٨٢ ، عند هشام الفوطى وعلى الاسوارى حرب الجمل لم تكن عن رأى امير المؤمنين وطلحة والزبير بل كان اجتماعهم بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحاب للحرب ، الانتصار ص ٦٠ — ٦١ ، ص ١٦٣ — ١٦٩ ، الفرق ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، عند أهل السنة على مصيب في قتال الجمل ومعاوية في صفين ، كلم على الزبير فرجع . الذين قاتلوا عليا فسقة . أصحاب معاوية بغاة . صحة ايمان على وطلحة والزبير من بيعة الرضوان ، الاصول ص ٢٨٩ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، تصويب على في حروبه في صفين ونهروان ، الفرق ص ٣٥٠ ، شرح الفقيه ص ٦١ ، معاوية وعمر بغاة على الامام وأهل النهر شراة مارقون عن الدين وعلى على حق وهو موقف الاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٥٨ .

(١٨٧) والخوارج تكفر عثمان وعلى وطلحة والزبير وعائشة وتعظم أبا بكر وعمر ، الاعتقادات ص ٤٦ ، طعنتم المحكمة الاولى في أصحاب الجمل وأصحاب صفين فقاتلهم على بالنهروان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وتكفر الازريقة طلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر من معهم وتخليدهم في النار ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، وعند جمهور الخوارج أصحاب الجمل وأصحاب معاوية كفار ، الاصول ص ٢٩٠ ، وعند الروافض طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفار في قتال على وكذلك معاوية وأصحابه بصفين ، الاصول ص ٢٩٠ ، وتقول النعمية ( الزيدية ) بتكفيرهم وتقتيلهم ، وتقول طائفة أخرى بتفسيقهم الا أن يكون حاربه عنادا للرسول . فهم كفار وكذلك من ترك الائتتمام به بعد الرسول ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، الفرق ص ٢١٣ .

المخالفين يتم الرجوع الى الوراء تدريجيا حتى يتم تكفير كل الائمة السابقين . بل قد يبلغ الامر تكفير الامام نفسه ان لم يحارب مخالفه ويكون مرتدا عن الدين (١٨٨) !

وقد يكون الامام الجديد قد اخطأ نسبيا او كليا . فهو وان كان قد اصاب في قتال مخالفه الا انه اخطأ انصاره الخارجين عليه . وكان يمكنه ان يكون أكثر رفقا بهم ولكن بوجه عام كانت الحرب مفروضة عليه (١٨٩) . أما قلب الآية وتخطئة الامام الجديد وتصويب مقاتليه فيصعب فهمه . وان طلب القصاص من قتلة الامام السابق هو تحويل للقضية العامة الى قضية خاصة ، ورد مصلحة الامة الى مجرد قصاص . والحقيقة ان تخطئة الامام الجديد انما كان مطعما في السلاطة مع أخذ القصاص من قتلة الامام السابق ذريعة وستارا وهو ما عرف في التاريخ باسم « قميص عثمان » وفي وقت الفتنة والشقاق ، كأن موضوع القصاص أخف وطأة من وحدة الامة . ولما كان القصاص يتم بالامام فان قسوة الامام ووحدة الامة وراءه تكون دافعا لتنفيذ الحد والا كان الامام

(١٨٨) تبرا الاسماعيلية الامامية وتكفر كل من خالف عليا ويقولون بامامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ٣٢ ، أما أهل قم من الامامية فانهم يطعنون على السلف ويشتمونهم ويأخذون شيئا يحشونه تبنا أو صوفا يسمونه أبا بكر أو عثمان ويضربونه بالعصى حتى يشفى غليلهم ، التنبيه ص ٣٣ ، ارتد الصحابة بعد النبي سوى علي وبنيه وثلاثة عشر منهم ، الفرق ص ٣٢١ ، نسبوا الكفر والكذب اليهم ، الملل ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ، وقد اكفرت الباطنية والمنصورية والجناحية والخطابية أبا بكر وعثمان وأكثر الصحابة باخراجهم عليا من الامامة في عصرهم ومن اولاده ، الفرق ص ٢٥٠ ، وعند سليمان بن جرير تكفر عائشة مع الزبير وطالحة باقتدامهم على قتال علي .

(١٨٩) عند بعض الخوارج على مصيب في قتاله أهل الجبل وأهل صفين ، مخطيء في قتاله أهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند طائفة من الكرامية أصاب علي في محاربة أهل الجبل وصفين . ولو صالحهم على شيء أرفق بهم لكان أولى وأفضل . أما محاربة الخوارج فقد كانت فرضا عليه ، الاصول ص ٢٩٠ .

أضعف من خصومه وكان خصومه أقوى منه (١٩٠) . أما الاختيار الثالث وهو القول بفسق مرتكب الكبيرة فإنه احتمال نظري أيضا وليس خروجاً على الإجماع لأنه لم ينعقد إجماع على مرتكب الكبيرة والواقع التاريخي ، وكانت الأمة منقسمة إلى قسمين ، ومختلفة في حكمين ، الإيمان والكفر (١٩١) .

(١٩٠) يرى جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف من بعدهم تصويب محاربي علي بن أصحاب الجمل وصفين ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وحجتهم أن عثمان قتل مظلوماً وطلب القصاص فرض ، والتهاون مع القتلة مشاركة لهم عن عزم أو عن ضعف . وما أخذ علي عثمان أقل من هذا ، الفصل ج ٤ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ويدافع ابن حزم عن ذلك بأن علياً لم يكن يقدر عليهم ولو أن معاوية تابع علياً لقوى به ، الفصل ج ٤ ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وتصوب الكرامية معاوية فيها استبد به من الأحكام الشرعية قتلاً على طلب قتلة عثمان واستقلالاً بمال بيت المال . ومذهبهم الأصلي اتهام علي في الصبر على ما جرى مع عثمان عنه والسكوت عنه مرق نزاع ، المل ج ٢ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٩١) فارق وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أهل السلف في بدعة . وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه ، وفي طلحة والزبير وعائشة أصحاب الجمل . فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً ، وأن علياً كان علي الحق في قتال أصحاب الجمل ومعاوية بصفين إلى وقت التحكيم . ثم كفروا بالتحكيم . وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل فإن علياً كان علي الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي . ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم . وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين . وخرج وأصل عن قول الفريقين . وقال أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم ، قد يكون علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر . وأجازوا كون الفسقة من الفريقين ، عائشة وطلحة والزبير . وقالوا لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي علي باقاة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه كما لا أحكم بشهادة المتلاعبين . ولو شهد رجلان من أحد الفريقين لقبيلت شهادتهما ، الفرق ص ١١٩ — ١٢٠ ، ص ٣٢٠ ، المل ج ١ ص ٧٣ — ٧٤ ، الاعتقاد ص ٤٨ ، الأصول ص ٣٣٥ ، والنظام ومعه والجاحظ وأبو الهذيل علي رأي وأصل ، الفرق ص ٣٢١ ، وتتلمذ بزيد في الأصول علي وأصل مع اعتقاد وأصل بأن جده علي بن أبي طالب ، المل ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، توقف وأصل وعمرو وأبو الهذيل في قتال علي

نفى النزاع بين الامام وخصومه أحدهما ، دون تحديد أيهما ، فاسق .  
والحقيقة أن هذه حيلة تجعل الامام الشرعى وخصومه الذين ينازعونه  
الشرعية على المستوى نفسه . كما أنها تجعل الامام الشرعى موضع  
احتمال فى الفسق . كما أن عدم التعيين هو موقف نظرى صرف وليس  
موقفا عنليا وكان السياسة علم رياضى لا يتطلب موقفا أو حكما . ولما  
تلاعن الفريقان وأقسم أحدهما على تكذيب الآخر لابد أن تسقط شهادتهما .  
فاذا لم يكن الحل الوسط رياضيا وكان أقرب الى هذا الطرف أو ذلك  
فيمكن أن تصح توبة خصوم الامام لانهم من أهل بدر ، أى ذنوبهم مغفورة  
نظرا لقتالهم من أجل نصره الحق أولا ، فكان جزاءهم الجنة . كما أنه  
لا يصح ذم الصحابة أو ذكرهم بسوء . وقد يمتد الأمر الى جعل  
الجميع مغفورى الذنوب مقبولى التوبة بما فيهم الامام وبالتالي يوضع  
الامام من جديد على المستوى نفسه مع خصومه . لذلك يمكن تولى كل  
فريق على انفراد دون ضرب أحدهما بالآخر ايقادا لنار الفتنة وضربا  
للمؤمنين بعضهم بالبعض الآخر (١٩٢) . ويمكن التمييز بين النيات فان

=  
مع أهل الجمل فاحدى الطائفتين مخطئة ولا ندرى ما هى ، الفصل ج ٤  
ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعمر أحدهما مصيب والآخر  
مخطيء ، تتولى الاول دون الثانى ، أو كلاهما متلاعن ، مقالات ج ٢ ص  
٣٠ — ٣١ .

(١٩٢) جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، والاسكافى ، يصحون  
توبة طلحة والزبير وعائشة من خروجهم على على ، الانتصار ص ٩٥ ، وعند  
عبد الواحد بن يزيد على وطلحة والزبير مغفور لهم قتالهم وأنه كفر وشرك ،  
مقالات ج ١ ص ٣٧١ ، مشركون فى الجنة لانهم من أهل بدر ، الاصول  
ص ٢٩ ، ص ٣٣٨ — ٣٣٩ ، النظامية لا تذكر الصحابة ولا عليا بسوء ،  
الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، على  
وطلحة والزبير مشركون منافقون فى الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ،  
« اطلع الله على أهل بدر فقتل اعملوا ما تشئتم فقد غفرت لكم » ، مقالات  
ج ١ ص ٣١٧ — ٣١٨ ، عند البكرية ذنوب على وطلحة والزبير كانت  
كفرا وشركا مغفورا ، الفرق ص ٢١٣ ، يتولى واصل وعمرو والنظام  
وأكثر القدرية عليا وأصحابه على انفرادهم ، وطلحة والزبير واتباعهما على  
انفرادهما ، الاصول ص ٢٩٠ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، ص ٣٢٠ —  
٣٢١ ، الاعتقادات ص ٤٠ ، الانتصار ص ٩٧ — ٩٨ .

كانت الحرب للسلطة والسياق عليها فصاحبها فاسق وان كانت بغية  
المصالحة بين المؤمنين فصاحبها على حق (١٩٣) . ويمكن التوقف مع عدم  
البراءة من الامام الشرعى والبراءة من خصومه (١٩٤) . وقد يكفر الجميع  
أساساً من الوصول ، وزهقا من البحث عن حق تسيل منه الدماء وتتطاير  
فيه الرقاب (١٩٥) . وفي مقابل ذلك قد يصب الجميع سواء كان زهقا  
من التكفير وخقنا للدماء بصرف النظر عن عدم الاكتفاء النظرى أو كان  
عن اجتهاد ، فللمخطىء أجر وللمصيب أجران . والامام اجتهاد وأصاب  
ورقاتلوه اجتهادوا وأخطأوا ، وهذا يفترض حسن النية عند الامام  
خصومه ويستبعد نزاع الخصوم على السلطة ورغبتهم فى انتزاعها  
منه (١٩٦) . وقد يكون المصيب هو القاعد عن الفتنة والمنعزل عن  
الفريقين المتخاصمين حقنا للدماء واطفاء النار بالرغم مما فى ذلك من  
تقاعس عن نصره الحق وعدم مقاومة الباطل (١٩٧) . وقد يسلم القادة

---

(١٩٣) عند الاصم ان كان قتال على وطلحة والزبير ليتكافأ الناس  
حتى يصطلحوا على امام فهو صواب وان كان ليجوز الامر الى نفسه  
فهو ظالم ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٩٤) هذا هو موقف الخازمية الخوارج اذ يتوقفون فى امر على ولا  
يفرحون بالبراءة منه ويفرحون بالبراءة فى حق غيره ، الملل ج ٢ ص ٢٨ .

(١٩٥) يكفر ميمون على وطلحة والزبير وعائشة وعثمان ، الفرق ص  
٢٨ ، وتكفير الكاملة الامامية الراضية ومعها بشار بن برد الصحابة  
بتركهم بيعة على وتكفر على بتركه قتالهم كما قاتل أصحاب صفين ، الفرق  
ص ٥٤ ، ص ٥٦ ، ويكفرها أهل السنة لتكفيرها كل الفرق ، الفرق ص  
٣٢٢ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، الموافق ص ٤١٩ .

(١٩٦) أكثر الكرامية تصوب الفريقين يوم الجمل ، الاصول ص  
٢٩ ، معاوية وان كان قاتل علياً فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه  
وانما كان يطلب قتلة عثمان ظاناً انه مصيب وكان مخطئاً وعلى متمسك  
بالحق ، اللع ص ١١٥ ، وعند حسير الكرابيسى على وطلحة والزبير وعائشة  
سلكوا سبيل الاجتهاد ، جميعاً مصيبون وكذلك قتال معاوية وعلى ،  
مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٩٧) على وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين فى حربهم . والمصيبون  
هم القعود ، نتولاهم جميعاً ونبرأ من حربهم ونرد أمرهم الى الله ،

ويهلك الاتباع وذلك لان القادة مجتهدون في الراى ومسؤولون عن أفعالهم في حين أن الاتباع مقلدون لم يعملوا الراى ولم يجتهدوا . بالاضافة الى أنهم أعملوا سيوفهم في رقاب المسلمين (١٩٨) . وحالا للامر كله بما في ذلك التوقف عن الحكم ، قد تنكر الواقعة التاريخية كلها كما انكر من قتل مقتل الامام السابق أو استبشاعا للامر (١٩٩) . ان كل هذه الحول الوسط تمحى التقابل بين الحق والباطل ، وتضع الاثتين على نفس المستوى . ان كان يبغى المصالحة العامة فهو حق دون استسلام للباطل ، وان كان يبغى تقوية الباطل واضعاف الحق فهو أقرب الى الباطل منه الى الحق ، ونصرة لخصوم الامام على الامام (٢٠٠) .

**ج - التحكيم** . وبعد مقتل الامام السابق وحروب الامام اللاحق وانهك القوى وضياع وحدة الامة في فتنة اختلط فيها الحق بالباطل كان من الطبيعي أن يحدث التحكيم (٢٠١) . فالتحكيم هو الحدث التاريخي

مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ ، الفريشان على خطأ . والصواب القعدة عن القتال ( سعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر ، والفسقة ) ، الاصول ص ٢٩٠ .

(١٩٨) عند حوبش وهشام الاقصى وهما من القدرية سلم التداة وهلك الاتباع ، الفرق ص ١٢١ .

(١٩٩) يرى عباد أنه لم يكن بين طلحة والزبير وعلى قتال ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢٠٠) قال الاصم اقوالا في على ومعاوية جعل معاوية احسن حالا من على ، الاصول ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢٠١) ثم حدث الاختلاف في أيام على في أمر طلحة والزبير وحربهما اياه وفي قتال معاوية اياه وصار على ومعاوية الى صفين وقاتله على حتى انكسرت سسيوف الفريقين ونصلت رماحهم وذهبت قواهم ، وحشوا على الركب . فوهم بعضهم على بعض فقتل معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ! ألم تزعم أنك لم تقسع في أمر فظيع فأردت الخروج منه الا خرجت ، قال : بلى . قال : فما المخرج مما نزل ؟ قال له عمرو بن العاص : فلى



الثالث الذى تظهر فيه الاحكام الثلاثة بالايمان أو الكفر أو الفسوق .  
فالتحكيم — لا عن طريق التقية — صواب ، تألفا للمسلمين ، ودرءا  
للفتنة ، ومنعا لاراقة الدماء ، وخوفا على العسكر من الفساد والموت بلا  
طائل ما دام الخصم قد بين استعداده للحوار وتحكيم كتاب الله . والرجوع  
الى الحق طواعية سلما أفضل من الازعان له كرها وحربا (٢٠٢) . وقد

عليك الا تخرج مصر من يدى ما بقيت ؟ قال : لك ذلك ، ولك به عهد الله  
وذيقاته . قال فأمر بالمصاحف فترفع ثم يقول أهل الشام لأهل العراق :  
يا أهل العراق هذا كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية ، فإنه ان اجابك  
الى ما تريده خالفه أصحابه وان خالفك خالفه أصحابه وكان عبرون العاص  
فى رأيه الذى أشسار به كأنه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق .  
فأمر معاوية برفع المصاحف وبما أشسار عليه عمرو بن العاص . ففعل  
ذلك فاضطرب أهل العراق على على وأبوا عليه الا التحكيم ، وأن يبعث  
على حكما ويبعث معاوية حكما . فأجابهم على الى ذلك بعد امتناع أهل  
العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما استجاب على الى ذلك وبعث معاوية  
وأهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث على وأهل العراق أبا موسى  
حكما ، وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق اختلف أصحاب على عنيه  
وقالوا : قال الله . . . ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى  
تقاتلهم وأقررت على نفسك بالكفر اذ أجبتهم الى التحكيم والا تيرأناك  
وقاتلتناك . فقال على : قد أبيت عليكم فى أول الامر فأبيتكم الا اجابتم الى  
ما سألوا فأجبتناهم ، وأعطيناهم العهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا  
العذر فأبوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم ، وخرجوا عليه فقتلوا خوارج لانهم  
خرجوا على على بن أبى طالب . وصار اختلافا الى اليوم ، مقالات د ا  
ص ٦٠ — ٦٤ ، قالوا : القوم يدعوننا الى الكتاب وأنت تدعوننا الى  
السيف ! قال : أنا اعلم بما فى كتاب الله . أنفروا الى بقية الاحزاب ، أنفروا  
الى من يقول كذب الله ورسوله وأنتم تقولون صدق الله ورسوله . قالوا :  
لترهبين الاشتر عن قتال المسلمين والا فلنعلن بك كما فعلنا بعثمان . اضطرب  
الى رده بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين . كان على يريد بعث عبد الله  
بن عباس فرفضوا لانه منه فبعث أبا موسى الاشعري ثم قالوا : لم حكمت  
الرجال لا حكم الا الله . الملل ج ٢ ص ٢٣ — ٢٥ .

(٢٠٢) عند بعض الروافض تحكيم على لا عن طريق التقية صواب  
وعن البعض الآخر هو صواب حتى ولو كان بتقية ، وعند الزيدية كثير  
من المرجئة والنظام وبشر على مصيب لما خاف على عسكره الفساد تألف  
للمسلمين ومعارضوه مخطئون ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ .

تصيب المحكمة الاولى ثم تخطىء بعد ذلك بخروجها على الامام (٢.٣) .  
وقد يخطىء الامام دون أن يفسق اذا كان حكمه نتيجة عن اجتهاد وفي  
هذه الحال يكون خطؤه صوابا ما دام قد تم عن اجتهاد . قد يصيب  
الامام ولكن يأتى الخطأ من أحد الحكمين الذى خدع الآخر (٢.٤) . كما  
يصعب تكفير الامام بعد الالتجاء الى التحكيم خاصة وأنه كان مدفوعا  
اليه من انصاره قبل أن يتبرأوا منه وبعد أن نزل الامام على رأيهم  
وأعطى العهود والمواثيق لخصومه (٢.٥) . وان رفض التحكيم وان كان

(٢.٣) الزيدية تتولى المحكمة الاولى وتبرأ مما بعد ذلك من أحداث :  
مقالات ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٢.٤) عند بعض الروافض أخطأ على ولم يفسق ، الاصول ص ٢٩٢ ،  
وعند أهل السنة على مصيب ولكن الحكمان أخطأ في خلع على من غير  
سبب . خدع أحد الحكمين الآخر ، الفرق ص ٣٥١ ، الاصول ص ٢٩٢ —  
٢٩٣ ، الفرق ص ٣٥١ ، الفصل ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٣ ، عند الاصم  
لو كان القصد تجويز الامر الى نفسه فخطأ وان كان للوحدة ولم الشمل  
فصواب ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ — ١٢٧ ، وقد تبرأ أبو موسى وجعفر من  
عمرو ومعاوية ، ويفسق النظام أبا موسى الأشعري ، الفرق ص ١٤٦ ،  
ويصوب النظام وبشر بن المعتز عليا ويحكمان على الحكمين بالفسق ، أما  
الجبائى فإنه يقول بصحة توبة أبى موسى . وعند الاصم أن أبا موسى  
أصاب في خلع على حتى يجتمع الناس على امام ، الاصول ص ٢٩٢ ،  
وقد قيل في على يهلك فيك اثنان محب ومبغض غال ، الملل ج ١ ص  
٣٤ — ٣٥ .

(٢.٥) اختلف الخوارج في كفر على والحكمين . فعند جمهور الخوارج  
الحكمان كافران ، وعلى كافر حين حكم فقد أمر الله وحكم بقتال أهل البغي  
وترك على قتالهم لما حكم وكل تارك لحكم الله مستوجب الكفر . وعند  
الاباضية ليس شركا بل هو كفر نعمة في حين أنه كفر شرك عند الازارقة .  
مقالات ج ٢ ص ١٢٦ ، تكفر الازارقة عليا والحكمين ، مقالات ج ١ ص  
١٥٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، سموا محكمة لانكارهم الحكمين ، وقولهم لا  
حكم الا الله ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، تكفير على بالتحكيم وابن ملجم  
والصحابية والقعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، عبد الله بن وهب ،  
الراسبى وهو أول من بويع بالامامة من الخوارج تبرأ من الحكمين ومن  
رضى بقبولهما ، وكفر عليا ، الملل ج ٢ ص ٢٨ ، أول من تلفظ بها الحجاج  
بن عبيد الله . قال لمعاوية أتحكم في دين الله لا حكم الا الله . تحكم بما

يدل على قوة اقتناع بالحق ورفض للمصالحة مع الباطل وضرورة افئاع  
الخصم بالفعل في ميدان القتال من أجل الحاق الهزيمة به الا أنه قد  
يكون قصر نظر . فالتشبه بالحق من حيث النظر قد يكون أحيانا طفولية  
سياسية من حيث العمل لان ما يمكن تحقيقه بالنضال المستمر يمكن أن  
يتحقق أيضا بالتحكيم . فالتحكيم نوع من الزام الخصم السياسي بالحجة  
ويؤسس حياته على النظر . وفي هذا الجو النفسى المشحون حيث  
يريد كل مقاتل أن يكون صاحب رأى ويريد كل صاحب رأى أن يكون  
حامل سيف ، تظهر البطولة في التشدد وعدم التنازل والتطرف . فالتمسك  
بالحق بطولة نظرية ، والبطولة في القتال تمسك بالحق . وفي هذا  
الاطار من تخفيف العواطف وتهدئة الخواطر قد يتم تصويب الكل ، فالكل  
مجتهد معذور أو قد يمنع الكلام في الموضوع ويحال الى الله أو يتم  
انكار الواقعة التاريخية رغبة في الهروب منها(٢٠٦) . ولكن تصويب  
الكل يعارض بالحرب والقتال في الواقع ، والواقع أبلغ من الموقف  
النظري . واحالة الحكم الى الله يهدى الخواطر ولكنه لا يوقف  
الحرب . أما انكار الواقعة التاريخية فانه يحدث تخلصا من الموقف  
وهروبا من الواقع وإيهاما للنفس بالخلاص وتحررا فارغا لها من الاشكال

---

حكم القرآن به . الملل ج ٢ ص ٢٩ ، ويقال أن أول من سل سيف الخوارج  
عروة بن أويبة . قال عن علي أتولاه الى أن حكم ثم أثيراً منه وشهد  
عليه بالكفر ، الملل ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ ، كفرت الخوارج عليا وابنته  
وابن العباس وأبا أيوب الانصارى وعثمان وعائشة وطلحة والزبير وكل  
من لم يفارق عليا ومعاوية بعد التحكيم وكل ذى ذنب من الامة ، الفرق  
ص ٣٢١ ، الاصول ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وفي رأى أهل السنة الخوارج  
أعراب تفقهوا القرآن دون السنة ، يكفر بعضهم بعضا عند أقل نازلة ،  
الفصل ص ٤ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ،  
الاعتقادات ص ٤٦ ، الاصول ص ٣٣٢ .

(٢٠٦) تقول بعض الفرق بتصويب الكل على والحكمان ومعاوية ان  
كان الكل عن اجتهاد ، وتقول الواقفة بعدم الكلام في الموضوع وردة الى  
الله حقا أم باطلا . أما عباد فانه ينكر الواقعة التاريخية ، مقالات ج ٢  
ص ١٢١ - ١٢٧ .

والحقيقة أن المتأمل في رواية التحكيم يجد أن الحق كان من جانب الإمام . فقد أنهكت الحرب الفريقين ولم يعد هناك حل عسكري إلا بآراقة مزيد من الدماء . أما الخصوم فقد كانوا قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة ولم يكن التحكيم بالنسبة لهم إلا حيلة للقضاء على وحدة معسكر الإمام . ولم يتم ممثل الخصوم بإجراء الحيلة إلا بعد رشوة ، حكم مصر مدى الحياة . وقد نجحت الحيلة في إيقاع الشقاق في معسكر الإمام وخروج الخوارج . وقد وضعت الحيلة بحيث يحدث الشقاق سواء في حالة القبول لأنه لا حاكم إلا الله أو في حالة الرفض لأنه كيف يرفض الحكم للكتاب ؟ وقد تردد الإمام في القبول أولاً ولكن نزولاً على رغبة الجند قبل التحكيم . وكان لا بد من التزام الإمام بالعهود والمواثيق التي أعطاه ، بعد قبول التحكيم . وقد استغل الخصم الدين ، رفع المصاحف على الرماح ، لاغراض سياسية محضة نظراً لما يعرفه عن تقوى الإمام وجنده . بينما ضاعت التقوى من معسكر الخصوم حتى أن فاتح مس هو الذي قام باقتراح الحيلة وأجرائها وكأن عمالته تحت الخليفة الثاني كانت مخالفة لعمالته تحت الحكام من بعده ، وكأن الحاكم هو الذي يفرض على العامل قيمه وسلوكه .

## ٢ — الواقع التاريخي المتغير .

ارتبط موضوع النظر والعمل بواقع تاريخي ثابت هو الواقع التاريخي القديم حتى لأصبح من المستحيل الحديث عن موضوع الإيمان والكفر والفسوق والعصيان بل والحكم والثورة إلا من خلال المادة التاريخية القديمة بأسمائها وأشخاصها وفرقها وحوادثها حول الفتنة الكبرى . والحقيقة أن القصد من تحليل هذه المادة ليس أخذ صف هذا الفريق ضد ذلك الفريق ، وتبرئة فرقة وإدانة أخرى بل إعطاء نماذج من المواقف السياسية التي يمكن أن توجد في كل عصر من أجل تحليل الاختبارات السياسية الممكنة . فالمادة التاريخية القديمة تعطي أنماطاً مثالية كما هو الحال في القياس من أجل أن تقاس عليها كل مادة

حديثة (٢٠٧) . فما هي المادة الجديدة التي يمكن أن يقدمها عصرنا ؟ ما هي الكباتر الآن ومن هم مرتكبو الكباتر ؟ هل هي الكباتر القديمة التسعة أقل أو أكثر أم أنه يعاد ترتيبها بحيث مثلا يوضع السحر في أولها الذي يمنع الناس من الاعتماد على العقل والارادة كما يوضع الفرار عند الزحف في مقدمتها نظرا لما نخوضه من حروب وما نعانيه من انكسارات ؟ قد تكون الكباتر الآن سبعة : الاولى ، كل من يعمل على احتلال اراضى المسلمين ويوالى أعداءهم ويصلى في الارض المفسوبة ويصالح الاعداء ويسالمهم ويتعاس عن تحرير الارض ، فلسطين المحتلة ، وكشمير ، وباقى اراضى المسلمين ، وكل من يتهاون في بناء الثغور واعداد الجيوش والقضاء على روح الجهاد في الامة . والثانية كل من يعمل على قهر المسلمين واذلالهم والقضاء على حرياتهم وملاء السجون ، ركم الامواه ، والسيطرة على العقول ، وتزييف الضمائر ، وشراء الذمم . والثالثة هي كل من يعمل على نهب ثروات المسلمين وتبديدها وسوء توزيع الدخل بينهم ، ويجاد طبقات متفاوتة في الرزق وفرق شاسع بين الفقراء والاغنياء ، مع احتكار الاسواق وامتلاك ما بباطن الارض وهه ركاز ، ملكية عامة للمسلمين . والرابعة كل من يعمل على تفكيك وحدة المسلمين وثشق صفوفهم وتجزئة اوطانهم دون وحدتهم ولم شملهم ، فقد تجزأت الامة بفعل التخلف والانهيال الداخلى وبفعل الاستعمار والسيطرة الخارجية « ارباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » ! . والخامسة كل من يقضى على هويتهم ويوقعهم في الاغتراب ، ويقطع الماضي من الحاضر ، ويفصل الحاضر من الماضي ويجعلهم مقلدين للغير ينقلون

---

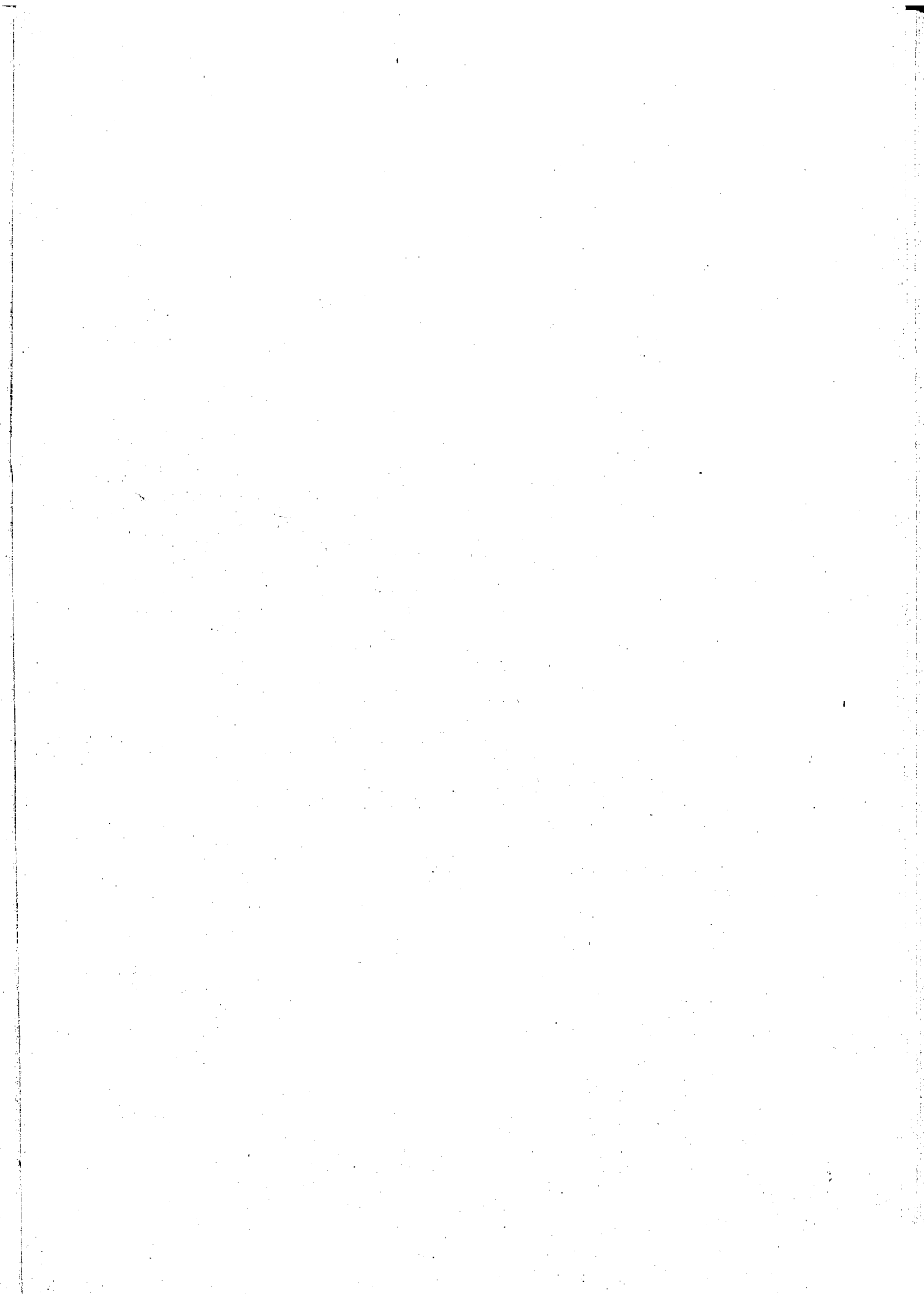
(٢٠٧) يمكن اعطاء نماذج عديدة من عصرنا لمظاهر الشقاق والفرقة في الامة من الحروب الطاحنة التي تسيل فيها الدماء وتضيع الثروات مثل الحرب بين العراق وايران ، والنزاع بين ليبيا وتشاد ، والقتال بين المغرب والجزائر ، والحرب بين المغرب والصحراء ، والخلاف بين ليبيا والسودان ، والنزاع بين العراق وسوريا ، والحرب الدائرة في لبنان بين الفرق كلها . ولكن ترك ذلك لمحاولات « قضايا معاصرة » التي تتوجه مباشرة الى وصف احوال العصر وانظر أيضا : « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ثمانية اجزاء ، دار ثابت ، القاهرة ١٩٨٨ .

العلم عنه ولا يبدعون علما ، وكل من يجعلهم تابعين لا متبعين ،  
ومتعلمين الى الابد لا معلمين يوما ما . والسادسة كل من يرسخ التخلف  
في شتى مظاهره سواء في التعليم أو في السلوك ، في النظر أو في العمل ،  
يمنع العلم عن الناس ، اعمال العقل ، ورؤية الواقع ، كل من يمنع  
عنهم المداواة والبراء من الامراض ، وكل من يمنهم النخافة وحسن  
العيش . والسابعة كل من يجعل الامة مستكينة مسترضية لا مبالية فائقة ،  
كثيرة كغشاء السيل ، كما بلا كيف ، ملايين عديدة دون قسوى فعلية ضد  
تعبئة الامة وتجنيد جماهيرها . هذه هي كبائر العصر التي تحدد من  
المؤمن ومن الكافر ومن الفاسق . فالتاريخ واقع متغير ، من الماضي الى  
الحاضر والا كنا كمن يريد أن يأخذ جانبا في معركة قديمة ليس هو طرفا  
فيها ويترك معاركه التي هو فيها أحد أطرافها(٢٠٨) .

---

(٢٠٨) ولهذا الغرض انشأنا « اليسار الاسلامي » وخصصنا ثمانية  
أجزاء « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » لموضوع « اليسار  
الديني » .

م ١١ — الايمان والعمل — الامة



## الفصل الثانى عشر

### الحكم والثورة (الامامة)

أولا : مقدمة . وضع المسألة .

الحكم والثورة هو الموضوع الاخير فى علم أصول الدين ، موضوع الامامة ، وهو قضية الحاكم والشعب ، تنصيب الحاكم أو خلع رثورة الشعب سلما أم حربا . يبدأ علم أصول الدين بالتوحيد وينتهى بالثورة ، وكأن التوحيد هو البداية والثورة هى النهاية ، التوحيد وسيلة والثورة غاية . ومن الطبيعى أن ينتهى التوحيد نهاية سياسية وأن ينصب التوحيد فى الثورة ، والله فى العالم . فالامامة هى الموضوع الذى يربط بين التوحيد والفقہ ، بين العقيدة والشريعة ، بين التصور والنظام . من خلالها يتحول النظر الى عمل ، من المستوى الفردى فى الاسماء والاحكام الى المستوى الجماعى فى الامامة . الامامة اذن ليست مجرد مسألة فرعية عارية من علم أصول الدين ، أدخل فى الفروع منها فى الاصول بل هى من الاصول العلمية اذ كان التوحيد هو الاصل النظرى . ليست مجرد مسألة سياسية صرفة لا شأن لها بالعقليات أو النقليات ، بالالهيات أو السمعيات . وقد يكون وضعها الفرعى هذا مقصودا من أجل ابعاد الناس عن السياسة وجعلها حكرا على الحاكم وجعل التوحيد فارغا من أى مضمون فلا تحرك العقائد الناس ولا يكون لها أى اثر فى حياة الجماهير (1) . بل ان وضعها كفرع لا أكامل كان مجرد اقتراح فردى

(1) النظر فى الامامة ليس فى المهمات ، وليس أيضا من المنقولات فيها بل من الفقهيات . ثم انها مثار للعصبية والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فكيف وان أخطأ ؟ ولكن اذا جرى الرسم



بمبادرة غير مقصودة ثم تحولت الى تقليد جماعى وفعل مقصود ، تقليدا لا ابداعا . فالدافع على ذكرها هو مجرد التقليد ، بعد أن ذكرها أحد السابقين فتبعه اللاحقون مع أن ايمان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم في المذمومات الاولى ، وكان العسادة التى وضعها أحد الاوائل أصبحت سنة يتبعها الخلف دون تعقيل أو تأصيل ودون سند من عقل أو من نص (٢) . وقد يكون من أسباب استبعاده هو أنه موضوع يثير التعصب والغضب وتحقق منه النفوس ، فالبعد عنه أسلم والخوض فيه أصعب خاصة لو أدى الى خطأ وجهل . والحقيقة أن السياسة علم محكم يقوم على تحليل الوقائع دون ما تعصب . فالسياسة فى موضوع الامامة تعنى الاحزاب السياسية والصراع السياسى . وأن بنية الموضوع انما تكشف عن هذا الصراع بالرغم من اعلان الاصول عن حياده وموضوعيته . وهو من الموضوعات النقلية رابع موضوع فى السمعيات بعد النبوة

باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف المألوف شديدة النفار ، الاقتصاد ص ١١٨ ، مبحث الامامة تبعها للقوم وان كان من الفقهيات ، عبد السلام ص ١٥٣ ، وليس نصب الامام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت أنه واجب شرعا فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه ، المطيعى ص ٩٩ — ١٠٠ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة :

وليس هذا من أصول الدين بل الفروع لائق التنبيه فهو من المباحث الفقهية وليس من المباحث السمعية الوسيلة ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة . مباحث الامامة من الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيسيا بهن قبلنا فحقيقة الامر تقتضى أن جميع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث ، الاسفراينى ص ١٤٦ ، ولكن لما جرت العادة بذكره فى أواخر كتب المتكلمين والابانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الاصوليين لم نسر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب موافقة للمألوف من الصفات وجريا على مقتضى العادات . ولكننا نشير الى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز وننتج مضمونها من غير احتياز ، الغاية ص ٣٦٣ ، أسيا بما قبلنا ، المواقف ص ٣٩٥ .

والمعاد والاسماء والاحكام وكان الانسان لا يستطيع أن يصل بعقله الي يقين في موضوع السياسة ويترك الامر الى النقل وحده . فهو موضوع السلطة السياسية الحجة فيه السلطة الدينية ، الموضوع هو السلطة والمنهج هو السلطة . فالامامة من المنقولات وليست من العقولات . كما انها من الفروع وليست من الاصول (٣) . كما انها من المختصرات وليست من المطولات وبالتالي يكتفى فيها بأقل القليل ، وكان الاقلام تتسبيل في الموضوعات النظرية الخالصة ثم تجف في المسائل العملية ، وكان موضوع الحكم والثورة لا يساوى مواضيع المعاد وعذاب القبر والصراط والميزان ، ركن صلاح الدين بالمعساد أفضل من صلاح الدنيا بالامامة (٤) .

والامامة من المسائل المختلف عليها مثل باقى الاصول ، تذكر الفرق فيها بعضها البعض . أما عند الفرقة الناجية فهي موضوع اتفاق ! اتفاق السلطة في مواجهة المعارضة ، وحدة السلطة في مقابل تشرد المعارضة . هى أولى المسائل التى يقع عليها الخلاف بسدد موت النبى ودفنه وصفة القرشية . فقد يكون الدافع على ادخالها ضمن الاصول الرد على المبتدعة ، وظهور اعتقادات فاسدة تتطلب الرد والتفنيد . فدخلت في علم الكلام لما كان هو العلم الذى يدافع عن العقائد ضد البدع (٥) . وقد يكون الدافع هو الدفاع عن الصحابة اى الدفاع

---

(٣) ويراجع الكتب المصنفة في الكلام فان لم اشترط على نفس في هذا الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وانما شرطت حل المشكلات من العقوليات وبيان منتهى اقدام أهل الاصول في مراتب العقول دون المنقول ، النهاية ص ٤٩٦ — ٤٩٧ .

(٤) فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير من التناول . ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته . وانما يثبت بطول الالفة في سماعه فلا تزول النفرة عن تقيضه في طبعه أو فطام الضعفاء عن المألوف شديد ، عجز عنه الانبياء فكيف بغيرهم ، الاقتصاد ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥) ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بسين الناس في بلية الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء

عن حزب سياسي بعينه والهجوم على الأحزاب السياسية الأخرى .  
تكشف الإمامة اذن الهدف السياسي للعلم كله . لذلك توضع المسألة في  
نهاية العلم كملحق تاريخي يفصل فيما وقع من خلاف ويحكم بين  
المتخاصمين أو كمنظريّة في اختيار الامام ثم أحكام تاريخية على الخلافة  
الاولى دفاعا عن الفرقة الناجية (٦) . وقد يكون الدافع الرغبة في  
الدفاع عن السلاطين وأنظمة الحكم القائمة والكشف عن امام العصر  
والدعوة اليه من على المنابر وطلب الطاعة له . لذلك تكون المسألة  
نظريّة في اختيار الامام ، امام العصر مع أنه ليس من شأن دراسة المشكلة  
السياسية الدعوة لامير واثبات شرعية سلطة (٧) .

#### ١ — هل الإمامة فرع أم أصل ؟

يعنى هذا السؤال أن الإمامة قد تكون فرعا من فروع الدين  
وليست أصلا من أصوله ، جزءا من علم الفروع وليست أصلا من علم

الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام  
ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث  
بالكلام وأدرجت في تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهتدين من  
مطاعن المبتدعين ، الخيالي ص ١٤٩ — ١٥١ .

(٦) التمهيد ص ١٦٤ — ٢٣٩ ، الارشاد ص ٤١٠ — ٤٣٤ ،  
الغاية ص ٣٦٣ — ٣٩١ ، فان المختلفين في العدل والتوحيد والقدر  
والاستطاعة وفي الرؤية والصفات والتعديل والتجوير وفي شروط  
النبوة والإمامة يكفر بعضهم بعضا ، الفرق ص ١٠ ، أهل السنة والجماعة  
متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعده وحكمته وفي  
أسمائه وصفاته وفي أبواب النبوة والإمامة وفي سائر أحكام العقبي وفي سائر  
أصول الدين ، الفرق ص ٢٦ .

(٧) في أن الخليفة في زماننا هذا هو أمير المؤمنين الناصر لدين  
الله . ويجب على كافة المسلمين متابعتة . والدليل عليه هو أن الأمة  
أجمعت على أنه لا بد من وجود الامام في زمان ، وقد ثبت بالدليل أن خلو  
الزمان عن الامام غير جائز في شرع النبي فلا بد من امام ، المسائل  
ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

الأصول . وبالتالي تكون العقيدة قائمة بذاتها دون تحقق في نظام سياسي ، ويكون الدين دون سياسة ، والتصوير بلا نظام ، والعقيدة بلا شريعة ، والإيمان بلا عمل ، والنقل بلا عقل . وقد تكون الإمامة أصلاً من أصول الدين وليست فرعاً من فروعها وبالتالي تتحقق العقيدة في نظام سياسي ، ويتحول الدين إلى سياسة ، والتصوير إلى نظام ، والعقيدة إلى شريعة ، والإيمان إلى عمل ، والنقل إلى عقل . والاختيار الأول هو اختيـار السلطة القائمة التي تشعر بالالـشريعة والتي تود إبعـاد الناس عن السياسة فيصـبح الجمهور غير مـسيس وبالتالي تصـعب الثورة في حين أن الاختيار الثاني هو اختيار المعارضة التي تشعر بالـشريعة في مواجهة نظام لا شرعي والتي تود إشراك الناس في العمل السياسي وتجنيد الجماهير للقضاء على نظام القهر والغلبة . الاختيار الأول يؤدي إلى استئكانة الجماهير وإبعادها على العمل السياسي فلا تنفع صرخات المصلحين ، والاختيار الثاني يؤدي إلى تخريب الجماهير ونزولها إلى ساحة العمل السياسي ، ملايين هادرة لاسقاط نظم العمالة والقهر . ولا تنفع جيوش السلطان ولا أجهزة العملاء .

وان معظم الحجج التي تقدم لاعتبار الإمامة فرعاً المقصد منها كلها إيهام الناس بأنها أمر صعب لا يمكن أن يعرف ، كله تعصب وهوى ، عليه خلاف ، لا يهـم في الدين كما تهـم الأركان الخمسة ! وهل الخلاف عليها يمنع من كونها أصلاً من أصول الدين ؟ وإى شىء لم يحدث عليه خلاف حتى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوة والأسماء والأحكام وهى أصول الدين قد وقع فيها الخلاف ولم يمنعها ذلك من أن تكون أصولاً للدين ؟ وهل الخلاف عليها يقلل من شأنها ولا يجعلها أصلاً والخلاف في الرواية وارد في كل العقائد ؟ لذلك وضعت شروط التواتر التي يمكن بواسطتها تأسيس علم يقيني بالإضافة إلى شواهد الحس وبراهين المنطق وحقائق الوجدان على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات الأولى . ونظرية العلم منذ البداية تفرق بين العلم ومضادات العلم من شك وجول وظن وتردد وتعصب وهوى . وكيف لا تكون معلومة بالدين ضرورة والقرآن كله حديث حول الإمام والطاعة والأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر وكثير من الموضوعات السياسية ؟ وكيف تكون الامامة غير معلومة في الدين وهى الموضوع الاول الذى اختلفت عليه الامة وكان سبب نشأة علم أصول الدين ؟ ولماذا تكون أقل من الاركان الخمسة ؟ وما قيمة الشهادتين في العبادات دون امامة أو جهاد في المعاملات ؟ ان استبعاد الامامة مثل استبعاد الجهاد كأحد أركان الدين انما كان محاولة مقصودة لعدم تسييس الدين واعتبار السياسة حكرا على السلطة وابعاد الجماهير عنها حتى يستأثر بها الحكام . ولماذا لا يكفر منكرها كما يكفر منكر السمعيات وهى موضوعات نظرية خالصة لا تعم بها البلوى ؟ وأيها أولى بالكفر : من ينكر الملكين أو عذاب القبر أو الصراط أو من يقهر المسلمين ويستذلهم ويتسلط عليهم ويستغلهم ويصالح الاعداء ؟ وبطبيعة الحال يشوب الموضوع حماس وانفعال . فالسياسة ليست فقط علنا نظريا فحسب بل هى ممارسة عملية ، وتحزب ومواقف وتعارض مصالح وتصادم قوى . فمن الطبيعى أن يسود الهوى فى الممارسة وأن يتدخل فى صياغة النظرية . ومع ذلك فان نظرية العلم قادرة على الفصل بين العلم والهوى ، بين اليقين والظن (٨) .

(٨) الاختيار الاول هو موقف أهل السنة . الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله ، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج : (١) ميل كل فئة الى التعصب وتعدى الحق (ب) من المجتهدين المحتملات التى لا مجال فيها للقطعيات ، الارشاد ص ٤١ ، أعلم أن الامامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يقضى النظر فيها الى قطع ويشين بالتعيين ولكن الخطأ على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها ، والتعسف الصادر عن الاهواء المضلة مانع من الانصاف فيها ، النهاية ص ٢٧٨ ، الكلام فى الامامة ليس من أصول الديانات ولا من الامور الابديات بحيث لا يسع المكلف الاعراض عنها والجهل بها . لعمرى أن المعرض عنها لارجى حالا من الوغل فيها فانها لا تنفك من التعصب والاهواء واثارة الفتن والشحناء والرجم بالغيب فى حق الائمة والسلف بالازراء ، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق فكيف اذا كان خارجا عن سواء الطريق ؟ الغاية ص ٣٦٣ ، ليس نصب الامام ركنا يعتقد فى قواعد الدين المجموع عليها ، المعلومة بالتواتر ، بحيث يكفر

الإمامة اذن أصل من أصول الدين وأحد أركانه الرئيسية فالإنسان حيوان سياسى بقدر ما هو حيوان عاقل . ولكن هل يعنى ذلك أنه لا تفويض للعمامة فيها أو تركها للناس أو عدم قيامها على المصلحة وإنما تكون غيبية دينية الهيئة تفويضية ؟ يبدو أن اعتبار الإمامة مجرد مصلحة فئة وليست مصلحة عامة ولد رد فعل مضاد يجعلها خارج المصلحة كلية . ولدت الذاتية النسبية أسطورة غيبية مع أن المصلحة العامة أساس موضوعى تقدم عليه الإمامة . ومن ثم ينقلب الموقفان الى هوى وهوى مضاد ، الى ذاتية وذاتية مضادة ، ويغيب الأساس المصلحى العام وهو الأساس الوحيد للسياسة (٩) .

ومع ذلك تظهر الإمامة كأنها أصل خاص داخل الشق العقائدى للفرق المختلفة سواء دون نظام ، مجرد أصل ، أو كأصل فى نظام مرتب ، الأصل الرابع أو الخامس أو السادس أو الثانى عشر . وهنا يكون الأصل والموضوع والركن والعقيدة بمعنى واحد (١٠) . قد تدخل المسألة كاحدى مسائل السمع والعقل كأصل رابع يتم طبقا لها تصنيف الفرق مع الصفات والتوحيد ، والقدر والعدل ، والوعد والوعيد ،

---

منكرها كالشهادتين والزكاة والصلاة وصوم رمضان والحج لأنه ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر منكره ، البيجورى د ٢ ص ١٠١ ، عن عبد السلام ص ١٥٤ ، وقد قيل شعرا :

فليس ركننا يعتقد فى الدين فلا تزغ عن امره المبين  
الجوهرة د ٢ ص ١٠١ .

(٩) عند الشيعة ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العمامة وينتصب الامام بنصيبهم بل هى قضية اصولية ، ركن الدين لا يجوز اغفاله واهماله وتفويضه الى العمامة وارساله ، الملل د ٢ ص ٦٨ - ٦٩ .

(١٠) فى بيان الاصول التى تجتمع عليها أهل السنة : اتفقت أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين ، كل ركن فيها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقتها ، ولكن ركن منها شعب ومن شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قول واحد وضللوا من خالفهم فيها . والركن الثانى عشر الخلافة والإمامة وشروط الزعامة ، الفرق ص ٣٢٣ .

رهبو السمع والعقل ، أى أنها مسألة تتراوح بين النقل والعقل وليست نقلا خالصا عاريا عن العقل (١١) . وقد تدخل الإمامة تحت الاصل الخامس ، « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » (١٢) . وقد تدخل كاحدى موضوعات ستة يدور حولها علم التوحيد ، التوحيد والقدر والايمان والوعيد والامامة والمفاضلة اللطائف (١٣) . ويظهر معها الجانب التاريخي في تفضيل الائمة ومقارنتها مما يدل على أنها مسألة سياسية تاريخية أى النبوة في التاريخ . ومع ذلك فقد تظهر مسألة الامامة في موضوع النبوات وبوجه خاص في آخر مرحلة من مراحل النبوة مما يدل على انها ملحق للسمعيات لا تتركز على اساس عقلى وانها مرتبطة بخلافة النبي ، فالامام خليفة ، وانها استمرار للنبوة في التاريخ على الارض ، وليس في السماء كما هو في المعاد (١٤) . وقد تظهر الامامة كاحدى موضوعات السمعيات مع النبوات والمعاد والاسماء والاحكام (١٥) . وفي هذه الحالة لا تكون ركنا خاصا او عقيدة خاصة . وقد تغيب المسألة عن بعض الرسائل المتقدمة لانها فرعية وليست اصلية وبالتالي يتعرى العلم عنها كلية (١٦) . كما انها تغيب في بعض العقائد المتأخرة امام شمول

---

(١١) القاعدة الرابعة ، السمع والعقل ، والرسالة والامانة ، وهي تشتغل على مسائل التحسين او التقييح والصلاح والاصلاح واللفظ والعصمة في النبوة وشرائط الامامة نصا عند جماعة واجمعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع ، والخلاف فيها بينها وبين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية ، الملل ح ١ ص ١٢ .

(١٢) الشرح ص ٧٤٩ — ٧٧٠ .

(١٣) ما اختلف عليه المسلمون هو التوحيد ، القدر ، والايمان ، والوعيد ، والامامة ، والمفاضلة ، ثم اشياء يسميها المتكلمون اللطائف ، الفصل ح ٢ ص ١١٠ .

(١٤) نهاية الاقدام ص ٤٧٨ — ٤٩٧ ، الطوالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ .

(١٥) المحصل ص ١٧٩ — ١٨٢ .

(١٦) الشامل ، الاساس ، التحقيق .

التوحيد بعد أن فرغ التوحيد من أى مضمون سياسى الا من الثناء على الخلفاء الاوائل (١٧) . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة قد تتلعب وظيفه الوصى السياسية مسألة الامامة وتختفى الامامة أمام النبوة كتحقق للوصى فى التاريخ (١٨) .

والامامة هى المشكلة الغالبة عند « الرافضة » و « الخوارج » ، وهما الفرقتان اللتان خرجتا من واقعة واحدة وهى الخلاف على الامام . عبدته الاولى وكفرته الثانية ، طرفا نقيض خرجا من واقعة واحدة (١٩) . لكل منها تصور مختلف . الاولى تخصصها فى قریش والثانية تعممها خارج قریش . الاولى تجعلها بالنص والتعيين بينما الثانية تجعلها بالاختيار والبيعة . الاولى تقول بالتقية والثانية تقول بالقيادة الظاهرة . الاولى تقول بالطاعة والثانية تشرع للمراجعة عليه . الاولى تطالب باسقاط الشرائع والثانية تعمل على تطبيق الشرائع . ولما كانت الفرقتان مختلفتين فى التوحيد والعدل اذ تقول الاولى بالتاليه والثانية بالتنزيه فانه يبرز سؤال : هل هناك صلة بين الموقف فى التوحيد والموقف فى الامامة ؟ هل يودى التاليه او التجسيم الى القول بالامامة بالنص والتعيين وبالوهية الائمة وبالخلود وبالرجعة وبالعصمة وبالتقية كما يودى القول بالتنزيه الى البيعة والاختيار ؟ ان اكثر الفرق التزاما بالعالم كالخوارج اقلها ايغالا فى التوحيد تنزيها . فلا تجد عندهم افعال فى الله فى ذاته وصفاته بقدر ما نجد فى الايمان والعمل والحرب والسلم والفقه والتشريع والسياسة . فالتوحيد عملى صرف . فى حين ان الرافضة اكثر ايغالا فى التوحيد تأليها وتجسيما وتشبيها كما ان لديهم اقوالا فى الايمان

---

(١٧) العقائد المتأخرة مثل : السنوسية ، الدر ، الرسالة ، الكتاب ، العقيدة ، الخريفة ، الجامع ، الحصون ص ١٢٨ .

(١٨) الرسالة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

(١٩) وهذا معنى قول الرسول : « يهلك فيك اثنان محب غسال ومبغض غال » ، الملل ح ١ ص ٣٤ — ٣٥ ، وقد وافق المرجئة فى بعض المسائل التى تتعلق بالامامة ، الملل ح ٢ ص ٢٣ .



والعمل والامامة والسياسة وموضوعات الفقه والتشريع . فالتوحيد نظري وعملي .

## ٢ — اسمها وتعريفها واقسامها .

يختلف اسمها بين الامامة او الخلافة او الزعامة . وهى فى الحقيقة اسماء واحدة تضع مسألة السلطة او الزعامة فى الامة دون المؤسسات او الجمهور . وهى بهذا المعنى ادخل فى النظم الاسلامية والشريعة الاسلامية فى الاحكام السلطانية فى علم الفقه (٢٠) . الامامة اذن هى قضية السلطة فى المجتمع الدينى والمدنى وتسيير امور الدين والدنيا . وفى هذه الحالة لا يكون هناك فرق بين النبوة والامامة . فالنبوة امامة ، والامامة نبوة ، وكان النبى يقوم بوظيفة الامام كما ان الامام يقوم بوظيفة النبوة باستثناء الوحى وايصاله من الله الى الناس . وقد ظهر ذلك فى علوم الحكمة اكثر من ظهوره فى علم اصول الدين ولكن من حيث الجانب المعرفى دون الجانب العملى التشريعى (٢١) .

اما تعريفها بانها خلافة الرسول فى اقامة الدين اتباعا ومن ثم يخرج من التعريف العامل والمجتهد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر

(٢٠) الركن الثانى عشر ، الخلافة والامامة وشروط الزعامة ، الاصول .

(٢١) تعريفها . قال قوم الامامة رياسة عامة فى امور الدين والدنيا وتقصد بالنبوة . والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين بحيث يفرض اتباعه على كافة الامة . وبهذا القيد يخرج من ينصبه الامام ناحية والمجتهد ويخرج الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الموافق ص ٣٩٥ ، حقيقة الامام فى اصل اللغة المقدم عن استحقاق ام لا . وفى الشرع اسم لمن له الولاية على الامة والتصرف فى امورها على وجه لا يكون فوق يده يد احترازا عن القاضى والمتولى فهما يتصرفان فى امور الامة ولكن يد الامام فوق ايديهم ، الشرح ص ٨٥٠ ، قال قوم اسم الامامة قد يقع على الفقيه والعالم وعلى متولى الصلاة واهل مسجد ما . نعم بالاضافة لا بالاطلاق مثل المتولى لامور المسلمين . وكذلك اسم الامارة لبعض المؤمنين مثل الجيش وكذلك الخلافة ، الاصول ص ١٠٩ .

أى ثواب الامام والعلماء ووسائل الرقابة الشعبية فانها تشير الى الموضوع نفسه وهو أن الامامة تركيز للمشكلة السياسية على قضية الحكم أو السلطة دون المؤسسات التنفيذية ( العمال ) أو القضائية ( القضاة والمجتهدون ) أو الشعبية ( الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ) (٢٢) . كما أن الامامة تكون عن استحقاق أم عن غير استحقاق أى انها قد تكون بالغلبة والقهر وبالتالي لاتدخل البيعة كطريقة لثبوتها كجزء من تعريفها . كما لا تدخل طريقة عزل الامام أو الخروج عليه كجزء من تعريفها الا فيما ندر (٢٣) . تدور معظم المشكلة حول الامام أى السلطة المشخصة ، ولايته وصفاته ، ووجوبه وطريقة ثبوته دون التعرض لباقي جوانب المشكلة السياسية أى المؤسسات الدستورية ووسائل الرقابة الشعبية . ولكن المقارنة تعقد باستمرار بين الامامة العظمى وهى الخلافة والامامة الصغرى وهى امامة الصلاة من أجل اضافة الطابع الدينى على السياسة طلبا للطاعة (٢٤) . فى حين أن المعنى هو أن الذى يؤم الصلاة يقود أمة (٢٥) .

لذلك كانت اقسام الامامة كلها تدور حول الامام المنصوص عليه تعيينا مثل الخلود والرجعة والتقية أو الامام الذى عقد البيعة عليه اختيارا . ولكل نموذج تحقق فى التاريخ وتعين فيه حتى يتحول الموضوع

---

(٢٢) أنظر الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » . محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

(٢٣) الامامة العظمى ( الخلافة ) تعريفها ، حكم نصب الامام ، شروط الامام ، ما يستحق به العزل ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ .

(٢٤) رشيد رضا ، الخلافة أو الامامة العظمى ، ولم نشأ استعماله لانه ليس مؤلفا فى علم أصول الدين بل فى الفقه ، ومكانه فى علم الفروع لا فى علم الاصول ، فى الشريعة وليس فى العقيدة ، فالموضوع تماس بين العلمين .

(٢٥) ويقول اقبال :

يا اماما لركعه كيف تدري فى السورى ما امامة الاقوام

النظري الى تحقيقات تاريخية صرفة عن تاريخ الائمة والخلفاء الراشدين .  
فالتاريخ ذيل للامامة أو تذييل لها . وقد يبدو أحيانا الجانب النظري أهم  
من الجانب العملي ، حيث يتم البحث في طريقة ثبوت الامامة اى كيفية  
تنصيب الامام بعد أن يتم البحث في وجوبها وعلى من تجب وكيف تجب  
أكثر من البحث عن شروطه ووظائفه . ومع ذلك يصعب تجريد البحث  
النظري من المواقف العملية والنماذج التاريخية ، والدخول في  
صراع الفرق وآرائها ومذاهبها حتى لتضيق الموضوعات من خلال  
عقائد الفرق . بل وتتغلب أحيانا الدعوات لفرقة بعينها على العرض  
الموضوعي للامامة وكأن البحث السياسي لا يفرق بين العرض النظري  
والالتزام العملي(٢٦) .

#### ثانيا : وجوب الامامة .

هل الامامة واجبة أى ضرورية لا يرسل الله وحيا الا ذكرها ولا  
تقوم حياة الناس الا بها ام أنها غير ضرورية يصلح حال الناس دونها ؟

(٢٦) جملة الكلام لا تخرج عن ثلاثة أقسام : (أ) الذى يقوم به الامام  
ويتصرف فيه (ب) صفات الامام (ج) طريقة وجوبه وثبوته ، المغنى ج ٢٠ ،  
الامامة ص ١١ ، كونه صاحب معجزة ومعصوم وله صفة النبى أو  
الالوهية عند الغلاة ، الامامة ص ١١ — ١٥ ، تشمل على طرفين :  
(١) وجوب الامامة وشرايطها وبيان ما يتعلق بها(ب) معتقد أهل السنة  
في امامة الخلفاء الراشدين والائمة المجتهدين الذين قضوا بالحق ، وبه  
كانوا يعدلون ، الامامة ص ٣٦٣ ، الامامة على ثلاثة أقوال : (١) الملاحدة  
يقبلون امما جاهلا (ب) أكثر الرافضة ، الامام محمد بن الحسن العسكري  
وهو غائب (ج) أصل السنة والسواد الاعظم ، الامام الحق في زماننا  
أبو العباس أحمد بن الحسن العباسى . وإذا كان من الاقرار بفساد  
القولين الاولين وبطلانها وجب الاقرار بصحة امير المؤمنين أحمد بن الحسن  
العباسى ووجوب امتثال أمره والانتهاء عن مناهيه ، المسائل ص  
٣٨٥ — ٣٨٦ ، شرايط الامامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ،  
وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب  
من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة  
والكرامية والاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٢ .

وهو موضوع نظرى صرف كما هو الحال فى النبوة ، اثبات وجوبها  
او استحالتها او امكانها (٢٧) . وهناك احتمالات عدة : الا تكون الامامة  
واجبة أصلا اما لعدم حاجة الناس اليها والاستغناء بفطرتهم عنها  
او لانها تثير الفتنة والشقاق او لانه يصعب تحقيق شروطها . وقد تكون  
واجبة على الله قبل وجوبها على العباد لانه لطيف بهم يرمى الصلاح  
ويبقى الاصلح . وقد تكون واجبة على العباد اما سمعا او عقلا .  
وهو سؤال عام فى الفلسفة السياسية عن ضرورة السلطة فى المجتمع (٢٨) .

### ١ — هل الامامة غير واجبة أصلا ؟

قد تكون الامامة غير واجبة أصلا لا على الله ولا على العباد ، لا  
سمعا ولا عقلا ، لا نظرا ولا عملا . وقد يصاغ السؤال بطريقة أخرى  
فيكون : هل يجوز أن تخلو الارض من امام ؟ فاذا كان السؤال الاول  
يتوجه نحو النظر والمبدأ فان السؤال الثانى يتوجه نحو الواقع  
والمشاهدة واستقراء التاريخ . فاذا تطابق الرأيان تصبح الامامة غير  
واجبة أصلا بحجة العقل وحجة الواقع .

ويرفض الوجوب النظرى بعلتين متضادتين . الاولى أن الناس وقت  
السلم أختيار وليسوا فى حاجة الى امام والثانية أن الناس فى وقت الفتنة  
يتمتع عليهم وجود الامام . وهما حجتان متعارضتان متقابلتان لنفى وجوب  
الامامة واثبات استحالتها ، حجة مثال وحجة واقع ، الاولى ترسم  
صورة مثالية للعالم ومن ثم فلا حاجة الى امام الثانية ترسم صورة  
سوداوية للعالم وبالتالي فترك الامامة أفضل . تبين الحجة الاولى أن  
الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام . فالناس أختيار بالطبع ،

---

(٢٧) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحي ( النبوة ) ، ثانيا ،  
وجوبها واستحالتها وامكانها .

(٢٨) التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى  
ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى  
ص ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

سكنى اتباع الفطره و انعقد الاجتماعى الطبيعى دون ما حاجة الى سلطة تأخذ بزمامهم وتوجههم نحو الخير . الانسان سيد نفسه ، والجماعة ترعى مصالحها ، والسلطة شر ومفسدة لا حاجة للناس بها (٢٩) . والحقيقة انه لا يمكن رد هذه الحجة بالحجة العكسية وهو تصور الناس اشرا را يأكل بعضهم بعضا ، وبالتالي لا بد من امام يحفظ اموال اليتامى وتوجيهه سرايا والذب عن البيضة وتنفيذ الحدود وكان مصالح الناس تظل معطلة دون امام ، وكان الناس بطباعهم ليست لهم اخلاق اجتماعية يحفظون بها الحقوق ويدافعون بها عن النفس ، وبالتالي انكار الحق الطبيعى ، مثل حق الآخر ، وحقوق الدفاع عن النفس (٣٠) . وتبين الحجة الثانية أن الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام . أما اذا عصت وفجرت وقتلت الامام لم يجب على أهل الحق منهم اقامة امام . فالشعب الغاضب الراض هنا أقوى من الامام ، والامام اضعف منه ، والسلطة لا تقوى على تثبيت نفسها . ولما كانت السلطة تعبيرا عن الشعب ، والشعب رافض لها فان أية محاولة لتثبيت سلطة شعب رافض لها ستكون بالضرورة سلطنة قاهرة لا تعبر عنه (٣١) . ويمكن الرد على هذه الحجة بأن الناس أحوج

---

(٢٩) منهم من قالوا تارة هو حال الفتنة يزيد بها وتارة حال الامن لا حاجة اليه ، الموافق ص ٣٩٧ ، الاولى حجة أبى بكر الاصم ، والثانية حجة هشام الفوطى . فعند الاصم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام ، الموافق ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، المغنى ، الامامة ص ١٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٣ ، لو أنصف الناس بعضهم بعضا وزال التظالم وما يوجب اقامة الحد لاستغنى الناس عن الامام ، المغنى ، الامامة ، ص ٤٨ .

(٣٠) هذا هو رد أهل السنة على الاصم . أما قولهم بأن الامة اذا تناصفت استغنت عن الامام فانه لا بد لهم من قائم يحفظ أموال اليتامى والمجانين وتوجيهه سرايا الى حرب الاعداء والذب عن البيضة ونحوها من الاحكام التى يتولاها الامام أو منصوب من قبله ، الموافق ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، المحصل ص ١٧٦ .

(٣١) هذه حجة هشام الفوطى . اذا اجتمعت الامة كلمتها على

الى الامام في عصر الفتنة منهم في حال الاطمئنان واستتباب الامن . وقد يكون تنصيب الامام وقت الفتنة ادعى الى القضاء عليها . ولكن يظل وكأنه أمير يطيعه الناس خوفا منه . ولكن الرد الاكثر اقناعا هو أن هذا الرأي انما هو تبرير لواقع سياسى معين من أجل غاية سياسية معينة وهو رفض امامة الامام الشرعى الذى بويع في عصر الفتنة (٣٢) ، وقد تنكر الامامة أصلا بلا علة سواء في حال السلامة أو في حال الفتنة (٣٣) . أما القول بجواز أن تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي فهي غير واجبة ، وهى الصيغة الثانية من السؤال التى تعتمد على حجة الواقع فانه يمكن الرد عليها بحجة من نوعها وهى أن الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى أنه لايد من امام ضرورة يتصرف فى امور الناس بل بمعنى أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للامامة لانها قضية مصلحية (٣٤) .

الحق احتاجت حينئذ الى الامام . وأما اذا عصمت وفجرت وقتلت الامام لم يجب، حينئذ على أهل الحق منهم اقامة امام ، الموافق ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت الى امام يسوسها ، واذا عصمت وفجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد فى تلك الحال ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، يجب نصبه وقت السلامة أما فى الحرب فلا لانه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر .

(٣٢) وأما قول الفوطى بسقوط الامامة عند الفتنة فضميره ابطال امامة على لانها عقدت له فى حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى هو الامام حقا على رغم الفوطى واتباعه ، الاصول ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، وانما أراد الطعن فى امامة على لانها عقدت له فى حال الفتنة وبعد قتل امام قبله ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٣٣) ومنهم من قال لا يجب فى شىء من الاوقات دون تعليل بمصلحة .

(٣٤) يجوز أن تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي هى غير واجبة ، مقالات ح ٢ ص ١٣٤ ، مذهبنا أن الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى أنه لايد من امام يتصرف فالمعلوم أنه ليس بل المراد أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للامامة أى أنها قضية مصلحية ، الشرح ص ٧٥٨ .

وقد تعادلت الحجتان المتضادتان نفساهما بطريقة أخرى . الأولى  
أن الناس لا يحتاجون لإمام لأنهم يعلمون كتاب الله فيما بينهم . يكفى  
أن يتناصحوا فيما بينهم . فإن رأوا إقامة إمام بينهم فعلوا ولكن إقامته  
ليست ضرورية أصلا . يكفى أن يتعاطى الناس بالحق ويتواصوا به  
دون أن تكون الإمامة واجبة شرعا تستحق الأمة اللوم والعقاب في  
حال الامتناع عن القيام بها . وكل إنسان مثل غيره في التقوى والصلاح  
فكيف ينصب إنسان آخر إماما عليه وهو مثله ومساو له ؟ في طباع الإنسان  
وأديانه وشرائعه ما يعنى عن الإمام . وطالما انتظمت حياة البدو والسريران  
في البوادي بلا سلطان (٣٥) . والحقيقة أن السلطة تنشأ في المجتمع طالما

(٣٥) هذا هو موقف فرقة النجدات الخوارج إذ لا حاجة لإمام إذ يعلمون  
كتاب الله فيما بينهم ، مقالات ح ١ ص ١٨٩ — ١٩٠ ، لا يلزم الناس  
فرض الإمامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، الفصل ص ٤ ص  
١٠٦ — ١٠٧ ، لا حاجة للناس إلى إمام عليهم أن يتناصحوا فيما بينهم  
فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه صار ، الملل ح ٢  
ص ٣٧ ، ليس على الناس اتخاذ إمام بل تعاطى الحق ، الفصل  
ح ٥ ص ٣١ ، الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن  
ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس .  
فإن تعاونوا وتعادلوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد  
من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته . فإن كل واحد  
من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والله والاجتهاد . والناس  
كأنسان المشسط . والناس كابل سائمة لا تخيفها راحلة . فأين يلزم  
وجوب الطاعة لمن هو مثله ؟ النهاية ص ٤٨١ — ٤٨٢ ، لا حاجة لإمام ،  
ريجوز لهم نصيبه ، الموقف ص ٤٢٤ ، لو تناصف الناس وعدلوا  
استغنوا عن الإمام ، النهاية ص ٤٩٠ ، لو توفر الناس على مصالحهم  
مما يحق عليهم طباعهم وأديانهم فلا حاجة إلى حكم السلطان ، الموقف  
ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، وهو أيضا موقف المحكمة الخوارج إذ لم توجب  
نصب الإمام ، الموقف ص ٤٢٤ ، ولم تقبل بامارة ، الملل ح ٢ ص ٢٩ ،  
وقد جوزت المحكمة الأولى إلا يكون في العالم إمام أصلا وإن احتيج  
إليه ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، وقد رد أهل السنة على ذلك بأن ذلك ان كان  
ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثورات الفتن والاختلافات عند موت  
الولاة ، والعربان والبوادي لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا تحافظ  
على سنة ولا غرض ، وليس تشوقهم إلى العمل بهوجب دينهم غالبا .  
لذلك قيل : « يزغ السلطان أكثر مما يزغ القرآن » . وقيل : « السيف

ان هناك اكثر من اثنين « لو كنتم ثلاثة فأمرؤا عليكم واحدا » . ولا يكى التناسف اذ ينشأ النزاع ويبرز الخلاف وهو طبيعى . ينشأ النزاع من الارادات فتظهر الحاجة الى التنسيق والتوفيق بين المصالح المتعارضة مثل الاسرة والمجتمع والسياسة الدولية . هى حالة افتراضية صرفة تبدأ بالشرط المستحيل « لو » تناسفوا وهو ما لا يحدث نظرا لان الانسان مجموعة من الاهواء والمصالح يعيش فى طبقات اجتماعية متباينة . حتى الصحابة والتابعين بالرغم من اخلاصهم وتقواهم نشب بينهم خلاف ولم يمنعم تناسفهم وتناصفهم من الوقوع فى الفتنة وارقة الدماء . وأن وجود مساواة بين الناس فى الفضل والحكمة لا يمنح من الامارة . ثم الامارة لا تعنى الرفعة والسمو للبعض والطاعة والمذلة من البعض الآخر بل تعنى مجرد التوحيد بين المصالح التى قد تتعارض . والمحكوم حاكم بالرقابة . وهناك شرع مستقل عن كليهما وهو الحاكم الفعلى . كما لا يعنى الوجوب الشرعى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك بل الوجوب المصلحى العملى حيث لا تستقيم الحياة بدونه . وان وجود العربان واهل البوادرى بسلا سلطان يعنى أن حياتهم بدائية وان مظاهر انتاجهم بسيطة وليست الحياة المدنية المركبة حيث الصناعة والتجارة وانماط الانتاج المتشابكة التى تستدعى سلطة وتنظيمها وادارة وامارة . ليس الرد على هذه الحجة هو ضرورة وجود امام مهمته تخويف الناس والتشديد عليهم ، ولو باستعمال السيف فذلك هو الامام القاهر ، ودرا شر بشر اعظم ولكن بضرورة نشأة السلطة

---

والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان » ، المواقف ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ، ويرد اهل السنة على النجدات بأن هذا جائز فى العقل جواز سداد الناظرين فى نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المضطردة أن الناس بأنفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد على الظالم ، النهاية ص ٤٩٠ .



نشأة طبيعية تحقيقا لمصالح الجماعة عن طيب خاطر بنساء على عقيد  
اجتماعى شفاهى أو مكتوب . فهذا العقد تعبير عن الحررية الطبيعية  
وليس سلبا لها بالظهر . لا يكون اثبات الامامة بالتخويف وحمل الناس  
حملا عليها فذلکم هم العبيد . وقد يكون الراد على عمر وهو يخطب  
أكثر سلطة من عمر نفسه كحاكم وكامام من فوق المنبر .

والحجة الثانية أنه حتى في حالة الحاجة الى امام فانه يصعب تنصيبه  
لان ذلك يثير الفتنة نظرا لاختلاف الاهواء ، كل قوم يريدون الامام منهم فيقع  
التشاسجر والتناحر والتجربة خير شاهد على ذلك . كما يتعذر الوصول  
الى آحاد الرعية لتنصيبه اماما عليها يسير كل ما يعنى لهم من شؤون  
حياتهم . كما أن للامامة شروطا قلما توجد في كل عصر . فان أقاموا من  
لم يتصف بها فقد أخلوا بالواجب وان لم يقوموا أحدا فقد تخلوا عن  
الواجب ، وبالتالي يرتكبون الذنب مرتين (٣٦) . والحقيقة ان تنصيب  
امام لا يثير بغضا ولا كراهية ولا تسابقا على الامامة . فاذا ما تسابق  
امام عليها فان ذلك يسقط شرط امامته لانه لا يمكن تولية هذا الامر  
من يطلبه ولا بد فيه من بيعة الآخرين له دون أن يطلبها هو لنفسه  
حياء واستحياء . ومن يبغي تحمل مسؤولية أمة ، يعذب على كل محتاج  
ومظلوم ؟ وان صعوبة شروط الامام لا تعنى عدم وجوده بالفعل بل تطبق  
الشروط على مستوى الممكن والواقع وليس على مستوى المستحيل

(٣٦) هذه أيضا حجة الخوارج فان نصب الامام يثير الفتنة لان  
الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وسلووجه لها دون الآخر فيقع  
التشاسجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك ، المواقف ص ٣٩٧ ، ذهب  
بعض القدرية والخوارج الى أن ذلك ليس واجبا لا عقلا ولا شرعا ، الغاية  
ص ٣٦٢ ، عند الخوارج لا تجب أصلا . ومنهم من فضل فقتال يجب  
الا من دون الفتنة وقال آخرون بالعكس ، المواقف ص ٣٩٥ ، المطالع  
ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ويقدم الخوارج حجتين أخريين : (أ) الانتفاع بالامام  
انما يكون بالوصول اليه ، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه  
في كل ما يعنى لهم من الامور الدنيوية عادة (ب) للزعامة شروط قلما  
توجد في كل عصر فان أقاموا فلقد لها لم يأتوا بالواجب والا يقيموه فقد  
تركوا الواجب ، المواقف ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

والمثال . لا توجد استحالة في اختيار الامام نظرا لصعوبة تنفيذ الشروط اذ يجتاز الافضل فالأقل فضلا . هناك اولويات في الشروط الاعلم فالاروع فالاسن . ويمكن للاعدل وللأقوى (٣٧) . ويبدو أن هذا الموقف بحجتيه انما هو رد فعل على تشاحن الناس على الامامة مما أدى الى تركها ، وتضارب الاهواء والمصالح حولها الامر الذي أدى الى تنازها . وقد أدى ذلك الى تصور حالة طوباوية معاكسة حيث يعيش الناس في جو من الامن والسلام دون مشاحنة أو تقاتل حيث لا حاجة بهم الى امام . وعادة ما يتم ذلك من احدى فرق المعارضة العلنية في الخارج التي ترفض امام العصر ، زمانه ومكانه ، وتعيش في الفلاة حياة طوباوية بلا امام أو امامة . فهم بهذا المعنى « خوارج » على الامام وعلى مجتمع الدنيا .

وقد يأتي انكار وجوب الامامة أصلا من استحالة ثبوتها بسواء عن طريق النص أو عن طريق الاختيار وليس فقط لعدم الحاجة اليها أو عدم الانتفاع بها أو وقوع المضرة بسببها أو صعوبة تحقيق شروطها . فاذا كانت تثبت بالنص فانه لا نص على أحد . وان ثبتت بالاختيار من المجتهدين ، والاختيار اجماع لا خلاف عليه ، وهو ما لا يتصوره عقل أو واقع . لا يمكن تصوره عقلا لان الاختيار مبني على الاجتهاد والاجتهاد على ثمرات كل انسان في ادراك الوجوه العقلية والسمعية . ولما كانت الطباع مختلفة تختلف الاحكام ضرورة . وقد كانت الخلافة أحق الاحكام بالاتفاق عليها . وأولى الازمان هو الزمن الاول ، وأولى الأشخاص بالصدق والاخلاص والصحابة ، وأخصهم بالامانة ونفى الخيانة المهاجرون والانصار ، وأقربهم الى الرسول الشيطان ومع ذلك وقع الخلاف . فان لم يتصور اجماع الامة في أهم الامور وأولها بالاعتبار دل ذلك

---

(٣٧) يرد أهل السنة على هذه الحجج السابقة بأنه لا يهم الامام بشخصه بل باحكامه وسياسته ، وبأن ذلك ليس شرطا لترك الواجب الا لا واجب أصلا ، الموافق ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، ويمكن تقديم الأعلم . فان تساويا فالاسن . وبذلك تندفع الفتنة ، الموافق ص ٣٩٧ .

على أن الاجماع لن يتحقق قط وليس دليلا في الشرع (٣٨) . ويمكن الرد على ذلك بأن الخلاف، في الاجماع جائز وأن ذلك لا يطعن في حجة فلا عسمة لاحد . يجوز الخطأ فيه والرجوع عنه والشواهد كثيرة . وقد يكون الطعن في الاجماع سببه سياسي خالص لان الامة لم تجتمع على الامام الشرعي بعد الامام المقتول . لقد تم ادراك كثير من واجبات الشرع بالاجماع . فالاجماع دليل شرعي قد يقع عن نص وقد يقع عن اجتهاد . ويطلب اجتماع شخصين او ثلاثة على رأى . وقد وقع ذلك في المصدر الاول . وله قرائن تدل عليه مثل النص او التواتر او القرينة اللفظية او القطعية . وكل حد للاجماع السابق له ما يبرره مثل غياب البعض وانسغال البعض الآخر . وقد يقع الخطأ في الاجماع عن اجتهاد ثم يعاد تصحيحه باجماع الآخر . وفي هذه الحالة لا يكون الاجماع الاول خطأ والثاني صحيحا بل كلاهما صحيح طبقا لتغير الظروف والاحوال (٣٩) . وقد يقال ان الاختيار متناقض لوجهين : الاول ان صاحبه .

(٣٨) انحاز الانصار الى السقيفة . وقالوا منا امير ومنكم امير . واجتمعوا على سعد لولا ان تداركه عمر ان بايع بنفسه حتى شايعه الناس وقال : الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة فوقى الله شرها . فمن عاد الى مثلها فاقتلوه . فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فانها مضرة ان يقتلوا ، يعنى انى بايعت ابا بكر وما شاورت الجماعة ، ووقى الله شرها فلا تعودوا الى مثلها . ولم يكن وقتها اتفاق الجماعة . وفي الفقد لما بايعوه انحاز بنو أمية وبنو هاشم حتى قال ابو سفيان لعلى : لم ندع هذا الامر حتى يكون في شر قبيلة من قريش ! فأجابته على : فتنتنا وأنت كافر ، وتريد ان تفتننا وأنت مسلم . وقال العباس قولاً مثل ذلك . وقد سمع النبي : أنت ابي وأبو بقرية الامة ، الخلافة في ولدك ما اختلف الليل والنهار . ولم يخرج على الى البيعة حتى قيل انه كانت بيعة في السر وبيعة في العلانية . وقد خرج جيش اسامة بن زيد وهو على جيشه اميرا بشامر النبي ، النهاية ص ٤٨٢ — ٤٨٣ .

(٣٩) لا تنعقد الامامة الا باجماع وقصد الطعن في امامة على لان الامة لم تجتمع عليه لثبوت اهل الشام على خلافته الى ان مات . فأنكر امامة على مع قوله بامامة معساوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ويرد اهل السنة على ذلك سائبات حجة

الاختيار ينصب الامام ويبايعه حتى يصير اماما ثم تجب عليه طاعته بعد ذلك اذا بايع الناس الامام فكيف بالذى نصب الامام يقوم بطاعته ؟ والثانى انه يجوز أن يخالف أحد المجتهدين الامام فى المسائل الاجتهادية فكيف تجوز طاعة الامامة والخلاف بينه وبين أحد الائمة موجود (٤٠) ؟ والحقيقة أن الطاعة ليست للامام بل للشريعة . وكما أن من نصب الامام من حقه طاعته فمن واجبه خلعها اذا ما تقاعس الامام عن تنفيذ الشريعة او صالح الاعداء . ان الامامة وظيفية وليست منصبيا ، الشخص غير مهم انما المهم هو أداء الوظيفة ، والقيم عليها هو جمهور الامة الممثلة فى ائمة المجتهدين وعلمائهم وورثة الانبياء . وأن ينصب الامام من الناس خير من أن يطلب الامامة لنفسه . وأن تنصيب واحد للامامة انما هو بداية البيعة . بعدها تتم البيعة من اهل الحل والعقد له . فالطاعة للناس بعقد البيعة وليس لواحد بفعل التنصيب . كما أن الخلاف فى المسائل الاجتهادية بين الائمة والمجتهدين والامام لا يمنع من الطاعة ، فالامر شورى بينهم . وان الاتفاق على موضوع الاختلاف بالاغلبية يوجب

على أربعة أوجه : (أ) الواجبات بالشرع وادراكه باجماع الامة ، والخلاف يدل على وجوبه (ب) الاجماع دليل شرعى ، قد يقع عن اجتهاد ، وقد يقع عن نص (ج) اتفاق شخصين على رأى أو ثلاثة أو أكثر وقد توسع فى المصدر الاول (د) للاجماع قرائن دالة عليه مثل النص أو التواتر أو قرينة قولية أو فعلية ، النهاية ص ٤٨٧ - ٤٨٨ ، ويمكن الرد على وثائق التاريخ كالاتى : امامة ابي بكر من الجملة . وكان مشغولا بدفن الرسول حزينا على فراقه . ويجيب الشيعة على ذلك بأنه كان لا يريد عرض الدنيا . فى حين أن موقف عمر صلاحى خالص . قتال الردة اجتهاد ابي بكر ، وقتال مانعى الزكاة وسبى ذرايعهم واغتنام أموالهم . ثم أدى اجتهاد عمر الى رد سباياهم ، النهاية ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٤٠) نصب امامة بالاختيار متناقض لوجهين : (أ) صاحب الاختيار موجب فى النصب على الامام حتى يصير اماما وتجب عليه طاعته اذا قام الامام فكيف يكون اماما باقامته ثم واجب الطاعة ؟ (ب) يجوز لو خالف كل واحد من المجتهدين الامام فى المسائل الاجتهادية فكيف تجوز الطاعة والخلاف موجود ؟ ان الامامة غير واجبة بالشرع ، النهاية ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

الطاعة والنزول على رأى الجماعة . والخلاف النظرى شىء والخلاف  
السملى شىء آخر . الاول جائز والثانى لا يؤثر فى وحدة العمل . وان تعدد  
الاطر النظرية ممكن فى حين أن وحدة العمل والممارسة ضرورية . وتظل  
مسؤولية أخذ القرار للامام أى للسلطة الشرعية ، وحق العلماء النصيحة  
والشورى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قيل : اذا جاز  
الامام وجبت منابذته وخلعه فان لم ينخلع قتل طوعا ، وان حدث شك  
قبل التحكيم فى امامته فقد يقتل وبالتالي فالامامة فى كلتا الحالتين تؤدي  
الى القتل (٤١) . والحقيقة أن حجة التاريخ والاحداث على الامامة فى  
عصر كانت الدماء فيه تسيل ، والرقاب فيه تتطاير ، ولم يعد أحد  
يعرف الحق من الباطل . ومع ذلك فالخلع لا يؤدي بالضرورة الى  
القتل . والتحكيم مصلحة يصعب رفضها . والاستثناء لا يكون قاعدة .  
كما أن الحجة العملية لا تكون حجة نظرية ، والواقع لا يتحول الى فكر .  
وكثيرا ما خلع الحكام ووقع التحكيم وحدثت المصالحة فى جو مشحون  
بالانفعالات والصراع على السلطة . ومع ذلك تظل حجج نفي الامامة  
أصلا قويا سواء من حيث النظر أو العمل . ولكن ما العمل ؟ وما  
البديل ؟ هل يترك الناس بلا سلطة والسلطة تنشأ طبيعيا فى  
الجماعة ؟ هل البديل هو الخروج المستمر على الامام وتكوين جماعات  
رفض منعزلة على أطراف الامة أو تكوين جماعات سرية فى المركز ، لها  
امام غائب يظهر فى نهاية الزمان ليملا الارض عدلا كما ملئت جورا ؟

## ٢ — الامامة واجبة .

الامامة اذن واجبة وضرورية لتنفيذ الاحكام واقامة الشرائع وتطبيقه

(٤١) لو احتيج الى رئيس يحى ببضة الاسلام وأدى الاجتهاد  
الى نصب أحدهم جاز ذلك بشرط أن يبقى فى معاملاته على المنصفه والعدل  
حتى اذا جار فى قضية على واحد وجب خلعه ومنابذته . وهكذا فعل المسلمون  
بعثمان وعلى . خلعوا عثمان بعد الاحداث . فلما لم ينخلع قتلوه . ولما  
رضى على بالتحكيم شكوا فى امامته فخلعوه وقتلوه ! النهاية ص ٤٨٤ .

الحدود . فهذه لا بد لها من سلطة عامة معترف بها من الجميع . وإذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقا طبيعيا وأصلا عقليا فإن الامامة بما يندفع بها الضرر وما تجلب بها المصالح . ولكن لا يعنى ذلك أن الامام رئيس قاهر يخاف الناس بطشه ويرجون ثوابه ، رئيس قاهر ضابط بل هو واحد من الامة بايعته على تنفيذ الشرائع والاحكام تطيعه طالما التزم بعقده ، وتخرج عليه اذا أخل بالتزامات العقد بعد أن تنصحه وتأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر . وان تصور علاقة الامام بالامة على اساس أنها علاقة قهر وبطش ، أو خوف وطمع قد تكون قائمة على تصور آخر للعلاقة بين الله والانسان على الاسس نفسها ، قهر وبطش من طرف ، وخوف وطمع من طرف آخر (٤٢) .

(٤٢) أصحابنا من المتكلمين والفقهاء من الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة قالوا ضد الاصم والفوطى والنجيدات بوجوب الامام وأنها فرض وواجب اتباع المنصوب له ، وأنه لا بد للمسلمين من امام ينفذ احكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويغزى جيوشهم ، ويزوج الياشى ، ويقسم الفىء بينهم ، الواقف ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، ويقول الموجبون : ان اصل دفع المصرة واجب قطعاً فكذلك المصرة المظنونة ، وذلك مثل ان يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، الواقف ص ٣٩٠ - ٣٩٨ ، الامام يتضمن دفع المصرة عن النفس فيكون واجبا . اذا كان للخلق رئيس قاهر يخائفون بطشه ، ويرجون ثوابه كان احترازهم عن الفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس . وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلى وبضرورة العقل عن يقول به ، المحصل ص ١٧٦ ، نصب الامام يقتضى دفع ضرر لا يندفع الا به فيكون واجبا وبيانه : (١) اذا حصل رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد تكون أقرب الى الصلاح (ب) دفع الضرر عن النفس واجب وما لا يندفع الضرر الا به واجب . فإن قيل : هل القوم يستنكفون عن بيعة هذا الرئيس فيزداد ذلك الشر قلنا : هذا محتمل ولكنه نادر ، والغالب راجح على النادر ، المعالم ص ١٥٥٣ - ١٥٤ ، اتفقت جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الامامة وأن الامة واجب عليها الانقياد لامام عادل يقيم فيها احكام الله ويتولاها بأحكام الشريعة التى أتى بها الرسول ، الفصل ح ٥ ص ١٠٦ - ١٠١ ، ويقول على بن أبى طالب : تقول المحكمة لا امارة ولا بد من امارة برة أو ناجرة ، الملل ح ٢ ص ٢٩ .

١ - هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟ ولكن على من تجب الامامة ، على الله أم على العباد ؟ واذا كانت واجبة على العباد فهل هي واجبة سمعا أم عقلا ؟ (٤٣) وقد تبدأ القسمة بالوجوب السمعي أو العقلي . فاذا ثبت الوجوب العقلي تأتي القسمة الثانية اما على الله أم على العباد نظرا لاثبات الواجبات العقلية . ولكن لما ثبتت الواجبات العقلية من قبل يمكن اذن البداية بقسمة الوجوب الى « وجوب على الله » ووجوب على العباد . قد بلغ اثبات وجوب الامامة حد فرض وجوبها عقلا على الله . فالامام هو الذى يعرف بالله وهو الذى يدل عليه ، كما يدل على معرفة سائر المطالب وكان العقل غير كاف في معرفة الله وارثاد الناس الى شؤون الدنيا . كما انها لطف في الزجر عن المقبحات العقلية وكان الوازع الفردى لا يكفى في ذلك . الامامة اذن واجبة على الله لسببين : لنقص في العقل ونقص في الارادة . فالامام معرف بالله ومرشد للشريعة ، يعطى المعارف النظرية والتوجيهات العملية (٤٤) . ويكون للامام وظيفة ثالثة وهى تعليم اللغات والتفرقة بين الاغذية والسموم وكان الانسان لا يستطيع ان يتكلم لغة أو ان يقتات الا بوجود الامام . واللغة هنا هى المعرفة ، ليست بالضرورة لغة الكلام بل قد تكون لغة الانسان أو لغة الطير . والقوت لا يعنى بالضرورة الطعام بل يعنى كل ما به قوام الحياة . الامامة اذن ضرورية للحياة الروحية والبدنية . لذلك فهو واجبة على الله (٤٥) .

(٤٣) الامامة اما واجب على العباد أو على الله ، والوجوب على العباد اما سمعا أو عقلا ، المعالم ص ١٥٣ - ٥٤ .

(٤٤) انظر الفصل الثانى ، العقل الغائى ( الحسن والقبح ) ، خامسا ، الواجبات العقلية .

(٤٥) عند جمهور الروافض الامامة واجبة على الله . المطالع ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، الهيجورى ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٢٨٣ - ٣٨٤ ، وعند الامامية الامامة واجبة عقلا على الله وتفصيلا عند ثلاث فرق : (أ) الاثنى عشرية ، هى لطف في الزجر عن المقبحات العقلية (ب)

فاذا كانت الامامة واجبة على الله فان معرفتها واجبة في الدين عقلا  
وشرعا وجوب النبوة عقلا وسمعا . الامامة والنبوة كلاهما واجبة بالعقل  
والسمع . تجب الامامة عقلا نظرا لاحتياج الناس الى امام تجب طاعته ،  
يحفظ الاحكام وينفذ الشرائع ويحمل الناس على مراعاة اوامر الدين واجتناب  
نواهيه ، ويساعدهم في تبيين الحلال من الحرام . وان احتياج الناس  
الى استمرار الشرع ورعايته وبقائه قدر حاجتهم الى بدايته واعلانه  
ومعرفته ، وكلاهما واجب ولطف . كما تجب الامامة سمعا لامر الله  
الناس بطاعة اولى الامر وهم الائمة الهداة (٤٦) . ولكن ليس العقل  
كافيا لمعرفة الدين والتمييز بين الحسن والقبيح ؟ صحيح أن الامام له  
وظيفة تنفيذية صرفة بتطبيق الاحكام واقامة الحدود ، ولكن الوجوب  
لا يأتي من شخص الامام بل من وظيفته . كما أن طاعة اولى الامر غير

السبعية ، هي معلومة بمعرفة الله (ح) يعلمنا اللغات ويرشدنا الى  
الاغذية ويميزها عن السموم . الذين قالوا بالوجوب على الله فرقتان :  
(ا) الشيعة ، يجب على الله نصب الامام ليعلمنا معرفة الله ومعرفة  
سائر المطالب (ب) الاثنا عشرية ، يجب على الله نصبه لطفانا في  
فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية وليكون محافظا للشرعة  
مبينها لها ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، عند الامامية والاسماعيلية الامامة  
واجبة على الله الا أن الامامية اوجبوها لحفظ قوانين الشرع والاسماعيلية  
ليكون معروفا لله ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند الامامية يحتاج الى الامام  
لنعرف من جهة الشرائع فالامامة لطف . الشرح ص ٧٥٠ — ٧٥١ .

(٤٦) عند الشيعة الامامية ، الامامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما  
أن النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعا . وجوبها عقلا نظرا لاحتياج  
الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع ، ويحملهم على  
مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس أن يشرع لهم الاحكام ويبين الحلال  
والحرام ، واحتياج الخلق الى استبشاء الشرع فور احتياجهم الى  
تهيئته . واذا كان الاول واجبا اما لطفانا من الله او حكمة عقلية واجبة  
كان الثاني واجبا . وأما السمع فان الله أمر بمتابعة اولى الامر  
وطاعتهم . فاذا لم يكن امام واجب الطاعة فكيف يلزم ذلك ؟ النهائية  
ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، ذهبت اكثر طوائف الشيعة الى وجوب ذلك عقلا  
لا شرعا ص ٣٦٤ ، كما ذهب ابو القاسم والامامية الى وجوب الحاجة  
الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ .



معينة بشخص الامام بل بسلطة غير مشخصة هي القائمة بتطبيق الحدود وتنفيذ الاحكام ، سلطة تنفيذية خالصة . لذلك تكون معرفة الائمة واجبة بالضرورة « ومن مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » ، ومن مات ولم يكن في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية لانه لم يعرف الله ولا الشرائع ، وجهل المعارف النظرية والتوجيهات العملية . ولا يسع جهل الائمة لان معارفهم ضرورية وهي اولى من المعارف النظرية التي عند غيرهم ، وقد يسع جهل الائمة ويكون الانسان حينئذ لا مؤمنا ولا كافرا . وقد تصل معرفة الامام الى حد لا يلتزم بعده بشرعية ولا تجب عليه مريضة وكان معرفة الائمة كافية بذاتها وليست وسيلة لتطبيق الشرائع ، كما يقول الصوفية في حب الله (٤٧) . والحقيقة ان التطرف في اثبات ضرورة معرفة الامام بعد اثبات وجوب الامامة يصل الى حد اسقاط التكاليف بعد ان كانت الامامة وسيلة للقيام بها . وبالتالي يصبح من لا يعلم الامام غير مكلف ، لا تقوم عليه الحجة ، ويكون معذورا ما دامت العنة قائمة ،

(٤٧) عند الروافض معرفة الائمة واجبة وكذلك القيام بالشرائع . ومن جهل الامام مات ميتة جاهلية ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، النهاية ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، وعند الزرارية المعرفة ضرورية وانه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية ، وكل ما يعرف غيرهم بالنظر فهو عندهم اولى ضرورى ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، وعند الاسماعيلية من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية . وكذلك من مات ولم يمكن في عنقه بيعة امام مات ميتة جاهلية ، الملل ج ٢ ص ١٤٥ ، صنفوا فيها كتبا ودعوا الناس الى امام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم . ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته وحضر عن الالزامات حكمية ، واستتظهر بالرجال ، وتحصن بالقلع ، ودعا الناس اول دعوة الى تعيين امام صادق قائم في كل زمان ، وهو اولهم اماما وليس لغيرهم امام ، الملل د ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند احدى فرق الرافضة ، معرفة الامام اذا ادركها الانسان لم تلزمه شريعة ، ولم تجب عليه فريضة ، وانما على الناس ان يعرفوا الائمة فقط فاذا عرفوهم فلا شيء عليهم ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند اليعفورية قد يسع جهل الائمة ، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كافرون ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند فريق آخر ، المعارف ضرورية ، ويفارقون اليعفورية في جهل الائمة ، ولا يستحلون الخصومة في الدين مثل اليعفورية ، مقالات د ١ ص ١١٦ — ١١٧ .

والا يكون . كلفا أو معاقبا . وان عدم العلم به الآن مزيج للتكليف الآن ،  
وطالما غابت المعرفة زيحت التكاليف الى نهاية الزمان . وهل يجب العلم  
بامام واحد ام بالائمة كلها ، نظرا ام حسب حاجة المكلفين ؟ وماذا عن  
الفترة التي لا توجد فيها امامة او نبوة ، هل تلغى التكاليف ، وقد  
ثبت وجود فترة بين الرسل ، وهذا يوجب الانقطاع وزوال الاتصال ؟  
وينقلب في النهاية الهدف من الامامة بدل أن تكون اقامة الشرائع فانها  
تنتهي الى اسقاط التكاليف . قد يرجع ذلك كله الى ضياع المعرفة  
والخلط في التكاليف واضطراب الناس أيام الفتنة حتى لم يعد يعرف  
أحد من الامام وما وظيفته .

**ب — وجوبها على العباد سميها .** ان لم تكن الامامة واجبة على  
الله لانها أمر مصلحي صرف ، دفع ضرر وجلب نفع ولانه لا يجب على  
الله شيء وهو الموجب لكل شيء فانها واجبة على العباد وكان ما لا  
يجب على الله يجب على العباد وكان الوضع الطبيعي هو التقابل  
بين الله والناس الى حد التعارض والتضاد . واذا كانت الامامة واجبة  
على الله فانها كذلك من أجل الناس رعاية لمصالحهم فالوجوب على  
الله هو وجوب من أجل المصلحة (٤٨) . واذا كان وجوب الامامة وجوبا  
سمعيًا شرعيًا فالأمر وجوب مصلحي ، فالشرع إنما يهدف لرعاية  
المصلحة (٤٩) . والوجوب السمي ان كان مضادا للوجوب الا أنه

(٤٨) هذا هو رد أهل السنة على الروافض اذ يوردون حجتين :  
(١) عدم وجوبه على الله لانه أمر مصلحي ، دفع ضرر . فاذا خلا البلاد عن  
رئيس قاهر ، يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ، ويدرا بأس الطاعة  
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان ونشأ فيهم الفسوق  
والعصيان ، وشاع الهرج والمرج ، ودفع الضرر عن النفس بقدر كان  
واجبا باجماع الانبياء واتفاق العقلاء ، وفساده أقل من فساد عدمه ،  
والراجع أولى من المرجوح ، الطوالع ص ٢٢٨ .

(٤٩) عند أهل السنة الامامة واجبة سميًا ، المغنى ، الامامة ص  
١٦ ، واجبة سميًا عند جمهور الاصحاب وأكثر المعتزلة ، المحصل

لا يكون مضادا للوجوب العقلي اذ يجمع بينهما الوجوب المصلحي . فالسمع يعتمد على المصلحة . ولكن ما هي هذه المصلحة ؟ هل هي اقامة الشعائر الفردية مثل الصلاة أو الاحتفالات الاجتماعية مثل الاحتفال أيام الجمعة والاعياد أو زواج الايامى واقامة الحدود أم هي وظيفة سياسية في أصلها : الدفاع عن الحدود ، واقامة العدل بين الناس ( توزيع الفئ ) وتوجيه مظاهر النشاط الاقتصادي ؟ ليست وظيفة الامامة مجرد اقامة الحدود واقامة الصلوات بل اعطاء الحقوق والدفاع عن المظلومين ورد المعتدين . لا تطبق الحدود الا اذا عاش الناس في حكم اسلامى يأخذون حقوقهم قبل أن يطالبوا بواجباتهم . فاذا ما طبق الامام الحد ، وكان قد تم تنصيه بيعة واختيارا فان هذا التطبيق يجد صدق وفبرلا عند الناس وليس كامام أتى وراثه أو انقلابا أو بناء على

ص ١٧٦ ، المطالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ ، والوجوب بالسمع يرد على اللاوجوب أو على الوجوب العقلي ، الامامة ص ١٦ ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، وعند أبى الحسن الاشعري الامامة شريعة من الشرائع يعلم جواز ورود التعبد بها ، ويعلم وجوبها بالسمع فقد اجتمعت الصحابة على وجوبها ولا اعتبار باختلاف الفوطى والاصم فيها مع تقدم الاجماع على خلاف قولها . وقد وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها الا امام أو حاكم من قبله كاقامة الحدود على الاحرار مع اختلافهم في اقامة الحدود على السادة المماليك وكتزويج من لا ولى لها في قول أكثر الامة وكاقامة الجماعات والاعياد في قول أهل العراق ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، عند أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية العقل لا يدل على هذا الوجوب بل السمع ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، في بيان ما يدل من جهة السمع على وجوب اقامة الامام واتباعه فرض على المسلمين شرعا لا عقلا ، الغاية ص ٣٦٤ ، نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ ، العلم بالحاجة الى الامام لا يجوز أن يكون عقليا بل انما يعلم شرعا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ وقد قيل شعرا .

وواجب نصب امام عادل بالشرع فاعلم لا بحكم العقل الجوهرية ح ٢ ص ١٠٠ .

بيعة صورية أو انتخاب مزور . وإذا كانت حرمان المسلمين اليوم مستباحة ، وحدودهم مخترقة ، واستقلالهم ضائع ، وأراضيهم محتلة ، فإن واجب الامام أكثر ما يتوجه الى سد الثغور ، وتجهيز الجيوش والوقوف أمام قطاع الطرق ، والقضاء على المرابين والسامرة وتجار السوق السوداء والمهربين أكثر من التوجه نحو الاحتفالات والموائد وتزويج الصغار . وظيفة الامام عملية صرفة أى تنفيذية خالصة وليست نظرية أى تشريعية أو قضائية . ليست مهمة الامام اعطاء معارف بل تنفيذ شرائع ، وتأسيس دولة ، والدفاع عن الحكومة ، والذب عن البيضة . فكيف بكل هذه الوظائف وتكون الامامة شرعية لا أصلية ، وليست جزأ من العقيدة مع أنها التحام العقيدة بالشرعية ، والنظر بالعمل ، وتحقيق وحدة الأصول بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه ؟ وإذا كانت الامامة بمثل هذه الاهمية فمعرفة الامام واجبة . ومن لم يعرف امام زمانه مات يهوديا أو نصرانيا أى بلا أمة (٥٠) . وبهذا لا تفترق السلطة عن المعارضة

(٥٠) والمسلمون لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم ، وقهر التغلبة ، وقطاع الطريق ، واقامة الجمع والاعياد وقطع المناعات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ، النسفية ص ١٤٢ - ١٤٣ ، التفتازانى ص ١٤٣ ، الخيالى ص ١٤٣ - ١٤٤ ، قيام الامام بما أوجبه الله عليه من احكام فى الاموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ودفع الظالم وانصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد الاقطار واختلاف الآراء ، الفصل ج ٤ ص ١٠٦ - ١٠٧ . الامامة فرض واجب على الامة لاجل اقامة الامام وينصب لهم القضاة ، ويضبط ثغورهم ويفزى جيوشهم ، ويقسم الفى بينهم وينتصف لظلمهم ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب على المسلمين شرعا نصب امام يقوم باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وأخذ الصدقات وقهر التغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا اولياء لهم وقطع المنازعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق واقامة الجمع والاعياد ودرء المفسد وحفظ المصالح . يمنع مما تسارع الطباع وتتنازع عليه الاطماع ، يعول الناس عليه ويصددون عن رأيه على مقتضى أمره ونهيه ، الحصون ص ١٢٨ ، عند أصحاب الحديث من

السياسية في ضرورة الامام ، الامام القاهر ، والامام العادل سواء من حيث الوجوب السمعى أو الوجوب المصلحى . فلا قوام للجماعة بدونها (٥١) . وقد يتركب دليل شرعى يعتمد على الاجماع المتواتر أو تواتر الاجماع . وفي هذه الحالة تظهر الحجة المصلحية كما ظهرت في الدليل النصى . بل ان الحجة المصلحية تظهر كمقدمة جزئية مع الاجماع المتواتر كمقدمة قطعية . الادلة السمعية اذن اثنان : الاول تواتر اجماع المسلمين في المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر الى تنصيب امام متبع . ومستند الاجماع نقل متواتر توفرت الدواعى والقرائن عليه (٥٢) . ولكن الطعن

الاشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة وأكثر الخوارج وجوبها غرض من الله . هى فرض واجب على المسلمين اقامته وعند اتباع المنصور فرض واجب عليهم . لا بد لكافتهم من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حصونهم ويهىء جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكموا اليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعى فيه امور الجمع والاعباد ، وينصف المظلوم ، وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف . وأما العلم والمعرفة والهداية فهى حاصلة للعقلاء بنظرهم الثابت وفكرهم الصائب ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، نصب الامام واجب على أمته . لو في كل زمان كان في العالم ملك عادل مهيب حازم فان اهل الشر والفسق يخافون منه ، يمتنعون عن افعالهم القبيحة ، وتنظم امور العالم . وان كان ضعيفا عاجزا بحيث لا يخاف احد منه فانه يختل امر العالم وتتشوش افعال الخلق . نصب امام لدفع الضر ودفع الضر عن النفس واجب فتجب معرفة الامام من مات ولم يعرف امام زمانه فليمت ان شاء الله يهوديا وان شاء الله نصرانيا . فالامامة واجبة ومعرفتها واجبة ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، وان اختلاف صيغة الحديث بين الجاهلية واليهودية والنصرانية تشكل في صحته .

(٥١) السلطة هم اهل السنة والمعارضة السرية هم الشيعة .

(٥٢) الادلة السمعية اثنان : الاول ، تواتر اجماع المسلمين في المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبإسار

في حجبة الاجماع يهدم الدليل وبالتالي تهدم الامامة ، فجاز أن يحدث خطأ في الاجماع ، وأن يتغير من عصر الى عصر طبقا للظروف والمصالح ، وأن يخطئ كل فرد نظرا لاختلاف الطباع ، وأن تكون الاحاديث التي هي مستند الاجماع آحادا ظنية ، وأن يكون معارضا بحديث آخر أو باجماع آخر الى آخر ما هو معروف من نقد بعض المتكلمين للاجماع ، ونقد العقل لحجة السلطة (٥٣) . لذلك يقرن الاجماع بالدليل الثاني وهو المصلحة تفاديا لنقد الاجماع وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان : الاولى قطعية وهي أن نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا والثانية جزئية وهي أنه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع . وتكون النتيجة

الكل الى قبوله ، وتركوا له أهم الاشياء وهو دفن الرسول ، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع في كل عصر الى زماننا هذا . ومستند الاجماع نقل متواتر وتوافر الدواعي وقرائن مشاهدة وعيان ، الموافق الامة بأسرهم من الصدر الاول الى زماننا الى أن الأرض لا يجوز أن تخلو من امام قائم بالامر ، النهاية ص ٤٧٨ - ٤٨٠ ، يحتاج الى الامام لتنفيذ هذه الاحكام الشرعية نحو اقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود ، والدليل اجماع أهل البيت ، الشرح ص ٧٥٠ - ٧٥١ ، قال أهل الحق : الدليل ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة الرسول على امتناع خلو الوقت عن خليفة أو امام حتى قال أبو بكر ... فبادر الكل الى التصديق والاذعان والاصرائر على قتال الخوارج وأهل الزيغ والشقاق لرجة قتل الابهاء والامهات والاخوات محافظة على الدين . ويستحيل اتفاقهم على الكذب ، الغاية ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .

(٥٣) يمكن نقد الاجماع بعدة حجج منها : (أ) احتمال قيامه على خطأ ، واستحالة الاجتماع على حكم واحد نظرا لاختلاف الطباع بالرغم من وقوع الاتفاق على بعض الامور مثل العبادات فالعبادات أكثر عرضة للاختلاف حولها (ب) جواز خطأ كل فرد في الاجماع . ولو كان حجة في الشرعيات لكان في العقلية (ج) الاحاديث كلها آحادا ظنية (د) ربما يوجد معارض (هـ) لا بد أن يكون للاجماع مستند من الكتاب أو السنة القطعية وبالتالي فلا حاجة له . ونقد النظام لحجبة الاجماع يعتبر نموذجا على ذلك ، الغاية ص ٣٦٧ - ٣٦٤ .

قطعية وهى وجوب نصب الامام . ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بأمرين : الاول بأن نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ، والثانى ان نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع . وفى هذا الدليل تظهر حجة المصلحة أساس المقدمتين معا كقصد للشرع وكضرورة فى الدنيا ، فالمصلحة هى التى تجتمع بين الدين والدنيا ، أساس الدين ، وضرورة فى الدنيا (٥٤) . ويمكن الجمع بين الحجتين ، الإجماع والمصلحة فى حجة واحدة وهى أن ما دام فيسه ضررا مظلونا فان دفعه واجب اجماعا . وفى هذه الحالة اذا تم نقد الإجماع فانسه لا يمكن نقد المصلحة . وطالما قامت الفتن فى حال وفاة امام وتنصيب آخر . ليس فى الإمامة اضرار منفى لانه لا ضرر

(١٥٤) فى بيان وجوب نصب الامام ، وليس من العقل فالوجوب من الشرع ، ومستنده الاجماع كالاتى :

( ا ) مقدمة قطعية كلية هى : نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا .

(ب) مقدمة قطعية جزئية هى : لا يحصل نظام الدين الا امام مطاع .

(ج) نتيجة قطعية هى : وجوب نصب الامام .

ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بمقدمتين تكون لهما نتيجة كالاتى :

( ا ) نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا .

(ب) نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع .

(ج) لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع .

فالدنيا لا تنتظم الا بسultan مطاع ، بالمشاهدة . الدين والسلطان توأمان . الدين أس والسلطان حارس فما لا أس له مهتدم ، وما لا حارس له فضائع . سلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فالسلطان ضرورى فى نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين ، ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة . فوجود الامام ضرورة من ضرورات الشرع ، الاقتصاد ص ١١٨ — ١١٩ . ان الإمامة بها دفع لضرر مظلون وبالتالي فانها واجبة اجماعا . الاعياد والجمعات مصالح عائدة الى العموميات ، وذلك لا يتم الا بامام يرجع اليه فى حال الخلاف والتشتت والاهواء . وقد قامت الفتن حال وفاة امام وتنصيب آخر ، الموافق ص ٣٩٥ — ٣٩٦ .

ولا ضرار . وان الاضرار الناشئة من ترك الامامة اعظم من الاضرار الناشئة من تنصيبها . ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب . وان تولية الانسان على مثله ليس ضررا لان الولاية ليست للشخص بل للشريعة ولان الوالى انما تمت بيعته عن مثله . فالناس هم الولاة وليس الوالى . وان استتلاف البعض من أن يولى مثله عليه هو تشخيص للشريعة وضياع لها وتحويلها الى مجرد رغبة فى السلطة وتنافس عليها . وان عزل الامام مصلحة وليس مفسدة ، سلام وليس فتنة ، وهو أخف ضررا من ابقائه . فاذا كان تنصيب الامام واجبا اذا ما التزم بالشرع فان عزله يكون أيضا واجبا اذا ما أخل به (٥٥) . ويظل العيب فى هذا التصور هو صورة الامام القاهر المستبد العادل الذى يحقق مصالح الناس ولكنه قاهر يخشاه الناس مع أن البيعة لا قهر فيها ، والاختيار طواعية ورضا . وقد أدت هذه الصورة الى جعل الامام باستمرار قاهرا للامة ، وسلطانه غير مستهد منها ، يرعى مصالحهم بالقوة فيرغمهم ، فتسابق الناس على الامامة ، ونشأت الانقلابات كل منها يعلن عن تحقيقه لمصالح الامة .

**ج - وجوبها على العباد عقلا .** مهما كانت هناك من حجج شرعية او مصلحة لوجوب الامامة فان الشرع والمصلحة كلاهما من مقتضيات العقل . فالوحى والعقل والواقع وحدة واحدة تتأصل فيها حياة الناس يقسوم الشرع على العقل والمصلحة كما تقوم المصلحة على الشرع والعقل . ويكون العقل دعامة الشرع والمصلحة . لا يمكن اذن رفض الوجوب

---

(٥٥) الامامة فيها اضرار قول منفى لانه لا ضرر ولا ضرار فى هذا الموضوع وهذا الاضرار المنفى ينشأ من : (ا) تولية الانسان على مثله ليحكم عليه اضرار به لا محالة (ب) استتلاف البعض من ذلك يؤدى الى الفتنة (ج) لما كان غير معصوم ويجوز منه الكفر والفسوق فان لم يعزل أضر بالامة وان عزل أدى الى الفتنة ، الموافق ص ٩٣٥ -



العقلى أو الوجوب المصلحى . فهو وجوب واحد مسرة في الشرع ومرة في المصلحة . والوجوب العقلى لا ينافى الوجوب الشرعى لارتكازهما معا في الوجوب المصلحى (٥٦) . وان كل الحجج والتحليلات التى تقدم لعنفى الوجوب العقلى بالرغم من تسدها وتنوعها لا تنفى الوجوب العقلى بل تثبته مسبقا أو تتركه جانبا . فاعتبار الامام من باب التمكين ، لولا الامام لما كانت السموات والارض ولما صحح من العبد فعل هو نقل للوجوب من العقل الى الوجود ، والعقل هو الوجود والوجود هو العقل . يستحيل التمكين لان المكلف قادر على التكليف دون امام ، خاصة اذا كان المسئفات المطلوبة فى الامام صعبة التحقيق . واعتبار الامام من جانب البيان وجواز خلو المكلفين منه يجعل المعرفة منقولة وليست عقلية ، ولا غنى للمعرفة النقلية عن المعرفة العقلية . واذا كان الامام حجة لله على خلقه ولا يخلو زمن من حجة سواء كان نبيا أو اماما فان ذلك الغناء لحجة العقول . اما اعتبار الامام من باب اللطف ، فان العقل ايضا لطف ، واللطف من الواجبات العقلية مثل المصلحة بالرغم من التقابل بين انصار اللطف وانصار المصلحة . اللطف هبة من أعلى والمصلحة اقتضاء من أسفل . واللطف يحتاج الى دليل وهو كونه معرفا من جميع عامة المسلمين وجميع المكلفين (٥٧) . لا يمكن رفض التأسيس

(٥٦) فى أن الامامة غير واجبة من جهة العقل . لو وجبت عقلا لوجب أن يكون لها وجه وجوب اما تعلق بالتكليف أو بالمنافع والمضار المساجلين وكلاهما شرعى ، الامامة ص ١٧ .

(٥٧) باب التمكين ، لولا الامام لما كانت السموات والارض ، ولما صحح من العبد فعل . التمكين بالقدره والآلة وسائر ما يختص بهما والامام خارج من هذا كله ، باب البيان ، يجوز خلو المكلفين منه سواء من النبى أو محمد الامام ( المعارف العقلية ) ولا حاجة الى معصوم فى ذلك ، باب اللطف ، واحتجت الامامية بأنه لطف لان حال المكلف أقرب الى قبول الطاعات والاحتراز من المعاصى وهو واجب على الله تياسا على التمكين ، الامامة ص ١٧ — ٢١ ، الطوابع ص ٢٢٩ ، المواظف ص ٣٩٥ ، عند الامامية هما لطف فى الدين ، الشرح ص ٧٥٨ — ٦ ، الامام لطف لانا نعلم بالضرورة وبعد استقراء العرف أن الخلق ان

العقلى للمشكلة السياسية . وان ضرورة وجود رئيس يجمع الكلم ويوفق بين الارادات الفردية ويعبر عن الارادة الجماعية وهى ضرورة عقلية وصلاحية فى آن واحد ، يعلم اضطرارا واكتسابا ، بدهاء واستقراء . وكيف يؤدى التأسيس العقلى للقيادة أى تأسيسها على أسس لا عقلية ؟ وان الأدلة السمعية لتشير الى هذه الضرورة النظرية والعملية فى آن واحد . فالمصلحة ليست مجرد تحقيق منافع بل هى أساس عقلى . فإذا كانت وظيفة الامام تعيين الولاة فى الامصار واقامة الحدود وتجهيز الجيوش فهى ذلك صلاح العباد ، والصلاح أصل عقلى كما هو وضع اجتماعى وأساس وجودى (٥٨) . كما أن الوجوب السمعى من حيث أدلة التواتر والاجماع لا يغنى عن الوجوب العقلى . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . كما أن الاجماع يقنوم على رأى الجماعة واجتهاد المجتمعيين وهو ما لا يتم الا بالعقل . وان القول بوجود الامامة عقلا لا يطمعن فى وجوبها سمعا بالاعتماد على التواتر والاجماع أو فى وجوبها مصلحة بنساء على استقراء أحوال الناس والامم ولكن بتضافر الحجج وتكلمة بعضها بعضا (٥٩) . ولكن لا يعنى ذلك القول بمواصفات معينة للامام

---

كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ، واللطف يجرى مجرى التمكين وإزالة المسفدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة أيضا واجبة ، المحصل ص ٨١ .

(٥٨) الفرع الى رئيس يجمع الكلم ، ورفض القاضي معرفة ذلك ضرورة أو اكتسابا ، الامامة ص ٢٧ - ٢٨ ، ضرورة الامام لاقامة الحدود وارسال الجيوش والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ورفض النزاع والخلاف ، الامامة ص ٤٦ - ٥٥٤ .

(٥٩) الحاجة الى امام للفصل بين السهموم القاتلة وبين الاغذية فالتكليف لا يتم الا بسلامة البدن . وهذا يتم بتواتر فى الرسول مثل الصلاة . وهذا طعن فى الدين من هشام بن الحكم وأبى عيسى الوراق وأبى حفص الحداد وابن الراوندى . والافضل طريقة متوسطة بين العقل والشرع مثل ابن الاحوص والنويختية . والزيدية مثل الاصحاب . الدليل السمعى كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ، التواتر والاجماع يغنى

تمثل العصمة أو ضرورتها التي تعادل ضرورة النبوة وتفوقها أو إيقاف الحدود وإبطال الشريعة في حال غيابه أو عدم ظهوره تقيية حتى رجوعه أو عدم صحة الصلاة إلا بالائتمام به أو عدم كفاية الوحي ذاته إلا به فذاك أدخل في صفات الامام وشروط الامامة (٦٠) . أما اثبات وجوب الامامة عقلا عن طريق نقص البشر ، وجواز الاختلاف في المذاهب واحتمال خطأ الاستدلال فذاك اثبات للعقل عن طريق الطعن فيه . فكمال البشر في العقل . واختلاف المذاهب اعمال للرأى وهو من عمل العقل . وأخطا الاستدلال نتيجة لاعمال العقل ويمكن تصحيحها بالعقل (٦١) . قد تكون الحكمة في رفض وجوب الامام عقلا هي الإبقاء على المشكلة السياسية ، أما مصلحة خالصة ، وبالتالي لا بد من القضاء على وجوبها العقلي والسمعى ، ونكون أمام امامة الغلبة والثهر . أما اذا كان القصد الاكتفاء بالوجوب السمعى لحين تقرر السلطة السياسية والدينية من هو الامام وبالتالي تتمكن وتفرض الطاعة لاولى الامر . فان الوجوب

---

عن الامامة النظرية العقلية في المعارف ، الامامة ص ٣٥ — ٤٠ ، من ضمن حجج من يقول بالامامة عقلا أن الحجج تكمل بعضها بعضا ، والعقل حجة مع الحجة النقلية ، الامامة ص ٥٦ — ٩٨ .

(٦٠) من ضمن الحجج لاثبات الامام القيام بوظيفة الاستدلال عن المكلفين نظرا للعصمة أو حفظا للشريعة من امام معصوم من الغلط والسهو والكتمان وضرورة وجود امام معصوم والا انتهت الامامة الى ما لا نهابة ، وحجة عدم صحة الائتمام الا به أو الائتمام به والانقياد له ، وحجة اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة الفء وحفظ البيضة ، وحجة عدم دلالة الكتاب والسنة الا بامام ، الامامة ص ٥٦ !

٩٨ .

(٦١) هنالك عدة شبهات تقال من أجل وجوب الامامة عقلا مثل : عموم النقص في الناس وتكليفهم بالصواب في العلم والعمل فلا بد من رسول أو امام لازالة النقص من شهوة وغفلة ونسيان ، وجود السهوة والغفلة والشهوة والنقص والتقصير ، جواز الاختلاف في الفقه والاجتهاد ، الامامة ص ٧٠ — ٩٨ .

العقلية (٦٢) يصبح ضروريا . فالعقل يدل على الوجوب . ويدل عليه مباشرة دون اللجوء الى اللطف . فالوجوب من المعارف الضرورية والامامة جزء من المعارف . وهى واجبة على العوام وأوجب على الخواص ، واجبة على الجمهور وأوجب على العلماء . فاذا أمكن تزيف وعى الجمهور فان وعى العلماء يند عن هذا التزيف . ولما كان العلماء ورثة الانبياء وكان الفقهاء قادة الامة فالامامة أوجب عليهم . الامامة فرض عين وليست مجرد فرض كفاية ، كل مسلم مسؤول عنها ما دام قد بايع . الامامة حق البيعة ، والبيعة على الامة عوامها وخواصها (٦٣) .

(٦٢) هناك بعض الحجج الجدلية التى تحاول نفى الوجوب العقلية بالاعتقاد على العقل مثل : ان كانت واجبة وجب أن يحل محله عند الغياب ، ان كانت واجبة لكان فقدها يخل بمصالح الدين ، ان كانت واجبة لكان لا يتم الا برضا الجميع وهو متعذر ، ان كان واجبا كان اماما واحدا لا يعزل . الخ ، الامامة ص ٥٥ - ٥٦ .

(٦٣) عند أصحاب اللطف من المعتزلة الامامة واجبة لكونها لطفا في الشرائع ، المواقف ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، كما ذهب اكثر طوائف الشيعة الى وجوب الامامة عقلا لا شرعا ، الغاية ص ٣٦٤ ، وذهبت الامامية الى وجوب الحاجة الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ - ٨٦٠ ، في حين أنها عند جمهور أهل السنة واجبة على العباد سماعا ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاستفرايىنى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، ولكن عند الجاحظ وأبى الحسن البصرى يدل العقل على الوجوب ، المحصل ص ١٧٦ ، المعالم ص ١٥٣ - ١٥٤ ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند المعتزلة المعارف ضرورية ، ولاند من معرفة الامام ، ولا تشمل الخصومة في الدين ، مقالات ح ١ ص ١١٦ - ١١٧ ، وعند الزيدية الامامة واجبة عقلا ، المواقف ص ٣٩٥ ، المعالم ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، معرفة الامام واجبة ولا يعنى ذلك سبوا كان أم لم يكن بل ان كان ظاهرا يدعو الى نفسه ، وعند الجرجاني أنها لا تجب على الكافة والعوام وإنما هى تكليف للعلماء وحدهم ، الشرح ص ٧٤٩ - ٧٥٠ .

### ثالثاً : كيفية ثبوتها .

إذا وجبت الإمامة وكانت ضرورية بالسمع وبالعقل وبالصلحة فكيف تثبت وما الطريق الى تثبيت الامام ؟ الحقيقة أن الاختيارات عديدة سواء من حيث العقل أو من حيث الواقع ، من حيث الاحتمال النظري أو من حيث التحقيق التاريخي . قد تثبت الإمامة بالنص والتعيين سواء كان هذا النص في أصل الوحي في القرآن أو في السنة أو وصية من امام على امام . وقد يكون النص كافياً بمفرده أو يصاحبه دليل آخر من المسجزة أو العقل أو الفعل بالخروج على الامام الظالم . وقد يثبته النص الى الامام باسمه وعينه وقد يثير اليه بصفته ورسمه دون تعيين له كشخص ، ثم يسهل التعرف اليه بمطابقة الاوصاف في الاشخاص وتحققها فيهم . وفي الاتجاه نفسه قد تكون الإمامة وراثية يقوم الدم فيها بدور النص أو الوصية . وفي اتجاه معارض تماماً تكون الإمامة بالبيعة . والبيعة اختيار وعقد اما من جمهور الأمة وعامة الناس أو من أهل الحل والعقد ، ممثلي الأمة ، المحافظين على الشرع ، والمدافعين عن مصالح الناس . وقد يتحدد الاختيار للامام بناء على كثرة الاعمال أي عن استحقاق شخص للامام أو عن تحققها بالغلبة والقهر ، وفي هذه الحال تفقد البيعة أساسها الاول وهو الاختيار الحر . وبالرغم من وجود احتمالات أخرى تجمع بين النص والاختيار ولكنها في الحقيقة تعيينات لبها في التاريخ ووصف لحوادث معينة مثل قبول النص في الائمة الثلاثة الاوائل ثم الغاء البيعة بعد ذلك أو قبول البيعة للائمة الثلاثة الاوائل ثم مبايعتهم بعد ذلك مما يدل على حدوث الخلاف بعدهم فقد ظل الاختيار بين اتجاهين رئيسيين ألا وهما ثبوت الإمامة بالنص والتعيين أو ثبوتها بالعقد والاختيار (٦٤) . أما الاحتمالات الأخرى فقد ادرجت تحت التيارين

---

(٦٤) الكلام في فرق الإمامة . اختلف الناس فيها الى عدة فرق :  
(أ) النص وتقول به الامامية والبكرية (ب) النص في الائمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقي (ج) الموارثة عند العباسية (د) العقد والاختيار عند المعتزلة والمجبرة (هـ) كثرة الاعمال عند الجاحظ وعباد ، وذهب عباد الى مثل ذلك في النبوة (و) الغلبة عند الخوارج ، الشرح ص ٧٥٣ --

الرئيسيين ولم يتم تطويرها . اذ تندرج الامامة بالوصية أو الوراثة نحت الامامة بالنص والتعيين . كما تندرج الامامة بكثرة الاعمال وبالغلبة تحت الامامة بالعقد والاختيار ولكل حالة واقع تاريخي وكأن هذا الواقع التاريخي هو الذي فرض نفسه كحالة نظرية ، مما جعل أمر تجريد النظرية من ملبساتها التاريخية أمرا صعبا ( الفصل بين التعيين وامامة على والاختيار وامامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز ) حتى لتصعب الاجابة على سؤال : ايهما اصل وايهما فرع ؟ هل النظريتان تنظر للواقع التاريخي أم أن الواقع التاريخي تحقيق للنظريتين ؟ ووصية امام على امام بعينه قد تكون صحيحة ولكنها غير واجبة اذا ما تغيرت المصالح والظروف خاصة وأن اختيار الجماعة خير من اختيار الفرد حتى ولو كان اماما . وقد يتغلب الهوى على الامام في وصيته حتى ولو كان أتى عن بيعة . ويمكن للوصية أن تكون مجرد افتراض ولا تصبح شرعية الا ببيعة تعلن عن قبول الناس لها . وفي هذه الحالة لا يستمد الامام شرعيته من الوصية الاولى بل من البيعة الثانية . والوصية جائزة في كلتا الحالتين النص والتعيين من ناحية ، والعقد والاختيار من ناحية أخرى . الاولى من امام الى امام دون ما حاجة الى توثيقها ببيعة في حين أن الثانية تبدأ من امام الى امام ثم تنتهي عن طريق التوثيق بالبيعة (٦٥) . أما الوراثة فانها تثبت في حال النص والتعيين وتنفي في حالة

---

٧٥٤ ، واختلفوا في الامامة هل هي بنص أم قد تكون بغير نص الى فرقتين: (أ) لا تكون الا بنص من الله وتوقيف وكذلك بغير نص ولا توقيف بل بعقد أهل العقد ، مقالات ح ٢ ص ١٣٢ ، واختلفوا في تعيين الامام هل هو ثابت بالنص أم بالاجماع . والقائلون بالنص اختلفوا هل هو على شخص بعينه أو ورد بذكر صفته . والقائلون بالاجماع اختلفوا هل هو اجماع الامة التام أم جماعة أهل الحل والعقد ، النهاية ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(٦٥) اختلفوا في مهام الامام وحقوقه ، هل له أن يوصى الى غيره من جهة وجوب الامامة ؟ أجاز ذلك قوم وانكره آخرون ، مقالات

العقد والاختيار . ولكن الواقع التاريخي أحيانا يناقض الوراثة حين اثباتها(٦٦) . أما كثرة الاعمال فهي أدخل في شروط الامام بالعقد والاختيار . أما الامامة بالغلبة والقوة فهي مجرد تبرير لواقع دون تأصيل نظري . إذ أنها مناقضة للبيعة والاختيار .

ح — ٢ ص ١٣٧ ، واختلفوا في الوصية بالامامة الى راخذ بعينه ، يصلح لها أم لا ؟ الى عدة فرق : (أ) عند الاصحاب وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج ، الوصية صحيحة جائزة غير واجبة . واذا أوصى بها الامام لمن يصلح لها وجب على الامة انقاذ الوصية كما أوصى أبو بكر بها الى عمر واجمعت الصحابة على متابعتة . وان جعلها الامام شورى بين قوم بعده جائز كما فعل عمر . (ب) عند سليمان بن جرير للامام الوصية بالامامة الى واحد بعينه ولكن لا يلزم الامة تنفيذ الوصية الا بعد الشورى ، وتشهد قصة أبي بكر وعمر ببطلان ذلك وهو يقول بصحة اماميتها (ح) عند قوم من الامامية لا يدخل للوصية في الامامة وان طريقها النص من الامام على من يكون بعده ، الاصول ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وعند البشرية اصحاب محمد بن بشر والقرامطة أوصى موسى بالامامة اليه ، المحصل ص ١٧٧ .

(٦٦) وقد اختلفوا في الامامة هل تتوارث الى فرقتين : الاولى تثبتها والثانية تنفيها ، مقالات ج ٢ ص ١٣٦ ، ولا خلاف بين أحد من أهل الاسلام أنه لا يجوز التوارث فيها سواء بلغ أم لم يبلغ ، حاشا الروافض فانهم أجازوا كلا الأمرين ، الفصل ح ٥ ص ٧ ، اختلفوا هل تكسون موروثه ؟ الى ثلاث فرق : (أ) كل من قال بامامة أبي بكر قال أنها لا تكون موروثه (ب) الراوندية القائلة بامامة العباس مختلفون الى فرقتين : الاولى من زعم أن العباس استحق الامامة بنص النبي ينفي أنها وراثة منه ، والثانية من زعم أنه استحقها وراثة من النبي لانه كان من عصابة دون بنى أعمامه (ح) والقائلون بامامة علي مختلفون الى فرقتين : الاولى الزيدية الجارودية تقول بأن النبي نص على امامة علي بالوصف دون الاسم ثم ورثها عن علي ابناه الحسن والحسين . ثم أنها على الميراث في هذين البطنين لا في واحد بعينه . ولكن من خرج منهم شاهرا سيفه يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الامام . أما الثانية وهم أكثر الامامية فانها تقول بأن الامامة موروثه . وهذا خطأ على أصولهم لقولهم ان الامامة بعد أن كانت للحسن ثم الحسين فلو كانت وراثة لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه . وعند الكيسانية الامامة بعد الحسن ( الحسين ) لأخيه محمد بن الحنفية وهذا خلاف الميراث من الاخ ، الاصول ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

## ١ — هل تثبت الإمامة بالنص والتعيين ؟

قد تثبت الإمامة بالنص وحده . وقد يكون النص ضروريا — وان كان هناك اختلاف في تأويله — أو جليا ظاهرا لاختلاف عليه أو خفيا مستنبطا مع ذكر العلة . وقد يكون النص مقرونا بدليل من معجزة أو عقل أو خروج (٦٧) .

١ — **النص الجلي والنص الخفي** . والحقيقة أن جواز الإمامة يكون بالنص عند جمهور الأمة بصرف النظر عن فريقها ولكن الخلاف هو هل تعتد بالاختيار أيضا أم بالنص وحده (٦٨) ؟ وفي هذه الحالة يكون النص جليا واضحا ظاهرا على إمامة شخص بعينه ، هو الامام الرابع وانكار ذلك يرتقى الى مرتبة الكفر . وان لم يكن النص جليا واضحا على اسمه وشخصه فانه يشير الى صفته ورسمه . والنص من الله الى الرسول ثم من الرسول الى الامام . وقد يشفع ذلك الوصية من الامام على من بعده ، فالوصية استمرار للنص في التاريخ . وكل امام ياتي دون الامام المنصوص عليه يكون اماما ظالما مفتصبا للسلطة ويضل من بايعوه ، ويصل هذا وهؤلاء الى حد الكفر (٦٩) ويثبت النص

---

(٦٧) المخالفون على ضروب من يقول (أ) بالنص فقط (ب) النص الضروري وان اختلفوا في حقيقته (ج) النص الظاهر (د) النص بدليل مستنبط كسائر الأدلة مع ضرورة ذكر العلة فيه (د) النص والأعجاز ، الإمامة ص ١٢ ، ولا يخلو النص من وجهين : (أ) أن يبلغ مبلغا يعرف قصده عليه السلام ودينه ضرورة (ب) الا يعرف ذلك وهو على ضربين : الاول نفس النص يعلم ضرورة مثل القرآن ويرجع الاستدلال ، والثاني نفس النص يثبت استدلالا اما على وجه لا يحتفل أو على وجه يحتفل ، الإمامة ص ١١٢ — ١١٣ .

(٦٨) أجمعت الأمة على أنه يجوز اثبات الإمامة بالنص ولكن اختلفوا فيما اذا كان يجوز بالاختيار أم لا ؟ المتالم ص ١٥٨ — ١٥٩ .

(٦٩) عند الإمامية بالسَّمْع والتعيين فيها مستندة النص ، الغاية ص ٣٧٤ ، الملل ح ١ ص ٣٥ ، ٣٦ ، عند الإمامية الطريق الى إمامة



بمجتبين . الاولى ان الاجتهاد باطل لانه يعرض للخطأ . والامامة لا تحتل  
الخطأ فهي اصل من اصول الدين . والحقيقة ان هذا ابطال لاصل من  
اصول التشريع في علم اصول الفقه . ولا يمكن اثبات اصل في علم  
اصول الدين بانكار اصل من علم اصول الفقه ، فكلاهما علم الاصول ،  
والا لتنافت الاصول ، وأبطل بعضها بعضا . والثانية ان العصمة لا  
تعرف اجتهادا بل تعرف بالنص . والحقيقة أيضا ان هذا اثبات للعصمة  
وليس اثباتا للامامة ، اثبات للصفة وليس اثباتا للموصوف . كما ان  
العصمة متنازع عليها وليست صفة مقبولة باجماع الامة . ولا يمكن  
اثبات الامامة اعتمادا على شيء لم يثبت بعد . كما لا يمكن اثبات اصل  
وهو الامامة على فرع لها وهو العصمة والاثبت الكل باثبات الجزء (٧) .

---

الاثنى عشر النص الجلى الذى يكفر من انكره . ويجب تكفيره فكفروا  
لذلك صحابة النبي ، الشرح ص ٧٦١ ، قالت الامامية بالنص الجلى على  
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، الموافق ص ٤٢٢ ، وبايعت  
الشيعة عليا على الخصوص وقالوا ، امامته وخلافته نصا ووصاية  
اما جليا ، الملل ح ٢ ص ٦٨ ، وعند الامامية امامة علي بعد النبي نصا  
ظاهرا وبقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل اشارة اليه بالعين  
لانه اهم موضوع في الدين ، الملل ح ٢ ص ٩٤ - ٩٥ ، وعند الامامية  
الجارودية الزيدية والراوندية ( العباسية ) الامامة طريقها النص من الله  
على لسان رسوله على الامام ثم نص الامام على الامام بعده ، الاصول  
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، وعند الامامية نص النبي على توليه علي وعلى ان  
من تولاهما غيره فهو ظالم ، الارشاد ص ٤١٩ ، وعند الاثنى عشرية نص  
النبي على امامة علي نصا جليا لا يقبل التأويل المحصل ص ١٥٩ ،  
وأجمع جمهور الرافضة على ان النبي نص على امامة علي باسمه  
وأظهر ذلك وأعلنه وان اكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة  
النبي وان الامامة لا تكون الا بنص وتوقيف وهم يدعون الامامية لقولهم  
بالنص على امامة علي ، مقالات ح - ا ص ٨٧ - ٨٨ .

(٧) لهم حجتان : (ا) ابطال الاجتهاد (ب) وجوب عصمة الامام ،  
والعصمة لا تعرف بالاجتهاد وانما يعرف المعصوم بالنص ، الاصول  
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، احتج المخالف انه يكون واجب العصمة ولا سبيل  
الى معرفته الا بالنص ومبينا أو وجوب العصمة باطل ، المعالم ص

وقد يقال ان الامامة لما كانت واجبة بالنص فان النص قد حصل ووقع ولكنه لم ينقل . ومع ذلك تثبت الامامة بثلاث حجج : الاولى أنه اذا كان الامام معصوما ولم تثبت العصمة في أحد من الصحابة كان الامام الرابع لانه هو المعصوم . وهى حجة تقوم على أن العصمة هى الاصل ، وأنها أمر قد تم من قبل . كما أنها تقوم على برهان الخلف وهو يثبت الشيء عن طريق نفي نقيضه وهو برهان ضعيف . والثانية أنه اذا ثبت أن الامام هو الافضل وثبت أن الامام الرابع هو الافضل كان هو الامام وان لم ينقل النص . وهى حجة شرطية تتوقف على صحة الشروط . وحتى لو كان صحيحا فانها تعتمد على اثبات في الواقع أن اماما بعينه هو أفضل من غيره ، وكثير من الصحابة فضلاء ، ويشاركون في الفضل . وقد يكون الامام هو المفضول لاعتبارات عملية ، حقنا للدماء ، ودرءا للفتنة . والثالثة أنه اذا صح القدح في غير الامام الرابع فانه يكون هو الامام وان لم ينقل ذلك نص . والحقيقة أن القدح في أحد ليس حجة ضده لانه يأتي من الخصوم ولان المقدوح فيه معروف له بالفضل والتقوى والصلاح ويشهد له بذلك كما يشهد للامام (٧١) .

لا يمكن أن يكون طريق اثبات الامامة هو النص الجلى والا لكان رده كفرا وبالتالي أدى الى تكفير الصحابة وجهود الامامة . ولا يجوز أن

---

١٥٨ - ١٥٩ ، وقد مال النظام الى الرفض ووقعته في كبار الصحابة . قال أولا لا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفنا . وقد نص النبي على ذلك في مواقع وأظهره اظهرا لم يشتبه على الجماعة الا أن عمر كتم ذلك . وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة ، الملل ج ١ ص ٨٦ .

(٧١) ان الامامة اذا لم تكن بنص فيجب أن يكون النص حاصلا وان لم ينقل ، وذلك بطرق ثلاث : (ا) اذا كان الامام لابد أن يكون معصوما ، ولم يثبت في الصحابة من نعلم عصمة غيره فيجب أن يكون هو الامام (ب) اذا ثبت أن الامام لا يكون الا الافضل وثبت أنه الافضل كان النص على امامته وان لم ينقل (ج) اذا صح في غيره أنه لا يصح للامامة لوجوه من القدح في أبى بكر وغيره فيجب أن يكون عليها وان لم ينقل نص ، الامامة ص ١٣١ - ١٣٣ .

يكون أمرا مهما في الدين مثل الامامة ، له نص خفى ولم يعلم ضرورة والا  
نجاز ورود نص في صلاة سادسة أو سابعة أو جازت زيادة أصل  
فيه . ولو كان هناك نص ثابت لعلمت صحة ثبوته كالعلم بالشرع  
ضرورة دون الهام أو اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف عام  
في الشرع ، لا يعرف البعض دون البعض . كما ان شروط التواتر تمنع  
من التعصب والهوى والكتمان مثل تجانس انشراح الرواية في الزمان بين  
اولها ووسطها وآخرها درعا للمؤمرات الصيت . ولا يعقل أن موضوعا  
مثل الامامة به صلاح الامة وتحقيق وحدتها والدفاع عن أرضها وتحقيق  
المصالحة فيها بين أفرادها وأخذ حقوق المظلومين وهو أهم من الاستنحاء  
والمسح على الخفين والتهييم والفسائط ولا ينقله الكافة عن الكافة .  
لو ثبت نص لنقله الناس ولما سكتوا عن روايته . وان النص  
على الخلافة واقعة عظيمة ، مثلها يجب اشتهارها بحيث يعرفها  
الموافق والمخالف . وقد أشهد النزاع حولها وتطايرت الرقاب  
ما ينفي احتمال السكوت وعدم النقل . وكيف يمسك الصحابة ،  
وهم المعروفون بالتقوى والصلاح عن نقل نص ظاهر ويبدلوه الى  
الاختيار وهم الصفوة الاولى ، والثدوة في العلم والعمل ؟ ولا يمكن  
ثبوت الامامة بنص خفى فلم يخف شيء على الصحابة وهم المشهود لهم  
ساعلم وفهم المقاصد والغايات . وكيف يمسك الرسول ذاته عن أهم الابواب  
ولا ينطق فيها بنص ولا يشير الى شخص معين حتى وصلت الامور الى  
هذا الحد من الاختلاف وضياح الحق مع الباطل ، وهو الذي لم يترك شيئا  
في الدين الا وبينه ، حتى كمل الدين وتركه على الواضحة ، ليله  
كنهاره ؟ (٧٢)

---

(٧٢) لو كان النص فاما ان يكون جليا أو خفيا . لا يجوز أن يكون  
جليا والا لكان الراد له كافرا . وذلك تكفير للصحابة . ولا يجوز أن  
يكون خفيا نظرا للعالم الضروري وللشهود مثل الصلاة . وأما النص  
الخفي فانه لا يفوت على علم الصحابة ، الشرح ص ٧٦٢ — ٧٦٣ ،  
لو كان ثابتا لعلم صحته وثبوته دون شك كالعلم بالشرع ضرورة دون  
الهام أو اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف عام في الشرع  
ولا يعرف البعض منه دون البعض ، وشروط التواتر تمنع من التعصب ،

وكما غاب النص على الإمامة على الإطلاق غاب النص على إمام بعينه ، الإمام الرابع . فقد تأخر عن بيعة الإمام الأول ثم بايعه دون إكراه . وبايع الإمام الثاني طواعية . ودخل مع الستة في الشورى دون مناداة بحق زائد . ولو كان هناك نص عليه لظهره ولكنه لم يفعل مع أن الصحابة قبلوا الرد بالنصوص . وقد أظهر الإمام الرابع كثيرا من النصوص واستدل بها دون أن يكون أحد منها نصا على إمامته . كما روى حديث الشورى وله نيف وسبعون دلالة . وروى أحاديث على إمامته وفضله دون أن يكون أحد منها نصا على إمامته وكان الأولى أن يذكره نظرا لعموم البلوى بها . لو كان هناك نص لنقله أهل التواتر خاصة وأن طالبى الإمامة لانفسهم كانوا قللة ، وكان الباقون يعظمون الرسول ويخشون من مخالفته . وقد حدثت أسباب توجب نصره الإمام الرابع وتدعو الى اذاعة الخبر المنصوص عليه فيه كما تدعو شجاعته وعظمة أتباعه ومطالبة الانصار الإمامة وهو منهم . فلو كان النص موجودا

الإمامة ص ١١٣ - ١٢٠ ، ويعطى أهل السنة حججا ثلاثة : (١) كيف أمسك الصحابة عن نص ظاهر الاختيار وهم الصفوة الأولى ؟ (ب) كيف يحتاج الخلق الى معرفة من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع ، وينصف المظلوم من الظالم ويحاجج المخالفين باللسان والسيف أحوج من مسائل الاستنجاء والمسح على الخفين والتهيم بالتراب ، ولا ينقل الأول وينقل الثانى ؟ (ج) كيف أمسك الرسول عن أهم الأبواب ولم ينطق به نصا ولا أشار الى شخص معين يوصف حتى بقيت الأمة على اختلاف وباطل وجهل ؟ هل يترك الرسول الأمر فوضى ؟ النهائية ص ٤٨٥ - ٤٨٧ ، لم يثبت النص . ولو ثبت لنقل ، ولما تصور سكوت القوم في موضع اختلاف الناس ، النهائية ص ٤٩٠ ، مات الرسول ونفوذ جمهور الصحابة بالآلاف . ولا يعقل اتفاق عشرين ألف متناذب بذى المههم والنيات على إخفاء عهد . لم توجد رواية لنص حتى لجهول . وتأخر على ستة أشهر وما أكرهه أحد على البيعة ثم بايع عمر غير مكره . وقبل دخول الشورى في ستة ، الفصل د { ص ١١٤ - ١١٥ ، النص على الخلافة واقعة عظيمة ومثلها يجب اشتهارها بحيث يعرفها الموافق والمخالف ، المحصل ص ١٥٩ - ١٦٢ ، لو رد نص على إمام بعينه لعرفته الأمة وتواتر مثل باقى الامور الشرعية ، النهائية ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

لواجههم به . ولا يتورع عن اخفاء نص أو الإمساك عنه وهو المشهود له بالشيعة وعدم الخوف . وفي مثل هذا الحدث الضخم لا روع ولا تقوى يغنيان عن المجابهة . ولم يذكر النص وهو في ستة من الشورى . وبعد مبايعته كإمام رابع لم يبایعه الناس بناء على نص بل عقدا واختيارا . وان حجة التاريخ أقوى حجة وهي عدم انكار امامة الخلفاء الثلاثة الأوائل وعدم انكار الخليفة الرابع لهم . فلا يعقل الا يعترض احد والا يعترض الخليفة الرابع نفسه (٧٣) . فاذا بطل التعيين بالنص صحت

(٧٣) قبل عمر رد على له في اقامة الحد على الحامل ورد معاذ له ورد امرأة له وقوله لولا على لهلك عمر ، لولا معاذ لهلك عمر ، كلكم أفقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ، الشرح ص ٧٦٣ — ٧٦٤ ، ولو كان هناك نص لكان اما أن يوصله النبي الى أهل التواتر أو لا يوصله . والاول باطل لان طالبي الامامة لانفسهم كانوا قلة ، والباقيون يعظمون الرسول ومخالفته تعنى العذاب خاصة وقد حصلت أسباب ترجب نصرة على منها : شجاعته امام ضعف أبي بكر ، واتباعه كانوا في غاية الجلالة (فاطمة ، الحسن ، الحسين ، العباس ، وأبو سفيان في غاية البغض لأبي بكر ، وحث على علي طلب العمامة من أبي بكر وانتزاعها من يده ، وسل الزبير السيف على أبي بكر) . بل ان الانصار طالبوا الامامة لانفسهم فمنعهم أبو بكر فلو كان النص موجودا لوجه به أبو بكر . اما الا يوصل الرسول النص لاهل التواتر فبعيد لان الأحاديث لا يكون حجة ، وهذه خيانة للرسول . وان عليا كان راويا وذكر جملة النصوص الخفية دون نص التعيين ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، ولا يجوز القول بأن عليا أمسك عن النص خوفا الموت وهو الاسد شجاعة . حدث نزاع ضخم ولم يقل أحد بنفس ولماذا لم يقيم معه قوم يدافعون عنه ؟ ولماذا لم يذكر النص ثلاث مرات في فرض تولية أبي بكر وعمر وعثمان ؟ وقتل على للقوم كان في الحرب التي يبغونها الجميع استشهادا . وبإيعة الناس جميعا بعد مقتل عثمان دون أن يذكر أحد نصا ، الفصل ح ٤ ص ١١٥ — ١١٩ ، عند أهل السنة ليس من النبي نص على امامة واحد بعينه على خلاف قول من زعم من الرافضة أنه نص على امامة علي نصا قطعوا بصحته . ولو كان كما قالوه لنقل ذلك نقل ثلث ولا يفصل من ادعى ذلك في علي مع عدم التواتر في نقله ممن ادعى مثله في أبي بكر أو غيره مع عدم النقل فيه ، الفرق ص ٣٤٩ ، ما نص النبي على امامة أحد بعده وتوليته . ولو نص ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية الرسول ولاية وكما اشتهر كل أمر خطير ، اللمع ص ١١٤ — ١١٥ ، لانه لو رد نصا فهو اما أن يكسبون

الاختيار بالعقد . وان اكبر دليل على بطلان النص هو الاختلاف حول المنصوص عليه باسمه وعدم ظهور علم ثابت يحسم الامر ، ولو كان هناك نص لقليل امام الجمهور فيصبح متواترا أو امام واحد واثنين ، فيصبح احادا . والاول غير منقول والثاني لا يورث العلم . ولو كان واحدا لبينه الوحي وتعلمته الامة . واذا كان النص يعلم ضرورة أو جوازا فلا ضرورة من العقل يقتضى التخصيص على شخص معين . والجواز من خبر الآحاد وهو لا يورث العلم . والنص الجلي لا ينكتم ولا يمكن اخفاؤه والنص الخفى لا سبيل الى علمه الا بتأويل مظنون . وان معظم النصوص الروية انما تهدف الى استعمال حجة السلطة ضد حجة العقل ، وتهدف الى زعزعة النظام القائم . فهو سلاح سياسى اكثر منه برهانا علميا (٧٤) . وقد يبطل النص بالنظرية العامة فى الخبر على

قطعيًا أو ظنيًا ، لا جائز أن يكون قطعيًا والعادة تحوّل الاتفاق من الامة على تركه واهمال النظر لثوبه وان كان ظنيًا بالنظر الى المتن والسند أو بالنظر الى أحدهما فادعاء العلم بالتنصيص اذ ذاك يكون محالا . والاكتفاء بمحض الظن مما لا سبيل اليه هنا لما فيه من مخالفة الاجماع القاطع من جهة العادة . لم يرد فى ذلك شئ من الاخبار ولا نقل شئ من الآثار على لسان الثقات والمعتمد عليهم من الرواة ، ولا متواترا ، ولا احادا غير ما نقل على لسان الخصوم وهم فيه مدعون وفيما نقلوه مجتهدين ولا سيما مع ما ظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم وسلوكهم طرق الضلال والبهت بادعاء المحال ومخالفة العقول وسب أصحاب الرسول ، الغاية ص ٣٧٦ - ٣٧٧ ، لو كان نص لما خفى والدوافع تتوافر على نقله ، الملل ح ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٧٤) يذكر أهل السنة حججا كثيرة لابطال النص منها أن المنصوص عليه باسمه عليه اختلاف بين فرق الشيعة ، وأن شدة الحاجة اليه لم تساعد فى ظهور علم أحد منهم ، لو قال النبى نصا لقال اما امام الجمهور فيتواتر أو امام واحد أو اثنين فيكون احادا لا يورث العلم ، التهديد ص ١٦٤ - ١٦٩ ، ولو كان واجبا على الرسول لبينه وتعلمته الامة ، الاصول ص ٢٨٠ ، هل يعلم النص ضرورة أم جوازا ؟ الطريق الى الضرورة العقل ، والعقل لا يقتضى التنصيص على شخص معين . والخير اما تواتر أو احاد . ولا يوجد تواتر والواحد لا يورث العلم .

ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٧٥) . فبالرغم من كون الامامة احدى الموضوعات الظنية الا ان كيفية ثبوتها هو من الامور القطعية ويتطلب ذلك الاعتماد على الحديث والاخبار كنظرية مستقلة في المعرفة ابتداء من تعريف الخبر وانقسامه حتى شروط التواتر . فالخبر جملة خبرية لا انشائية ، قول يحتمل الصدق والكذب . وينقسم الى ما يعلم صدقه قطعاً ، وما يعلم كذبه قطعاً ، وما يحتمل الاثنين . الاول ما وافق المعلوم قطعاً بضرورة أو دليل قاطع مثل الخبر عن احساسات وعن الضرورات . والثاني ما خالف الاول ، والثالث ما يجوز فيه الصدق والكذب أو النفي والاثبات . الاول فقط يفيد العلم القطعي ، ونموذجه الخبر المتواتر في حين ان الثاني لا يفيد العلم القطعي . أما الثالث فلا يفيد الا الظن . فالخبر المتواتر يجعل باسطرار لانه يخبر عن حس أو بديهية طبقاً لمجريات العادات وليس عن نظر أو استدلال . كما أن عدد رواته يكون كافياً بحيث يؤدي الى درجه حصول اليقين . والرواة عادة مستقلون عن بعضهم البعض الامر الذي يمتنع معه انتواطؤ على الكذب . والنص الذي تجب به الامامة ليس خبراً متواتراً وبالتالي لا يفيد العلم القطعي . وبالتالي فلا بد ان تجدد بعض

---

النص الجلي لا يكتفم امام الجمهور والنص الخفي لا سبيل الى علمه ، الارشاد ص ٤١٩ — ٤٢١ ، في أن النص على الامامة غير واجب ولا ثابت من جهة السمع . الامامة ص ١١٢ ، واذا فسسد النص صح الاختيار ولا يوجد الا هذين الطريقتين ، التمهيد ص ١٦٤ — ١٦٥ ، رواية الشيعة للخبر من وضع ابن الراوندي أولاً ثم اشهره الشيعة ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، وياخذ الخياط موقف المتشكك من نوايا الشيعة في القول بالنص داخلاً في القلوب ومفتشاً في الضمائر ، ونحن لا نأخذ الا بالاقوال والحجج ، الانتصار ص ١٣٤ — ١٣٧ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٧٥) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامننا ، مناهج الادلة .

مسائل علم أصول الدين حلها في علم أصول الفقه (٧٦)

**ب - النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج** • وقد تنقف المعجزة وحدها كدليل بديل عن النص أو معه فيختلط اثبات الامامة باثبات النبوة . وإذا لم تكن المعجزة دليلا على النبوة فالاولى ألا تكون دليلا على الامامة (٧٧) .

وقد تثبت الامامة بالنص مقرونا بالعقل لان العقل يقتضى أن تكون الامامة نصا وليس اختيارا ، تعيينا وليس عقدا . لا يمكن القول بالنص وحده دون تدخل العقل اما في ضرورة وجوبه أو في اثباته أو

(٧٦) نذكر القواطع منها ونميز المجتهديات عن القطعيات • والترتيب يقتضى الكلام في الاخبار ومنازلها فانها معنى الامامة ، حقيقة الخبر . ما يوصف بالصدق والكذب . وهو من أقسام الكلام مثل الامر والنهي والتلف والاستخبار . وهي لا توصف بالصدق أو الكذب . قسمة الخبر الى : (١) ما يعلم صدقة قطعا وهو ما وافق مخبره المعلوم قطعا بضرورة أو دليل قاطع كالخبر عن المحسوسات وعن الضرورات (ب) ما يعلم كذبه قطعا وهو ما يخالف السابق (د) ما يجوز فيه الصدق والكذب الى النفي والاثبات ، قسمة الخبر أيضا الى : (أ) ما لا يترتب عليه العلم بالمخبر عنه (ب) ما يترتب عليه العلم بالمخبر عنه وهو الخبر المتواتر اذا توافرت شروطه وتكاملت صفاته ، الارشاد ص ١٠ - ١٣ ، الشرح ص ٧٦٨ - ٧٧٠ ، الكلام في النص أما أن يكون متواترا يقتضى الاضرار أو الخبر الذى يصفون به ما نعلم معه أنه حجة واما أن يكون من اخبار الآحاد ، الامامة ص ١١٣ ، ومن شروط التواتر (أ) أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة من حسن أو بديهية وليس عن نظر أو استدلال ، وجريا وراء العادات دون خرقها (ب) أن يزيد عددهم عن التواطؤ في العرف دون تحديد للعدد بخمسة أو ثلاثة أو أقل الجمع . أما شروط العدالة ففى الآحاد ، أما صحة الاجماع فممكنة في علم أصول الفقه . الارشاد ص ١٧ - ١٨ ، أنظر أيضا رسالتنا الاولى .

#### Les méthodes d'Exégèse, ière partie

(٧٧) المعجزات لا تظهر الا على الانبياء وليس على الامراء والولاة أو العمال ، الامامة ص ١١٣ ، أنظر أيضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحي ، ثالثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟



في فهمه ومعرفة علمه ومعناه . وهذه أشبه بالحجج العقلية على ثبوت  
الإمامة بالنص ، منها : أن أمرا مهما في الدين كهذا لا يترك لاختيار الأمة  
بل لابد من النص عليه وكان الاختيار ليس موضعاً للثقة . والنص  
أدعى إلى الاتفاق من الاختيار الذي يوقع الخلاف ويسبب الشكوك  
والبغضاء مع أن الخلاف على تأويل النصوص ليس بأقل من الخلاف في  
الاختيار والعقد . كما أن الصلاح يقتضى النص على الإمام وتعيينه  
وكان الاختيار أسوأ من النص وأقل صلاحاً منه مع أن به ضمان أكثر  
نظراً لأنه يقوم على الاجتهاد والاختيار الحر . وأخيراً لو جاز ثبوت  
الإمام بغير نص لجاز ثبوت النبي وكان الإمامة مثل النبوة . مع أن النبوة  
تبليغ للوحي فهي قضية دين ودنيا في حين أن الإمامة تنفيذ للوحي فهي قضية  
دنيا فحسب ونيس فيها تبليغ وحي ، وظيفة عملية صرفة وليس لها  
أى دور معرفي مثل النبوة (٧٨) . وإن كل الشبه التي وردت لتأسيس  
التعيين بالنص على العقل مردود عليها . أولاً إذا كان الإمام حجة  
ومستودعاً للشريعة وفيها يحفظها ويؤديها فإن ذلك يستدعى بالضرورة  
تعيينه بالنص بل يمكن ذلك بالاختيار ، فالناس أدرى بشؤون دنياهم .  
ولكن الإمام ليس حجة الشريعة يحفظها ويؤديها ، ويفسرها ويؤولها بل  
الإمامة وظيفة تنفيذية خالصة ، يقوم بها أى إنسان قادر ، ولا يعرف  
ذلك إلا الناس . إذا كانت الإمامة معرفة فهي معرفة بعدية وليست  
قبلية يتم الحصول عليها باستقراء قدرات البشر بعد الخلق وليس  
تعييناً قبل الخلق . هي اختيار مسؤول تتحمل الأمة تبعاته . ثانياً إذا  
كان الإمام يقوم بمصالح الدين فلا يجب بالضرورة أن يكون معصوماً وأن

---

(٧٨) في أن الإمامة لا يجب أن يكون طريقها النص من جهة العقل .  
المخالف فريقان : (أ) من يزعم أن العقل يقتضى أن الإمامة لا يصح  
أن تثبت إلا بنص (ب) من لا يوجب ذلك عقلاً . وبعض هؤلاء يقولون أن  
السمع قد أوجب إلا يكون إلا بنص دون رأى أو اجتهاد ، كلا أو جزءاً .  
والبعض الآخر أوجب السمع عن نص وعدم جواز خلافه ، الإمامة من  
٩٩ — ١٠٢ ، وذلك أنه عند الشيعة تنلقى الواجبات من العقل ، النهاية  
ص ٤٩٠ — ٤٩٢ .

العصمة لا تعرف الا بالنص . يلزم فقط ان يكون قويا قادرا على أداء الامانات والقيام بالولايات . وأول شرط لذلك هو اختيار الناس له حتى تتم الطاعة له . فالعصمة ليست شرطا في الامامة لانها تقوم على اجتهاد واجماع وتعتمد على النصيحة والشورى ، ويراقبها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولا يمكن معرفة العصمة بالنص لان العقل يرفضها ، والنص يطابق العقل ويؤكدده . هناك فرق اذن بين الامامة والعصمة . اثبات الامامة ممكن بالاختيار في حين أن العصمة لا اختيار فيها ، ولا عصمة لاحد ، وتنفيذ الاحكام وتطبيق الحدود يستلزم معرفة الشريعة التي تقتضى أيضا المعرفة بأحوال الامة . ويتدخل فيها الاجتهاد . لذلك توجد السلطات القضائية لمراجعة أفعال الامام . ثالثا لا توجد في الامام صفة زائدة مثل العصمة أو غيرها ولا اجتهاد فيها . ولا بد أن تكون بنص والا كان هناك تكليف بما لا يطاق . فالصفة هي مجرد الشرط الذي يجب توافره في الامام ضمن باقى الشروط مثل العدل والقوة . ويمكن معرفة ذلك بالعقل والمشاهدة ، بالرؤية والتجربة كما هو الحال في تحقيق المناط عند الاصوليين ، وليس في ذلك أى تكليف بما لا يطاق . رابعا ، اذا كان الامام أفضل الناس فيمكن معرفة ذلك من خلال السلوك وليس من النص . فالنص لا يشير الى أشخاص بعينهم بل الى حالات عامة أو أنماط سلوكية مثالية تتحقق في هذا الفرد أو ذاك والا فقد النص شموليته . كما يصعب الانتقال من النص الى الشخص دون إسقاط أو تدخل هوى . وكل مفسر يرى فيمن يجب الشخص المشار اليه . تعرف الافضلية كالشرط تجريبييا وواقعييا وليس قبليا . لا يعنى الوحي الافضل لانه متناه والخلق لا متناه . هذا بالاضافة الى جواز امامة المفضول مع وجود الافضل في ظروف معينة ان كان تولى الافضل يسبب ضررا على الامة مثل الشقاق أو الفتنة (٧٩) .

---

(٧٩) وهناك أربعة شبه أخرى لتأييد النص بالعقل وهى : (أ) الامام حجة ومستودع الشريعة وفيها يحفظها ويؤديها فلا بد من تعيينه بنص

وقد يقرن النص بالخروج ، النظر بالعمل ، الفكر بالواقع ،  
الشرع بالاستحقاق فيكون الطريق الى ثبوت الامامة هو النص والخروج  
فإذا انطبق النص وحده على الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت فانه لا  
يكفى بعد ذلك الا مقرونا بالدعوة والخروج . فكل من شهر سيفه  
خرج لنصرة الامة ، وناذ الظلمة استحق الامامة وانقياد الناس له . واذا  
كان النص قد ورد على ائمة بعينهم فانه يكفى الخروج لتحقيق النص  
والتطابق معه (٨٠) .

(ب) اذا كان يقوم بمصالح الدين كاتمام الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة  
الغنى والغنيمه وجباية الخراج فلا بد أن يكون معصوماً وذلك لا يكون  
الا بالثقلين الذي لا يكون الا بنص أو معجز (ج) لا بد لمن يكون اماماً أن  
يكون على حال وصفه ، ولا طريق للاجتهاد فيها فلا بد أن تكون بنص .  
وربما هذه الصفة كونه معصوماً حتى لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق  
(د) الامام أفضل الناس وذلك لا يعرف الا بنص ، الامامة ص ١٠٣ -  
١١١ .

(٨٠) اتفقت الزيدية على أن الطريق الى امامة علي والحسن  
والحسين هو النص الخفي وأن الطريق الى امامة الباقرين هي الدعوة  
والخروج . ثم اختلفوا هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء  
الثلاثة . فقال بعضهم يجب تفسيقه ( الجارودية ) وقال آخرون لا يجب  
( الجارودية ) ، الشرح ص ٧٦١ ، ويدل على ذلك الاجماع . فلا خلاف  
بين الامة على أن من انتدب لنصرة الاسلام وناذ الظلمة وكان مستكملاً  
لهذه الشرائط التي اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد  
له . وكذلك فقد اتفق أهل النبي على أن طريق الامامة انما هو الدعوة  
والخروج ، الشرح ص ٧٥٤ ، عند الزيدية يجوز بالنص ويجوز بسبب  
الدعوة والخروج مع حصول الاهلية ، المعالم ص ١٥٨ - ١٥٩ ،  
كل فاطمي عالم خارج بالسيف وادعى الامامة صار اماماً ، الملل ح ٢  
ص ٨٤ - ٨٥ ، المغني ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ،  
الخروج شرط في كون الامام اماماً ، الملل ح ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ، كل فاطمي مستحق  
لشرائط الامامة دعى الخلق لنفسه شاهراً سيفه على الظلم ، المحصل  
ص ١٨٠ ، أن يخرج على الظلم شاهراً سيفه يدعو الى الحق ، تلخيص  
المحصل ص ١٨٠ ، وعند الصالحية والابترية كل من شهر سيفه  
من اولاد الحسن والحسين وكان عالماً زاهداً شجاعاً فهو الامام ، الملل  
ص ٢ ص ٤٩٣ ، الامامة ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

ويبدو في ذلك تنظير للاحداث السياسية التي اوجبت الخروج بعد الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت واستتباب الامر للسلطة وتحول المعارضة الى خروج بالسيف دفاعا عن الحق ومقاومة للظلم . ومع ان الخروج على الامام بالسيف حق اذا خان الامام او استسلم للاعداء او تهاون في تطبيق الشرع او الذب عن البيضة وبناء الثغور وتقوية الجسور فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الا ان ذلك لا يحدث الا بعد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنصيحة في الدين . كما ان الخروج ليس دعوة للذات طلبا لبيعة الناس بل لمقاومة الامام الظالم حتى يأتى الناس ببيعة جديدة لامام عادل . وقد تتكاثر الائمة اذا ما خرج الكثر على الامام الظالم لمقاومته فيستحيل بعد ذلك اختيار احدهم اماما ومبايعة الناس له . فقد يحدث ذلك في حال تنصيب امامين . فبني الخروج على احدهما والدعوة الى الآخر وليس في حالة الاتفاق على امام واحد . وقد يستعصى الحل السلمى اذا ما نظرت الى الافضل والازهد اولا فان تساويا نظر الى الامتن والاحزم . فان تساويا انفلس الامر وتحول الى حرب بينهما ، كل منهما يدعى الامامة ويفتى ضد الآخر لدرجة اباحة دمه واستحلال حرمانه . ونظرا لغياب العقل ينتهى الامر كله الى التقليد (٨١) . والحقيقة أنه في مجتمع يقوم فيه كل شيء بالتعبس ولا اثر فيه للاختيار الحر تكون الامامة فيه بالتعيين اضر والاختيار لولا

---

(٨١) الخروج بعد ان يكون فاطميا يلزمهم ان يكون في كل صقع امام واجب الطاعة فيكون في الارض الف امام نافذ الامر واجب الطاعة ، النهاية ص ٤٨٧ ، الشرح ص ٧٥٦ - ٧٥٧ ، لهم خبط عظيم في امامين وحدث فيهما هذه الشرائط وشهرا سيفهما ينظر الى الافضل والازهد . وان تساويا ينظر الى الامتن رأيا والاحزم أمرا . وان تساويا تقابلا فينقلب الامر عليهم كلما يعود الطالب جذعا والامام مأمورا والأمر مأمورا . ولو كان في قطرين انفراد كل واحد منهما في قطره . ويكون واجب الطاعة في قومه . ولو أفتى أحدهما بخلاف الآخر كان كل واحد منهما مصيبا وان أفتى باستحلال دم الامام الآخر . وأكثرهم الآن مقلدون لا يرجعون الى رأى واجتهاد . في الاصول معتزلة وفي الفروع على أبى حنيفة الا في مسائل قليلة مع الشافعى . يعظمون المعتزلة أكثر من تعظيم آل البيت ، الملل ح ٢ ص ٩٣ - ٩٤ .

أسلح ، وفي مجتمع آخر يضيع فيه الاختيار ولا تنعقد له بيعة قد  
يمسح فيه بسبطه بالنص وبحجة السلطة . ومع ذلك فلا يمكن إخراج  
أحكام من نصوص ، إذ تأتي الأحكام من تحليل الواقع . وقد أتت النصوص  
من قبل نموذجاً لأحكام صدرت بعد تحليل الواقع وتجربتها فيه .

### ج - الواقع التاريخي • ويتحقق التعمين بالنص في الواقع التاريخي

وكأن التاريخ يسير وفقاً للنص وليس النص تبريراً لوقائع التاريخ  
وما أسهل أن يجد الحدث التاريخي له أصولاً في النصوص . ولما  
كان الحدث التاريخي فعلاً إنسانياً واختيارياً اجتماعياً وكان النص الديني  
وحياً مدوناً فإن الحدث التاريخي يفرض نفسه على النص ويجد نفسه  
مقروءاً فيه . ولما كان الحدث التاريخي خاصاً والنص الديني عاماً  
فرض الخاص نفسه على العام فخصص العام وطبق على الخاص .  
رتنازع النص اتجاهان : الأول للمحافظة على عمومته خارج التاريخ كمبدأ  
نظري عام والثاني من أجل تخصيصه على حدث معين أو شخص بعينه  
حتى يكون تعيين الإمام بالنص . فاذا ما اختلف الخياران الإنسانيان  
حدث الجدل حول النص ، وتحول الموقف كله إلى جدل ومحاجة لتبرير  
المواقف السياسية المسبقة . ويحدث ذلك إما بالشك في صحة الخبر  
من أجل تقويض مواقف الخصوم السياسيين أو إعادة تأويل معناه  
بحيث لو ثبتت صحته يكون ضد الخصم وليس معه . ويكون أيضاً بإيراد  
خبر مضاد في مقابل خبر الخصم حتى تتكافأ الأدلة وبرز معنى ضد  
معنى ولا يكون أحدهما أولى من الآخر . فالأول جدل سلبي والثاني  
جدل إيجابي . الأول ينزع من الخصم سلاحه ويرده إليه والثاني يوجه  
إليه سلاحاً جديداً .

وما أكثر النصوص لإثبات التعمين بالنص على الإمام الرابع . بل  
إن مجرد اختلاف صياغاتها تدل على عدم صحتها وبالتالي يؤدي إلى  
الشك فيها . وإن الاختلاف في حجمها وترددها بين الطول والقصر ،  
بين العموم والخصوص ليشير إلى قدر الوضع فيها من أجل تبرير  
إمامة شخص بعينه في مجتمع النص الديني فيه حجة ومصدر سلطة .

كما أن كثرة النصوص من الحديث وزيادتها على نصوص القرآن تدل على احتمال الوضع لانه سهل في الحديث مستحيل في القرآن . فمثلا آيات الموالة في القرآن بالرغم من كون بعضها قد نزل بمناسبة شخص بعينه حتى ولو كان الامام الرابع الا انها عامة وليست خاصة . كما ان الولاية لا تعنى الامامة فالولى هو الناصر وليس المتصرف مثل تحريم موالة اليهود . فالولاية اسم مشترك تعنى النصره وليس الامامة الواجبة الطاعة . فالله ولى والرسول ولى والمؤمنون اولياء بمعنى نصراء ولبس . بمعنى ائمة . والله لا يؤم الناس ولكنه ينصرهم . ولماذا يعنى الرسول بالموالة الامامة فيخرج الاسم عن مدلوله ويختلف المسلمون في تأويله مع ان امرا مهما كهذا ، اصلا من اصول الدين ، كان يمكن لو صحح النص والتعيين فيه ان يقوله الرسول صراحة ؟ ولكن الشرعية التاريخية الضائعة في مجتمع الاضطهاد وضعت نصوصها كنوع من المقاومة لمجتمع القهر وكان الذات تخلق الموضوع دفاعا عن وجودها فيه (٨٢) .

(٨٢) يذكر الشيعة عدة نصوص لاثبات تعيين النص لعلى منها « انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون » ويرونها خاصة في على وليست عامة في كل المؤمنين ، الشرح ص ٧٦٥ — ٧٧٦ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٣ — ١٣٩ ، وقد نزلت الآية في على وهو يصلى عندهما سائل فاعطاه خاتمة راعها ، الطوالع ص ٢٤٤ ، والولى هو الناصر او المتصرف اى الامام ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وكذلك « اولوا الارحام بعضهم اولى بعض في كتاب الله » وهى عامة وصحة الاستثناء عند الشيعة على الامامة وعلى من اولى الارحام ، وايضا « المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض » مع انه عموم وليس خصوص . وعند اهل السنة المراد الناصر وليس المتصرف مثل تحريم آيات موالة اليهود ، المواقف ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، وهو ايضا رأى هشام بن الحكم ، التنبيه ص ٢٥ ، ص ٣٠ ، وايضا « وان تظاهروا عليه فان الله مولاه وجبريل وصالح » وصالح هو امير المؤمنين ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٩ — ١٤٢ ، ومن الحديث « من كنت مولاه فعلى مولاه » ، الملل ح ٢ ص ٩٦ — ٩٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الفساية ص ٣٧٥ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٤٤ — ١٥٨ ، وفي صياغة اخرى « الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ، من كنت مولاه ... » وبالتالي يكون النبى قد ذكرهم بوجوب

وهناك نصوص أخرى أكثر صحة من الأولى ولكنها تدل على اختيار النبي للإمام الرابع باعتبار النبي بشرا وليس باعتباره نبيا نظرا لقربه منه ومودته له واعلانا عن ذلك وسط جموع المنافقين وردا على انكارهم عدم تولي الامام الرابع امارة الجيش في احدى الغزوات الاخيرة . والقصد هو اعلان القرب والمودة في حياة النبي وليس الخلافة له بعد مماته . كما يدل على شدة الازر والاستعانة به دليلا على الافضلية وليس اعلانا عن المشاركة في النبوة أو النص على الخلافة . ولفظ الاستخلاف عام لا خاص يدل على الخلافة في الصلاة وفي غيرها وليس على الامامة وحدها . بكل له فضله ، الامام الرابع وغيره ، هذا في المودة والقرب ، وذلك في العلم ، وثالث في التشريع ... الخ . وما أكثر النصوص التي قيلت في الكثيرين . وهى كلها أخبار آحاد لم يحتج بها أحد على خلافته . واطاعوا الامام الذى بايعه الناس وعقدوا له واختاروه (٨٣) . أما الاعلان

طاعته والانقياد له وذلك يوم غدير خم . وفي صياغة أخرى « اللهم وال من ولاة ، وعاد من عواده ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار » . وقد فهم عمر من ذلك الخلافة وهناك وقال « بخ يا علي ! أصبحت مولى كان مؤمن ومؤمنة » ، النهاية ص ٤٩٣ — ٤٩٤ . ويرد أهل السنة على ذلك بأن المعنى المقصود من الموالاتة هو التصرف والنصرة لابن العم والجار المظهر للخلف وليس الامام واجب الطاعة . فهو اسم مشترك ، التمهيد ص ١٦٩ — ١٧٢ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، الشرح ص ٧٦٦ ، الغاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وان صح فهو خبر آحاد وليس خبرا متواترا ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، المواثيق ص ٤٠٥ — ٤٠٦ ، ولماذا لم يقل الرسول ذلك صراحة : هذا امامكم بعدى الواجب طاعته فاسمعوا له واطيعوا ، التمهيد ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٨٣) وذلك مثل « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي » ، النهاية ص ٤٩٤ ، المحصل ص ١٧٥ ، الغاية ص ٣٧٤ ، ويرد أهل السنة على ذلك أن الرسول قد قال « انى استخلفتك على أهل المدينة » في غزوة تبوك ردا على أهل النفاق وقولهم : أبغض علينا وخلاه . ومنزل هارون من موسى هو أنه شريك في حياته وليس بعد

عن الإمامة الصريحة نصا وتعيينا فان كل الاخبار الواردة بشأنها  
بموضوعه متواطئة ولو كانت صحيحة متواترة لاثرت في مجرى الحوادث  
ووجهت اختيار الامام الاول . وقد نقلت اخبار اخرى صحيحة معارضة  
وتهمت معارضتها بأخبار اخرى دون ان تظهر اخبار النص والتعيين في  
مجال المعارضة وهي على اشدها . وان تأخر الامام الرابع عن البيعة  
مثل تأخر غيره لإنشغاله في موضوعات اخرى مما يدل على ان الإمامة  
لم تكن قسدا موجها له ولا غاية له . ولم يمنع الامام الرابع من بيعته  
الامام الاول او الثانى او الثالث ورضى بالبيعة عقدا واختيارا وشريكا  
فيها . وكيف تكتم الجماعة المشهود لها بالحق نصا لتعيين الامام الرابع  
وهم يحرمون على نقل النصوص وجمعها لا وقد تم نقل النصوص في  
موضوعات اقل اهمية فكيف لا تنقل نصوص في الموضوعات الاهم مشددا  
الإمامة لا وان النصوص حول امامة غيره اقوى من النصوص على امامته  
ولم يحتج احد بها . وقد نقلت نصوص حول عدالة الامام الرابع  
وشجاعته فكيف لا تنقل نصوص صحيحة وصريحة على امامته لا وقد

موته لان هارون مات قبل موسى وخلفه يوشع بهانون ، التمهيد ص  
١٧٢ - ١٧٥ ، الارشاد ص ٢٢٢ ، الفصل ح ٤ ص ١١٢ - ١١٣ ،  
الطوالع ص ٢٣٤ ، الشرح ص ٧٦٦ ، انقضاء التخصص ، الغاية  
ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، المواقف ص ٤٠٦ ، شد الازر به باستثناء المشاركة  
في النبوة مما يدل على الافضلية لا على الإمامة ، استخلاف الرسول  
غيره مثل استخلاف ابي بكر في الصلاة ، واسماة ، عموم اللفظ  
لا خصوصه ، المغنى ح ٢٠ ، الإمامة ص ١٥٨ - ١٨٠ ، وقد قال الرسول  
عن عائشة « خذوا دينكم من الحمراء » ، وقوله « افقههم في الدين  
ابن عباس » ، وايضا « اعلمهم بالحلال والحرام معاذ » ، الإمامة ص  
١٨٢ - ١٨٥ ، وفي صياغة اخرى « انت اخي وخليفتي في اهلى وماضى  
دينى ومنجز عداى » . وقد قال الرسول في الصحابة كثيرا من هذا  
في ابي بكر وعمر ، ومعظمها اخبار احاد . لم يظهر الاحتجاج بها يوم  
السقيفة بل انقصاد على لابي بكر وعمر ، التمهيد ص ١٧٥ - ١٧٨ ،  
الغاية ص ٢٧٥ - ٢٧٨ ، المواقف ص ٤٠٦ ، الإمامة ص ١٨٢ -  
١٨٥ ، والنص يعنى فيها بتعلق بالاصل وليس بالدنيا . ففي صياغة  
ثالثة « سلموا على امير المؤمنين ، هذا خليفتي فيكم بعد موتى ، فاسمعوا  
واطيعوا » ، وهو من اخبار الاحاد ، الطوالع ص ٢٢٤ .



وجد في بيئة منقسمة عليه بين انصار واعداء ، والنص سلاح الخصوم (٨٤) .  
وان كثيرا من النصوص الاخرى لتخلط بين الامامة والفضل ، بين  
الامامة والعصمة ، بين الامامة والقربى ، بين الامامة والمودة ، بين  
الامامة والاخوة ، بين الامامة والطاعة (٨٥) . اما النصوص الاخرى  
فانها تدل على فضائل الامام الرابع وليس على امامته . وهي فضائل  
يمكن ردها الى الصفات التي يجب توافرها في الامام وفي شروطه .  
وكثير منها قد يدل على العصمة او الطاعة او الفضل او القربى او

(٨٤) وذلك مثل « انت الامام من بعدى » او « هذا الامام بعدى » .  
ويرد اهل السنة على ذلك بأنه يمكن لكل طائفة ان تقول في امامها كذلك .  
لم ينقله الجميع . به توافقوا محتمل . وكتمان ذلك لا يجوز . لم يستشهد  
به أحد يوم البيعة بالرغم من نقل اشياء مضادة مثل قول الحسن  
لابى بكر « انزل عن منبر ابي » ، ومثل امر فذك وفاطمة ، وتأخر على  
والزبير عن البيعة ايما ، وتأخر خالد ، وقول ابي سفيان « ارضيتم  
يا عبد منساف ان يلى عليكم يتم ؟ » ولم يمنع على من استخلاف ابي بكر  
وعمر . ورضى الجميع بالشورى بعد عمر . ولا يجوز ان يكون الرسول  
قد دعا لعلى على الاثني عشر ولا يدعو له أحد . وشبهات استخلاف  
ابى بكر اقوى مثل امامته في الصلاة ولا يدعى أحد النص فيه . وقد نقل  
ما هو اقل أهمية فكيف بالاهم ؟ وكيف يجوز التكاثر والتواطؤ في مجتمع  
الاعلان والتبليغ ؟ وان لم يتكلم الناس أفعاله فكيف يتكلمون امامته  
وهي الاولى بالاعلان ؟ والمعادون له والمحبون له كثيرون مما يجعل  
الاعلان والنقل سلاحا للخصوم ، الامامة ص ١١٩ - ١٢٧ ، وهي في  
النهاية أخبار غير منقولة ولا متواترة ، الامامة ص ١٢٧ - ١٣١ .

(٨٥) وذلك مثل آية المباهلة . فقد جمع الرسول عليا وفاطمة  
والحسن والحسين وذلك يدل على أنه الأفضل وأحق بالامامة وهو  
المراد ايضا بآية « وانفسنا وانفسكم » . ويرد اهل السنة بان هذا في  
التفضيل وليس في الامامة . كما ان عليا لم يكن في المباهلة . الامامة  
ص ١٤٢ ، وايضا حديث المؤاخاة ، فالقصد امر زائد على الاخوة فقد  
أخى بين عليا وبين نفسه . وعند اهل السنة يدل ذلك ايضا على  
الفضل والقرب لا على الامامة . وقد أخى الرسول بين ابي بكر  
وعمر . وقد كان المهاجرون اهل ضيق فأراد المؤاخاة بينهم وبين الانصار ،  
الامامة ص ١٨٥ - ١٨٦ ، وكذلك آية « اطيعوا الله واطيعوا الرسول  
وأولى الامر منكم » والطاعة للمعصوم وهو اجر المؤمنين : وعند اهل  
السنة هذا خطأ لان الطاعة ليست للمعصوم بل لموافقة ارادة الجماعة .  
كما ان عليا ليس هو اولى الامر ، الامامة ص ١٤٢ - ١٤٤ .

المودة وليس بالضرورة على الامامة . وبالإضافة الى أن كثيرا منها أخبار  
آحاد فان مثلها كثير في فضائل باقى الصحابة . وكثير منها عام في جميع  
المؤمنين . وبعضها يشير الى النبوة لا الى الامامة . وكان الامام الرابع  
يثبت خلافة الامامين الاول والثانى ولا يعتبر نفسه أحق منهما (٨٦) . أما  
الصفات الشخصية مثل العلم والعدالة والشجاعة فانها تؤهل للامامة  
اختيارا لا نصا ضمن شروط الامام وهى صفات مكتسبة بجهد الانسان  
واستحقاقه وليست مخلوقة سلفا فيه . والقضاء والعلم والسلام  
والشفقة كلها شىء والامامة بنص صريح شىء آخر . وكل ذلك يمكن  
حمله على تعظيم الامام الرابع فى الدين وعلى علوه فيه لا على الامامة  
وعظمته فى الدين مثل عظمة باقى الجماعة وصونها من الفسق والنفاق .

(٨٦) وذلك مثل « أنا سيد المرسلين ، وامام المتقين ، وقائد الغر  
المجاهدين » ، « هذا ولى كل مؤمن بعدى » ، « ان عليا منى وأنا منه ،  
وهو ولى كل مؤمن ومؤمنة » ، وعند أهل السنة هناك أخبار كثيرة مشابهة  
فى أبى بكر ، وهى أخبار آحاد ، تثبت الأفضل . وكان على يثبت خلافة  
الشيخين ، الامامة ص ١٩٧ — ١٩١ ، وأيضا « من الذى يبايعنى على  
ماله ؟ » فبايعته جماعة ، « من الذى يبايعنى على روحه وهو وصيى  
وولى هذا الامر من بعدى ؟ » فبايعه على وحده . وكانت قريش تعير  
أبا طالب : لقد أمر عليك ابنك ، الملل ح ٢ ص ٩٥ — ٩٦ وأيضا « لاعطيه  
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » ، ومثل  
« اللهم انتنى بأحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطائر » ، الامامة  
ص ١٨٦ — ١٨٧ ، « انى تارك فيكم ما ان تمسكنم به لن تضلوا ، كتاب  
الله وعترتى أهل بيتى ، ولن نفترق حتى نرد على الحوض » ، « مثل  
أهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق » ،  
الامامة ص ١٩١ — ١٩٣ ، ومن الآيات « انما يريد الله ليذهب عنكم  
الرجس آل البيت ، ويطهركم تطهيرا » أى عصمتهم أى امامتهم . وعند  
أهل السنة هذا عام فى جميع المؤمنين ، مدح وتعظيم لا امامة ، وأيضا  
« انى جاعلكم للناس اماما قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين »  
فلا امامة للظالمين بل المعصوم . وعند أهل السنة هذا فى مورد النبوة  
لا الامامة ، الامامة ص ١٩٣ — ١٩٥ .

وقد بلغت الأخبار بذلك مبلغ التواتر (٨٧) . وقد تكون هناك عدة وقائع ابلغ من النص الاجمالي أو الجلي مثل استخلاف الامام الرابع في حياته . ولكن مثل هذا الاستخلاف كثير وعمام في غيره ، ولا يخص الامامة (٨٨) . وهناك حجج معنوية أخرى لاثبات الامامة بالنص والتعيين تعتمد على العقل ! وهو تناقض منهجى يقوم على اثبات النص والتعيين عقلا ولا يثبت الامامة عقلا . فمثلا لا يجوز أن يكون عالما باحتياج الخلق الى الامام وفقا لما وردت به الادلة السمعية والا كان قدحا في نبوته . كما لا يجوز أن يكون عالما بذلك دون أن ينصر عليه وهو أهم من الاستنجااء والتهيم والا وقعت الامة في الخطأ . والحقيقة أن الرسول علم أن الامامة لا تتم الا اختيارا فتركها كذلك بيعة للامة وشورى بينها . والنص حجز لقدرات الامة وثيق عليها . يبين الرسول الاستنجااء والتهيم لانها أمور شرعية اما الامامة فعقلية محلدية لم يبينها الرسول لان الناس اعلم بشؤون دنياهم . واذا كان الامام تكملا للدين فان تركه بيعة واختيارا ليس معصية بل ان التنصيص عليه حجر على الامة وحذر لمصالحها . ولا يمكن اجماع الامة على ائمة بعينهم محصورى العدد دون غيرهم وابطال الجميع الا واحدا يكون هو الامام الحق لان

---

(٨٧) وذلك مثل « افضاكم على » وعند اهل السنة التقاضى بمعنى التخاصم وليس بمعنى الامامة ، الملل ح ٢ ص ٩٧ - ٩٨ ، وكان على افضل الناس بعد الرسول ، الاقتصاد ص ١٢٢ ، الطه الع ص ٢٣٤ ، « أنا مدينة العلم وعلى بابها » ، التمهيد ص ٩٤ ، « سلموا على على بأمره المؤمنين » وهو عند اهل السنة حديث موضوع ، المواقف ص ٤٠٩ ، وشفتته على الامة معلومة ، وعلمه في أمور التسميس وقضاء الحاجة ودقائق آدابه ، المواقف ص ٤٠٤ ، وكل ذلك يجب حمله على تعظيم حال على في الدين وعلو منصبه لا على الامامة . فهذه الطريقة تصون الامة من الكفر والفسق . كما أن الاخبار الواردة في فضل أبى بكر وعمر بلغت مبلغ التواتر . والنص على تعظيم المهاجرين والانصار في القرآن ، المحصل ص ١٧٥ - ١٧٦ . ولو كان على اماما لما حارب مع أبى بكر ، المسائل ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

(٨٨) وذلك مثل استخلاف على في المدينة وبالتالي استخلافه قياسا في الامامة بعد الموت ، الامامة ص ١٨١ - ١٨٢ ، وعند اهل السنة لم يؤمر الرسول عليها قط ، الملل ح ٢ ص ٩٥ ، المواقف ص ٤٠٤ .

السبر والتقسيم في علل الاحكام وليس في اجماع الامة على الائمة .  
الائمة ليس لهم عدد معلوم طالما أن الزمان قائم والامة في التاريخ (٨٩) .

ويستمر التعيين في التاريخ وراثته أو وصاية . فالدم المنبثق من  
الامام الاول مثل النص عليه في الوحي . ويعود النص من جديد من امام على  
غيره فتكتمل الدورة في النص الى الدم ومن الدم الى النص (٩٠) . وهل

(٨٩) وذلك مثل ! « اما أن يكون النبي عالما باحتياج الخلق  
الى الامام على وفق ما وردت به الادلة السمعية أم لا . ولا يجوز  
الا يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز أن  
يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز أن  
في الخطأ ، الفأية ص ٣٧٥ - ٣٧٦ ، ص ٣٨٠ - ٣٨١ ، لابد وأن  
يكون الرسول قد نص على امام معين تكميلاً للدين ، ولم ينص على أبي  
بكر أو على والا كان توقيفه الامر على البيعة معصية وقت تنصيبه ،  
الطوالع ص ٢٣٤ ، أجمعت الامة على امامة أحد الاشخاص الثلاثة .  
وبطلت امامة أبي بكر والعباس كما ثبت أن الامام معصوم ومنصوص  
عليه فوجبت امامة على ، الطوالع ص ٢٣٤ ، وقرت عيون الرافضة  
المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة في امامة على وبعد شك  
زعيمهم واصل في شهادة على وأصحابه ، الفرق ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٩٠) عند الروافض الامامة في على بالنص ثم الحسن ثم محمد بن  
جعفر . وهذا مذهب متكلميهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم  
الجواليقي وداود الجواربي وداود الرقي وعلى بن منصور وعلى بن  
هيثم وأبي على السكاك ومحمد بن جعفر النعمان شيطان الطاق  
وأبي مالك الخضرمي ، الفصل د ٤ ص ١١ - ١١٢ ، ص ١٢١ - ١٢٣ ،  
وعند المغيرية نص النبي على على ثم انتقلت الامامة منه الى الحسن ثم  
الى على ثم الى محمد نصا ثم الى جعفر وصاية ، وعند البيانة نص  
أبو هاشم عبد الله بن الحنفية على امامة بيان بن سمعان ونصب  
نفسه اماما ، مقالات د ١ ص ٦٧ ، ثم أوصى أبو هاشم الى بيان  
وليس الى عقبه ، مقالات د ١ ص ٩٥ ، الفرق ص ٢٣٧ ، الملل د ٢  
ص ٧٨ ، وعند فريق آخر من الرافضة الامامة حتى على بن الحسين  
الذي نص على امامة جعفر محمد بن على الذي أوصى الى أبي منصور  
ثم اختلفوا : الحسينية أوصى أبو المنصور الى ابنه الحسين ، والمحمدية  
مالت الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد أوصى أبو جعفر  
الى أبي منصور دون بنى هاشم مقالات د ١ ص ٩٦ - ٩٧ ، الملل د ٢  
ص ١٤٣ - ١٤٤ ، وعند الشميطية ( يحيى بن شميطة ) الامامة نصا

نص الامام الرابع على امامة بنيه ؟ هل هناك صراع بين الاخ والابن ؟ نسق القرابة ؟ ولماذا لا تكون الوراثة في الابناء وحدهم وتكون في الاخرة ايضا ؟ وما العمل اذا ما وقع خلاف في شجرة الانساب ؟ ولماذا يتم اعتبار مؤسس الفرقة اماما وهو ليس من نسل الامام الرابع وكان الوصية تعادل الوراثة ؟ هل يمكن ضبط ذلك بنسق للقرابة ؟ (٩١) .

من جعفر الى ابنه محمد . مات جعفر وأوصى بها لابنه محمد والامامة في أولاد محمد ، الفرق ص ٦١ — ٦٢ ، والامام اسم النبي ، الملل ح ٢ ص ١٠٤ ، وعند الحربية أصحاب عمر بن حرب نص أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية على امامته ، مقالات ح ١ ص ٦٨ ، ح ٢ ص ٩٤ — ٩٥ ، وتقول الامامية بالنص الجلي على علي والامر بعده للنبي يفعل ما يشاء ، المحصل ص ٧٧ ، وعند الرزامية الامامة من علي الى ابنه محمد الى ابنه أبي هاشم ومنه الى علي بن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم الى محمد بن علي ثم أوصى محمد الى ابنه ابراهيم صاحب أبي مسلم . ومنهم من ساق الامامة الى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية وصية ، الملل ح ٢ ص ٨٠ — ٨٤ ، وعند احدى فرق الكيسانية الامامة من علي الى الحسن الى الحسين الى أخى محمد بن الحنفية بوصية أخيه الحسين ، مقالات ح ١ ص ٩٠ ، واختلفت الراوندية ( احدى فرق الكيسانية ) في الامام بعد أبي هاشم . منهم من نقلها الى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم ، الفرق ص ٤٠ ، نص النبي على العباس ثم نص العباس على ابنه عبد الله الذى نص على ابنه علي حتى أبي جعفر المنصور ، مقالات ح ١ ص ٩٤ ، وعند مجموع الامامية الدين كله في يد علي ثم في آل البيت ، مقالات ح ١ ص ١٢٨ ، وعند الاسماعيلية الواقفية الامامة من جعفر الى اسماعيل نصا وباتفاق من أولاده الى محمد وهم المباركية ، الملل ح ٢ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، ح ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٩١) الخلاف في شجرة النسب كبير ومتشعب حتى ليفقد الانسان القدرة على المتابعة . فقد اختلفت الروافض بعد موت جعفر الى : (أ) امامة اسماعيل بن جعفر (ب) امامة ابنه محمد بن جعفر (ج) امامة موسى بن جعفر ، الفصل ح ٤ ص ١١١ — ١١٢ ، كما اختلفت الهشامية اتباع هشام بن محمد بن الحنفية في موت محمد بن الحنفية وانتقال الامامة الى ابنه أبي هاشم الى : (أ) مات أبو هاشم وأوصى الى محمد

ماذا يحدث لو كان الامام الوريث صبياً ، أو طفلاً رضيعاً ؟ اليس العقل والبلوغ من شروط الامام أو وصيته لهم ؟ وما العمل لو لم تتحقق من الامام المنصوص عليه أو الموصى اليه شروط الامامة ؟ ماذا لو كان مجنوناً أو فاسقاً (٩٢) ؟ وقد تكون الوصية شفاهاً وبالتسالى تكون نصاً غير مكتوب . وهنا تخضع الوصية لمناهج النقل الشفاهى . وهل يعادل نص الوحي على الامام على بنيه ؟ كل هذه تساؤلات من أجل اعادة الواقع التاريخى الى أسس نظرية دون تحويل هذا الواقع نفسه الى نظريات . ولما كان التعيين فى التاريخ يتم فى مجتمع الاضطهاد فى مواجهة مجتمع القهر فانه ينشأ محاطاً بمؤامرة الصمت والظلم ضد

بن على بن عبد الله بن عباس (ب) أوصى الى ابن أخيه الحسن (ح) الى أخيه محمد (د) الى عيد الله بن حرب الكندى ، الملل ج ٢ ص ٧٥ - ٧٨ ، المحصل ص ١٧٩ ، الاختلافات بعد موسى وعلى والحسن ، الملل ح ٢ ص ١١٠ - ١١٣ ، مقالات ح ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ، عند القرامطة الامامة من النبى الى على الى الحسين الى على الى محمد الى جعفر الى محمد بن اسماعيل ، مقالات ح ١ ص ٩٨ ، وعند القطعية الاثنى عشرية انتقلت الامامة من على الى الحسن الى الحسين الى على الى محمد الى جعفر الى موسى الى على الى محمد الى على الى الحسن الى محمد ، الملل ح ٢ ص ١٠٦ ، مقالات ح ١ ص ٨٩ ، ثم وقعت الاختلافات بين اخوتهم وبين أعمامهم ، الملل ح ٢ ص ١١٠ - ١١٣ ، وعند القطعية الامامة من جعفر الصادق الى عبد الله الافطح أخى اسماعيل ، الملل ح ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ويسمىون العمارية ، الفرق ص ٦٢ ، وعند الباقرية الامامة من على الى محمد بن على المعروف بالباقر ، الفرق ص ٥٩ - ٦٠ ، ومع الباقرية الجعفرية والواقفة ، الملل ح ٢ ص ١٠٠ - ١٠٢ ، وعند النوايسية الامامة من على الى جعفر بنص الباقر ، الفرق ص ٦١ ، أما الامامية فقد استقر رأيهم على أن الامام بعد الرسول هو على ، الحسن ، الحسين ، زين العابدين ، محمد الباقر ، جعفر الصادق ، موسى الكاظم ، على الرضا ، محمد المقتدى ، الحسن الزكى ، محمد وهو القوائم المنتظر المحصل ص ١٧٦ - ١٧٩ .

(٩٢) اختلفت الروايف القائلين بامامة محمد بن موسى بن جعفر لان أباه توفى وهو ابن ثمان سنين أو أربع . زعم البعض أنه امام تحب له الطاعة عامة ، والبعض الآخر أنه امام ولكن لا يجوز أن يؤم أو ينفذ الشريعة ، مقالات ح ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ، الشرح ص ٧٥٨ .  
م ١٥ - الايمان والعمل - الامامة

الامام الحسين . وان خف ضغط القهر يسمح الامام الحسين مجرد أفضل الناس وقع عليه عين غير مقصود ودون مؤامرة الصمت والابعاد . وان خف ضغط القهر اكثر واكثر تطيب نفس الامام المبعد زهدا في الدنيا وترفعها عليهما . وان زاد ضغط القهر والظلم فقد تخرج الامامة عن نسل الامام اما بظلم غيره او بتقيسة منه ويعود احد الابناء ليخرج شاهرا سبفه ويصحح مسار الامامة في التاريخ عائدا بها الى حظيرة الدم ورحمه الولادة (٩٣) . فاذا ما ظهرت عيوب التعيين بالنص على امام بعينه اكتفى النص بالاشارة الى وصفه او فعله دون اسمه او رسمه . وقد يكون نصا خفيا لا نصا جليا . فاذا ما استمر الخلل يمكن حينئذ الجمع بين النص والشورى ، النص اولا حتى احد الابناء وبسببها الخروج والدعوة (٩٤) .

(٩٣) القائلون بأن الامامة لا تكون الا في ولد علي انقسموا الى طائفتين : (أ) نص الرسول على علي وأن الصحابة اتفقوا على ظلم وكنعان نص النبي ( الروافض ) (ب) لم ينص النبي على علي لكنه كان أفضل الناس واحقهم ( الزيدية ) . ثم اختلفت : (أ) الصحابة ظلموه وكفروا من خالفه من الصحابة ( الجارودية ) (ب) الصحابة لم يظلموه ولكن طابت نفسه بتسليم حقه الى أبي بكر وعمر وهما امامان . ووقف البعض في عثمان ( الحسن بن صالح الهمداني ) وعند الزيدية جميعها الامامة في ولد علي من خرج منهم يدعو الى الكتاب والسنة وسل السيف معه ، الفصل ح ٤ ص ١١١ — ١١٢ ، ص ١٢١ — ١٢٣ ، واعتقد جمهور الشيعة ان الامامة لا تخرج من اولاد علي وان خرجت فبظلم يكون من غيره او بتقيسة من عنده ، الملل ح ٢ ص ٦٨ ، الفرق ص ٢٣٩ ، مذهب الزيدية ان كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن . منهم من وقف وقال بالرجعة ومنهم من ساق وقال امامة من هذا حاله في كل زمان ، الملل ح ١ ص ٣٧ — ٣٨ ، الامامة في اولاد فاطمة . كل فاطمي عالم شجاع سخي اذا خرج بالامامة يكون اماما سواء كان من اولاد الحسن أو الحسين ، الملل ح ٢ ص ٨١ — ٨٢ .

(٩٤) عند الجارودية نص النبي على علي بالوصف لا بالتسمية وفضل الناس بتركهم والاقتراء به بعد النبي ، مقالات ح ١ ص ١٣٣ — ١٣٤ ، كفر الصحابة بتركهم علي . ثم افترقوا فرقتين : (أ) نص على علي

وقد ساعدت النيات الدينية المجاورة في اعطاء نماذج للوراثة والوصاية لما كان الواقع الاجتماعى يفرز بنيته التى تحتاج الى نموذج ذهنى سرعان ما يتسرب الى البيئة الاحملية (١٩٥) . وقد يصل الامر الى تكفر الجميع ، كل من اغتصب الامامة من الامام المنصوص عليه . فالناريع مؤامرة ، والحق مهضوم ، والشرعية ضائعة . ويحدث الفساح بين جماعة الحق وجماعة الباطل ، براءة من الله ومن المشركين . وفى هذه الحالة ينسخ القرآن ويرفع الى السماء فلا يقساء له فى مسدور المختصين ، ولا ولاية لهم عليه . ويصبح مقتصبو السلطة هم المحرمات والطواغيت . وقد نشأ الصراع منذ قديم الازل بين الخير والشر ، بين الشرعية والملاشرعية ، والامانة هى حمل الامامة والعسرة الى الشرعية (١٩٦)

امامة ابنه الحسن . ونص الحسن على اخيه الحسين ثم صارت بعد الحسن والحسين شورى فى وليتهما . فمن خرج شاهرا سيفه داعيا الى دينه وكان عالما عارفا فهو الامام ، الفرق ص ٣٠ — ٣١ ، المواقف ص ٢٢٣ ، ص ٤٠٠ ، النص الخفى بعد الرسول ، المحصل ص ١٨٠ — ١٨١ .

(١٩٥) مالت المهدية الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد اوصى ابو جعفر الى ابي منصور دون بنى هاشم كما اوصى موسى الى يوشع دون ولده هارون . والامر بعد ابي منصور راجع الى ولد على ، مقالات ح ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، الملل ح ٢ ص ١١٣ — ١١٤ ، وعند الموسوية او الفضلية الامامة لموسى بن جعفر نسا حيث قال الصادق « سابقكم قائمكم » ، « صاحبكم قائمكم » ، فسمى صاحب التوراة ، وهو شبيه بعيسى ، الملل ح ٢ ص ١٠٤ — ١٠٦ ، مقالات ح ١ ص ١٠٠ — ١٠١ .

(١٩٦) تنبرا احدى فرق الزيدية من ابي بكر وعمر ، مقالات ح ١ ص ١٣٧ ، وتكفر الامامية الصحابة فقد كفر الخلق بعد النبى الا عليا وفاطمة والحسن والحسين والزيد وعمار وسلمان وابا ذر ومقصداد وبلال وصهيب ، اعتقادات ص ٥٦ ، وعند هشام بن الحكم كفرت الامة ببيعها ابي بكر وأن القرآن نمنسخ وصعد الى السماء لردتهم ،



يختلط الواقع بالاسطورة أو يتحول إلى حلم . إذا ما نزع الحق واستشيت  
الامام فانه يبقى حيا لا يموت ، يعود عن قريب ، ويستنظره الناس . وإذا  
ما افانقت الجماعة فانها تدرك ان امامها قد خدعها فتثور عليه وتقتله .  
وكلما نزع الواقع جعلت الامة هبها كله في الامامة . نسياع الاسفل  
يتحول الى وجود الاعلى ، وغياب القاعدة يؤدي الى التركيز على القمة .  
وكلما نسياع الخناق وقل الانفراج على الخارج ازيد التقاتل على الداخل  
مثل الملقولة اليسارية في حركات المعارضة . وتستخدم الشراذم بالسلطة  
وتتكشف امرها وتزداد تشنقا (٩٧) . والحقيقة ان التعيين بالنص رجوع

التنبيه من ٢٥ - ٢٦ ، وعند الخدائية (الرافضة) أبو بكر وعمر هما  
الجيت والدلساغوت ، وكذلك الخمر والميسر ، التنبيه من ١٦٢ ، الفرق  
من ٣٢١ ، اما الكاملية فقد كفرت جميع الصحابة لتركيها ببيعة علي ،  
الملل ج ١ ص ١١٧ ، الاصول من ٣٣٢ ، وكفر على لانه لم يحارب  
أبي بكر ، اعتقادات من ٦٠ ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ - ٢٤ ، وعند  
المغرية اول ما خلق الله ظل عهد ، وعلى قبل ظلال الكل ثم عرض على  
السموات ان يحملن الامانة لمنع علي بن ابي طالب من الامامة فابتن .  
ثم عرض على الناس فامر عمر ابا بكر ان يتحمل منعه ، وضمن ان يمينه  
على الغدر به على شرط ان يجعل الخلافة من بعده ، الملل ج ٢ ص  
١٢١ ، وعند الازلية ، على قديم وكذلك عمر . الاول خير محض والثاني  
شر محض ، اعتقادات من ٦١ ، وتطعن الجارودية في ابي بكر وعمر ،  
اعتقادات من ٥٢ ، اما النظماء فيستشهد بضرب عمر بطن فاطمة يوم  
البيعة ، الملل ج ١ ص ٨٦ - ٨٧ ، ويرفض امامة ابي بكر لان الامام  
يجب ان يكون معصوما ولان البيعة لا تصلح طريقا للامامة ولان عليا  
أفضل الخلائق ولوجود شبهات حول ابي بكر ، الملل ج ٢ ص ٩٥ ،  
المواقف ص ٤٠٠ - ٤٠٣ .

(٩٧) اختلفت الشيعة بعد امامة موسى بن جعفر هل مات أم لم يموت  
وهم المظمورة سماهم بذلك علي بن اسماعيل « كلاب مظمورة » . منهم  
من قطع يموته وهم القطعية ، ومنهم من توقف وقال بأنه سيخرج  
بعد الغيبة وهم الواقفية ، الملل ج ٢ ص ١٠٤ - ١٠٦ ، مقالات ج ١  
ص ١٠٠ - ١٠١ ، اما الشيطانية أتباع محمد بن النعمان الرافضي  
الملقب بشيطان الطاق فقد ساق الامامة الى موسى بن جعفر المسادق  
وقطع يموته وانتظر بعض اسباطه ، الفرق من ٧١ ، وتقول الكيسانية

الى الوراء واسقاط للماضى على الحاضر ، واعادة قراءة الماضى بناء على الوضع النفسى الحاضر . فالنص لا يتحدث ولا يتخول الى معنى بل يجعله المتأول يتحدث طبقا لما يريد . فالاصل هو الواقع الحالى ، وهو الذى يعطى النص مضمونه ومحتواه . وبدلا من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع النص فيه مصدر سلطة . اما الواقع التاريخى فكله أصبح بغير ذى دلالة . وماذا يفيد الواقع الآن لمعرفة أيهما كان على حسق أو أى الفريقين كان أحسق بالخلافة ؟ ان الوقائع التاريخية المحددة ليست جزءا من الايمان أو مضمونا للعقيدة . انها الدلالة فى التعمين بالنص أو العقد بالبيعة . ان احالة موضوع الحكم الى الواقع التاريخى القديم لهو تمويض عن الحاضر الضائع والاغتراب عنه . تثبت بالاسلاف فى ضياع الاحفاد ، والبحث عن الحق بينهم وفى خلافاتهم عجزا عن البحث عنه بيننا وفى خلافاتنا وبالرغم من جماهير أهل السنة التى نعيش بينها الا أن الحكم لدينا اقرب الى الشيعة أى تعيين الإمام بالنص أو الوصية ، ضابطا عن ضابط أم امرا عن أمير أو ملكا عن ملك . وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين الا أنها كانت أقدر على الثورة على الحكم الظالم . وهو تناقض فى الصلة بين الموروث القديم والنيضة الحالية يبعث على التساؤل من جديد الى أى حد يقبع الموروث فى البنية النفسية للعصر .

---

بأن محمد بن الحنفية لم يمت وسيعود ، الملل ج ١ ص ٣٥ — ٣٦ . ومع ذلك يظهر الواقع دون الاسطورة والحلم . لما ادعى بكر الاعور الثقات وصية جابر الجعفى صاحب المغيرة بن سعد صيره أصحابه اماما وادعوا أنه لا يموت فأكل أموالهم على وجه السخرية . فلما مات علموا أنه كان كاذبا فخلعوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وقد كان أبو الحنفية من اتباع محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ( مع الجارودية ) . ولما قتل بقى أبو حنيفة على البيعة وموالاة آل البيت . منهم من قال بامامة يحيى بن عمر صاحب الكوفة ، الملل ج ٢ ص ٨٧ — ٨٨ ، المحصل ص ١٨٠ .

## ٢ - الامامة عقد واختيار

ليست الامامة عقدا واختيارا بناء على نص من الوصى ، او بناء على عهد من الامام السابق الى الامام اللاحق فهذه شروط الانتداء وليست حالة الاختيار . فالاختيار تعبير عن واقع والعقد اقرار لمصلحة . ولما كان النص كذلك في نشأته تبيها عن واقع بفعل اسباب النزول وحفاظا على مصلحة بناء على مقاصد الشريعة التقى الاختيار مع النص . فبالرغم من ثبوت الامامة بالنص وبالعهد وبالاجماع الا ان ذلك هو البداية فقط اى مجرد افتراض او اقتراح لا يتحقق الا بالعقد والاختيار ، ببيعة الامة . فالنص والعهد والاجماع ، كل ذلك يقوم على حسن الاختيار للامة . فالعهد يتم بحضور الرفاق ، بعض اهل الحل والعقد ، ولا ينكره احد منهم . ومن حقهم الاعتراض على المعهود اليه . فالعهد اختيار ضيق قبل البيعة كاختيار موسع . وان توفى الامام دون ان يعهد الى امام بعده ينادى رجل مستحق لها فيدعوها لنفسه ثم تاتي البيعة العامة اختيارا من الامة وعقدا عليه . وفي هذه الحال لا يتحول النداء الذاتى الى امامة الا بالبيعة العامة . فاذا ما عهد الامام حين وفاته الى اختيار امام من كثير فان ذلك الاختيار يكون ايضا عقدا من الرفاق تتلوه بيعة الامة . ويتم ذلك فى اقصر وقت منعا للشقاق وحرصا على المصلحة العامة . ولا يمكن تأجيل رضى الجماعة حتى فى حال موت الامام او الانتصار على رضى الرفاق او استنادا الى العهد دون بيعة عامة . وقد يعهد الامر الى رجل ذى شوكة وثقة فيتولى عقد الجمع واختيار الامام لجمع الآراء وعقد الجوار ، واختيار الاصلح (١٩٨) . والحقيقة:

---

(١٩٨) تثبت بالنص من الرسول ، ومن الامام السابق بالاجماع ، الموافق ص ٣٩٩ ، او يكون بالعهد اليه من كان مولى الخلافة كما فعل ابو بكر بحضور من الصحابة مع عمر ولم ينكر عليه احد ، المطيعى ص ٩٩ ، الطوالع ص ٢٣١ ، عبد السلام ص ١٥٣ ، تصح بعهد من الميت اذا قصد فيه حسن الاختيار عند موته دون هوى ، اختلف شيخنا ( ابو على وابو هاشم ) فى عقد الامام وعهده

ان كل هذه النظريات انما هي تنظير لحوادث التاريخ وتبرير لوقائعه  
في كيفية اختيار الائمة الثلاثة الاوائل اختيارا ام عيدا لم تفويضا . ومع  
ذلك يبقى التقابل بين التعيين بالنسب والاختيار بالبيعة والعقد تقابلا  
نظريا يتجاوز حوادث التاريخ ويبرر عن حقائق الواقع المستقر

١ - صفة العقد . لما كان كل عقد يشمل صفة العقد وصفة  
المتعاقدين فان صفة العقد هي ان يقع بين يصلح للامامة ولا يكون  
ذا عهد من امام والا يقارن هذا العقد عقد لملك من يصلح للامامة اي  
به الشروط نفسها التي للامام ولا يكون اماما . فلا يصح ان يعقد امام  
لامام او ان يكون ذا عهد مع امام او ان يعقد لملكه . ويمكن معسرة  
من يصلح للامامة عن طريق الشروط التي تتوافر في الامام . والعهد  
يحتاج فقط الى بيعة وقبول دون عقد . فالعهد من الامام السابق الى  
الامام اللاحق بمثابة العقد الجديد . والعقد يكون واحدا حتى لا يعقد  
لامامين في رقت واحد . ويقتضى العقد القبول والرضى عن طريق البيعة  
راظهار الانقياد لذلك . فلا يكفي في الرضى مجرد التصديق او التواكل

وتفويض الامر اليه . اقره ابو هاشم ، ومنعه ابو علي الا بعهد رضا  
الجماعة واقلها ستة . وتناول نص ابي بكر على عمر بانه يصم اماما  
على ستة ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، عقد الامامة بصلاح بوجوه :  
١ - عهد الامام الميت الى انسيان يختاره ب - ان مات الامام ولم يعهد  
الى احد ينادى رجل مستحق لها فيدعوها الى نفسه كما فعل على بعد  
قتل عثمان ج - ان يعهد الامام عند وفاته اختيار خليفة الى رجل ثقة  
او الى اكثر من واحد كما فعل عمر ، ولا يجوز التردد اكثر من ثلاث ليال ،  
الفصل ج ٥ ص ٩ - ١١ ، في حال موت الامام فقط يمكن تأجيل الاضا  
من الجماعة . النظر في التولية على ثلاثة وجوه : ١ - التنصيص من  
جهة النبي ب - التنصيص من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد  
شخصا معينا ج - التفويض من رجل ذي شوكة يقتضى انقياده وتفويضه  
متابعة الآخرين ومبادرتهم الى الميابة لجميع شتات الآراء ، الاقتصاد  
ص ١٢٠ ، لابد من العقد ، فالصلاحيية تحتاج الى امر زائد ، الامامة من  
٢٥٩ - ٢٦٧ ، صحة العهد ، عهد ابي بكر الى عمر ، التهديد ص ٢٠١ -  
٢٠٢ .

راضهمار المخالفة خوفاً أو نفاقاً بل يتطلب القبول والقبول صراحة دون تأويل . وقد يقبل عقد دون قبول ، اذعاناً للمصلحة العامة وتسليماً بإرادة الغالبية .

والبيعة تجب النص ، وتقوم على الاختيار الحر . فالنص لا يعين حداً خاصة لو كان نصاً من الوحي وحتى لو كان متفقاً مع البيعة . ومع ذلك لا يجوز اثبات العقد والاختيار عن طريق ابطال التعيين بالنص كما أنه لا يجوز اثبات التعيين بالنص بابطال العقد والاختيار . فهذا هو برهان الخلف ، اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه . وهو برهان سلبي خالص لا يكفي للاثبات (٩٩) . لذلك اشتمل الاختيار على ثلاثة جوانب لا اثنين فقط : ماذا تعنى البيعة ؟ من هم المبيعون أو الذين لهم حق العقد والاختيار ؟ ما الدليل عليه ؟ فإذا كان من يصلح للإمامة لا يصح كذلك إلا بعقد يصير به اماماً ويتوافر شروط معينة فإن الشروط وحدها تحقق المساواة بين الأئمة إلا أن ما فصل بينهم هو الاختيار هناك إذن مقياس موضوعي واختيار حر بين متعادلين . فالإمامة عقد وبيعة واختيار . والتعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار وبالتالي كان عقداً وبيعة . ويقوم الاختيار على الاجتهاد واعمال الرأي

---

(٩٩) حكم الاختيار . إذا فسر النص على امام بعينه انما يصير الإمام بعقد من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد والمؤمنون على هذا الشأن لأنه ليس لها الا طريق النص أو الاختيار . وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار ، التمهيد ص ١٧٨ ، وإذا ثبت أن الإمامة لم تثبت نصاً لآحد تثبت اختياراً . ثم إذا بطل النص لم يبق الا الاختيار ، الملح ص ١١٤ - ١١٥ ، لو صار اماماً بالشرائط لوجب اما المنع من مساواة الاثنى عشر أو تجويز امامين . وهذا فاسد لان الصلاحية لا بد لها من عقد أى اختيار ثم يلزم قبوله اذ كان مستوفى الشروط ، الإمامة ص ٢٥٠ .

التفضيل ( ١٠٠ ) . وقد يستعمل لفظ الشورى كمرادف للاختيار (١٠١) .  
ولكن هل تجوز الامامة اغتصابا من صاحب شوكة حتى ولو بايعته  
الامة بعد ذلك عن رضى وقبول ؟ ان اقرار الواقع وهو اغتصاب السلطة  
لا يجعلها شرعية . وفي هذه الحالة لا بد من البيعة والرضى والاختيار  
والقبول . وان لم تحدث البيعة يصبح الامام مُغتصبا للسلطة لا حق  
له في الامامة (١٠٢) . والدليل على ذلك الاجماع . فكل من انتدب لنصرة  
الامة وقاوم الظلمة ودافع عن البيعة واقام الثغور وأعطى الحقوف

(١٠٠) عند أهل السنة والحديث تجوز البيعة والاختيار ، المعالم  
ص ١٥٨ - ١٥٩ ، وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب  
الحديث فهو أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ، الغاية ص ٣٧٦ -  
٣٧٧ ، طريق عقد الامامة للامام في هذه الامة الاختيار بالاجتهاد ، الفرق  
ص ٣٤٩ ، وعند الأشعرى الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص  
والتعيين ، الملل ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ ، الامامة ص ٢٥١ - ١٥٢ ، من  
ادعى امامة رجل بعينه فانها كلها دعاوى بلا برهان ، الفصل ج ٥ ص  
٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وبيعة من أهل الاعتبار في الحل والعقد والاختيار  
الوسيلة ص ٩٨

وعند الجمهور الاعظم من المعتزلة والخوارج والنجارية طريق ثبوتها  
الاختيار من الامة باجتهاد أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها . وان  
جاز ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت  
الامامة فيها بالاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٢٧٩ ، عند المعتزلة طريق  
الامامة العقد والاختيار . طريق الامامة بالاتفاق اما العقد والاختيار  
أو النص وقد بطل النص فلم يبق الا العقد والاختيار . اختلفت المعتزلة في  
الامامة والقول فيها نصا أو اختيارا ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، انقسمت  
الامة الى قسمين : الاول يقول أنها تثبت بالاتفاق والاختيار . كل من  
اتفقت عليه الامة أو جماعة معتبرة من الامة اما مطلقا واما بشرط ،  
الملل ج ١ ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(١٠١) عند المعتزلة والخوارج والمرجئة وبعض الحشوية والزيدية  
الامامة شورى ، الانتصار ص ٩٩ عند الزيدية ( سليمان بن جرير  
الزيدى ) الامامة شورى ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ،  
الاصول ص ٢٨٠ ، المحصل ص ١٨٠ ، الموافق ص ٤٢٣ .

(١٠٢) عند الاصحاب والمعتزلة يحصل المقصود اذا بايعت الامة  
مستعدا لها أو استولت شوكتها على خطط الاسلام ، الطوابع ص ٢٣١ .

للمستضعفين فهو الامام (١٠٣) . وهناك علاقة بين الوجوب وكيفية الثبوت . فالوجوب على الله يؤدي الى اثبات الامامة بالنص والتعيين . والوجوب السمعي او العقلي على العباد يؤدي الى اثبات الامامة بالعقد والاختيار .

وبالرغم من التشبهات التي تلقى على العقد والاختيار فانه يمكن ازالتها ويظل الاختيار هو الطريق الوحيد امام الجماعة لتنصيب امامها . فيقال مثلا : لو كان الاصل هو العقد والاختيار لكان الطريق اليها اما العقل او الشرع . والعقل لا يجوز لان الامامة حكم شرعي والطريق اليها شرعي . والشرع اما الكتاب او السنة او الاجماع وليس فيها عقد او اختيار . والحقيقة ان ذلك بناء نظري مغلوط . فالاختيار طريقه العقل . وبالرغم من ان الامامة حكم شرعي الا ان الشرع يقوم على العقل . وهي وظيفة عملية مصلحية تدرك بالعقل . واذا كان حكمها شرعيا في الكتاب او السنة او الاجماع فان الشورى منصوص عليها في الكتاب والسنة ، اجمع عليها المسلمون وأقرها الاجتهاد . والامام ليس خليفة لله او للرسول لا يجوز الا بالنص بل هو خليفة لمن اختاره فالله لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام اختاره . فالله لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام وللرسول (١٠٤) . والرسول لا يتولى الامامة بنفسه ولا يوكلها اليه

---

(١٠٣) مستند الوجوب في تنصيب الامام هو الاجماع الدال على النص الوارد في الشرع ، النهاية ص ٤٩٠ ، بدليل الاجماع فلا خوف بين الامة ان من انتدب لنصرة الاسلام ونايذ الظلمة كان مستكملا لهذه الشرائط التي اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد له ، الشرح ص ٧٦١ ، وعند الكرامية تثبت باجماع الامة دون النص والتعيين ، المواثيق ص ٤٢٩ .

(١٠٤) الامام اما خليفة لله ورسوله او لمن اختاره . ولا يجوز الاول بدون نص ولا يجوز الثاني لانه خليفة الرسول ، الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله ، الطوابع ص ٢٣١ ، المواثيق ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، كيف يوكل الرسول الامامة الى غيره ولا يتولاها

غيره بل يقضى بها بعد ابلاغ الرسالة . ويقوم الامام نائباً عن الامة وليس خليفة للرسول . وفرق بين النبوة والامامة ولا قياس بينهما . فالنبوة تعيين ونص في حين ان الامامة عقد واختيار . واذا اختص النبي بالمعلم عن طريق الوحي فان الامام يختص بالمعلم عن طريق الاجتهاد . واذا كانت وظيفة النبوة نظرية فان وظيفة الامامة عملية ، النبي يبلغ الوحي ويعلم الشريعة والامام ينفذه ويطبقها . الاختيار اذن ليس حتماً نصاً من الرسول وان كان كذلك ، بل نابع من طبيعة العقل وضرورة المصلحة . وان القول بالاختيار نصاً مثل القول بالنص عقلاً . ولا خوف من الخطأ في الاختيار فالامة لا تجنح على خطأ ، والناس ادرى بشؤون دنياهم . وان تحقيق المصلحة يكون طبقاً للغالب . والاجتهاد في النهاية اصل من اصول الشريعة . وفي القياس اصول وقواعد تحميه من الخطأ وتحرسه من الوقوع فيه . وان من شروط الامام التقوى والورع اللذان يمنعان ازدواجية الظاهر والباطن حتى لا نخدع الناس في الاختيار . وان جواز الوصية والعهد لا يطعن في جواز الاختيار لان العهد انما هو اختيار مبدئي في حاجة الي تصديق من اختيار الامة في بيعة عامة بقبول جميع الناس ورضاهم . ولا حاجة الى معصوم يعلم الناس كيف يختارون ، فالاختيار يتم طبقاً لشروط موضوعية في الامام ويحتوى على اكبر قدر من المسحة في الحكم . حكم الجماعة وليس حكم الفرد . وان اختلاف الامة الى مذاهب وفرق لا يمنعها من الاتفاق على امام ، فالمصلحة العامة واحدة ، والخلاف لا يفسد في الود قضية . ولا يحتاج الاختيار الى ضبط آخر غير شروط الامام وصفات المتعاقدين . ولا توجد الا رقابة الامة . ولديها ادوات

بنفسه لا لو جاز الامام ان يكون اختياراً لجاز في النبي والرسول ، كما ان الرسول يختص بالمعلم فكذلك الامام . ولما كان الاول لا يتوصل الي ذلك بالاختيار فكذلك الثاني خشية الخطأ ، اذا كانت الوصية جائزة فالاختيار غير جائز ، الامامة ص ٢٩٧ - ٢٢٥ ، الشرح ص ٧٥٥ - ٧٥٦ .



لخلع الامام والثورة عليه . وان خطأ الامام محدود بالاجتهاد . وبتسحين  
بالرقابة عليه والتذكير والنصح له (١٠٥) . وقد تفرقت شبهات حول  
طبيعة الاختيار والتناقضات فيه وهي كلها وهمية يسهل ازلتها . فاذا  
كان الامام واجب الطاعة فان الاختيار يوجبها ايضا طالما التزم الامام  
بشروط العقيد . فلا تناقض بين الطاعة والاختيار . الاختيار يوجب  
الطاعة المشروطة بعكس التعيين الذي يوجب الطاعة المطلقة . واذا  
وجب الاختيار العزل فان ذلك لا يجعل النص افضل منه لان  
الامام اذا ما تهاون في الدفاع عن البلاد او ظلم وتجبّر وقبّح ولم يستمع  
لنصح او امر بالمعروف ونهى عن المنكر وجب عزله . العزل اذن  
واجب كالاختيار في حين ان المعين بالنص لا يمكن عزله (١٠٦) . ولا قياس  
لمنصب القضاء على الامامة اذا لم يقع الاول بالبيعة . فالقضاء حكم  
في الخصومات طبقا للشرع ولا فرق بين قاض وآخر الا في الحسافة .  
والقاضي معين من الامام الذي اختاره الناس وبالتالي يكون مقبولا تعيين  
القاضي على اساس من الاختيار غير المباشر . القضاء جزئي والامامة  
كلية ، القضاء فرع والامامة اصل ، ولا ضمير لمن يكون الفرع بالتعيين  
والاصل بالاختيار ، فالفرع يلحق بالاصل وليس العكس (١٠٧) . وتقتضي  
باقي الشبهات في المختار سواء الذي يقوم بالاختيار او الذي يقع عليه  
الاختيار كما يقع البعض الآخر في فعل الاختيار ، اختيار انسان لانسان  
آخر كى يمثله نيابة عنه . فان قيل في فعل الاختيار : لو جاز لمن يختار

---

(١٠٥) الاختيار قد يكون طبقا للظاهر المخالف للباطن ، المختار اما  
ان يحتاج الى من يعلمه وهذا الى من يعلمه او لا يحتاج فهو المصنوع ،  
اختلف الامة الى مذاهب وفرق تمنع الاختيار او الاجماع على اسم  
واحد ، كل منها تود امامها ، لو كان الاختيار من جماعة من انفسهم  
فلا بد من تصحيحه من غيرهم لا يجوز لمن يختار او يوكل الى من يخطئ  
دون نص على من لا يخطئ ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٦) الامام واجب الطاعة والاختيار لا يوجبها ، الاختيار يوجب  
العزل والنص افضل ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٧) من ضمن حجج الامامية ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة ،  
الطوالع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

الامام ليقوم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو أولى لان الامام مفوض من الجماعة لتنفيذ الشرع وليس الفرد مفوضا . ولو كان الفرد كذلك لكان عدد الائمة مساويا لعدد المؤمنين ، كل مؤمن اماما . ولكن الامام يمثل ارادة الجماعة ويرعى المصلحة العامة ومن ثم لزم التمثيل ووجبت النيابة . لذلك لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على انفسها . والخلافة تكون على الغير كما تكون على النفس . الامام تمثيل للنفس وللغير ، ونيابة عن الانا والآخر . وعلى الرغم من كون الامام أعلم الناس الا أنه يمكن اختياره لذلك ممن هو أقل منه علما ولا يكون ذلك طعنا في الاختيار . العلم شيء والاختيار شيء آخر . الاختيار تعبير عن ارادة الجماعة لا عن علمها . صحيح أن الاختيار يكون اما من كل الامة وهذا اهمال للامامة او من البعض وهذا تعسف فليس البعض أولى من البعض الآخر ولكن لا حل آخر لتسيير أمور الامة اما تمثيل الكل للكل وهو مستحيل عمليا نظرا لاختلاف قدرات الناس في العلم والفضل واما تمثيل البعض للكل وهو الممكن عمليا والسائد واقعا . ولا مكان للقرعة او للتحكيم ، فالارادة الحرة افضل من المصادفة العشوائية في الاختيار . والقصد خير من الرجم بالغيب . وصحيح ايضا أن الاختيار ليس من واحد ولا في الكل بل من البعض وأن صفاتهم ليست أولى من الاخرى رجع ذلك فصفات العلم والفضل والقصد الى رعاية مصالح الناس صفات موضوعية تجب الكل والجزء ، الجمع والفرد . وهي صفات المتعاقدين في حدود الامكان البشرى . وان عظمة الامامة لا تستوجب تركها لغير البشر فالبشر هم المؤولون والمفسرون للنصوص ، ولكن بضمانات أكثر من العامة والخاصة . من الجماهير والعلماء يمكن اختيار الامام . ولا يوجد بديل انساني آخر . وان اختيار البعض دون البعض لا يسبب فتنة أي الفريقين يتبع الآخر ، فالامامة مسؤولية وبلية ، وحسابها عسير من الله ومن الناس ، في الدنيا والآخرة . ومن يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . فلا خوف من الشقاق . البعيد عنها خير من القريب منها ، والرافض لها أكثر أمنا من الطامع فيها . كما أن وحدة الامة تمنع الشقاق . تندفع الفتنة لانه لا تجوز البيعة ثانيا بعد البيعة الاولى . وان التشكك في صفات المتعاقدين ، أهل الحل والعقد ، لانهم

لا يعرفون أمورهم فكيف يولون عليهم غيرهم أو لانهم لا يتمثلون بصفات العصمة والعلم والايمان يقوم على طلب المستحيل وليس على تحقيق الممكن . فيمكن للانسان الا يعرف اموره ومع ذلك يكون قادرا على اختيار من ينوب عنه في ذلك . وليس منا معصوم ، وكل علم او ايمان يكون في مقدور الانسان (١٠٨) .

ولو عقد لامامين في وقت واحد فالامامة للبيعة الاولى لو كانت هناك اسبقية . ولكن هل تجوز القرعة لو كانتا في وقت واحد ؟ ان القرعة حكم بالمصادفة وتحكيم للعشوائية ونفى للقصدية . في هذه الحال يتم الاختيار من جديد عن طريق الافضل طبقا لمقاييس التفضيل . ويجوز ايضا تنازل احدهما للآخر لان من يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . والتمسك بها في حالة اختيار امامين في وقت واحد نوع من طلبها للنفس . الامام هو المتقدم وليس المتأخر ، وكان من واجب المتأخر بيعة المتقدم . لا وجود للقرعة او للاحتكام ، فالقرعة مصادفة والاحتكام يمكن للاهواء ان تتدخل فيه . والاضمن تطبيق الشروط ، ورعاية المصلحة ، ووحددة الامة ، وتنازل الاخير للاول . فلو لم تنازل احدهما لكان كل منهما راغبا في الامامة وبالتالي تسقط عنه (١٠٩) .

(١٠٨) لو جاز لمن يختار الامام ليقسم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو اولى ، لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على نفسها والخلافة تكون على الغير لا على النفس ، اذا كان الامام اعلمهم فكيف يختاره غيره ؟ الاختيار اما من كل الامة وهذا اهمال للامامة او من البعض وهذا تعسف ، فليس البعض اولى من البعض الآخر ، الاختيار ليس من واحد ولا من الكل بل من البعض ، وصفاتهم ليست اولى من الاخرى ، نظرا لعظمة الامامة فانها لا تترك للعامة او للخاصة ، الاختيار للبعض دون البعض قد يسبب فتنة اى الفريقين يتبع الآخر ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ ، قد يقضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فريق شخصا فتقع الحرب ، واهل البيعة لا يتصرفون في امور غيرهم فكيف يولونه عليهم ، العصمة والعلم وعدم الكفر شروط لا يعلمها اهل البيعة ، الطواع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(١٠٩) هذا عند ابي على و ابي هاشم ، الشرح ص ٧٥٦ — ٧٥٧ ، اذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم ولو اجبر الآخر فهو من البغاة ،

ومع ذلك فقد يختلف الامر اذا اختلف الزمان والمكان . اذا تم العقد لامامين في وقتين مختلفين نظرا لصعوبة الاتصال الفوري او في مكانين مختلفين نظرا لاتساع الرقعة وترامى الاطراف . فالاولوية للزمان المتقدم على المكان . وقد تكون الاولوية في المكان لبلد الامام المتوفى على غيره من البلدان . ومع ذلك فالاتصال اليوم قائم ، وتم تجاوز البيعتين الزماني والمكاني معا . بل قد يكشف الاسراع في الزمان عن سوء نية وطلب للنفس كما قد يدل على الغيرة على الحق واهتمام بشؤون الجماعة . اما اولوية المكان فتجعل الامامة محسورة في بلد بعينه لا تعداها الى بلد آخر مع ان المشهود لهم بالتقوى والمسالحة ومن تتوافر فيهم شروط الامامة يتجاوزون بلد الامام المتوفى (١١١) . وما الفائدة من وجود امامين احدهما نالقي والآخر صامت اذ كيف يدبر الصامت شؤون الرعية او

المواقف من ٤٠٠ ، لا وجود للقرعة او للاحتكام . لا بد من الاتفاق او تفويض كل منهما رجلا صالحا للاختيار مثل الحكيم . ولما كان درس امي موسى الاشعري وعمرو بن العاص مائلا في الازهان لا بد من الاستسليم واستيفاء الشروط ، اختلفوا اذا بايع تسوم قوم اماما وبايع آخرون اماما آخر في وقت واحد : ا - القرعة ب - ان يعتزلا ثم يعقد لاحدهما او لغيرهما ج - من امتنع عن الاعتزال لم يكن اماما . مقالات ج ٢ من ١٣٦ ، لو عقد لائمة متفرقة وكلهم يصلحون للامامة ، السابق ثم اللاحق ثم التنازل ، التمهيد من ١٨٠ ، منع عقد الامامة لشخصين ، الارشاد ص ٤٢٥ ، في ان الامام يجب ان يكون واحدا في الزمان ، وبمنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامامة ص ٢١٢ - ٢١٩ .

١١١.١ لا يجوز عقد لامامين في صقع متضايق . اما في الصقع المتسع فمكن ، المواقف ص ٤٠٠ ، واختلفوا في الامام اذا مات ببلده فبايع من يحضره رجلا وبايع غيرهم آخر في الوقت نفسه او قبله الى : ا - الامام الذي عقد له في بلد الامام ( اولوية المكان ) ب - في الوقت الذي قبله ( اولوية الزمان ) ، مقالات ج ٢ ص ١٣٩ ، وعند اهل السنة الامامة لواحد في جميع ارض الاسلام الا ان يكون بين الصقعتين حاجز من بحر او عدد لا يطاق ولا يقدر كل صقع من مناصرة الآخر ، الفرق ص ٣٥٠ .

يراجع على الامام الناطق؟ (١١١) وما الفائدة من وجود امامين ناطقين في الوقت نفسه؟ اليس ذلك شقاً للامة وانشقاقاً فيها؟ وقد يكون هذا الجواز تبريراً لحدث تاريخي خالص في وقت احتار فيه المسلمون بين امامين ووجب الاختيار حتى وقعت الفتنة واندلعت الحرب. وقد يهدف تنصيب الامامين الى ازالة الصراع بين الشرعية واللاشرعية حتى تضعف الشرعية وتقوى اللاشرعية ويتكافأ الحق والباطل بدعوى حقن الدماء ووحدۃ الامة (١١٢). لذلك لا يجوز الا امام واحد تعبيراً عن وحدة الامة وحرصاً على مصالح الجماعة (١١٣). وقد يصاغ التساؤل بطريقة اخرى مثل: هل يجوز ان تجتمع الامة على امر تختلف في مثله؟ او: هل يجوز ان تختلف الامة في الشيء في وقت تجتمع عليه بعد الاختلاف؟

---

(١١١) اختلفوا هل يكون الامام اكثر من واحد؟ قيل اثنان واحد صامت والآخر ناطق (الرافضة) وقيل ثلاثة ادهم صامت، فعند الرافضة كان الحسين صامتاً وقت الحسن، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥.

(١١٢) اجاز محمد بن كرام السجستاني وأبى الصباح السمرقندي امامين في وقت واحد احتجاجاً بقول الانصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير، وامامة على والحسن ومعاوية. وهذا خطأ لانها ولاية في الاولى وفتنة في الثانية. ونظراً لقول الرسول « اذا بويع لامامين فاقتلوا الآخر منها » ، الغاية ص ٣٨٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٧ — ١٠٨ ، النهاية ص ٤٩٦ ، الفرق ص ٢٢٣ ، الاصول ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، عند الكرامية يجوز البيعة لامامين في قطرين ، والغرض من ذلك اثبات امامة معاوية بالثمام باتفاق جماعة من الصحابة واثبات امامة أمير المؤمنين على بالمدينة والعراقيين باتفاق جماعة من الصحابة ، الملل ج ٢ ص ٢٢ ، واجازت المشبهة امامين كعلى ومعاوية الا ان امامة على وفق أهل السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، المواقف ص ٤٢٦ .

(١١٣) عند أهل السنة لا يجوز الا امام واحد والآخرين تحت رايته ، ومنعوا عقد الامامة لشخصين ، الارشاد ص ٤٢٥ ، في أن الامام يجب أن يكون واحداً في الزمان ، ويمتنع خلاف ذلك عقلاً وشرعاً ، الامامة ص ٢٤٣ — ٢٤٩ .

أو : هل يعد خلاف أهل الاهواء اذا خالفوا الاحكام اطلاقاً؟ (١١٤) وهو صياغات أدخل في صفة المتعاقدين وأقرب الى باب الاجماع في علم أصول الفقه . والحقيقة أن الأمة لا تجتمع على خطأ ثقة في العقل البشري وقدرة الانسان على ادراك المصلحة وقدرة الجماعة على الحرص على المصالح العامة . والوحي لا يأتي الى عقل خاطيء مضل أو الى صاحب هوى وميل . فاجتماع الأمة في أمر خلافي ممكن كما أن اختلافها في أمر تجتمع عليه وارد . أما أهل الاهواء فانهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، فالهوى ليس أصلاً في التعاقد . ولكن اختلاف الفرق لا يمكن الحكم عليه بمقياس فرقة أهل الحق إذ أن كل فرقة تدعيها . كما لا يجوز استعمال سلاح التكفير والتفسيق والتضليل دون الحوار والاقناع وفهم الرأي الآخر . فلا استحالة في عقد الامامة أيام الفتنة والاتفاق على أكثر الموضوعات خلافاً (١١٥) .

**ب- صفة العاقدين** . العاقدون هم أهل الحل والعقد . ولا يعقد الإمام البيعة لنفسه إذ أن العاقد غير الإمام . كما لا يعقد المتعاقد من أهل الحل والعقد الامامة لنفسه بل يعقدها لغيره . فمن شروط المعقود عليه الا يطلبها لنفسه حياء وزهدا ، وضرورة اعتراف الفسير به ، وعقد ارادة الأمة عليه . فالحكم مسؤولية يتطلب زعامة شعبية واجماع ارادة الأمة عن بكرة أبيهم وانما أراد بذلك الطعن في امامة علي اذا كانت البيعة

(١١٤) في الصيغة الاولى جائز عند الأمة ومنعه عباد ، وفي الصيغة الثانية جائز الأخذ بالاول اذا كان له أصل عند فريق وجائز الأخذ بالثاني عند فريق آخر ، وفي الصياغة الثالثة جائز عند البعض وممتنع عند البعض الآخر مقالات ج ٢ ص ١٥٢ .

(١١٥) عند الهاشمية لا تنعقد الامامة أيام الفتنة واختلاف الناس وانما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة ، وعند الاصم ضرورة اجتماع الأمة عن بكرة أبيهم وانما أراد بذلك الطعن في امامة علي اذا كانت السعة أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة ، الملل ج ١ ص ١٠٩ .

(١١٦) الانسان يملك العقْد لوليه على الغير وليس على نفسه . وكذلك العاقد لسعة يملك عقدها للغير وليس للذات ، طبقاً لقول الرسول « والله لا نول هذا الامر من يطلبه » وهو أحد ابواب « السياسة الشرعية » ، التمهيد ص ١٨ ، البشرح ص ٧٥٤ - ٧٥٥ .

م ١٦ - الاميان والعمل - الامامة

والشك؟ هل لابد من اجماع تام على اختيار الامام أم يكفي البعض لا وما مقدار هذا البعض؟ قد يصعب اجماع الخاص . وهى القضية نفسها فى الاجماع فى اصول الفقه وقضية الاستقراء فى المنطق (١١٧) . ولكن مع السيطرة على بعد المكان وتشابك وسائل الاتصال وسرعة الانتقال فان الاجماع التام تقل صعوبته . ولكن تبقى قضية اختلاف المسالك باختلاف الاماكن والعادات والاعراف . وقد يكون الامام المحلى اقدر على فهم مصلحة امة من الامام العام للامة الموحدة مجوع الامم . وفى هذه الحالة يمكن الجمع بين الاثنين عن طريق الامام الواحد والولاية المتعددين . ومع ذلك قد يحدث فى مراحل الضعف والانهياس أن يفسد الامام ويقوى الوالى فيستقل بآمنه وتنشأ حركات الانفصال كما وقع فى التاريخ .

فان كان البعض هو الممكن فما مقداره؟ هل يكفى واحد؟ ولكن الواحد مفرد وليس جمعا والاثنان مثنى وليس جمعا كما انهما لا يستبعدان التواطؤ . فهل اقل الجمع ثلاثة لامكانية عقد بائنين اى باغلبية اثنين ضد واحد؟ ولكن فى هذه الحالة يعود اقل الجمع الى المثنى من جديد وبالتالي لا يتبع امكانية التواطؤ . فاذا كانوا اربعة فانه يمكن التعادل فيه ، اثنين فى مقابل اثنين ، وبالتالي تستحيل البيعة . فاذا ما كان الاجماع ثلاثة فى مقابل واحد فامكانية العقد وتواطؤ ثلاثة اصعب من تواطؤ اثنين . فاذا كان العدد خمسة وكان الاجماع ثلاثة فى مقابل اثنين فانه يكون اجماعا ضئيلا ، وان كان اربعة فى مقابل واحد يكون الاجماع اكثر قوة وتزداد صعوبة التواطؤ . واذا كان ستة كما حدث فى التاريخ فى اختيار الامام الرابع فان التعادل ثلاثة فى مقابل ثلاثة وارد ، والاغلبية

---

(١١٧) عند اهل السنة لا يشترط فى عقد الامامة الاجماع بل تنعقد الإمامة وان لم تجع الأمة على عقدها ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعند الاصم والفوطى لابد من اجماع المسلمين ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، وعند الكرامية لابد من اجماع الأمة ، المواقف ص ٤٢٩ ، الغاية ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

أربعة في مقابل اثنين أو خمسة في مقابل واحد يعقد بها البيعة وتزداد صعوبة التواطؤ كذلك . أما تحديد العدد ببلد الامام أو أهله أو ولايته فان ذلك ادعى الى العصبية واخذ الامامة لانفسهم . لذلك فان العدد هو الذى يمنع من التواطؤ قل أو كثر كما هو الحال فى العدد الكافى فى التواتر وفى الاجماع بالاضافة الى شروط العاقدين وصفات أهل الحل والعقد . فالعقد بواحد يخشى منه الهوى والعقد بجميع من فى أقطار الارض تكليف بما لا يطاق (١١٨) . وصفات العاقدين أن يكونوا

(١١٨) يمكن عقد الاجماع بواحد بشرط توافر الصفة ، التمهيد ص ١٧٨ - ١٧٩ ، الواحد أو الاثنان من أهل الحل والعقد . فقد اكتفى الصحابة بذلك كعقد أبى بكر لعمر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من قبل المدينة أو اجماع الامة ولم ينكر عليه أحد ، المواقف ص ٤٠٠ ، وعند الأشعرى رجل واحد من أهل العلم والمعرفة والسيتر . وعند السليمانية ( سليمان بن جرير الزيدى ) تصلح الامامة بعقد رجلين من خيار المسلمين ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الفرق ص ٣٢ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، المواقف ص ٤٢٣ ، المحصل ص ١٨٠ ، الاصول ص ٢٨٠ ، لا تنعقد بأقل من رجلين مثل الشهادة ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، وهو الموقف نفسه عند طائفة من المعتزلة ، وعند القاضى عبد الجبار لا تنعقد بأقل من أربعة ، الامامة ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ، وعند الجبائى لا تنعقد الا بخمسة ، الفصل ج ٥ ص ٧ ، أو ستة ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، فقد جعلها عمر فى ستة لاختيار واحد فصار الاختيار فى خمسة ولكن عمر لم يقل أن تقليد الاختيار أقل من خمسة ، وعمل عمر لا يلزم الامة ، وقد تبرأ الخمسة من الاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٩ ، وقيل لا تصح الا بعقد أهل حضرة الامام فان أهل الشام دعوا ذلك لانفسهم لبيعة مروان وابنه عبد الملك واستحلوا بذلك دماء أهل الاسلام ، الفصل ج ٥ ص ٨ - ٩ ، فى عقد الامامة : لم يثبت عدد معدود ولا حد محدود فالوجه الحكم بأن الامامة تنعقد بعقد واحد من أهل الحل والعقد ، الارشاد ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، وعقد القلانسى لا تنعقد الا بجماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب أو مظلته ، اجماع فضلاء الامة فى اقطار البلاد وقد يكون ذلك قدحا فى امامة على ، الملل ج ١ ص ٤٣ ، الاصول ص ٢٨٠ - ٢٨١ ، الامامة ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ، العدد يزيد أو ينقص ، واحد ، اثنان ، أربعة أو جماعة من أهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالأمور ، ولو عقد واحد ولم يسمع من



من أهل الاجتهاد والعدالة . ويشمل الاجتهاد أعمال الرأى والنظر  
والقدرة على الاستدلال وحصافة الحكم وسعة العلم . أما العدالة فتشمل  
القدرة على النصيحة والدفاع عن المصالح والتقوى والفضل . ولا فرة  
في ذلك بين الخاصة والعمامة بمعنى الاقلية والاغلبية أو الصفوة والدهماء .  
وأهل الاجتهاد والعدالة قادرون على التعبير عن المصالة الائمة للغالبية  
والجهر بها في مواجهة الحكام . وهو فرض كفاية عليهم ، اذا قاموا به  
سقط عن غيرهم (١١٩) . ولا بد من شهود حتى يحضر العقد للإمام  
قوم من المسلمين أسوة بالعقود والشهود عليها . والا ادعى عقدا  
سريا لا يعلمه أحد . وليست الإمامة بأقل من النكاح الذى لا يتوافر  
فيه الاعلان . والإمامة خطب عظيم وأمر جلال تعم به البلوى ويمس  
كل المؤمنين . ولا يوجد حد معين للشهود ، أربعة أو غير ذلك أو أكثر  
كما هو الحال في عدد العاقدين ، يكفى الشهود العدل ، أو العدد

---

الباقين نكير كفى ، النهاية ص ٤٩٦ ، عند أهل السنة تنعقد الإمامة بمن  
يعقدونها لمن يصلح للإمامة اذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة ،  
الفرق ص ٣٥ . من قال لا تصح الا بعقد فضلاء الامة في أقطار البلاد  
فباطل لانه تكليف بها لا يطاق ، الفصل ج ٥ ص ٧ - ٨ .

(١١٩) صفة العاقدين أن يكونوا من أهل السر والدين . ومن  
يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح ومن يعرفون الفرق بين من يصلح  
للإمامة وبين من لا يصلح لها ، وأن يكون عالما بحمل الدين ، وأن يكون  
من أهل الرأى والفضل ، الإمامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، من أهل الرأى  
والسير والصلاح يوثق باختياره ، أفضل من في الزمان حتى ولو تفرقوا  
في الزمان ، الإمامة ص ٢٦٧ - ٢٧١ ، نصيبه يكون بمبايعة أهل الوجاهة  
والاعتبار كالعلماء والامراء الذين هم أهل حل في أمور الرعية وعقدتها  
ويرجع فيها الى قولهم ، المطيعى ص ٩٩ ، اذا قام به أهل الحل والعقد  
سقط عن غيرهم لا فرق في ذلك بين زمن الفتنسة أو غيره . فمذهب  
أهل السنة وأكثر المعتزلة هى أن الخلافة نيابة عن الرسول في أمور  
الدين والدنيا ، عبد السلام ص ١٥٣ .

الذى به تتحقق شهادة العدل (١٢٠) .

### ج - الواقع التاريخي + يثبت تحقق الامامة في التاريخ أنها كانت

من أوائل الموضوعات التي نشأ حولها الخلاف ان لم يكن أولها علي الإطلاق . ويدل ذلك على نشأة علم أصول الدين كله نشأة سياسية (١٢١) . وقد تم تفسير الواقع التاريخي بطرق متعددة كل منها يفهمه طبقاً لنظريته المسبقة التي تدعم اختياره وتقوى موقفه . ومع ذلك يبدو

---

(١٢٠) عند بعض الاصحاب لا بد من جريان العقد بمشهد من الشهود . فانه لو لم يشترط ذلك لم نأمن ان يدعى مدع عقداً سرا متقدماً على الحق المظهر المعلن . وليست الامامة أحط رتبة من النكاح وقد شرط فيه الاعلان ، ولا يبلغ القطع ، اذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعي ، وسبيله سبيل المجتهدين ، الارشاد ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، يجب الاشهاد به فانه خطب جسيم ونصب عظيم ، النهاية ص ٤٩٦ ، قال بعض الاصحاب يجب كون ذلك بشهادة بينة عادلة كنا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا ، المواقف ص ٤٠٠ ، والعدد دون حد معين ، يكفي نفر منهم حتى تتم النبيعة . وقيل أربعة قياساً على ما فعل عمر في الشورى ، الشهيد ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(١٢١) أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم في الامامة بعد وفاة الرسول . اجتمعت الانصار في سقيفة بنى ساعدة لعقد الامامة لسعد بن عباد . ولما بلغ ذلك ابا بكر وعمر قصد نحوهم في رجال من المهاجرين فأعلمهم ابو بكر ان الامامة لا تكون الا في قريش محتجاً بقول النبي فأذعنوا منقادين بعد ان قالت الانصار : منا أمير ومنكم أمير بعد ان استل جرد الحباب سيفه ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٧ ، الشبهات التي وقعت في الملة الاسلامية وكيفية انشعابها ( بعد مرضه ، جيش أسامة ، موته ، دفنه ) الخلاف الخاص بالامامة ، التفتازاني ص ١٤١ - ١٤٢ ، الاسفرايني ص ١٤١ ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٣ ، الملل ج ١ ص ٢٩ - ٣٠ ، الخلاف الثامن في تنصيب ابي بكر عمر بالخلافة ، الملل ج ١ ص ٣١ .

بعض التناقض بين النظرية وتفسير الحدث التاريخي (١٢٢) . فاذا كانت الإمامة عقدا واختيارا فان الامام الاول يكون قد تم تنصيبه بناء على اجماع الامة ورضا المسلمين به وليس بنص من الله او بتوقيف من الرسول سبحانه كان نصا جليا ام اشارة يقاس عليها مثل امامة الصلاة . ويمكن ان تكون افعاله ضمن شروط الامام مثل قتال اهل الردة . ان كل الحجج العقلية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على سرد معين واستعمال لنص الوعى كنبوة او توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوة وتحقيق لهذا التوجيه . وذلك خطأ في التفسير اذ لا يجوز اسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيه . فليست مهمة نص الوحي الاخبار عن المستقبل بل تأسيس نظرية . ولا يتم اختيار واقعة معينة الا بناء على مصلحة او هوى او دليلا لرغبة واختيار انساني مما يجعل الواقعة هي المفسرة للنص وليس النص هو المفسر للواقعة (١٢٣) . والحق ان البيعة تجب للنص ، فالنص لا يعين احدا

(١٢٢) اختلفوا في امامة ابي بكر كيف كانت الي : ا — وقف النبي ونص على امامته ب — دل على امامته بالصلاة بالناس وبقوله . كما دل الله عليها . قاتل القوم . وثبت عمر امامته ج — عقود المسلمين له واجماعهم عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٣٠ ، اختلف الناس في الامامة بعد الرسول الي : ا — النبي لم يستخلف احدا ب — نص الرسول على استخلاف ابي بكر نصا جليا ، اجماع الناس على تسميته خليفة رسول الله ليس بمعنى الصلاة . ولكن بمعنى الامامة . وقد استخلف الرسول آخرين ولم يسموا خليفة رسول الله ، هناك نصوص على استخلاف ابي بكر واخرى ضده مثل قول عمر « ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني وان لا استخلف فلم يستخلف من هو خير مني » ، الفصل ج ٤ ص ١٢٤ — ١٢٦ .

(١٢٣) الكلام في امامة ابي بكر طريقان لا ثالث لهما : ا — فسداد المذاهب سوى ما نذهب اليه لان اثبات فسداد النص يثبت الاختيار ب — ورود الشرع في بيان ان الامامة بالاختيار ، الامامة ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، الدليل على امامة ابي بكر ( على خلاف الشيعة ) قول الله « وعد الله الذين آمنوا منكم . . . » وهم الموعودون بالاستخلاف والتمكين ، وهو ينطبق اما على علي او على ابي بكر ، والاول باطل ، ( نموذج اشركب النص على فرد ) ب — « قل للمخلفين من الاعراب » فالداعي

خاصة لو كان نص الوحي وحتى لو كان متفقاً مع البيعة . فالامامة عقد واختيار كأساس نظري في الوحي وفي الواقع . وعلى هذا الاساس ثم اختيار الخليفة الاول باجماع الامة بعد أن توافرت شروط الامامة فيه (١٢٤) . وان كل التشبهات التي التفتت عليه لم تمنع من اجماع الامة

المحظور مخالفته ليس محمداً ولا علياً لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ج - استخلفه الرسول في الصلاة ايام مرضه وما عزله حتى ظل كذلك بعد وفاته د - قول الرسول وتنبؤه بأن الخلافة بعده ثلاثون عاماً تتحول بعدها الى ملك عضود وكانت خلافة الشيخين ١٣ سنة وعثمان ١٢ سنة وعلى خمس سنوات وقول الرسول « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ه - قول الصحابة « يا خليفة رسول الله » ، المسائل ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، الأدلة القرآنية في اللمع ص ١٣٤ - ١٣٦ ، الابانة ص ٦٧ - ٦٨ ، الفرق ص ٣٥٠ ، الانصاف ص ٦٤ - ٦٥ ، الغاية ص ٣٨٧ - ٣٩٠ ، الامامة ص ٣٢١ - ٣٢٧ ، وعند جماعة من الحشوية امامة أبي بكر بالنص ، بالاسم أو بالنص والاشارة ، امامة أبي بكر ، الحصون ص ١٢٨ ، النهاية ص ٤٧٨ - ٤٨٠ ، ص ٤٩٢ - ٤٩٣ ، الشرح ص ٧٦٤ - ٧٦٥ ، ص ٧٥٥ - ٧٥٦ ، ص ٧٦١ - ٧٦٢ ، المحصل ص ١٦٣ - ١٧٢ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٠ - ١٠١ ، الاصول ص ٢٨٢ - ٢٨٤ .

(١٢٤) والدليل أن الامامة لما عقدت لأبي بكر ابتدر لامضاء أحكام المسلمين ، ولم يتأن لانتشار الاخبار الى من نأى عن الصحابة في الاقطار ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل ، الارشاد ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، اتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر ، الملل ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ ، ثبوت امامة أبي بكر بالبيعة ، المواضع ص ٣٩٩ ، الاجماع على امامة أبي بكر ففسد اشتهر ذلك في عهده وفي عهد عمر ، الامامة ص ٢٧٩ - ٢٨٣ ، اجمعت الامة على خلافة أحد الاشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس وبطلت امامة علي والعباس ، الاجماع موجود في كتب السير والتواريخ ، الطوالع ص ٢٣٢ ، مبيعة علي والعباس له ، لا يجوز اجتماع الامة على خطأ ، اللمع ص ١٣٤ ، دليل الاجماع ، الابانة ص ٦٨ - ٦٩ ، المواضع ص ٤٠٠ - ٤٠١ ، رضى به الجميع ، الارشاد ص ٤٢٨ - ٤٢٩ ، قتاله أهل الردة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٧ ، لو كانت باطلة لما كان معظماً عند الله ، لو كانت باطلة لكانوا شر الامم وهم خيرها ، الاصول ص ٢٨١ - ٢٨٢ ، اللمع ص ١١٥ ، الدليل اجماع المسلمين واختيارهم له يوم السقيفة على العقد امام الجمهور وهم أهل الحل والعقد ولم يتأخر أحد بلا عذر ، التمهيد ص ١٨٧ - ١٩٤ .

على امامته كما أنه يسهل ازلتها . فمنعه ميراث النبي انما يستند الى النبوة ذاتها . فالانبياء لا تورث ولا تورث ، ما يتركونه صدقة . بالخلاف على مبدأ لا يراعى فيه الاشخاص حتى ولو كانوا نسات النبي وان كثيرا من الاخبار حول سوء معاملتهم موضوعة . وان القسوة في محاسبة النفس لدرجة الاحساس بأن هناك شيطاننا يعترينا امر يحتاج الحكام اليه . أما طريقة بيعته فقد كانت فلتة عصمت الامة من الشقاق والفتنة . ولا يعنى ذلك أنها خطأ بل أكدت الاختيار والبيعة . أما استدراك الافعال ومراجعة النفس في آخر العمر فهو احساس بالمسؤولية وتعلم بالتجربة وليس ضعفا أو خطأ . وعهده الى الخليفة الثانى اجتهاد منه وليس خروجا على النبوة وتقليدها ، عهد أكده والناس بالبيعة عن قبول ورضى . وان تأخير جيش لهو اجتهاد قائد في حاجة اليه داخليا قبل الحاجة اليه خارجيا . كما أن عدم توليته بعض الاعمال وتولية آخرين انما هو اختيار طبقا للقدرات ولا يدل على أى نقص أو شك . ونقص العلم ليس عيبا انما يحتاج الامام الى العلم النافع في تسيير أمور الرعية دون ما حاجة الى تفقه وتعمق في الدين يحسنه المتفرغ له . وان ايضاف الحدود لهو من سلطة الامام كالتمرير ، وايضاف حد على سيف الله المسلول نصرة للامة وايثارا للجهاد على الافعال الفردية . ثم يسم نفسه خليفة بل سماه الناس كذلك . ولم يستنكره نظرا لانه كذلك بالمعنى الحرفي قبل أن يتحول اللفظ الى نظرية شرعية . أما دفنه مع صاحبه فكذلك فعل آخرون ايثارا للصحبة وليس عصيانا لامر (١٢٥) . وكانت امامة الخليفة الثانى بعهد

---

(١٢٥) تلقى شبهات عديدة على امامة أبى بكر منها : ١ — ازالة ميراث النبي عن ورثته ٢ — وصاية فاطمة الأ يصى عليها أبو بكر وعمر وأن تدفن سرا ، ضرب عمر فاطمة بسوط وتهديدها بحرق بيتها ٣ — له شيطان يعتريه ويحذر الناس من نفسه ، والمطالبة باقتاله نفسه ، اعترافه بأنه يميل ويضل ، وأنه لا يستحق هذا الامر ، وأنه ليس بأفضل القوم ٤ — قال عمر : كانت بيعة أبى بكر فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ٥ — قال أبو بكر عند موته : ليتنى سألت النبي عن

من الخليفة الاول ثلثة البيعة امام جميع من اليهود . والغلاة وحدهم هم الذين لا يتولون الشيخين (١٢٦) . وقد تم الاتفاق على الخليفة الثالث

ثلاث ا — هل للانصار في هذا الامر حق ؟ اى شكه في صحة البيعة  
ب — ليتنى تركت بيت فاطمة ولم اتشفه ج — ليتنى في ظلة بنى ساعدة  
ذريت على يد احد الرجلين فكان هو الامر وكنت الوزير ٦ — في بيعة  
لعمر ترك الناس بالرسول لانه استخلف ٧ — اخر انشاء جيش امامة  
٨ — لم يوله الرسول الاعمال وولى غيره . ولما ولاه ان يحج بالناس ويقرا  
سورة عزله وجعل ذلك لعلى ٩ — نقصان علمه لما روى عنه في الكلاله  
١٠ — ترك امامة الحد على خالد عندما قتل مالك بن نويرة وضاجع امراته  
من ليلته ١١ — تسمى بخليفة رسول الله مع انه لم يستخلفه ١٢ — دفنه  
ودفن عمر في بيت الرسول وقد منع الرسول منه . الامامة من ٢٢٨ —  
٢٥٧ ، من ٢٨٣ — ٢٩٦ ، التمهيد من ١٩٠ — ١٩٧ ، المواقف من ٤٠١ —  
٤٠٣ .

(١٢٦) اتفقوا على عمر بعد تعيين ابي بكر ، الملل ج ١ ص ١٥٧ —  
١٥٨ ، نحن ابي بكر على امامته ، مقالات ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، اثبات  
امامة ابي بكر تثبت امامة الفاروق عمر . عهد اله ابو بكر بحضور من  
جملة الصحابة بعد تقدمه اليوم وامره بالنظر في امورهم والتشاور ،  
التمهيد من ١٩٧ — ٢٠١ ، الابانة من ٦٩ ، اللمع من ١١٤ ، المواقف  
من ٤٠٠ ، شرح الفقه من ٦٠ ، الانصاف من ٦٥ — ٦٦ ، الاصول  
من ٢٨٦ ، الارشاد من ٤٢٩ — ٤٣٠ ، التفتازاني من ١٤٢ ، الاسفرايني  
من ١٤١ ، وهو موقف اهل السنة في تفضيل الشيخين ، شرح الفقه  
من ٦١ ، الغاية من ٣٩٠ ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ ، الفرق من  
٣٥٠ ، الادلة على امامة ابي بكر وعمر ، الارشاد من ٤٢٢ — ٤٢٣ ،  
وتتولى بعض فرق الامامية ابا بكر وعمر ، مقالات ج ١ ص ١٢٨ ، وهو  
موقف الصالحية والزيدية ، المحصل من ١٨٠ ، وكان زيد يفضل على  
سائر الصحابة ويتولى ابا بكر وعمر . وقد سموا رافضة عندما سمع  
بعضهم يطعن على ابي بكر وعمر فانكر ذلك فتمرقوا فقال لهم رفضتموني ،  
مقالات ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، من ٨٧ ، التنبية من ٣٣ — ٣٤ ،  
الانتصار من ١٢٨ ، وتثبت السليمانية الزيدية امامة الشيخين ، الفرق  
من ٣٢ — ٣٣ ، اعتقادات من ٥٢ — ٥٣ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ — ٩٠ ،  
المحصل من ١١٨ ، وهما امامان وان اخطا في التأويل ، المواقف من  
٤٢٣ ، اثبتوا امامة الشيخين بالبيعة اجتهادا ، لانهم تسارة يصوبون  
الاجتهاد وتارة يخطئونه . الا انه في حمال الخطا يكون ادنى الى الفسق ،  
طلعوا في عثمان وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا ،

بعبد الشورى وعقدت له البيعة بالرغم من بعض الشبهات حول أفعاله عن خطأ في الاجتهاد (١٢٧) . وتمت امامة الخليفة الرابع عقدا واختيارا باجماع الامة . ولما حدث الشقاق وانفصمت عرى الاجماع ونصب امام آخر اقل فضلا من الاول بدلا عن أن يتنازل الثانى تحولت البيعة الى نص كرد فعل على سوء اختيار البشر وتحكم الهوى والمصلحة الفردية (١٢٨) . وبعد ذلك تحولت الامامة الى ملك عضود الى حكم وراث

المحصل ص ١٨٠ ، الموافق ص ٤٢٣ ، وكذلك اليعقوبية ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ ، الفرق ص ٣٤ ، وثبتت الخوارج امامة أبى بكر وعمر وتكر امامة عثمان في وقت الاحداث ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، يكفرون عليا وعثمان والحكيم وأصحاب الجبل وكل من رضى بالتحكيم ، الفرق ص ٧٣ — ٧٤ ، الملل ج ٢ ص ٣٠ ، التنبيه ص ٤٧ — ٥١ .

(١٢٧) الكلام في امامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى . عقدها عبد الرحمن بن عوف له بمحضر من أهل الشورى سوى طلحة . وبايعه طلحة لما قدم ورضى بإمامته . فضائل عثمان : جهاده ، وانفاقه ، وتجهيز جيش من ماله ، زوج بنت النبى . كان الستة من أفضل الامة ، التمهيد ص ٢٠٢ — ٢٠٨ ، انقاد الجميع لعثمان ، الابانة ص ٦٩ ، الانصاف ص ٦٦ ، التفتازانى ص ٢٤٢ ، الدوائى ج ٢ ص ٢٨٤ ، اتفقوا بعبد الشورى على عثمان ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، باتفاق أهل الشورى وأنكروا امامة معاوية ، ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ومع ذلك هناك شبهات حول عثمان (رده الحكم بنى أمية الى المدينة بعد أن طرده النبى وبعد أن رفضه أبو بكر وعمر ، نفى أبى ذر ، تزويجه مروان بن الحكم من ابنته ، وتسليمه خمس الغنائم ، ايوانه عبد الله بن مسعود بعد أن أهدر النبى دمه وتوليته مصر وعبد الله بن عامر البصرة ) ، الملل ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٢٨) الكلام في امامة على والرد على المواقف فيها والقادح في صحتها ، التمهيد ص ٢٢٧ — ٢٣٩ ، الذى يدل على امامته اتفاق أهل الحل والعقد ، المحصل ص ١٧٩ ، اختلفوا في امامة على على ثلاثة أقوال : ١ — كان اماما في أيام أبى بكر وعمر بنص النبى وان الامة ضلّت عندما بايعت غيره . ب — كانت الامامة لعلى في حياة أبى بكر وعمر وأنها أخطأ في توليها خطأ لا يبلغ الاثم ج — أبو بكر الامام ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وهو رأى أهل السنة والاستقامة ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، أجمع أهل الحق على صحة امامة على وقت انتصابه

في نسل الامام دون وراثة الروح (١٢٩). والحقيقة ان تحقق الامامة في التاريخ وان اختلف فيها القدماء فانها لم تعد مشكلة اليوم او مجالاً للاختيار والتحزب . لم تعد الواقعة نفسها بذات دلالة الا من حيث تحليل المواقف التاريخية في الدراسة العلمية للتاريخ ورؤية اى المواقف كانت اكثر ثورية من الآخر طبقاً للالتزام السياسى لروح هذا العصر . ولا يبرأ هذا التحليل من قراءة الحاضر في الماضي ، ورؤية السواقع في التاريخ ومع ذلك فالدخول فيه وكأئنا طرف فيه هو هروب من العصر ونقص في الالتزام وابتعاد عن الاختيارات الاساسية فيه . حينئذ يكون الماضي تعويضاً عن الحاضر ، ويكون التاريخ مهرباً (١٢٠) .

بعد قتال عثمان وخالفتهم طوائف : أ — الكاملية ( الرافضية ) لانه رفض قتال ابي بكر وعمر ب — الخوارج كان على حق الى وقت خروج الحكيمين ثم كفر وكفر معاوية واتباعهما ، وهو موقف الحكمة ، المواقف ص ٢٤٤ ج — الاصم ، لا تنفذ الامامة الا باجماع دون الشورى واختيار بعض الائمة . طعن في عثمان وعلى وكان يدعو الى معاوية في الشام ، الاصول ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، الامام ليس علياً لانه لم يجتمع عليه وان معاوية كان اماماً لانهم اجتمعوا عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، أعداءه فريقان : أ — عسكر معاوية طعنوا فيه بأنه ما اقام الفصاخص وهو امر اجتهادى ب — لم يرض الخوارج بالتحكيم ، المحصل ص ١٧٩ ، يعتقد من الصحابة من اهل الحل والعقد ، الانصاف ص ٦٦ ، وعند الصالحية والابتيرية على افضل الناس بعد الرسول اولهم بالامامة ، سلم الامر لهم راضياً ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، الانتصار ص ٩٩ — ١٠١ ، وعند هشام بن الحكم والجاحظ ضلت اكثر الامة بتركها علياً ، الانتصار ص ١٣٩ .

(١٢٩) اختلفوا هل يكون بعد علي امام ؟ وتتراوح الاجابة بين الاحتمال والاستحالة ( عباد بن سليمان ) ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، واختلفوا في امامة يزيد : أ — كان اماماً بالاجماع بالرغم من انكار الحسين عليه اشيء ب — امامته وتخطئة الحسين في انكاره عليه ج — لم يكن اماماً ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ .

(١٣٠) مبايعة علي واختلاف الناس بين منكر لامامته وقاعد عنها ومقاتل في سبيلها وهو اختلاف بين الناس الى اليوم ، وعند الاشعري أن هذا اشكال الى اليوم اى حتى عصره في اواخر القرن الثالث ، وهذا صحيح لان العهد كان حديثاً بالامامة « مع أنه لا ضرورة الى هذه المسألة »



#### رابعاً : صفات الامام وشروط الامامة .

تبدو أحيانا صياغة المسألة السياسية صياغة فردية وذلك بالتركيز على صفات الامام وكأن النظام السياسي كله بما في ذلك من مؤسسات دستورية ونظم شعبية للرقابة تتحدد بل وتستنبط من صفات الامام الفردية الطبيعية أو المكتسبة سواء في التعيين بالنص أو في الاختيار بالعقد والبيعة مع اختلاف في درجة التشخيص . ففي التعيين بالنص تكون الصفات أكثر تشخيصاً وتأليهاً مثل الخلود ، والغيبة والرجعة ، العصمة والتقية ، والعلم والتعليم في حين أنه في الاختيار بالعقد والبيعة تكمن الصفات أقل تشخيصاً وأكثر انسانية مثل العلم والورع والشجاعة . الاولى تكليف بما لا يطاق والثانية تدخل في حدود الطاقة الانسانية . بل يستمر هذا النسق المتقابل في علم أصول الدين كله ابتداء من موضعه الاول وهو الذات حتى موضعه الاخير وهو الامامة . فالتجسيم والتشبيه والتشخيص يظهر في كل موضوع ، يجعل الانسان لها ، والحرية جبراً ، والعقل سمعاً ، والعدل ظلماً ، الخير شراً ، والعمل نظراً ، والسياسة فرداً . وقد استمر هذا النسق موروثاً حتى الآن في وجداننا المعاصر في طبع النظام السياسي كله بشخصية القائد أو الزعيم أو الرئيس ، بهزاجه وأهوائه وقدراته وطبعه . اذا حسن النظام فلحسن شخصه واذا ساء فلسوئها . ويظل الصراع بين القمة والقاعدة موروثاً (١٣١) ، ويعتد أن حسم لصالح القمة في الالهيات وفي الانسانيات ، في العقليات وفي السمعيات .

---

في أمر الدين على وجه اليقين « شرح الفقه ص ٦٠ » ثم يبيع على بن أبي طالب فاختلف الناس في أمره ، فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ، ومن بين قائل بامامته معتقداً بخلافته وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ .

(١٣١) طريق العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار لان الامام يجب أن يكون على صفات مخصوصة منها العصمة . . . ولا مجال الى الاجتهاد

## ١ — هل هناك صفات للامام ؟

إذا كان القول بالنص والتعيين يؤدي إلى صفات للامام تتجسده نحو التاليه ، وصفات غوق الطاقة البشرية تجعل من الامام أكثر من امام فان هذه الصفات في الحقيقة هي تعويض عما لحق بالائمة من ذبح وتقتيل . وكلما زاد القهر والقمع ازدادت الصفات الوهية وازداد الامام عظيمة كى يستأنف الكرة ويمسود من جديد اقوى مما كان ليهزم جحافل الظلم وجند الطاغوت . وهذه الصفات هي الخلود ، والغيبة والرجعة ، والعسمة والتقية ، والعلم والتعليم .

١ — الخلود والرجعة . والقول بالخلود والرجعة هو أكبر رد فعل على موت الامام ظلما وقتله عدوانا . اذ يتحول الفناء المطلق الى خلود مطلق ، وينقلب الموت اللحظى الى حياة أبدية دائمة مثل حال الشهيد . ويتحول رغبة العدو من اعدام للامام المعارض الى اثبات وجوده الى الابد ، فينقلب الظالم على عقبه ويفوت الامام على اعدائه تحقيق اغراضهم . الرغبة في الخلود اذن شيء طبيعي كرد فعل على الظلم ورغبة في النصر ، واستعداد للانتقام . فالهزيمة ليست نهائية .

وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها . لا يعلم ذلك الا بالنص من الرسول مستندا الى وحي من الله . من صفات الامامة يجوز أن يستدل عليها بالامارات والاقوال مثل العلم والفضل . وحسن الافعال تدل على العفة ، والمهارة في الحرب تدل على السياسة والشجاعة . فكما يستدل بالافعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الائمة . وان ظهرو بعد ذلك جهل او جور او ضلال او كفر انخلع منها او خلعناه ، وما ينقل عن الاموية فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عندهم وعند من يجوز ذلك ، النهاية ص ١٩٥ — ١٩٦ ، ليس الاختيار لعقد الامامة جائزا على التشهي والايثار بل ولا بد ان يكون للمعقود صفات وخصوصيات ، الفاية ص ٢٨٣ ، قيل لا يشترط هذه الصفات لانها لا توجد فيكون اشتراطها عبثا او تكليفا بما لا يطلق ومستلزما للفساد التي يمكن دفعها بنصب فاقدتها ، المواظف ص ٣٩٨ ، بعد الائمة المستورين ظهور المهدي القائم بأمر الله واولادهم نصا بعد نص على امام بعد امام ، الملل ج ٢ ص ١٤٥ .

والحاضر ليس كل الزمان ، وخسارة معركة ليست خسارة للحرب .  
فلا بد للعدل أن يسود على الظلم ، ولا بد للحق أن يدحض الباطل ،  
ولا بد للشرعية أن تعود لتمحق اللاشرعية . خلود الاما . اذن احدى  
مقدمات نظرية الثورة على الحكم الظالم من أجل سيادة العدل ، واخفاق  
الحق ، والعودة الى الشرعية . الخلود تعبير عن الرغبة في الثورة ،  
واستمرار القتال ، وأمل في المستقبل ، وثقة بالنصر . وتنشأ صور الخلود  
ابتداء من جدل الحسن والخبيل ، والصراع بين الواقع والحلم . فبعد  
قتل الاما في الواقع يظل حيا في الخيال (١٣٢) . ولا ضير أن يقع

=  
(١٣٢) عند السبئية عليا لم يموت وأنه يرجع الى الدنيا قبل يوم  
القيامة فيملاً الارض عدلا كما ملئت جورا ، مقالات ج ١ ص ٨٥ ، وقاتل ابن  
سبأ لو جئتمونا بدمائه في صرة لم نصدق موته حتى ينزل من السماء  
ويملك الارض بخذافيها ، وعودته للانتقام من أعدائه فالقتول برايمهم لم  
يكن عليا بل شيطانا تصوره الناس في صورة علي ، الفرق ص ٢٣٤ ،  
لو أتيتم بدمائه في سبعين قارورة لم نصدق بموته ، التنبيه ص ٢٨ ،  
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ويقول بشار بن برد برجعة علي الى الدنيا يوم  
القيامة ، الفرق ص ٥٤ ، وعند المنصورية علي لم يموت ، بل مبعوث قبل  
يوم القيامة فرجع هو وأصحابه أجمعون الى الدنيا بعد الموت قبل  
القيامة ويرون قتل الناس بالحق ، التنبيه ص ١٥٩ ، عند الجارودية  
( الزيدية الرافضة ) محمد بن عبد الله بن الحسن لم يموت وأنه يخرج  
ويغلب مثل المحمدية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ،  
وتزعم فرقة أخرى من الجارودية أنه هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة ،  
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، وانفترقت الرزامية  
والابو مسلمية في أمر أبي مسلم . قتل عند الرزامية ، وهو لم يموت عند  
الابو مسلمية ، مقالات ج ١ ص ٩٤ ، حتى لم يموت وسيظهر ، الفصل  
ج ٥ ص ٢٠ ، ان الذي قتله المنصور شيطان في صورة أبي مسلم ، الفرق  
ص ٢٥٧ ، الموافق ص ٤٢١ ، وعند الحربية ( الكيسانية الرافضة )  
عبد الله بن معاوية حتى بجبال أصفهان لم يموت ولن يموت حتى يقود بنواصي  
الخيال الى رجال من بني هاشم . لا يموت حتى يلي أمور الناس وهو  
المهدي الذي بشر به النبي ، مقالات ج ١ ص ٩٥ ، وعند النوايسية لم  
يمت جعفر بن محمد حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي ، مقالات ج ١  
ص ٩٧ ، وأن الذي كان يتبدى للناس صورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل  
ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٢ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، قال : لو رأيتم رئيسي

خطأ في الحواس ، فشددة الانفعال وفقد الاتزان من هول قتل الائمة  
وذبحهم يفقد الحواس القدرة على الادراك السليم . ويصبح الخيال  
بديلاً عن الحس ، والتمنى سائداً فوق الواقع ، ويخلق الموضوع في  
الذات بدلاً من أن تدرك الذات الموضوع . وفي هذه الحالة لا يهم من  
الإمام ، هذا أم ذاك ، ومن من الائمة هو الحي الخالد . فإمام كل  
فرقة بعد استشهاده هو الحي الخالد . المهم هو الواقعة الحية  
، التجربة الانسانية وليس الحدث التاريخي ، الشخص المعين باسمه  
ما دامت الظروف النفسية واحدة ، والأشخاص ما هي الا « معلقات »  
عليها وحوامل للدلالات . وان الاختلاف في الامام مات أم لم يميت يدل  
على الصراع بين الموقنين الحسي والخيالي ، الواقعي والحالم ، عقلية  
معتدلة أو نفسية متأزمة ، موضوعية ومواجهة أو ذاتية وهروب .

قد سعدت عليكم من الجبل فلا تصدقوا ، وانى صاحبكم صاحب السيف .  
لم يميت وأن اوليائه يرونه في بعض الاوقات ، وأنه بعدهم سيرجع إلى  
الدنيا فملاً الارض عدلاً كما ملئت جوراً ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند  
الجلابية ، الحلاج لم يقتل ، قتل من يشبهه ، الفسرق ص ٢٦٣ ،  
وقيل مثل ذلك في الخضر والياس وأن البعض يلقيهما في الفلوات ،  
والخضر في المروج والرياح ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، وعند الاسماعيلية  
اسماعيل بن جعفر لم يميت ولا يموت حتى يملك . أخبره أبوه أنه وصيه  
والامام من بعده . مات الاب ولم يميت الابن ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الملل  
ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، وعند القرامطة محمد بن اسماعيل  
لم يميت ، الفرق ص ٦٣ ، كان اسماعيل مجرد واسطة لمحمد ، لا يموت  
حتى يملك الارض وهو المهدي الذي تقدمت البشارة به ، سبع  
الائمة ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الفرق ص ٦٤ ، وعند الموسوية موسى  
بن جعفر حتى لم يميت وهو المهدي المنتظر ، دخل دار الرشيد ولم يخرج  
منها ، الفرق ص ٦٣ ، وعند المبطورية لم يميت بل هو غائب ، اعتقادات  
ص ٥٤ ، لا يموت حتى يملأ الارض عدلاً كما ملئت جوراً ، الفصل ج ٥  
ص ٢٠ ، لا يموت الا في الوقت المعلوم ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند  
الواقفة موسى بن جعفر لم يميت ، ولا يموت حتى يملك الارض شرقها وغربها  
وحتى يملأ الارض عدلاً ويسطر كما ملئت ظلماً وجوراً ، مقالات ج ١ ص  
١٠٠ ، ج ٢ ص ١٠٦ ، البزيفية لا يموتون ، والواحد منهم اذا بلغ النهاية  
في دينه رفع إلى الملكوت . وزعموا أنهم يرون المرفوعين منهم غدوة  
وعشية ، الفرق ص ٢٤٨ .

زان اختلاف الفرقة في موت الامام ، مات أم لم يموت ؟ لا يحتاج الى تحقق تاريخي لواقعة الموت لان الامر لا يتعلق بحادثة تاريخية موضوعية بل بموقف ذاتي خالص تعبر فيه الجماعة عن رغبتها في الانتصار على الموت ورفض الهزيمة عن طريق التمنى وبصياغة الخيال . ان كان قد هزم الامام بالفعل فان ازادة الجماعة لم تنهزم ، وان كان حسسه قد صدم فان خياله لم يتوقف ، وبالتالي تتحول الهزيمة في الحاضر الى انتصار في المستقبل . وتكون الصدمة عندما يموت الامام الحي فتفتقر جماعته فرقتين ، الاولى تنكر الموت وان الذي مات شخص آخر ، والثانية تثبت الموت وتنكر الجماعة وتخرج عليها وتفتيق من الخيال . لا يهم اذن الاختلاف في نهاية الائمة فتلك ظروف نسبية جزئية تكون مجرد حوامل للظروف النفسية . و امام واقعة الموت تتهاوى كل دعاوى الخلود . و امام أهواء البشر ينقشع الغمام وتظهر الحيل وتتكشف الاحتمالات وتفتيق الجماعة . وتظل الجماعة متأرجحة بين الواقع والخيال ، لا تقوى على مواجهة الواقع ولا تستطيع الفكك من الخيال ، وتشتد الحيرة ، ويقع التشرذم ، وتنشق صفوف المعارضين (١٣٣) .

ويتضخم الامام الحي الراجع ويضم مظاهر الطبيعة ويتشخص ميهها . فيصبح الامام الحي هو السماء وبرقها ورعدها وخركتها ،

---

(١٣٣) عند المختارية اتباع المختار بن ابي عبيد الثقفي الامام محمد بن الحنفية والمختار نائب محمد دعا الخلق الى الضلالة واراد محمد ان يمنعه فصعد المختار الى المنبر وقال : يا قوم ! قد ذكر ان امامكم قد قصد نحوكم ومن امارات الامام ان لا يؤثر فيه السيف فاذا اتى فجربوا هذا ، فهرب محمد ، اعتقادات ص ٦٢ ، واعتبر اصحاب المغيرة بكر الاعور الهجرى القتات حيا لا يموت . وهو الذى ادعى الامامة بعد جابر الجعفى الذى ادعى الامامة بعد المغيرة . وانتهى باكل اموال الجماعة فلعنوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وكان عبد الله بن معاوية ، وهو عند اصحابه المهدي الذى بشر به النبى ردى الدين معطلا مستصحباً الدهرية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ - ٢١ ، وقالت الحميرية بتكذيب الذين قالوا منهم انهم لا يموتون وقالوا : انما نموت ولكن لا يزال خلق منا في الارض ائمة انبياء ، الفرق ص ٢٤٩ ، وهو ما حدث أيضا بعد موت عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٥٧ - ٥٩ .

بجبالها وأنهارها ووديانها ، بسهولها وسواحلها ، بأشجارها ونباتاتها ،  
وبحيواناتها المتوحشة . فالسماء رمز للعلو وتعويض عن سفل الأرض ،  
وتمسك بالأعلى في حالة ضياع الأدنى والاستئصال منها . فالإمام في  
السحاب ، رمزا للصفاء والبياض والطهارة والنصاعة والشفافية  
والخلفة والوفرة والخير في المطر . الرعد صوته ، والبرق سوطه .  
الإمام حى في منطقة نائية في جبال رضوى ، فالجبل رمز للصدود  
والفخامة ، والضخامة والعظمة ، وهى جبال « رضوى » تشخيصا  
لرضا عن الإمام . أسد عن يمينه ونهر عن شماله يحفظانه ، يأتينا  
رزه غدوة وعشية الى وقت خروجه . وهى الصورة الشعبية  
الموجودة حول كل فارس ممثل للإيمان تحفظه الاسود والنهر ويركب  
الخيال مقاتلا التين والوحوش الكاسرة والتي تدل على رغبة جامحة  
في الانتصار وعلى وجود شعور بالبؤس أو احساس بالشقاء ، وعلى  
ضرورة الانتصار حتى ولو كان بالتمنى يصنعه الخيال ، ويمثل الحق  
الضائع والإمل فيه عن طريق خلق صور فنية له قد تكون لحيوانات  
واثعية مثل الاسد والنهر أو خيالية مثل التين يشرب من عينين ، عين  
من الماء ، وأخرى من العسل ، صبور من الجنة ومن الصحراء . ان  
الإيمان بإمام حى مشخص في الطبيعة على هذا النحو تعويض نفسى  
عن تقتيل الأئمة الذين خرجوا على الحكم الاموى ، وتخيله بعيدا في  
الصحراء عن وحوش المدينة ، تحرسه وحوش حقيقية أكثر أمانا من  
وحوش بنى أمية ، يعيش مع نفسه ، رمزا للصفاء الخالص بعيدا عن  
شورور الدنيا وآثامها . الإمام المنعزل رمز للطهارة الضائعة التى أثرت  
العيش في الصحراء بعد أن استحال لها العيش في المدينة . وقد  
تكون هذه العزلة عقابا للإمام على رضاه عن من ظلموا وظلموا الأئمة  
من الحكما وبيعته لبعضهم ورفضه الاستمرار في المعارضة والثورة  
المستترة . تكون العزلة حينئذ عن البشر وعن الناس وكأنه سجين  
الصحراء . وكيف تكون العقوبة الخلود ؟ وكيف يرتكب الإمام الذنوب  
وهو معصوم ؟ ان الخيال الشعبي لا يعرف التناقض ولكنه يصوغ  
بمقائمه حيا في الشعور ويصورها بالخيال دون أن

يوجد لها نسقا عقليا مطابقا . كل موقف له بنيته النفسية الخاصة كحالة فردية (١٣٤) . ولا يخص ذلك الائمة وحدهم بل الصوفية كذلك ما دامت الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية هي التي تخلق العقائد . بل ولا يقتصر ذلك على الشيعة والصوفية وحدهم بل يمتد الى كل من يخضع للظروف نفسها مثل بعض ائمة الخوارج الذين لا يستأنفون القتال فيتحولون الى شيعة (١٣٥) . تنشأ هذه العقيدة من تضخم الذاتية خارج الموضوعية والقضاء على استغلال الطبيعة ثم تشخيصها أو السيطرة عليها بالخيال وتصورها بالافتراض والتمنى . كما تخضع الملائكة للامام تعويضا عن رفضه خضوع البشر له ، وتحييه

(١٣٤) عند السبئية على لم يمت بل في السحاب . اذا مرت سحابة بيضاء صافية صافية منيرة مبرقة رعدة قاموا اليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر بنا على في السحاب . والسحاب عمامة كما قال الرسول . فقد قيل على في السحاب ، التنبيه ص ١٨ — ٢٠ — لم يمت على وأنه في السموات ، الرعد صوته ، والبرق سوطه . ينزل الى الارض بعد حين فيمثل أعداءه . فاذا سمعوا صوت الرعد يقولون : السلام عليك يا أمير المؤمنين ، المحصل ص ١٧٧ ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند السبئية أيضا محمد بن علي حى في جبال رضوى لم يمت ، يحرسه على باب الغار الذى هو فيه تنين وأسد ، التنبيه ص ١٩ ، وعند الكريية ( الكيسانية الرافضة ) اصحاب أبى بكر العزيز ، محمد بن الحنفية حى بجبال رضوى عنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه ، أسد عن يمينه ، ونهر عن شماله يحفظانه من أعدائه يأتيه رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه ، وهو المهدي المنتظر . وقد صبر على هذه الحال التى غيب فيها الخلق لان الله فيه تدبير لا يعلمه الا غيره ، الفرق ص ٢٣ ، ص ٣٨ — ٤١ ، مقالات ج ١ ص ٩٠ ، الملل ج ٢ ص ٧٤ ، وكان السيد حمير الشاعر على هذا الراى ، اعتقادات ص ٦٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٢ ، النهر عنده عينان نضاحتان يجريان بهاء وعسل ، عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وبيعته له ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، الفرق ص ٢٣ ، وهو حى الى أن يؤذن له بالخروج . هناك خلاف فى سبب حبسه : أ — لم يعلمه الا الله ب — عقابا لخروجه بعد قتل الحسين الى يزيد طالبا الامان ج — عصى الله لعدم مقاتلته ابن الزبير د — ذنوب أخرى ، الفرق ص ٥٢ — ٥٣ .

(١٣٥) انهزم رئيس الخلفية ( الخوارج ) مسجور . هـ عبر في هزيمة واديا غرق فيه وشك أتباعه فى موته وهم ينتظرونه اليوم ( هزيمة حمزة الخارجى ) ، الفرق ص ٩٩ .

وتبایعه تعویضا عن انكار البشر لبيعته ورفضهم لها . يعينه بشر ، كل منهم يحمل اسما عظما . له مؤمنون ، سبعة عشر رحلا بايمان صادق تعویضا عن الآلاف بلا ايمان مرتشين . النصر للقللة المؤمنة علم الكثرة الباغية . الارض لهم في المستقبل ان لم تكن لهم في الحاضر . ويبلغ الامام درجة القرب من الله بحيث يتعاملان معا حسيا وجسديا ، يمسح الله بيده على رأسه تحببا اليه . كما يبلغ درجة النبوة اذ يطلب الله من الامام التبليغ عنه في دار التبليغ . والنطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة ، يعين كل منهم سبعة أئمة يتممون الشريعة . ويوجد في كل عصر سبعة يقتدى بهم ، امام يؤدى عن الله وحجة بلغ عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون يأذن العهود على الطالبين ، ومكلب يحتج الى الداعى ، ومؤمن يتبعه . ومظاهر الطليعة ايضا سبعة : السموات والارض وأيام الاسبوع والكواكب السيارة ... الخ . وقد تحتاج الامامة الى الإقامة ، وتلم الامام القائم . الامام يعرف الحقائق العلوية والسفلية والقائم يعرف الكليات في الجزئيات (١٣٦) .

(١٣٦) عند المنصورية صارت الامامة لمحمد بن على بن الحسن . عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى وهو الكسف ، الموافق ص ٤٣ ، والنطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي . ويعنى كل منهم سبعة أئمة يتممون شريعته . ولا بد في كل عصر من سبعة يقتضى بهم ، امام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون يأخذ العهود على الطالبين ، ومكلب يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد ، ومؤمن يتبعه . السموات والارض وأيام الاسبوع والكواكب السيارة كلها سبعة ، الموافق ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، وادعى أحمد بن كيال الامامة ، وأنه القائم . كل من قدر الآفاق على الانفس وأمكنه أن يبين مناهج العالمين اى عالم الآفاق وهو العالم العلوى وعالم الانفس وهو العالم السفلى كان الامام . وأن من قرر الكل في ذاته وأمكنه أن يبين كل كلى في شخصه العينى الجزئى كان هو القائم . ولم يوجد في الزمان أحد لذلك الا هو ، الملل ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ،



والرجعة تدل على رغبة في العودة الى النضال والانتقام والنصر  
رأن الهزيمة ليست فاصلة ولا حاسمة ولا نهائية . وما دام حيا لا  
يموت فهو أزلى من البداية أبدى في النهاية . مخلود الامام يؤدي الى  
الرجعة . الامام حى قوائم خارج أرض الظلم والنفاق فى أرض الطهارة  
والصفاء يعود حتى يعود الحق معه ويملا الأرض عدلا كما ملئت جورا  
ويكون القتل الثانى بالحق لا بالظلم . ولا يؤثر فيه السيف كرد فعل  
على تقتيل الائمة بالسيف قبل الخلود والرجعة . ولا يتمتع الامام  
وحده بالخلود والرجعة بل أيضا كل من يتصل به من أهله وأنصاره  
بل والعالم كله من أجله فالخلود يسرى بالاتصال ، وينتشر بالتبعية ،  
ويعم بالنضامين كل من اتصل بالخالد فهو خالد مثله ، وكان الامام  
يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده فى جماعته . ليس  
الخلود اذن صفة ثابتة بل صفة مشعة . وان القدرة المطلقة للامام  
بعد موته رد فعل على عجزه المطلق فى حياته ، وتعويض نفسى عن  
الاحساس بهرارة الفشل . لا بد للحياة من أن تنتصر على الموت ،  
والامل على اليأس ، والروح على البدن . وقد يتجاوز الخلود الامام أو  
الموت الى الدنيا كلها . وهو احساس ينتج عن تعويض نفسى بعد  
فقد الائمة وتابعيهم لكل شىء فى الدنيا . ينقلب الضد الى الضد ،  
ويتحول العدم الى وجود ، وعندما يضيع الابن يخلد بالصورة . يحو  
الاصحاب مع الامام وتعود الدنيا كلها اليهم ، لهم المصير نفسه والمستقبل

---

وعند المغيرة ( الرافضة ) المهدى هو محمد بن عبد الله بن الحسين ،  
حى مقيم بجبال رضوى ناحية الحجاز من ناحية نجد الى أوان خروجه ،  
مقالات ج ١ ص ٩٦ ، بايعه جبريل وميكائيل بين الركن والمقام ، يحيى  
له سبعة عشر رجلا ، يعطى كل رجل منهم حرفا من الاسم الاعظم فيهمون  
الجيش ويملكون الأرض . فلما خرج وقتل ادعى البعض أن الخارج أم  
يكن محمدا بل شيطان تمثل فى صورته وأن محمدا سيخرج ويملك ، مقالات  
ج ١ ص ٧٣ ، ص ٩٦ ، الفرق ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، الملل  
ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢٢ .

نفسه (١٣٧)

وقد ثبت قراءة حوادث التاريخ في النصوص حتى أصبحت النصوص تنبؤات بالحوادث أو توجيهات للوقائع . وان استحاله تأويل النصوص بحيث تتطابق مع حوادث التاريخ أصبحت محرفة مبدلة أو منسوخة مرفوعة لا يمكن الحكم فيها الا الامام المعصوم . وقد يوحى ذلك بأن صفات الامام الاسطوري نابعة من النصوص وهى فى الحقيقة تعبير عن الاوضاع النفسية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد فى واجهة مجتمع القهر والغلبة (١٣٨) . فالتجارب الحية داخلية محلية ، ثم تم نسج كثير من صور الخلود والرجعة طبقا لنماذج فى البينات الدينية المجاورة بعد ان تم التعرف عليها ، وقد كان كثير من المنظرين على علم بها أو ينتسبون اليها قبل الانتساب الى الحضارة الجديدة الناشئة . ففقد ظهر من قبل خداع الحواس فى رؤية الواقع كما هو . الحال فى رؤية المسيح عيسى بن مريم ، ولم يمت الامام حقا بل شبيه لجماعته انه كذلك أو أن شخصا آخر قد مات بدلا عنه ، وقد يكون

(١٣٧) عند السبئية المهدي المنتظر هو على دون غيره . الفرق من ٢٣٤ ، مات على ولكن بيعت يوم القيامة ومعه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط فى العباد والبلاد ، التنبيه ص ١٨ - ١٩ ، سينزل على الارض فيملا الارض عدلا كما ملئت جورا . وهى أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة والتناسخ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، وعند السبئية محمد بن على هو صاحب الزمان يخرج ويقتل الدجال ويهدى الناس من الضلالة ويصلح الارض بعد فسادها ، التنبيه ص ١٩ ، وزعم المغيرة أن الارض تنشق عن الموتى فيرجعون الى الدنيا ، مقالات ج ١ ص ٨٣ ، ويقول معظم أئمة الشيعة بالرجعة ، الانتصار ص ١٠٣ - ١٠٤ ، وعند الشيعة الرجعة لا تنقص توحيدا ولا عدلا ولا تستحيل فى القدرة ولا يفسد فعلها فى الحكمة ولا تبطل عقلا ولا تبطل الا بالسمع ، الايمان بالرجعة الى الدنيا قبل القيامة ، الانتصار ص ١٣٠ - ١٣١ ، ص ١٥٦ .

(١٣٨) ذلك عند الشيعة تعبيرا عن حيرتهم بين خلود الائمة وموتهم لان الكتاب والسنة وقع فيهما تحريف وتبديل ولا تعرف منهما شريعة ولا بد من المعصوم الامام . وهم فى التيه الآن ، الاصول ص ٣٧٣ - ٣٧٤ .

الشيطان قد تمثله . صعد الامام الى السماء كما صعد عيسى ودانيال وعزرا مما يدل على أهمية تاريخ الاديان في الوعي الجماعى كائماط مثالبه ينسج الخيال عليها . وقد كان أوائل المنظرين من اليهود ، وعقائد الخلود والرجعة موجودة في الكتب المقدسة السابقة . وأن اتحاد الامام بمظاهر الطبيعة وتثخيص صفاته فيها معروف أيضا في الانجيل . وقد حدث ذلك للمسيح ساعة الصلب عندما اكفهر الجو ، وأمطرت السماء ، واشتد الرعد ، وسطع البرق ، ووقع الزلزال ، واهتزت الارض ، وهبت الريح ، وطارت العواصف تعبيرا عن بشاعة الجرم . وقد ظهر المسيح في رؤيا يوحنا راكبا حصانا أبيض وهو يقاتل التنين وينتصر عليه . كما صارع أيوب الشيطان تعبيرا عن الصراع بين الخير والشر وأملا في النص . وكما ينزل المسيح في آخر الزمان ليقتل المسيح الدجال رمز الشر في كل دين ويخلص الناس من شره كذلك يفعل الامام . فالامام هو المخلص . وقد ظهرت هذه العقيدة في كل دين ، وقامت بدور هائل ان لم يكن الدور الرئيسى في قيام الحركات الدينية السياسية وقلب أنظمة الحكم وإقامة أنظمة جديدة . ففي اليهودية القديمة ظهرت عقيدة المخلص « المشيانية » الذى سيخلص بنى اسرائيل من الاسر البابلى . كما ظهرت في المسيحية الاولى التى اعتبرت المسيح هو المخلص . وفي معظم الديانات التاريخية قامت عقيدة المخلص بأدوار تحريرية في تحرير الجماعات من الاضطهاد الداخلى والسيطرة الاجنبية . لا تظهر العقيدة في فترات الانتصار ، ولا تظهر الا أوقات الهزيمة وفي جماعات الاضطهاد (١٣٩) . ولا يمنع ذلك من وجود مقاصد لدى المنظرين الأوائل الذين كانوا ينتسبون الى هذه البيئات الدينية والحضارية المجاورة يجعلهم يروجون لعقائد جديدة دخيلة لتحقيق نوع من الضياع النظرى . فاذا كان هناك عجز في مواجهة الدين الجديد على مستوى الفتوح في

---

(١٣٩) نضار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين بأن ملكصدق بن عامر بن أرفخشيد بن سالم بن نوح والعبد الذى وجهه ابراهيم ليخطب ربة بنت نبؤال بن ناضور بن تارح على اسحق ابنه الياس فنحاس بن العازار بن فاره أحياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ .

الارض فيمكن الطعن فيه من الخلف ، في العقائد النظرية ، سبب قوته ، في وقت لم تختف فيه الشعوبية بعد وهي تصور الحكم الجديد للعرب والتقديم للفرس دون ما مغالاة في التفسير التأمري لحوادث التاريخ (١٤٠) .

**ب — الغيبة والانتظار .** فاذا كان الامام خالدا وراجعا لانه لم يموت ، ابديا ازلما ومع ذلك فانه غائب يجب انتظاره . ومكان الغيبة في الدنيا ، في الجبال أو الفيافي والقفار الى أن يحين وقت خروجه

(١٤٠) مالت الباطنية الى دين المجوس ، وظهرت مودة المجوس لهم ، يظنون أن الملك اليهم لرواية المجوس عن زرادشت لكشتاسف « يزول الملك عن الفرس الى الروم واليونانية ثم يعود الى الفرس ثم يزول عن الفرس الى العرب ثم يعود الى الفرس » . وساعده جاماسب المنجم . فالملك يعود الى العجم لتمام ألف وخمسمائة سنة من وقت ظهور زرادشت الفرق ص ٢٨ ، ويتعصب أبو عبد الله المنجم من الباطنيين للمجوس ، وصنف كتابا ذكر فيه أن القرن الثامن عشر مولد محمد يوافق الالف العاشر وهي نوبة المشتري والقوس . عند ذلك يخرج أنسان يعيد الدولة المجوسية ويستولى على الارض كلها . يهلك مدة سبع قرانات . وقد تحقق حكم زرادشت وجاماسب في زوال ملك العجم الى الروم واليونانية أيام الاسكندر ثم عاد اليهم بعد ثلاثمائة سنة . ثم زوال الى العرب . وسيعود لتمام المدة التي ذكرها جاماسب أيام المكتفى والمقتدر . فلم يرجع ملكهم . وكانت القرامطة تدعى ظهور المنتظر في القرن السابع في الثلث الثانية ، الفرق ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، وعند الباطنية الامامة في المستورين ثم في الظاهرين ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، والاصل في أكثر خروج هذه الطوائف من ديانة الاسلام أن الفرس كانوا من سنة الملك وعلى اليد على جميع الامم وجلاله الخطير في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الامراء والابناء وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . وامتحنوا بزوال الدولة منهم على أيدي العرب ، وكانت العرب أقل الامم عند الفرس خطرا . تعاضهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في أوقات شتى . ففى كل ذلك يظهر الله الحق ، وكان من قائمهم سستقادة واستاسيس والمقنع وبنانك وغيرهم وعمار الملقب بخدائش وأبو مسلم الراج رأوا أن كيده على الحيلة أنجع فأظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستشناع ظلم على ثم سلخوا بهم مسالك حتى أخرجوهم من الاسلام وأدخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين لانه لا يجوز أخذ الدين من الكفار أى صحابة الرسول ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

تادما من الصحراء الى الخضر . وتظل الجماعة في التيه لحين ظهور  
الامام وحضـور ملكه . ولما كانت الارض لا تخلو من امام ، فهنساك القائم  
نائبه . وقد تكون الغيبة غيبتين ، الغيبة الاولى يتلوها ظهور كبشاة  
اولى وثقة في النصر ثم تأتي الغيبة الثانية (١٤١) للاختلاف التام  
حول الغائب ، هذا أو ذلك ، لان الامر كله تجربة شعورية لا تدل  
على وقائع ، نشأت في بيئة نفسية واجتماعية معينة . ولما لم يظهر  
الامام ، ولم يرجع المهدي المنتظر ، ولم تنتصر الجماعة كان مصيرها  
جميعا بلا استثناء القتل والهزيمة . ومع ذلك تخلق عقيدة المهدي  
اشخاصها . وما الفائدة امام غائب يعيش في بطون الجبال والكهوف  
أو في الصحراء ينتظر القوم رجوعه ؟ وما الفائدة من امام حي لا يفعل  
ولا يؤثر ولا يتصل بالبشر ؟ كيف يقودهم ويخلصهم ويعلمهم ويؤمهم ؟  
والغيبة غير محددة . قد تطول وقد تقصر . وقد تستمر بالقرون ولا

(١٤١) تقول معظم فرق الشيعة بالغيبة والانتظار . تنتظر المحمدية  
محمد بن عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٥٧ — ٥٩ ،  
ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، وعند اخرى الامام المنتظر هو زكريا بن محمد  
بن الحسين ، وهو حي في جبل حاجر ، المواضع ص ١٩ ، وعند فرقة  
ثالثة ( الكيسانية ) على بن الحسن لم يعقب وهلك وتنتظر رجعة محمد  
بن الحنفية ليهلك . فهم اليوم في التيه لا امام لهم ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ،  
وعند الباقرية محمد بن الباقر لم يموت ولكنه غائب ، اعتقادات ص  
٥٣ ، المحصل ص ٧٧ ، وعند الناوسية ( الرافضة ) اصحاب ناووس  
جعفر بن محمد هو المهدي ، مقالات ج ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، لم يموت حتى  
يظهر امره ، وهو القائم وان الذي كان يتبدى للناس صورته ، الفرق  
ص ٦١ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٤ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ،  
غاب ولم يهت ، وأن اوليائه يرونه بعض الاوقات وأنه بعدهم سرجع الى  
الدنيا ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند القطعية الامام محمد بن الحسن بن علي  
الامام الاثنى عشر الغائب المنتظر الذي سيملأ الارض عدلا بعد أن ملئت  
جورا وظلما ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، أما اصحاب الانتظار فالامام لديهم  
محمد بن الحسن العسكري ، غائب سيحضر ، اعتقادات ص ٥٥ — ٥٦ ،  
المحصل ص ١٨١ ، الحسن لم يموت وهو القائم ، ولا يجوز أن يموت ولا  
ولد له ظاهرا لان الارض لا تخلو من امام . وقد يثبت أن القائم له  
غيبتان ، وهذه احدى الغيبتين . وسيظهر ويعرف ثم يغيب غيبة اخرى .  
على المنتقى هو المنتظر . مات ثم سيجيء . الارض لا تخلو من حجة وهو  
الخلف الغائب ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ — ١١٤ .

يظهر الامام المنتظر . يتغير الكون ، وتتغير ظروف الجماعة ويظل الامام القائد لا يتغير . هل يعلم الامام الظروف الجديدة ؟ هل يظهر ائنا هذه المدة من يأخذ حقهم ، مثل نائبه ؟ وعقيدة انتظار المخلص معروفة في جميع الاديان ، تنشأ من الاحساس بالاضطهاد كما حدث لدى الشيعة ومن العجز عن استرداد الحق الضائع . يمكن قراءتها في النصوص الدينية حتى يحدث التطابق بين التجربة الحية وحجة السلطة (١٤٢) .

ولكن النموذج الذهني موجود في الديانات السابقة التي تم التعرف اليها من البيئات الدينية المجاورة . فظهرت عقيدة المخلص في اليهودية ابان الاسر البابلي مما ساعد على خلاص اليهود ورجوعهم الى ارض المعاد . كما ظهرت في العصر الروماني وادت الى ظهور المسيح . وبعد موته ظلت الجماعة المسيحية الاولى في انتظار عودته على قمم التلال وعلى اسطح المنازل ، وهذا معروف في التاريخ النفسى للجماعة الاولى باسم واقعة الانتظار Parousia . وفي معظم الديانات التاريخية لعقيدة المخلص دور تحررى في الجماعات المضطهدة (١٤٣) . وتظل عقيدة المهديّة أكبر صورة فنية للامل في الحق بعد ضياعه وفي الايمان بإمكانية استرداده تعويضا في المستقبل عن هزيمة الماضي . أما فرق المعارضة الاخرى العلنية سواء في الخارج أم في الداخل فانها تحقق الخلاص

---

(١٤٢) تحاول الشيعة اثبات العقيدة بالقرآن والحديث والاجماع مثل « ربنا امثنا اثنتين واحينا اثنتين » مع أن ذلك يعنى خلق آدم ثم احيائه ثم اماتته ثم احيائه يوم القيامة . ومثل « أو الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها » وهذا ليس رجعة بل قدرة الله . ومثل الاجماع على احياء عيسى الموتى ، وهذه أيضا تشير الى قدرة الله . وهناك أخبار اخرى ينكرها الامويون لانها موجهة ضد نظامهم السياسى . وتنكر الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية هذه الاخبار وعقيدة المهديّة ، الانتصار ص ١٣١ — ١٣٠ ، وقد رفض الخياط القول بالرجعة واعتبر النظام أحد القائلين بها ، الانتصار ص ١٣٢ — ١٣٣ .

(١٤٣) في الدين اليونانى تنتظر بنولوب عودة اوليس . وفي الديانات الافريقية والاسيوية حاليا وفي أمريكا اللاتينية تظهر العقيدة وراء كثير من حركات التحرر المعاصرة . ويقال ذلك على كل زعيم بما في ذلك هتلر بعد هزيمة النازية .

بالفعل بوسائل أخرى مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو بالثورة على الامام . والحقيقة أنه بالرغم من بعض الجوانب الايجابية في عقيدة المخلص اذ أنها تعطى أملا مستقبليا في الانتصار ، وثقة فائقة بالنصر ، فالحق لا بد وأن يظهر في النهاية مهما طال الانتظار ، وأن العدل لا بد وأن يسود حتى ولو ملئت الدنيا ظلما وعدوانا ، كما أنها تعطى طاقة قصوى على التحرر وعلى ملء الفراغ الذى تتركه غياب الايديولوجية ، وكثيرا ما أدت العقيدة الى ثورة بالفعل ضد المعتصب بطرف النظر عن وقوع ظلم آخر في مرحلة ما بعد التحرر ، بالرغم من ذلك ، للعقيدة جوانب سلبية أخرى . فهي تعبر في نهاية الامر عن العجز عن التحرر في الحاضر ، وتخلق عالما من الوهم على اهل خادع في المستقبل . تحول الوقائع الى عقائد ، وتحيل الموضوعية الصلبة الى ذاتية فارغة ، وتكشف عن عدم امكانية الصمود وتقبل الصدمة وتحليل الواقع عقلا ، والرغبة في انتصار سريع حتى ولو بالتبني . كما أن انتظار الخلاص ليس القيام به بالفعل . والعيش في المستقبل تجاوزا لماسى الحاضر تماما مثل العيش في الماضى زمن الانتصار ايام العصر الذهبى . فالهروب الى الامام تعليقا للخلاص في المستقبل مثل الهروب الى الوراء تنعما بالنصر في الماضى وتأملا فيه . والانتظار في النهاية موقف سلبى يخالف الانتظار الذى يصاحب الاعداد لمعركة قادمة . كما تؤدي عقيدة المخلص الى عبادة الفرد . فالمخلص هو فرد وليس تنظيما جماعيا . هو القائد الملهم والمخلص بلا منازع . هو البطل والرئيس والقديس والمعلم مما يتطلب من الناس التسليم المطلق له والثقة العمياء فيه . لذلك تؤدي عقيدة المخلص الى تأليه الفرد وليس فقط تقبل زعامته أو تعبيره عن مطالب الجماهير . ونظرا لسلبية الجماهير وطاعتها العمياء للمخلص وعدم ممارسة الرقابة عليه ينتهى الامر الى أن يقود الخلاص الى استغلال الجماهير باسم الدين أو الانقلاب عليه بمخلص آخر قد يكون ثورة مستمرة أو ثورة مضادة . وغالبا ما تكون في البداية دعوة سرية لا علنية وفي جماعة تقوم بنيتها النفسية على سيكولوجية الاضطهاد ، ويتسم فكرها بطابع الجماعة السرية المغلقة والسلوك المزوج والتفسير الباطنى للعالم . ويتم تصور قوى وهمية وشخصية تساعد المخلص حتى ولو كانت هذه القوى المشخصة المذكورة

في النصوص الدينية كصور غنية وتعبير عن القوى النفسانية والمعنوية التي يعتمد عليها أصحاب الحق المهضوم في مواجهة القوى المادية لانصار الظلم والجروت .

**ج - العصمة والتقية :** قد يبدو بعض التناقض في هذه المفاهيم المزدوجة مثل الخلود والرجعة ، الغيبة والانتظار ، العصمة والتقية ، فكما ان الخالد لا يرجع لانه باق الى الابد فكذلك الغائب لا ينتظر لانه لا يعود ، والمعصوم لا يخشى شيئا وبالتالي لا يمارس التقية . ومع ذلك ما دام الامام فوق البشر ، استوريا ، تكون العصمة من صفاته بصرف النظر عن تطبيقها في هذا الامام او ذاك . فالعصمة رد فعل نفسى على الفتنة وتخبط الآراء . ولما كان ادسوبها لم يتحقق أصبح هو الحق الضائع ولزمت العصمة كهلاذ خير . ويصعب تحققها التاريخى في ائمة بعينهم . فاذا كان هناك اعتراف بامامة الشيخين او الخلفاء الاربعة فانهم غير معصومين . واذا كانت العصمة لاحد الائمة فانه قد اخطأ ببيعته للامام الظالم . واذا كان الامام الرابع معصوما فمن الخطا القول بكفره لانه لم يقاثل الشيخين على حقه الذى تركه . وهل قال احد من الخلفاء الاربعة انه معصوم ؟ وهل تمتد العصمة اليهم من الائمة ؟ واذا امتدت فلماذا تنوقف عليهم ولا تمتد الى التابعين وتابى التابعين الى ما لا نهاية ؟ واذا كان الامام معاقبا لبيعتته للامام الظالم ، محبوبا في جبال « رضوى » فكيف يكون معصوما وهو على هذه الحال يلقى هذا المصير ؟ واذا كان الائمة اثني عشر فكيف يكون المعصومون اربعة عشر ؟ هناك اذن معصومون غير ائمة وبالتالي لا تكون العصمة احد اوصاف الامام . واذا كانت العصمة وصفا له فكيف لا تكون وصفا ثابتا ، بل توجد وتعدم ، تاتي وتختفي بعد مدة معينة ؟ بهذا المعنى تكون العصمة مرتبطة بالاعمال وليس بالاشخاص . واذا كانت العصمة ممتدة الى الخلفاء والاعوان فهي ليست خاصة فريدة للامام ولا يمكن استغناء الامام عنها او كان الخليفة



او الوالى المعصوم اماما مثل الامام المعصوم (١٤٤) . واذا كانت العصمة للامام وحده فكيف تكون لآل بيته ؟ لذلك من الافضل أن تكون العصمة مجرد وصف نظرى دون تحقق عينى فى التاريخ . وفى هذه الحالة لا تكفى راجدها على الاطلاق بل تصاحبها المعجزة والنسوة وتنتهى الى اللوهية بل قد يعصى النبى لان الوحي يصححه وبالتالي تكون العصمة أولى بالامام من النبى (١٤٥) . وحجج عصمة الائمة اثنتان . الاولى ضرورتها

(١٤٤) تقول الشيعة بوجود عصمة الائمة فى الجبهة ولكنهم يتناقضون فى التفصيل لانهم ثلاث فرق زيدية وامامية وغلاة أ - الزيدية ( الجارودية ) على والحسن والحسين أئمة معصومون من الخطأ والمعصية . وعند البثرية ( الزيدية ) امامة عثمان ست سنين فقط كان فيها معصوما . أما السليمانية ( الزيدية ) فتكفر عثمان بعد الاحداث ويخرج من العصمة ب - الامامية ، وكلها تدعى عصمة الامام . الكاملية منها تكفر عليا بعوده عن قتال أبى بكر وعمر . والكيسانية ترى أن الامام محبوبس فى جبل رضوى عقابا ج - الغلاة تقول بالعصمة كقولها بالثشبيه وبالوهية الائمة . وعصمة الائمة توجب عصمة خلفائه وأعوانه وبالتالي يستغنون عن الامام المعصوم ، الاصول ص ٢٧٧ - ٢٧٩ ، وتزعم الامامية أن الائمة اثنا عشر وأن المعصومين أربعة عشر ( الرسول ، وفاطمة ، وخديجة ) ، عند الرافضة على مصيب فى جميع احواله ، لم يخطئ فى شيء من أمور الدين ولكن اكثرت الكاملية بترك الاقتداء به ، واكفروا عليا بترك الطلب ، مقالات ج ١ ص ٨٨ ، ص ٢٨ .

(١٤٥) عند جمهور الرافضة لابد من امام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليأمنوا من تغيير الدين وتضيع السنن ، وأن يحفظ عليهم دينهم ، الانتصار ص ١٣٦ ، وعند جمهور الشيعة والائنى عشرية وجوب العصمة شرط لصحة الامامة ، المعالم ص ١٥٧ - ١٥٨ ، وعند سليمان بن جرير ( الزيدية الامامية ) على لا يضل ، ولا تقصوم عليه شهادة عادلة بضلالة ولا يجب . على العامة علم ذلك بل عن طريق الروايات الصحيحة ، مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، وعند هشام بن الحكم لا يجوز على على السهو ولا الغفلة ولا المعجز وأنه معصوم . والرسول يجوز أن يعصى لان الوحي يصحح ، الملل ج ٢ ص ١٣٥ ، وعند البعض الآخر لا يجوز على الرسول ولا على الائمة العصيان لانهم معصومون من الزلل ، من الكباثر يرجون لهم ذلك ، مقالات ج ١ ص ١٢٨ ، وعند الغلاة تظهر المعجزة على يد الامام اذ بها يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة ، الاصول ص ٢٧٧ ، وربما يجعلونه ليس فقط معصوما بل صاحب معجزة ، الامامة ص ١١١ - ١١٥ ، الشرح ص ١٤ - ١٥ .

للتعليم والتشريع لما كان الإمام هو المعلم والمنفذ للشريعة بصرف النظر عن نوعية العلوم ، الهية كما هو الحال في مذهب التعليم أو عقلية لمعرفة الواجبات وتقريب الخلق الى الطاعات وبصرف النظر عن نوعية الوظيفة نظرية أم عملية . والثانية حجة جدلية صرفة ، أن كل معلم في حاجة الى معلم وكل امام يحتاج الى امام حتى نصل الى المعلم والامام المعصوم . والحقيقة أن الدين واضح بين لا حاجة فيه الى وظيفة جديدة . ويمكن عن طريق علم الاصول الاجتهاد واستنباط أحكام شرعية جديدة . العصمة اذن داخلية في حدود القدرة الانسانية على الاجتهاد في التشريع وعلى استنباط الاحكام . أما من جهة ضرورة وجود معلم اول وامام معصوم فيمكن أن يمثل الوحي بهذا الشأن نقطة بداية يقينية تغنى عن العصمة . أما الحجج النقلية فهي قراءة للحالة النفسية في النص وتأويل له حتى يحدث التطابق بين النص والواقع كما تشعر به جماعة الاضطهاد . وقد تثار حجة شرعية من أن الاجماع يقوم على الامام المعصوم كأحد المجتمعين . والحقيقة أن حجة الاجماع من داخله وليست من خارجه ، من التحاور وتبادل الرأي والمشورة . فاذا أمكن خطأ واحد فان الآخر يقوم بالتصحيح ، ولا تجتمع الامة على ضلالة . كما أن صدق الرواية لا يعتمد على وجود امام معصوم ضمن الرواية لان الصحة التاريخية لها شروطها في النقل المتواتر أو في ضبط الراوى وعدالته والتطابق بين السماع والحفظ والاداء اذا كان النقل آحادا . واذا كان المعصوم علما وعملا فان الراوى مجرد ناقل لرواية لا يتدخل فيها بعلمه أو بعمله (١٤٦) . ان العصمة بهذا المعنى

---

(١٤٦) العصمة من ضمن الشروط التي عليها خلاف ، شرطتها الامامية والاسماعيلية . ولهم حجتان : ١ - الامام للتعليم ب - افتقار الرعية لفعل الامام لجواز فعل النبيح عليهم . فلو لم يكن الامام معصوما للزم احتياجه الى امام آخر الى ما لا نهاية أو الوقوع في الدور ، المعالم ص ١٥٧ - ١٥٨ ، المواثف ص ٣٩٩ ، وحجة الامامية أنه لابد من أن يكون امام معصوم عنده جميع علم الشريعة ، ترجع الناس اليه في أحكام الدين ليكونوا مما تعبدوا به على يقين . وهذا هو الرسول ببراهينه

قد تكون احدى صفات النبوة دون الامامة . والدليل على ان الامام غير معصوم ان الائمة الاوائل لم يكونوا معصومين ولم يثبتوا عصمتهم كما ان الامام ليس سلطة تشريعية ولكنه سلطة تنفيذية ، ينوب عن الامة في تنفيذ الاحكام ويجوز خلعها اذا ما ابطال شروط عقد البيعة ومن يجوز خلعها والثورة عليه لا يكون معصوما . وهو بهذا المعنى لا يفترق عن عماله ووزرائه وقضاته وجباة خراجة ومحتسبيه وجنده . ان العصمة لا تعنى اكثر من الامتناع عن الفسوق والحرص على الصدق في القول والعدل في الفعل (١٤٧) .

الواضحة واعلامه المعجزة وآياته الباهرة . وقد طلب على التحاكم الى القرآن ، الفصل ج ٤ ص ١١٣ — ١١٤ ، حجتان : ا — وجه الحاجة اليه المعارف الالهية وهو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات وهو مذهب الاثنى عشرية . ب — احتياج الامام الى امام والثانى الى امام فلايد من الوصول الى امام معصوم ، الطوالع ص ٢٣٠ ، ومن الحجج النقلية « لا ينال عهدى الظالمين » وغير المعصوم ظالم مع ان ليس غير الظالم بالضرورة معصوما ، المواقف ص ٢٩٩ ، حجتان : ا — امكان صدور القبيح عن الخلق محوج الى الامام المعصوم والا تسلسل الامر الى ما لا نهاية ب — للاجماع حجة لانه يكشف عن الحاجة الى المعصوم . ان حجية الاجتماع لا تتوقف على الرسول بل على المعصوم . على بن ابي طالب معصوم ، المحصل ص ١٨١ — ١٨٢ .

(١٤٧) عند اهل السنة ليس من شرط الامام العصمة من الذنوب كلها خلافا للامامية بضرورة كونه معصوما من الذنوب كلها . الفرق ٣٤٩ — ٣٥٠ ، ولا يشترط ان يكون معصوما ، النسفة ص ١٤٤ ، التقاراني ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الخيالي ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الاسفراينى ص ١٤٤ — ١٥٠ ، ليس من صفاته العصمة ، التمهيدي ص ١٨٢ ، الغاية ص ٢٨ — ٣٨٥ ، قال الاصحاب : العصمة من شروط النبوة والرسالة وليست من شروط الامامة ، الاصول ص ٢٧٧ — ٢٧٩ ، لا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنى عشرية فقد اجمعت امامة ابي بكر والامة على كونه غير واجب العصمة ، الطوالع ص ٢٣٠ ، دليان على انه غير معصوم : (ا) ينصب الامام لاقامة الاحكام وقد تقدم علم الامة بها ، وهو نائب عن الامة فيها يجوز خلعها وبالتالي فهو غير معصوم مثل عماله وامرائه وقضاته وجباة خراجة واصحاب مسائله وحرسه (ب) اعتراف الخلفاء الراشدين بانهم غير معصومين .

أما التقية فانها تبدو متناقضة مع العصمة ، إذ ان التقية تبدو حركة تراجع ونكوص في حين ان العصمة ثقة بالنفس واقدام علمي . الفعل . وتكون التقية على مستويات عديدة . قد تكون عدم الظهور كلية ، والاختفاء عن الاعين والانتظار من أجل عدم التسرف على الامام . فالامام ظاهر لا غائب ولكنه مسطور محجوب مخفي . وقد تكون التقية في القول اما عدم الجهر بالامامة او حتى بالكذب وانكارها . وقد تكون التقية أخيرا في الفعل أي ارتكاب المعاصي والذنوب ابعادا لصفة الامامة عن الامام حتى تحيد عنه الانتظار . بل قد يظهر الكفر والفسوق حتى تنقلب العصمة الى ضدها . ويجوز ذلك على الرسول ايضا باعتباره اماما وليس للامام وحده باعتباره مثل الخليفة الرابع بقبوله بيعة الخلفاء الثلاثة تقيية ، ومارستها ابناءؤه امام حكام الظلم . وقد تصل التقية الى حد التظاهر بالموت طلبا للامان وخذاعا للسلطان (١٤٨) . والحقيقة انه

يجتهدون ويطلبون الروايات مثل التحكيم وبيعة السبي وقسمة المال وتولية العمال ، التمهيد ص ١٨٤ — ١٨٥ ، لو وجبت العصمة في الامام لوجب اشتراطها في القضاة والولاة . والخلفاء الراشدون ائمة ليست لهم العصمة بل يناقشون الرأي ويقعون في الخطأ ، التقيية ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، لا تعنى العصمة الا الصدق في جميع الاقوال ، النهاية ص ٤٨٥ ، العصمة هي مجرد عدم الفسق والعدالة ، فالفاسق لا يصلح لامر الدين ، الخيالي ، ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الاسفرايني ص ١٤٥ .

(١٤٨) اختلفوا في التقية . عند الروافض جاز ان يظهر الامام الكفر والرضا به والفسق على طريق التقية ، وجوزوا ذلك على الرسول ، وعند السنن لا يجوز ، مقالات ح ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ ، اجمعت الروافض انه يجوز للامام في حال التقية ان يقول انه ليس بامام ، مق ١ ص ٨٧ فاباحوا الكذب له وهم يدعون العصمة ، الفرق ص ٢٤٩ — ٣٥٠ ، القول بالتولي والتبري قولنا فعلا وعقدا لا في حال التقية ، وبخالفهم بعض الزيدية ، الملل ح ٢ ص ٦٩ ، وعند هشام بن الحكم ليس لله حجة على خلقه في الدين والشريعة في كتاب ولا سنة ولا اجماع الا من قبل الامام الذي اختصه الله لدينه على كتمان وتقية واخفاء ، لا يتكلم لله بحق ولا يقوم لله بحجة مخافة على نفسه ان

في مجتمع الاضطهاد لا وجود الا للانغلاق على الذات ، وقراءة النفس في الآخر ، وتكوين دنيا مستقلة ، وتحول الطهارة الى اباحة . كفر العالم ايماننا وظلما . ومع ذلك لا يخلو الزمان من امام ظاهر وامام مستور في حالة التفاؤل . وقد تخلو الارض من الامام ظاهرا ومستورا وبطل الناس بلا حجة . وتنقلب الامور من الضد الى الضد ، من وجوب الامامة الى استحالتها(١٤٩) . وهذا لا يمنع من وجود اناس بررة صالحين اظهروا في كل عصر . والحقيقة انه يصعب التمييز في الاعمال بين ما يتم منها معصية وما يتم منها تقية . واذا كان الامام معلما وقديرا ونموذجا للسلوك فكيف يمكن الاقتداء به وافعاله معاصي وذنوب ؟ وماذا لو استخدمت التقية من غير الائمة لتبرير المعاصي او الاختفاء من الميدان ؟ في هذه الحالة تكون التقية مثل « البداء » وتجويزه علم

يقتل وخشية على الاسلام ان ينتهك ، التنبيه ص ٢٦ ، وقد رضى على بالصحابة تقية خوفا من القتل وخوفا على الامة من ان تقع في الاختلاف . اظهر ذلك خفية في معاني كلامه حتى لا يفهمه الناس ، التنبيه ص ٣١ ، وعند الاثنى عشرية كان الحسن ينسب خوفا من جعفر وغيره من الاعداء ، الملل ح ٢ ص ١١١ ، وعند الاسماعيلية اسماعيل بن جعفر لم يموت ولكنه اظهر موته تقية حتى لا يقصد بالقتل ، الملل ح ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(١٤٩) من اختلافات الاثنى عشرية بعد موت الحسن انه لا امام بعد الحسن . وجائز في العقول ان يرفع الله الحجة عن اهل الارض لمعاصيهم وهي فترة زمان لا امام فيه ، والارض اليوم بلا حجة كما كانت الفترة قبل بعث النبي ، وقد تكون هناك حجة فالارض لا تخلو من حجة وهو الغائب الحاضر ، الملل ح ٢ ص ١١٠ - ١١٢ ، وعند الكيالية اتباع احمد بن الكيالي من دعاه البيت بعد جعفر بن محمد الصادق من الائمة المستورين ، الملل ح ٢ ص ٢٧ ، وعند الاسماعيلية دون السبعية ابتداء من الائمة المستورين الذين كانوا يسكنون في البلاد . ولن تخلو الارض من امام حتى قاهر اما ظاهرا مكشورا اما باطن مستور . اذا كان الامام ظاهرا فحجته مستورة ، واذا كان الامام مستورا فحجته ودعائه ظاهرون ، الملل ح ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، رفرق بين قول الشيعة لا تخلو الارض في كل عصر من رجل معصوم لا يخطيء ولا يزال وقول المعتزلة مثل ابي الهذيل وهشام الفوطي ان الامة لا تخلو من ابرار صالحين للرواية والتصديق ، الانتصار ص ١٦١ - ١٦٣ .

الله لتبرير أخطاء البشر . لذلك تظهر التقية في حالات المغالاة والتطرف .  
الحب الزائد والبغض الزائد . وقد تصل التقية في حالة البغض الزائد  
الى درجة قتل النفس أو تزويج المؤمنة من الكافر أو القعود عن  
الجهاد (١٥٠) . وإذا كانت الدعوة علنية والجهر بالقول والفعل علني  
مان التقية لا تجوز . أما الانتظار والتخطيط فليس تقية بل هو اختيار  
انسب الاوقات لضمان نجاح الدعوة والقضاء على الظلم (١٥١) .

د — العلم والتعليم (١٥٢) . والامام مستودع العلم الذي لا يعلمه  
غيره . وسو علم قلبي يقوم على الالهام أو هو حاجة نفسية وليس  
علما نظريا خالصا . والعلم متحد بالشخص ، والشخص متحد بالعلم .  
يعرف العلم بالشخص كما يعرف الشخص بالعلم . وهو علم مجمل

(١٥٠) عند الخوارج التقية بمعنى آخر . فعند النجدات ( رواية  
الكمبي ) التقية جائزة في القول والعمل كله وان كان حتى في قتل النفس ،  
الملل ج ٢ ص ٣٧ ، والقعود عن الجهاد جائز اذا أمكنه أفضل ، الملل  
ج ٢ ص ٣٨ ، وعند الصفرية التقية جائزة في القول دون العمل ، الملل  
ج ٢ ص ٥٦ ، اعتقادات ص ٥١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتزوج المؤمنة  
من الكافر في دار التقية دون العلانية ، المواقف ص ٤٢٤ .

(١٥١) أما الازارقة فقد برئت من أهل التقية ، مقالات ج ١ ص  
١٦٢ ، وهي غير جائزة لا في القول ولا في العمل ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ،  
قال نافع : التقية لا تحل والقعود عن القتال كفر ، الملل ج ٢ ص ٣٨ ،  
أصحاب النبي حين كانوا مقهورين جائز واما في غيرهم مع الامكان  
فالقعود كفر ، الملل ج ٢ ص ٣٨ — ٣٩ ، تحريم الخوارج التقية ،  
المواقف ص ٤٢٤ ، كما يعترض أهل السنة بأن عليا حارب ولم يكن  
تقيا . ولا يقاس على جواز اختفاء النبي في الغار ، المحصل ص ١٨١ —  
١٨٢ ، ينبغي أن يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ، النسفية ص ١٤٣ ،  
لتحصل به المصالح ، التفتازاني ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاسفرايني ص  
١٤٣ — ١٤٤ ، كما طعن سليمان بن جرير في الرفض لقولهم  
بالتقية فكلمة قيل لهم هذا باطل قالوا : هذه تقية قولنا ونعملا ، الملل ج ٢  
ص ٩٠ .

(١٥٢) كان يمكن أن يدخل هذا الجزء في « نظرية العلم » في المقدمات  
النظرية الاولى ولكننا آثرنا ادخاله في « الامامة » لتعلقه بها على وجه  
خاص .

م ١٨ — الايمان والعمل — الامامة

في مقابل الوحي كعلم مفصل . له ظهر وبطن وبالتالى في حاجة الى تاويل (١٥٣) . وهو نوق ذلك كله علم مستور لا يعلمه الا العالمون . علم سرى ، مستودع في القلوب ، لا يكشف الا لاصحابه اهل العلم . وهو علم موروث لا مكتسب لا يتوارثه الا الائمة ، اماما عن امام حتى الامام الحالى ، فيكون هو العالم وغيره الجاهل ، هو المسلم وغيره المتعلم ، هو المتصل بمنبع العلم وغيره لا يعلمه الا عن طريقه . قد يميز فيسه الامام علم الرسول بكفه وكيفه ، فالامامة متممة للنبوته وليس على الآخرين الا التقليد للامام والتبعية له كما يتبع الامم البصير (١٥٤) . النسبة مجرد حرف بلا معنى والواى او الامام هو الذى

(١٥٣) يخلق الله في الامام كل العلوم اسسولا وفروعا وان كان سفيرا مثل عيسى . اذا سئلوا عن الجنة قالوا الالهام وهن خائف ليس رشيدا ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، وعند البعض الآخر لا يجوز أن يكون اماما في الصلوات أو مفتيا ويستحسن انتظاره الى سن البلوغ ، المحصل ص ١٧٨ — ١٧٩ ، أخذ كيسان مولى على علم التاويل والباطن والافاق والانفس عن محمد بن الحنفية فرفضوا الشرائع ، وأنكروا القيسية ، وقالوا بالحلول والتناسخ ، المحصل ص ١٧٨ ، وانما عنى بالحق هنا الاحتياج وبالحق المحتاج اليه . بالاحتياج عرفنا الامام وبالامام عرفنا بقادير الاحتياج ، الملل ص ١٥٥ ، وهذه الطريقة التى عرفنا الحق بالحق معرفة جبلة ثم نعرف بعد ذلك الحق بالحق بعرفة مفضلة حتى لا يلزم دوران ، المسائل ، الملل ج ٢ ص ١٥٤ — ١٥٥ ، الباطنية لزمهم هذا لقب لحكمهم بان لكل ظاهرا باطنا ولكل تنزيل تاويلا ، الملل ج ٢ ص ١٤٦ .

(١٥٤) كان أبو مسلم كيسانيا . اقتبس ما عبادتهم العلوم المستودعة في اهل البيت ، المحصل ص ١٧٩ ، والكيسانية اسم حساب كيسان مولى على وقيل تلميذ لمحمد بن الحنفية يعتقدون فيه اعتقاسادا بالغا من احاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السيدين الاسرار بجهلتها من علم التاويل والباطن وعلم الافاق والانفس ، الملل ج ٢ ص ٦٩ ، وعند القرامطة الديلم الانبياء الائمة بخلاف طبائع الناس يعلمون الغيب . ويقدرون كل شيء ، ولا يعجزهم شيء ، ويقهرون ولا يقهرون ، ويعلمون ولا يعلمون . ولهم علامات ومعجزات وامارات ومقدمات قبل مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها . وهم مباينون لسائر الناس في صورههم واطباعهم وأخلاقهم وأعمالهم ، التنبيه ص ٢٠ ، وقسالت

بعض الحرف معناه (١٥٥) . وهو علم واحد لا اختلاف فيه . فالإتفاق  
صححة والاختلاف بطلان . وعلامة الحق الوحيدة وعلامة الباطل الكثرة .  
والوحدة مع الإمام والكثرة مع أعدائه . والجماعة مع الإمام والمجتمع  
المضاد مع أعدائه . وهناك علم الميزان يمايز بين الأئمة ، مستقصى  
من الشهادة ، كنفى وإثبات أو كنفى واستثناء في « لا إله إلا الله » .  
فما يستحق النفي باطل ، وما يستحق الإثبات والاستثناء حق . وعلى  
هذا النحو يمكن وزن الصدق والكذب والخير والشر وكل المتضادات

السبئية أن جعفر الصادق كان عالما بجميع معالم الدين من العقليات  
والشرعيات . فاذا قيل للواحد منهم : ما تقول في القرآن أو في الرؤية  
أو في غير ذلك من أصول الدين أو في فروعه ؟ يقول : أقول فيها ما كان  
يقوله جعفر الصادق فقلدوه ، الفرق ص ٦١ ، وقسالت الخطابية أن  
جعفر الصادق قد أودعهم جلدا فيه كل ما يحتاجون إليه من الغيب  
وسموا ذلك الجلد ( جعفرا ) ، وقالوا أنه لا يقرأ فيه إلا من كان منهم ،  
الفرق ص ٢٥٢ ، ومنهم صنف زعموا أن عليا قد علم ما علمه الرسول  
من علم الدنيا والآخرة وما كان وما هو كائن ، وعلم على بعد الرسول علما  
لم يكن الرسول يعلمه ، وأن عليا أعلم من الرسول . وجعلوا الأئمة  
بعده يرثون ذلك منه إلى يومنا هذا ، الأكبر فالأكبر ، وأن العلم يولد  
معه لا يحتاج إلى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وإنما حملته  
( المختار ) إلى الانتساب إلى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس  
فيه وامتلاء القلوب بحبه ، والسيد كان كثير العلم غزير المعرفة وقناد  
الفكر مصيب الضاطر في العواقب . أخبره أمير المؤمنين عن أحسوال  
الملاحم وأطلعته على مدارج المعالم . اختار العزلة ، وآثر الخمول على  
الشهرة . وقد قيل أنه كان مستودع علم الإمامة حتى سلم الأمانة إلى  
أهلها ، وما فارق الدنيا حتى أقرها في مستقرها ، الملل ح ٢ ص  
٧٣ — ٧٤ .

(١٥٥) ادعى سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون  
ديسان القداح من الباطنية أنه هو عبد الله بن الحسين بن محمد بن  
اسماعيل بن جعفر الصادق المهدي المنتظر ، الفرق ص ٢٨٣ .



وفيداسها به (١٥٦) . والامام يعلم كل شيء ، ما كان وما يكون وما سيكون . لا يند شيء عن علمه في حين أن الرسول كان كاتباً يعلم اللغات والحروف ! ويشمل علمه الامور النظرية والعملية على حد سواء . قد يأتي علم الامام من الوحي مباشرة أو قد يأتيه من قبا الامام السابق . فان لم يحدث تطابق بين العلم والمعلوم تم اللجوء الى « البداء » أى حدوث تغير في العلم الالهى ! فالامامة هنا كالولاية متممة للنبووة ومكملة لها . والعلم واحد ، فهو يتناسخ من شخص الى شخص ، يكون فى شخص نبوة وفى شخص آخر امامة وفى شخص ثالث ولاية . والحقيقة أن وظيفة الامام عملية صرفة فى سد الشغور والدفاع عن الحدود وتجهيز الجيوش وتحصين القلاع ورد المظالم وأخذ الحقوق . وان تهاون فى التطبيق ولم يستمع للنصح أو الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وجب عزله . فالامامة ولاية لا بمعنى الصوفية بل بمعنى الوظيفة أى تأدية الواجبات . وهى مستقلة عن شخص الامام (١٥٧) . وتتمثل خطورة العلم والتعليم فى اعتباره حكراً على فئة

(١٥٦) والاستدلال بالاختلاف على البطلان وبالاتفاق على الحق ان فى العالم حقاً وباطلاً ، وان علامة الحق هى الوحدة ، وعلامة الباطل هى الكثرة ، وان الوحدة مع التعليم والكثرة مع الرأى ، والتعليم مع الجماعة ، والجماعة مع الامام ، والرأى مع الفرق المختلفة وهى مع رؤسائهم . وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه التمايز بينهما من وجه ، التضاد فى الطرفين ، والترتب فى أحد الطرفين ميزان يزن به جميع ما يتكلم فيه . وانما أنشأ هذا الميزان من كلمة الشهادة وتركيبها من النفى والاثبات أو النفى والاستثناء . فبمى هو مستحق النفى باطل وما هو مستحق الاثبات حق ، ووزن بذلك الخير والشر ، والصدق والكذب ، وسائر المتضادات ، الملل ح ٢ ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١٥٧) اختلفت الروافض فى الامام هل يعلم كل شيء أم لا ؟ وهم فرقتان : (أ) يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء منه . أما الرسول فكان كاتباً يعلم سائر اللغات والكتابة ، مقالات ح ١ ص ١١٧ ، وعند المختارية أصحاب المختار بن عبيد كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال أما بوحي يوحى اليه واما برسالة من قبل الامام

معينة هي المتصلة بالامام بعد ان كان مشاعا للجميع . بل لا يحق لاحد سوى الائمة الاطلاع عليه . ولا يجوز لاحد ان يرتفع الى درجة الامام حتى يمكنه الاطلاع على العلم لان الامام من عصب الامام الاول . فالعلم حكر على عصب . كيف وقد يخرج الابن جاهلا أو معتوها من أب عالم أو ملهم ؟ (١٥٨) كما يؤدي ذلك الى انكار العلم مطلقا لما كان العلم متوارثا وليس كسبا واجبا على كل مكلف . والعلم الضروري منه أيضا ما هو شائع وموجود في كل عقل وفي كل طبيعة بشرية ولا يمكن توريثه . والنبوة ذاتها لا تورث . العلم المتوارث مضاد بطبيعته

فكان اذا وعد أصحابه بكون شيء وحدوث حادثة فان وافق كونه قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قال قد بدا لربكم ، المثل ح ٢ ص ٧٢ ، وكان أبو كامل ( الكاملية ) يقول الامامة نور يتناسخ من شخص الى شخص ، وذلك النور في شخص يكون نبوة وفي شخص يكون امامة وربهما تتناسخ الامامة فتصير نبوة ، المثل ح ٢ ص ١١٨ ، (ب) يعلم كل الاحكام والشريعة وان لم يحط بكل شيء علميا لانه القيم على الشرائع والحافظ لها ولما يحتاج الناس . اما ما لا يحتاجونه فيجوز الا يعلمه الامام ، مقالات ح ١ ص ١١٧ ، ما أقيم الامام لاجله . فان قالوا : فهل تحتاج الامة الى علم الامام وبيان شيء خص به بدونهم ركشيف ما ذهب علمه عنهم قيل : لا لانه هو وهم في علم الشريعة وكلها سببان . فان قالوا : فلماذا يقيم الامام ؟ قيل لاجل ما ذكرناه من قسـل من تدبير الجيوش وسد الشغور ورد المظالم والاخذ للمظلوم واقامة الحدود وقسم الفىء بين المسلمين والدفع بهم في حجهـم وغزوهم . فهذا الذى يليه ويقام لاجله فان غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه كانت الامة من ورائه والاخذ له بواجبه ، التمهيد ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٥٨) عند الهاشمية اتباع محمد بن الحنفية قالوا بانتقال محمد بن الحنفية الى رحمة الله ورضوانه وانتقال الامامة منه الى ابنه أبى هاشم . أفضى اليه الاسرار والعلوم وأطلعـه على مناهج تطبيق الآفاق على الانفس وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على الباطن . فلكل ظاهر باطن ولكل شخص روح ، ولكل تنزيل تأويل ، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم والمنتشر في الآفاق من الحكم والاسرار مجتمع في الشخص الانساني وهو العلم الذى استأثر على به ابنه محمد بن الحنفية ، وهو أفضى ذلك السر الى ابنه أبى هاشم ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقا ، المسـل ح ١ ص ٧٥ .

للعلم المكتسب وقصر المعرفة على السلالة والانساب في حين أن مصدر المعرفة هو الواقع ذاته الذي استمد منه الوحي محاولاً تنظيره (١٥٩) .  
وإذا كان العلم سرا فانسه لا يمكن لاي أحد فهمه . ولا بد من انتظار الامام حتى يكشف له ما غمض عنه من العلم . ويظل الانسان يجهله فليس لديه ما يستطيع به ان يعلم أو يعرف . في حين أن الوحي معطى للجميع لا سر فيه . بل ان مقولة السر مضادة بطبيعتها لمقولة الموضوع الذي يعبر الوحي عن نفسه من خلالها . وعادة ما تروج مجتمعات القهر لمقولة السر حتى لا يتساءل الناس ولا يكشفوا أسباب البهر والاستغلال والزيف . ويفسر منع التساؤل عن الامور النظرية التي لا تنتج عنها آثار عملية من أجل ارجاع الناس الى العالم ومنعها للاغتراب عنه على أنه منع للتساؤل على الاطلاق . مجتمعات السر هي مجتمعات الكبت والتحریم كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة القائمة على ثلوث محرم : الدين والسلطة والجنس ، الكل لا يعلمه ولا يجوز الاقتراب منه أو الحديث عنه الا من قبل السلطة وريثة الامام . وكل ادعاء لعلم سرى هو وسيلة انسانية لتغطية الجهل او للتعمية فلا تقوم ثورة على علم سرى . لذلك كان التعليم وتثقيف الناس وتساؤلاتها حول المحرمات ومعارضتها للاسرار وكل طريق الاستنارة مضادة لنظم القهر ووسيلة للقضاء عليها (١٦٠) . كما تؤدي

---

(١٥٩) ومن أصحاب ابي الجارود فضيل الرسان وابو خالد الواسطي وهم مختلفون في الاحكام والسير ، فزعم بعضهم أن علم ولد الحسن والحسين كعلم النبي فيحصل لهم العلم قبل التعلم فطرة بضرورة وبعضهم يزعم أن العلم مشترك فيهم وفي غيرهم وجائز أن يؤخذ عنهم وعن غيرهم ومن العامة ، الملل ح ٢ ص ٨٩ ، وحكى عن الزرارية أن المعرفة ضرورية وأنه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أولى ضروري ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل ح ٢ ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(١٦٠) وقد دعت البياطنية الناس الى امام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ، ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم ، الملل ح ٢ ص ١٥١ ، وقد منع العوام من الخوض في العلوم وكذلك

حرفة العلم والتعليم الى التقليد لان الانسان لا يستطيع بنفسه ان يعلم أو يفهم بل لابد له من تقليد الامام وانتظاره وسماع شرحه في حين ان التقليد مدان شرعا وليس أصلا من أصول الدين وأن النظر اولى الواجبات على المكلف (١٦١) . وبالتالي تغيب كل امكانية للتحقق من

الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة الا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ودرجة الرجال في كل علم ، الملل ح ٢ ص ١٥٦ ، ويحتجـون ببعض آيات مثل « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا » ، « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤوكم » .

(١٦١) وأما ايمان الباطنية فان داعيهم يقول للحالف : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله وما أخذ الله على النبيين من عهد وميثاق أنك تستتر ما تسمعه مني ، وما تعلمه من أمري ، ومن أمر الامام الذي هو صاحب زمانك وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد وفي سائر البلدان وأمر المطيعين له من الذكور والاناث . فلا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا ، ولا تظهر شيئا يدل علىه من كتابة أو إشارة الا ما أذن لك فيه الامام صاحب الزمان أو أذن لك في اظهاره المأذون له في دعوته فتعمل حينئذ بمقدار ما يؤذن فيه . وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك وألزمته نفسك في حالتي الرضا والغضب والرغبة والرهبة . وجعلت على نفسك أن تمنعني وجميع من أسميه لك مما تمنع منه نفسك بعهد الله وميثاقه عليك وذمته وذمة رسوله ، وتنصحهم نصحا ظاهرا وباطنا والا تخون الامام وأوليائه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم . وأنت تتأول في هذه الايمان تأويلا ، ولا تعتقد ما يحلها ، وانك ان فعلت شيئا من ذلك فأنت بريء من الله ورسوله وبلائكته ومن جميع ما أنزل الله من كتبه . وانك ان خالفت في شيء مما ذكرناه لك فله عليك أن تحج الى بيته مائة حجة ماشيا نذرا واجبا ، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين . وكل مملوك يكون في ملكك يوم تحالف فيه أو بعده يكون حرا . وكل امرأة لك الآن أو يوم مخالفتك أو تتزوجها بعد ذلك تكون طالقاً منك ثلاث طلاقات ، والله الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيما حلفت به . . . فان حلف الغي بهذه الايمان ظن أنه لا يمكن حلها . . . الفرق ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، ونكته أن يرجع في كل مقالة وكلمة الى اثبات العلم ، الملل ح ٢ ص ١٥٦ ، وقد سددتم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد . وليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهبا على غير بصيرة وأن يسلك طريقا من غير بينة فكانت مبادئ الكلام تحكيماات وعواقبها تسليماات ، الملل ح ٢ ص ١٥٧ .

صدق أقوال الامام بارجاعها الى الوحي أو الى العقل أو الى الواقع .  
فتقبل أقوال الامام بلا مناقشة أو اعتراض ويؤخذ عليه العهد بالتسليم ،  
والطاعة والقبول . تغيب أية وسيلة لضبط العلم ومراجعته . فهو  
علم بلا برهان في حين أن العلم هو طلب البرهان وأن كل ما لا دليل  
عليه يجب نفيه وأن الايمان لا يكفى دون التصديق . فحقائق الوحي  
هى مبادئ العقل ووقائع الحياة الانسانية التى تكشف عنها التجارب  
الشعورية ، الفردية والاجتماعية (١٦٢) . والخطر من هذا كله هو  
هدم العقل واثبات التقليد والتبعية وتدعيم هذا الهدم بحجج عقلية  
تثبت دور العقل فى الاثبات والنفى . فاذا كان الفتى يعرف بنفسه  
اعتمادا على العقل والنظر من غير حاجة الى تعليم معلم أو عن طريق  
معلم صادق فانه يسمح بالضرورة بعلم غيره الذى توصل اليه أيضا  
بالعقل والنظر . فاذا ما أنكره عليه ، فان هذا الإنكار لا يحتاج الى  
معلم بل يمكن أيضا أن يتم بالعقل . واذا كان لا بد من معلم وكان من  
الضرورى قبول معلم الخصم وبالتالى يتعدد المعلمون فان ذلك لا يعنى  
ضرورة وجود معلم صادق لان الخصم سيدعى أن معلمه هو الصادق  
وبالتالى يتعدد المعلمون الصادقون . فما هو مقياس صدق المعلم  
ان لم تكن هنالك وسائل للتحقق منها ومن ضمنها العقل ؟ وان صدق  
الراوى يمكن التحقق منه بشروط الرواية اذا كان الخبر متواترا  
وبشروط الاوى اذا كان آحادا . أما ضرورة تحديد العلم الصادق  
بشخص بعينه حتى لا يتعلم من معلم غير محدد بشخصه فانه تشخيص  
للعلم بلا سبب . فالعلم لا يتحدد بشخص المعلم ، والعالم كل من  
حمل العلم . وان البحث عن رفيق للطريق أى عن مرشد للمعلم يجعل

---

(١٦٢) كان أحمد بن الكيال من دعاة واحد من أهل البيت سعد جعفر  
بن محمد الصادق ، وأظنه من الائمة المستورين . ولعله سمع كلمات  
عملية فخلطها برأيه القائل وفكره العاطل وأبدع مقالة فى كل باب علمى  
على قاعدة غير مسهولة ولا معقولة ، وربما عاند الحسن فى بعض  
المواضع . . . وبقيت من مقالاته فى العالم تصانيف عربية وأعجمية  
كلها مزخرفة مردودة شرعا وعقلا ، الملل ح ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ .

المرشد أهم من المعلم . ومن لا مرشده له لا معلم له . أما حجة الواقع فإنها لا تكون حجة مبدا . فإذا كان كل معلم صادقا متعينا بشخصه على حق وكل معلم صادق غير متعين بشخصه ليس كذلك في ظرف تاريخي خاص لجماعة بعينها فإن ذلك لا يعصم في كل ظرف وفي كل مجتمع (١٦٣) . فإذا ما ظهر العقل فإنه يبدو عقلا اسطوريا غيبيا تعويضا عن غياب العقل الانساني العلمى ، العقل الاول ، اول ما خلقه الله

(١٦٣) تقوم دعوى الباطنية على غمبول اربعة لهدم العقل :  
(أ) للمفتى في معرفة البسارى أحد قولين : أما أن يقول اعرف البسارى بمجرد العقل والنظر من غير احتياج الى تعليم معلم وأما أن يقول لا طريق الى المعرفة مع العقل والنظر الا بتعليم معلم صادق . ومن أفتى بالاول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظيره فإنه متى أنكر فقد علم والإنكار تعليم ودليل على أن المنكر عليه يحتاج الى غيره . والقسمان ضروريان . فإن الانسان اذا أفتى بفتوى أو قولا فاما أن يقول من نفسه أو من غيره ، وكذلك اذا اعتقد عقدا فاما أن يعتقد من نفسه أو من غيره . هذا هو الفصل الاول وهو كسر على اصحاب الراى والعقل (ب) اذا ثبت الاحتياج الى معلم أفصلح كل معلم على الاطلاق أم لا بد من معلم صادق ؟ من قال انه يصلح كل معلم ما سأل له الإنكار على معلم خصمه ، واذا أنكر فقد سلم انه لا بد من معلم معتمد صادق . وهذا كسر على اصحاب الحديث ، (ج) اذا ثبت الاحتياج الى معلم صادق أفلا بد من معرفة العلم أولا والنظر به ثم التعلم منه أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه وتعيين صدقه ؟ والثانى رجوع الى الاول ومن لم يمكنه سلوك الطريق الا بمقدم ورفيق ، فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة (د) الناس غرقتان : فرقة ثالثت يحتاج في معرفة البسارى الى معلم صادق ويجب تعيينه وتشخيصه أولا ثم التعلم منه . وفرقة اخذت في كل علم من معلم وغير معلم ، وقد تبين بالمقدمات السابقة ان الحق مع الفرقة الاولى فرئيسهم يجب أن يكون رأس المحققين واذا تبين ان الباطل مع الفرقة الثانية فرؤسساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين ، الملل ح ٢ ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وعند الصباحية العقل ان كان كافيا فليس لاحد أن يعترض الآخر وان لم يكن كافيا فلا بد من امام . والجواب ان كان العقل غير محتاج اليه فكيف يميز الحق من المبطل بينهم وان كان محتاجا اليه فلا بد من حاجة الى الامام . هب أن الامام محتاج اليه فأي ذلك الامام ومن هو لان الذي ينصون عليه بالامامة في غاية الجهل ولان امراء مصر الذين كانت دعوة الباطنية فيهم كان اكثرهم جهالا فساقا ؟ اعتقادات ص ٧٨ .

والذى منه تفيض الصور على الموجودات والذى يدخل فى حوار مع الله متشخصا كفرد . وهل وظيفة العقل حوار خالقه أم ادراك العالم ؟ وهل يعلم العقل بالفيض أم بالنظر والاستدلال ؟ وهل هو مرتبط بالنفس أم بالحس ؟ وهل هو وجود أم معرفة ، شئ أم آلة ؟ هل هو أخلاق أم طبيعة ؟ هل هو متجه الى العالم العلوى أم الى العالم السفلى ؟ وأين يعيش الانسان ومن أين تأتى مآسيه ؟ والعقل ليس مقتصرًا على النبى أو على الوحى بل هو عام فى كل انسان ، يأتى من طبيعته وفطرته وليس موهوبا من أعلى ، ينظ ويستدول دون ما حاجة الى صور موهوبة تفيض عليه من عقل أول . فهو عقل طبيعى موجود فى هذا العالم ، تعبير عن الفطرة ولا شأن له بعقل أول ، هو أو غيره ، سابق على الخلق ، لا نعلم عنه شيئًا (١٦٤) . لذلك ينكر النظر والقياس وتعتبر المعرفة اضطرارا .

(١٦٤) حمل أحمد بن حابط كل ما ورد فى الخبر من رؤية البارى على رؤية العقل الاول الذى هو أول مبدع وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات واياه عن النبى بقوله : « أول ما خلق الله تعالى خلق العقل ، فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز وبك أذل ، وبك أمتع » ، فهو الذى يظهر يوم القيامة ، ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فيرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ، ولا يشبهه الا مبدع بمبدع ، الملل ح ١ ص ٩٤ — ٩٥ ، كلام الله ما يفيض على النفوس من المعانى اما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره وهو قول الصائبة المتفلسفة ، شرح الفقه ص ٣١ ، وعند الباطنية أبداع القديم بالامر العقل الاول والذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبداع النفس . الذى هو غير تام . ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير ، واما نسبة الولد الى الوالد ، والنتيجة الى المنتج ، واما نسبة الانثى الى الذكر ، والزوج الى الزوجة . وقالوا لما اشفقت النفس الى كمال العقل واحتاجت الحركة الى آلة الحركة حدثت الافلاك السماوية . . . وفى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، وجب أن يكون فى هذا العالم عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبى ونفس مشخصة هى كل أيضا وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو

ولا يأتي هذا الاضطرار من طبيعة العقل أو من طبيعة الانسان أى من الداخل بل يأتي من الخارج ، من فضل الامام أو من ضرورة الوحي أو من كشف والهام لا حيلة للانسان فيه . فالانسان بطبيعته لا يقدر على النظر والمعرفة . فاذا اقر بمعرفة فانها لا تأتي عن طريق النظر الحر بل تأتي بالاقرار بالفرض والاجبار بل قد تمنع المعرفة وتسفه اذا ما استقلت بنفسها عن الفيض أو عن الامام(١٦٥) . فاذا ما سمح بالنظر والاستدلال فانه يكون بعد المعرفة الاضطرارية ، ولا يؤدي هذا النظر الا الى معرفة نظرية دون أية معرفة عملية . وقد يسمح بها

حکم الانثى المتزوجة بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوحي . وقالوا : وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطباع كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبي والموصى في كل زمان دائرا على سبعة حتى ينتهى الى الدور الأخير ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن والشرائع . وانها هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبته فعلا ، وتلك هي القيامة الكبرى ، الملل د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٩ ، عند أحمد بن حبيب أن الله ابدع خلقه اصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم ، وخلق فيهم معرفته والعلم به ، وأسبغ عليهم نعمه ، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا ، الملل د ١ ص ٩١ — ٩٢ ، آلهنا الله العقول أى ما هدى اليه عقل كل عاقل ، الملل د ٢ ص ٥٧ .

(١٦٥) اختلفت الروايف في النظر والقياس ، أربعة منها تنكر النظر : (أ) وهم جمهورهم ، المعارف كلها اضطرار ، والخلق جميعا مضطرون ، والنظر والقياس لا يؤديان الى علم وما تعبد الله بهما (ب) أصحاب شيطان الطاق ، المعارف كلها اضطرار وقد يجوز أن يمنعه الله بعض الخلق . فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الاقرار مع منعه اياهم المعرفة (د) أصحاب مالك الحضرمي ، المعارف كلها اضطرار ، وقد يجوز أن يمنعه الله بعض الخلق ، فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الاقرار مع سعة اياهم المعرفة (د) العقول لا تدل على شئ قبل مجيء الرسل ولا بعد مجيئهم وأنه لا يعلم شئ من الدين ، ولا يلزم فرض الا بقول الرسل والائمة ، وأن الامام هو الحجة بعد الرسول ، لا حجة على الخلق غيره ، مقالات د ١ ص ١١٨ — ١١٩ .



اختيارا اما اضطرارا او كسبا ولكنها تظل دون التكليف . وقد يسمح بها بعد مجيء الرسل لا قبلهم ولكن يظل النظر تابعا للنبوة لا مستقلا عنها(١٦٦) . وان ابطال النظر في الامور النظرية ليؤدي بالضرورة الى انكساره في الامور العملية . وبالتالي يستحيل استنباط الشرائع والاحكام ، ويبطل الاجتهاد فيها(١٦٧) .

## ٢ — شروط الامامة .

ان لم تكن هناك صفات الامام تجعل منه اماما فوق العادة ، وشائدا فوق مستوى البشر فان هناك شروطا للامامة تتحقق أو لا تتحقق في البشر وتجعل من الامام انسانا عاديا في مستوى البشر ، وتجعل الاختيار لافضلهم في حدود الامكان والقدرات البشرية . ومع ذلك

(١٦٦) وهي الفرقة الاربعة الاخرى من الروافض التي تسمح نسبيا بالنظر وهي : (ا) اصحاب هشام بن الحكم ، المعرفة كلها اضطرار . ايجاب الخلقة ، ولا تقع الا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بها لا يقع منها الا بعد النظر والاستدلال العلم بالله (ب) الحسن بن موسى ، المعارف كلها اضطرارا ، والمعرفة بالله يجوز ان تكون كسبا ويجوز ان تكون اضطرارا . وان كانت كسبا اضطرارا فليس يجوز الامر بها على وجه من الوجوه (ج) النظر والقياس يؤديان الى العلم بالله ، والعقل حجة اذا جاءت الرسل . فاما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنة بينة . واعتلوا بقول الله « وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا » ( ١٧ : ١٥ ) (د) يقولون بتصحيح النظر والقياس وانهما يؤديان الى العلم ، وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم ، مقالات دا ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٧) قالت جميع الروافض بأجمعها بنفى الراى في الاحكام وانكاره ، وأبطلوا الاجتهاد فيها ، مقالات ج ا ص ١٩ ، أما الزيدية فقد اختلفت في اجتهاد الراى الى فرقتين . الاولى تنكر الاجتهاد في الاحكام والثانية تجيزه ، مقالات دا ص ١٤١ ، وقال اهل السنة اصول احكام الشريعة الكتاب والسنة واجماع السلف ، واكفروا من لم ير اجماع الصحابة حجة ، واكفروا الخوارج في ردهم حجج الاجماع والسنة ، واكفروا من قال من الروافض لا حجة في شيء من ذلك ، وانها الحجة في قول الامام الذي ينظرونه . هؤلاء اليوم حيارى في التيه ، الفرق ص ٣٤٦ .

فالشروط أنواع . الاولى لا دخل للامام فيها ولا يمكن له تغييرها وبالتالي . يمكن رفضها لانها تجعل الاختيار بين الائمة غير متكافئ . مثل شرط النسب والدم . والثانية عادية اى لم تجر العادة بخلافها وهى اقرب الى استقرار التاريخ مثل الحرية والذكورة والبلوغ وان جاز لها بعض الاستثناءات . والثالثة هى الشروط التى يمكن التحقق من وجودها والتى يتكافأ فيها الائمة وتجعل الاختيار بينهم ممكنا مثل العلم والعدل والتدبير . وهى كلها شروط فى حيز الامكان اى يمكن تحقيقها بالفعل فى الواقع وليست شروطا مثالية يصعب تحقيقها وتكون فوق مستوى البشر .

١ — هل النسب شرط ؟ بالرغم من أن النسب أو الدم من الاوصاف البشرية الا أنه ليس شرطا للامامة . وهو من أكثر الشروط اختلافا فيها . فاذا كانت الامامة عقدا واختيارا لمن هو اصلح للامة فكيف يدخل النسب كعامل للاختيار ، النسب للرسول ، من آل بيته أو من قبيلته ؟ وهل الامامة وراثه للنبوته أم نيابة عن الامة ؟ وهل الاقرب الى الرسول نسبا هو من العوامل المرجحة فى اختيار الامام ؟ ما الفرق اذن بين النبوة والملكية الوراثية اذا كانت الامامة وريثة النبوة ؟ لو كان الامر كذلك لظلت الامامة وراثه للنبوته ولما خرجت عنها فى حين أن النبوة تبليغ من الله والامامة نيابة عن الامة . ان الاختيار على الاطلاق يعارض التخصيص بالقرشية . فلو كان الاختيار صحيحا كانت القرشية اقرب الى التعيين بالنص منها الى الاختيار لانها تحديد وتعيين بالوصف والرسم ان لم يكن بالاسم والشخص . بل العنوان القديم لا معنى له « فى بيان جنس الامام وقبيلته » فالامام لا جنس له ولا قبيلة ، ولكنه مختار من القوم طبقا للبيعة والعقد عليه (١٦٨) . والخطر من ذلك

---

(١٦٨) فى بيان جنس الامام وقبيلته . اختلفوا فى هذه المسألة . فعند أهل السنة الاشاعرة تخصيص قريش بالامامة . فقد دلت الشريعة على أن قريشا لا تخلص من يصلح للامامة فلا يجوز اقامة الامامة للكافة من غيرهم . نص الشافعى فى هذا فى بعض كتبه وكذلك رواه زرقان عن أبى حنيفة ، فى بيان جنس الامام وقبيلته ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

ان يتحول الشرط الى نسبة وقرابة والى دم وسلالة وكان الامامة في الدم والعصب ، في اللحم والعظم وبالتالي تصبح اسوأ من الملكية الوراثية . وما اسهل الاختلاف على الانساب حتى يمكن ادخال الامام في نسب يسهل بعده مطالبته بحقه في الامامة . بل قد يصعب تاريخيا كلما طالت المدة وبعيد الزمان التحديد بدقة نسب الائمة وسلالتهم وهو ما لا يحدث الا في حدائق الحيوان . وتظهر العصبية في تحديد النسب ، تأكيدا على بطن دون بطن او على فخذ دون فخذ (١٦٩) . وبشئنا الامر ضيقا من حيث النسب والسلالة ان يكون الدم من ناحية الاب وليس من ناحية الام تعبيرا عن تفضيل القبائل العربية للذكور . على الانثى على عكس اليهودية التي يكون النسب فيها من الام والرحم ، الام اقرب الى علاقة الدم من الاب . ولماذا يتم استبعاد الموائى والحلفاء ، وهذه بعض عادات القبائل ؟ فالولى او الحليف له الحقوق نفسها وعليه نفس الواجبات . بل كانت الحروب تقام من اجله دفاعا عنه وحفاظا على اليهود والمواثيق . ولماذا تنكر الامامة على المولى والحليف ولا ينكر عليه الدم في الحرب ؟ وهل الامامة افضل من الحياة والسياسة افضل من الموت ؟ واذا اعتمدت القرشبية على خبر فان

---

(١٦٩) بنو قريش هم بنو النضر بن كنانة بن خديجة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، الفرق ص ٣٤٩ ، كل ما كان من ولد النضر فهو قريشى ( عبدة عمر بن المثنى ) ، ابو عبيد القاسم بن سلام ، الشافعى ) . وعند التمهية قريش من ولد الياس بن مضر ، التمهيد ص ١٨١ — ١٨٢ ، الاقتصاد ص ٦٩ ، اللمع ص ١١٦ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٧ ، النهاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية ص ٤٩٦ ، ودخلوا أنفسهم في جملة قريش لانهم من ولد الياس بن مضر ( ابو عمر ، ابو الحسن الاخفش ، عمار بن سلمة الفقيه ، عبد الله بن الحسن القاضى ، سوار بن عبد الله ، ابو الاسود الدؤلى ) . وقالت القيسية قريش هم جمع ولد مضر بن نزار فأدخلت قيس غيلان في هذه الجملة ( الفقهاء ، مسعد بن كرام ، حذيفة بن اليمان ) ، والاول اصح ، الاصول ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، التفتازانى ص ١٤٤ .

المولى والحليف يعتمد على خبر آخر مساو في الصحة وله نفس الثقل ، وليس نص بأولى من نص آخر ، ولا يؤخذ الأول حقيقة والثاني مجازا فلا مجاز في الاحكام (١٧٠) . ويعتمد شرط القرشية على خبر آحاد معارض بأخبار أخرى لا تقل يقينا أو ظنا عنه . ولا يوجد الا الدليل النقلى دون امكانية قيام أدلة عقلية . وأن الأدلة النقلية كلها حتى لو تضافرت لاثبات شئ على أنه صحيح ما أثبتته ، ولظل ظنيا ، ولا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة (١٧١) . وقد يعنى الدليل مجرد ثناء ومدح لمقدرة قوم في السياسة مثل مقدرة قوم آخر في العلم دون أن يعنى ذلك حصر السياسة أو حصر العلم كل منهما فيه اشتهر به في قوم . وقد لا يكون قولاً مأثوراً من النبى بل من غيره أو قولاً مأثوراً متواتراً بالمعنى لا باللفظ (١٧٢) . والاهم من ذلك كله هو طريقة استعماله وظهوره في ظرف نفسى خاص وفي لحظة تاريخية معينة استلقت فيها السيوف وكادت الفتنة أن تقع . فكان من الضروري اظهاره دون التحقق من صحته . بل كان من الممكن وضعه اتقاء للفتنة

---

(١٧٠) اختلف الذين قالوا بوجوب الامامة في قريش . مذهب اهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة ، الامامة لاتجوز الا في قريش خاصة من كان من ولد فهد بن مالك وأنها لا تجوز فيمن كان أبوه من غير فهد بن مالك وان كانت أمه من قريش ولا في حليف ولا في مولى ، الفصل ح ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وجوب الامامة في ولد فهد بنص الرسول على أن الائمة من قريش . ترك الانصار في اجتهادهم لقيام الحجة عليهم ، اخراج الحليف والمولى بالرغم من قول الرسول « مولى القوم منهم ومن انفسهم وابن أخت القوم منهم » ، الفصل ح ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، التمهيد ص ١٨٤ .

(١٧١) هناك صياغات عديدة للخبر مثل « الائمة في قريش » ، « ولا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منكم اثنان » ، النهائية ص ٤٩٤ — ٤٩٥ ، الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ . وعمل الصحابة بالحديث وأجمعوا عليه فصار شرطاً ، الموافق ص ٣٩٨ ، اذعان الانصار ليوم السقيفة عندما روى الحديث ، الفرق ص ١٥ وهو معارض بحجج نقلية أخرى مثل « لا تأتونى بأنسابكم » .

(١٧٢) وذلك مثل « العلم في فارس » ، القرشية خاصة كغيره . وهى شرط سمعى يميزه عن أكثر الخلق ، الاقتصاد ص ١٢٠ .

ودفاعا عن وحدة الجماعة فالضرورات تبيح المحظورات . لقد أذيع الخبر من صاحب النبي وأكبرهم سنا وخليفته في الصلاة ، سلطة مفنوية تعلن عن سلطة نصية منعا للنزاع وحققنا للدماء كذريعة ، حفاظا على وحدة الأمة . فالغاية تبرر الرواية . أثر العامل النفسى في الذاكرة درءا للفتنة واستمعالا لحجة السلطة جريا الى السقيفة . الغاية العملية الضرورية هى التى فرضت نفسها على الاسر النظرية ، والعمل يقين فى حين أن النظر ظن . وقد تم قبول الخبر للغاية نفسها وحل مشكلة عملية حتى ولو كان الاساس النظرى ظنيا . وقد يكون الظرف التاريخى كله وراء ذلك . فالقبلية ما زالت حديثة العهد ، الجاهلية ما زالت متبقية . كان الظرف اذن خلاقا بين قريش وغيرها . وحسم الامر لصالح قريش دون اعتراض أحد نظرا لما تتمتع به من احترام فى الجاهلية وسلطة فى الاسلام . وأين قريش الآن ؟ من من الحكام الآن يمكن أن يجد أصله فى هذا النسب الطويل ؟ واذا كان الخلاف حول النسب قد وقع منذ ذلك الوقت فكيف به الآن ؟ وكل حاكم ينسب نفسه الى قريش تثبيتا للسلطة وطوبا للطاعة ، ركلهم الله رسول الله منتسب ! يستعمل الملوك والامراء شرط النسب الآن كل منهم يدعى أمير المؤمنين من سلالة السلف الصالحين ضد البيعة والاختيار (١٧٣) . وقد تضيق الحلقة أكثر فأكثر ويتحول شرط القرشية من العمام الى الخاص فيصبح الهاشمية أو الفاطمية أو الحسينية تأكيدا على أحد الاسباط . فاذا ما حدث صراع سياسى تحوّل الشرط الى فرع آخر ، من العلوية الى العباسية . وكلما ازدادت الرغبة فى الاستئثار بالحكم ضاق النسب ، ووضعت روايات لتبرير النظم السياسية القائمة أو المناوئة . واذا كانت القرى من الرسول تعنى البيت والتربية والتراث فان ذلك لا يعنى بالضرورة العصب والدم . لا يوجد للرسول

---

(١٧٣) التمهيد ص ١٨٢ ، الامامة ص ١٩٩ - ٢٠٣ ، ص ٢٣٤ -  
٢٣٨ ، يجب أن يكون مقدما فى الافضل ، وأن يكون من قريش ، الامامة  
ص ١٩٨ .

عصب ولا منه الى بنيه وراثه او خلافة لا فى الدنيا ولا فى الدين ،  
لا فى الملكية ولا فى النبوة . فالانبياء لا يورثون ولا يورثون . وما يتركونه  
صدقة للامة . وحياة الرسول ليست خاصة به . ارثا لولده من بعده  
بل لعامة الناس جميعا(١٧٤) . القرشية اذن ليست شرطا للامامة

(١٧٤) اختلف القائلون بأن الامامة لا تجوز الا فى صلب قريش :  
(أ) أهل السنة وجمهور المرجئة وبعض المعتزلة ، جائزة فى جميع ولد  
فهد بن مالك فقط (ب) الرواندية ، جائزة فى ولد العباس بن عبد المطلب  
( لان الخلفاء من ولده ولان العباس عصب الرسول ) مقالات د ٢  
ص ١٣٥ ، أولى الناس عمه العباس وفاطمة وعلى والحسن والحسين ،  
مقالات د ١ ص ٨٧ ، (ح) ولد على بن أبى طالب ثم قصرها على  
عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب ، مقالات  
د ٢ ص ١٣٥ (د) الحارث بن عبد المطلب ، لا تجوز الا فى بنى عبد المطلب  
فى جميع ولده وهم أبو طالب وأبو لهب والحارث والعباس (هـ) رجل  
بالاردن ، تجوز فى بنى أمية بن عبد شمس ، وله فى ذلك تأليف (و) رجل  
من ولد عمر بن الخطاب ، لا تجوز الا لولد أبى بكر ، عمر ، والفرق  
الاربعة الاخيرة ليس لها شبهة الا دعاوى كاذبة . وانما الكلام على  
الذين يرون الامامة لولد العباس او لولد على ولكثرة عددهم ، الفصل  
د ٤ ص ١٠٩ — ١١١ ، الامامة ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، وعند جمهور الشيعة  
الرافضة لا بد أن يكون هاشميا ، الموافق ص ٣٩٨ ، مقالات د ٢  
ص ١٣٥ ، التمهيد ص ١٨٢ ، ليس بالضرورة من بنى هاشم أو علوي  
لخلافة أبى بكر وعمر وعثمان فهم ليسوا من بنى هاشم . العلوية  
والعباسية من بنى هاشم ، التفتازانى ص ١٤٤ ، مقالات د ٢ ص  
١٣٥ ، التمهيد ص ١٨٢ — ١٨٤ ، وعند الزيدية الروافض لا تكون من  
قريش الا فى ولد على . ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شأهرا  
سيفه ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أجمعت الروافض على أن الامامة  
قراءة ، مقالات د ١ ص ٨٧ ، وعند الامامية الامامة اليوم فى واحد  
بعينه من اولاد على ثم اختلفوا فى الذى ينتظرون خروجه ، الاصول  
ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الامام لا بد أن يكون من منصب مخصوص ، ولا يكون  
ذلك حتى يكون فاطميا أو حسينيا أو حسنيا بل من أحد البطينين ،  
الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٢ ، وعند الغلاة الامامة فى الاصل فى على  
ولده ثم اخرجوها الى جماعة من غير قريش اما بدعواهم وصيغة  
بعض الاثمة اليه واما بدعواهم تناسخ الروح من الامام الى من زعموا  
أن الامامة انتقلت اليه كاليانية حيث انتقلت روح الاله من أبى هاشم  
بن محمد بن الحنفية الى بيان أو الى أبى الخطاب الاسدى ودعوى  
المنصورية لنبوة أبى منصور العجلي وامامته ، الاصول ص ٢٧٥ —  
٢٧٦ .

رئيس السب في وجودها في غير القرشيين أن الامام يسهل خلعها فان  
الخلع واجب سواء كان قرشياً أم غير قرشياً لان الخلع لا يقوم على  
العصب بل لعصيان الشريعة . واذا كانت الامة قد اجمعت من قبل  
على ائمة قرشيين فان هذا الاجماع لم يتم بسبب القرشية بل لتوفر  
شروط الامامة الواجبة فيهم سواء كانوا قرشيين أم غير قرشيين  
بل قد يكون غير القرشي أولى اتقاء للفتنة او مراعاة لمن هو أقل  
عشيرة وحتى لا يشعر بالاقلية امام اغلبية قرشسية . ان شرط الامامة  
هو العلم بالشريعة وهو شرط مثالي لا يتعلق بنسب أو عصب او قرابة .  
وهو مبدأ عام لا يتغير تحت تبدل الظروف العملية (١٧٥) . ولا مجال  
لقياس الامامة الكبرى على الامامة المسفري ، فالأولى نيابة عن الامة  
في حين أن الثانية فرض شرعي . شرط الاولى يمكن معرفته بالعقل

(١٧٥) عند الضرورية صلاح الامامة في غير قریش مع وجود من  
يسلمح لها في قریش . وعند غيلان نصلح الامامة في غير قریش وكل من  
كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها بالرغم من اجماع الامة  
على القرشسية . المجلد ٢ ص ٦٣ ، وعند أبي علي إذا لم يوجد واحد  
من قریش جاز تشييب غيره مثل العدول من الافضل الى المفضول .  
والخير « الائمة من قریش » لا ينفي وجود الامام في غيرهم . ولا يسقط  
التكليف ان لم يوجد فالتكليف قائم لاقامة الحدود والقيام بالاحكام ،  
الامامة ج ٢٠ ص ٢٢٩ — ٢٤٢ ، ومن جمهور المعتزلة شرط القرشسية ،  
المواقف ص ٣٩٨ ، وجوزوا وجودها في غير قریش ، مثالات ج ٢ ص  
١٢٤ — ١٣٥ ، ولفظ « الائمة » للجميع ولا عهد للعموم والولة . هم  
كذلك ما اطاعوا الله واستقام الامر ، الطوابع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ . منع  
الخوارج شرط القرشسية . الواقف ص ٣٩٨ ، جائز أن تكون الامامة في  
غير قریش ، بقسالات ج ٢ ص ١٢٤ — ١٣٥ ، المجلد ٢ ص ٢٦ ، وعند  
الكسبي القرشي أولى بها من غير القرشي . فان خافوا الفتنة جاز  
عقدتها على غيره ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، اما عند ضرار اذا  
استوى الحال في القرشي والاعجمي فالاعجمي أولى بها والمولى أولى  
بها من العميم . يولى الاعجمي لانه اقلها عشيرة ، اذا اجتمع قرشي  
ينبغي تقديم النبي اذ هو اقل عدداً واضعف وسبيلة فيمكن خلعها اذا  
خالف الشريعة ، المجلد ١ ص ١٢٤ — ١٣٥ ، غير القرشيين أولى بها  
من القرشيين ، اعتقادات ص ٦٩ ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الفرق  
ص ٣٤٩ ، المفصل ج ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، مثالات ج ٢ ص ٢٣٥ —  
٢٣٦ .

في حين أن شرط الثانية بمعنى خالص يمكن فهمه بعد ذلك بالفعل .  
وليس كل من يستحق الصلاة في الإمامة الصغرى يستحق الخلافة في  
الإمامة الكبرى . فشرط الاول أن يكون أقرأ القوم دون بيعة وعقد في حين  
أن شرط الثاني البيعة والعقد (١٧٦) .

**ب — الشروط العادية ( الإسلام والحرية والذكورة والبلوغ )** .  
تعنى الشروط العادية الشروط التي جرت العادة على التسليم بها  
وتحققها بالفعل في التاريخ ويؤيدها استقراء الحوادث وصفات الأئمة في  
كل العصور وعدم شيوخ الاستثناء إلا في أقل الحالات . وهي بهذا  
المعنى شروط ممكنة أي يجوز أن تكون على خلاف ما هي عليه ولكن  
الواقع هو الذي يضعها ، والواقع أساس الوحي ، ولكنها شروط  
ليست نظرية بمعنى لا تعبر عن مبدأ نظري عام مثل الشروط الواجبة .  
ويأتى في مقدمتها شرط الإسلام . فالحكم شرعى ، والإمامة تطبيق لاحكام  
الشريعة ، وأهل الحل والعقد مسلمون ، والبيعة تتم لواحد منهم .  
فهذا حكم واقع وليس حكم مبدأ . وليس هناك مانع نظري من أن  
يكون كتابيا عالما بالشريعة وحريصا على الأمة وعلى مصالحها حرص  
المسلم تماما ، مع توافر الشروط الضرورية فيه . ولكن الواقع شئ  
والمبدأ شئ آخر ، والضرورة العملية غير الضرورة النظرية . تأخذ  
الضرورة العملية أهواء الناس وانفعالاتهم وكل مكونات الوجود الانساني  
لذلك يجوز أن يكون العمال والولاة من أهل الكتاب نظرا للطبيعة  
العملية التنفيذية للمنصب . ويؤيد ذلك استقراء حوادث التاريخ (١٧٧) .

---

(١٧٦) ليس كل من استحق الإمامة في الصلاة يستحق الإمامة في  
الخلافة إذ يستحق الإمامة في الصلاة أقرأ القوم وأن كان أعجيبا أو  
عربيا ولا يستحق الخلافة إلا قرشي والخيار باطل ، الفصل ح ٤  
مس ١٢٦ ، شرط الإمامة مثل شرط الصلاة تجب معرفته بالشرع أولا  
وتجوز معرفته بالفعل ، الإمامة ص ١٩٨ .

(١٧٧) ولا خفاء في اشتراط إسلامه ، الارشاد ص ٤٢٧ ، الغاية  
ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، أن يكون مسلما الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية  
ص ٤٩٦ .



أما الحرية فهي قضية تاريخية صرفة وليست قضية نظرية . فليس هناك عبودية اليسوم بعد انتساء الرق من تاريخ البشرية . كل البشر أحرار بمعنى أنه لا يمتلكهم أحد . وإذا كانت هناك أمم أو أنظمة أو حكام من العبيد فان ذلك يكون مجازا لا حقيقة ، أى فقدان الاستقلال والوقوع فى التبعية . فالحرية لا تعنى الآن التحرر من الرق فلا يوجد سوق نخاسة ولكن هناك الرق السياسى وهو تبعية الحاكم الى معسكر أو نظام أو حلف أو الاستسلام للضغوط الخارجية (١٧٨) . وطالما قامت ثورات للعبيد يقودهم عبيد . فليس العبيد مستحقرا لخدمة سيده يؤمن قبيسى ولكنه اذا كان نائرا على الظلم عاملا على تحرير العبيد فهو حر . وطالما هناك أحرار لا يمتلكهم أحد وهم عبيد المال والجاه والسلطان والغريب .

أما الذكورة ، كون الامام رجلا ، فقد جرت العادة بذلك باستثناء حوادث التاريخ . وكلما يوجد حاكم اختاره الناس بيعة وعقدا وكان امراة . وهذا لا يمنع من وجود علماء وقواد عظام من النساء . ربما أن البشرية كلها تمر الآن بهذه المرحلة منذ آلاف اخرى من السنين . وليس السبب فى ذلك أن النساء ناقصات عقل ودين ، فقد يكون السبب فى هذين الشرطين ، الحرية والذكورة ، القدرة على اتخاذ القرار المستقل فطالما أن العبيد مطيع لسيده والمرأة تحت امرة زوجها يصعب ايجاد استقلال للقرار السياسى . وما دامت الغاية وهى استقلالية هذا

---

(١٧٨) عند المحكمة الاولى يجوز أن يكون عبدا أو حرا ، الملل ٢ ص ٢٦ ، وعند الخوارج تجوز امامة كل من قام بالكتاب والسنة حتى ولو كان عبدا ابن عبيد ، الفصل ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ويكون حرا ، الانصاف ص ٢٩ ، اللمع ص ١١٦ ، ولا خفاء فى اشتراط حرية المرأة ، الارشاد ص ١٢٦ — ١٢٧ ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الحرية لان العبيد محتقر بين الناس بخدمته السيد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، حر لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحتقر فيعصى ، الموافق ص ٣٩٨ .

القرار قد تحققت فلا يهم بأية وسيلة كانت (١٧٩) .

أما البلوغ فلأن العقل شرط التكليف . ولما كانت الامامة فرضا شرعيا فان العقل أو البلوغ شرط التكليف فيها . ومن ثم لا تجوز امامة صبي حتى ولو كان هناك أوصياء عليه . كما لا تجوز امامة المجنون لانه فاقد للعقل . شرط التكليف . وما دام الصبي أو المجنون لا يلى أمر نفسه فكيف يكون واليا على غيره (١٨٠) ؟ وتذكر هذه الشروط العادية الاربعة في العقائد المتأخرة معا مما يدل على وجودها في نوع واحد ، وتضم في العدل بعد أن يفقد معناه الاجتماعى . فيفسر العدل تفسيراً أخلاقياً أى المسلم الحر الذكر العاقل البالغ كما هو الحال في القضاء والشهادة والمعنى الشال لذلك عدم الفسق . وتكفى في العدالة الظاهرة دون الباطنة فالامامة ولاية سامة تتعلق بمصالح الامة وبظواهر الافعال دون بواطنها (١٨١) .

(١٧٩) عند أهل السنة لا تجوز امامة المرأة . فلا خلاف بين أحد في أنه لا تجوز امامة المرأة ، الفصل ح ٥ ص ٧ ، جميع أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز امامة امرأة ولا امامة صبي لم يبلغ الا الرافضة فانها تجيز امامة الصغير الذى لم يبلغ والحمل في بطن أمه . وهذا خطأ لان من لم يبلغ فهو غير مخاطب . والامام مخاطب باقامة الدين ، الفصل ج ٤ ص ١٢٧ ، ويذكر حديث « النساء ناقصات عقل ودين » ، الموافق ص ٣٩٨ ، وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون اماما وان اختلفوا في كونها قاضية فيما يجيز شهادتها فيه ، الارشاد ص ٤٢٦ - ٤٢٧ ، شرط الذكورة ، الفاية ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، الذكورة فانهن ناقصات عقل ودين ، الطوالع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، أما الشببية من الخوارج فقد اجازت امامة المرأة اذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفتهم . وزعموا أن غزاة أم شبيب كانت الامام بعد قتل شبيب الى أن قتلت . واستدلوا على ذلك بأن شبيبا لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت ، الفرق ص ١١٠ - ١١١ .

(١٨٠) عاقل يصلح للتصرفات ، بالنفا لقصور عقل الصبي ، الموافق ص ٣٩٨ .

(١٨١) أوجبوا في عدالة من يجيز حكم الحاكم بشهادته ، عدلا في دينه مصلحا لما له وحاله ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصر على صغيرة ولا تارك للبروءة في جل أسبابه ، الفرق ص ٣٤٩ ، يكون مسلما حرا نكرا عاقلا بالنفا اذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ،

### هـ - الشروط الواجبة ( المسلم والعادل والذنبير ) \* والشروط

الواجبة هي الشروط الضرورية عقلا والتي لا يكون عليها خلاف هي الشروط المبدئية التي لا تخضع لضرورة الواقع بقدر ما تعبر عن ضرورة العقل نفسه على عكس الشروط العسادية التي تعبر عن ضرورة الواقع لا عن ضرورة العقل . وأولها شرط العلم ، فالعلم كمال العقل ، والعقل أداة العلم . ولا يعنى العلم الامور الغيبية أو العلم بجميع مسائل الدين ، أو أن يكون الامام أعلم أهل زمانه بل المقصود بالعلم ما يتعلق بتدبير شؤون الامة أى علم الفتيا والاحتهااد كما هو الحال فى القضاء (١٨٢) . والعادل يتلو العلم فى صفات الامامة فلا

والعبد مشغول بخدمة الولي محترق فى أعين الناس ، والنساء ناقصات عقل ودين ، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور ، التفتازانى ص ١٤٥ ، أن يكون رجلا بالغا ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، العقل والبلوغ ، ذو كمال فى الدين والعقل ، أن يكون حرا عاقلا متدينا أو متمكنا من القيام بالحدود ، حرا يصح أن يتصرف فيها يفوض اليه دون أن يمنعه أحد ، عاقلا ، مسلما ، عارفا بالعادات ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، المراد بالعادل هنا عدل الشهادة . ولا تتحقق الا بشروط خمسة : الاسلام ، البلوغ ، العقل لان الصبي والمجنون لا يليان أمر نفسيهما فلا يليان أمر غيرهما ، الحرية لان الرقيق مشغول بخدمة سيده ولانه محترق فى أعين الناس فلا يهاب ولا يمثل أمره ، عدم الفسق لان الفاسق لا يوثق به فى أمره ونهيه ، عدلا ظاهرا دون اشتراط العدالة الباطنة ، البيجورى ح ٢ ص ٢٠٠ ، عدل لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم . عدالة الشهادة المركب من خمسة أشياء . . . الصبي والمعتوه قاصران عن القيام بأمر الحكم ، العبد مشغول بخدمة السيد . . . ذكرا فلا يكون امرأة ولا مخنثا لانه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين المنوعات من الخروج . والفاسق لا ثقة له بأوامره ، والظالم لا يقوم به أمر الدين ، عبد السلام ص ١٥٣ .

(١٨٢) عند الامامية يجب أن يكون عالما بالغيب ، التمهيد ص ١٨٢ .  
الغاية ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، وأن يكون عالما بجميع مسائل الدين ، المراتب ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولكن عند جمهور أهل السنة أن يكون

عدل عن جوبل ولا علم ينتهى الى ظلم ، والعدل صفة ظاهرية تتعلق بمعاملات الناس . الحيد عنها يؤدي الى خلخاع الامام او الى الثورة عليه (١٨٣) . اما المسئلة الباطنية للعدل فهي الورع أى العدل مع

من العلم بمنزلة من يسلخ ان يكون من قضاة المسلمين ، ان يكون من اولئهم في العلم ، التمهيد من ١٨١ — ١٨٢ ، العلم ، وأقل ما يكفيه ان يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وسائر الاحكام ، الاصول من ٢٧٧ . ان يكون من العلم بمنزلة قاض قضاة المسلمين ، الفاية من ٢٨٣ — ٢٨٤ ، ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الطوابع من ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ان يكون من ٢٨٣ — ٢٨٤ ، ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الطوابع من ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الفصل بما يخص امور الدين من العبادات والسياسة والاحكام ، الفصل ح ٥ من ٦ — ٧ ، ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليمكن من ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع ، الطوابع من ٢٢٩ — ٢٣٠ ، في قدر ما يختص به من العلم من يصلح للامامة ، ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليتوهم بامور الدين ، المواقف من ٢٩٨ ، الفرق من ٣٤٩ ، العلم له مقدار ما يصير به من أهل الاجتهاد في الاحكام الشرعية . ما يجب ان يدل على العلم : (أ) اجماع الأمة من قال بالنس والاختيار (ب) شرط القضاة والحكام (ج) هو الذي يولى القضاة . يباشر القضاء والاحكام بنفسه ولا يستخلف قاضيا ، ولا يصلح للحكم الا من سلخ ان يكون قاضيا ، التمهيد من ١٨٣ ، يجب ان يكون ميرزا في العلم مجتهدا ، الشرح من ٧٥٢ — ٧٥٣ ، يجب ان يكون عالما بكيفية ما غوض اليه ليفعله ، الامامة من ١٩٨ ، الاقتصاد من ١٢٠ — ١٢١ ان يكون مجتهدا من أهل الفتوى لان القاضي لا يكون من قبله يفتقر الى ذلك فالامام أولى ، الانصاف من ٦٩ ، ان يكون مجتهدا من أهل الفتوى ، الجمع من ١١٩ ، ان يكون من أهل الاجتهاد لا يحتاج الى استفتاء غيره من الحوادث ، الارشاد من ٤٢٦ — ٤٢٧ ، مجتهدا في العلم ، النهاية من ٤٩٦ .

١٨٣: عند الخوارج يجمع الناس في كل زمان ومكان على واحد منهم بشرط ان يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل في معاملاتهم والاقتناوه وخلصوه ، الملل ح ١ من ٣٥ — ٣٦ ، فالامامة سالحة في كل صنف من الناس وانما هي للصالح الذي يحسن القيام بها ، وعند الخوارج وجهور المعتزلة وبعض المرجئة الامامة جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشيا كان أو نبليا أو ابن عبد ، الفصل

النفوس . رقدديكون الورع صفة مستقلة عن العدل ولكنه في الحقيقة جانبه الباطني . وقد يسمى الورع بأسماء أخرى مثل العفة والامانة والثقة ولكنها في الحقيقة كلها مظاهر للعدل أو الاسس الباطنية التي يقوم عليها العدل اساسا برد الحقوق لاصحابها في الحياة وفي الاموال (١٨٤) . ويؤدي العدل في الظاهر والورع في الباطن الى تطابق

ح ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ ، أن يكون عدلا لانه متميز في رقاب الناس واموالهم وأبضاعهم ، الطوالع ص ٢٢٩ ، يشترط فيها عدالة ظاهرة . فمن أقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان أمره في الامامة منتظما . ومن زاغ عن ذلك كانت الامامة خيارا في العدل به من خطاه على حساب أو في العدل عنه الى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعياله وسعياته . ان زاغوا عن سنته عدل بهم او عدل عنهم ، الاصول هي ٢٧٧ — ٢٧٩ ، يجب أن يكون عدلا لا يجور ، المواقف ص ٣٩٨ ، يشترط أن يكون المبايع او المعهود اليه عدلا ، الطبيعي ص ٩٩ ، وعند المحكمة الخوارج من نصب وعدل هو الامام ، المواقف ص ٤٢٤ ، كل من نصبونه برأيهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، عدلا ثقة فيما يقول ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، العدل على الرعية ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، يجب أن يكون عدلا وان اقامة الفاسق لا تجوز ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، وقد قيل شعرا :

من يكون سابقا مولى لن يكون ذا كمال وعدلا  
الوسيلة ص ٩٨ .

(١٨٤) أن يكون ورعا في دينه ، الانصاف ص ٦٩ ، للمع ص ١١٦ ، العدالة والورع أو قل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن تقبل شهادته تحملا واداء ، الاصول ص ٢٧٧ ، الكفاية والعلم والورع ، الاقتصاد ص ١٢ ، أن يكون متورعا لامره منقلا لله ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وبالجملة غير معلى بالفساد في الارض ، وعند الزيدية ، العفة تقرن بالعلم ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولا بد أن يكون ورعا شديدا يوثق بقوله ويعتمد عليه ، المحصل ص ١٨٠ ، لانه دون ذلك لا تجوز له تولية القضاة ولا تعديل الشهود واقامة الحدود والثغور . لذلك منع جواز التولية لقطاع الطرق ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ ، يجب أن يختص بالامانة والفضل ، الامامة ص ١٩٨ .

السلوك الشخصي للامام مع مقتضيات العدل والورع فيكون مؤدياً للفرائض مجتنباً جميع الكبائر مستترا بالصغائر . كما يتصف بصفات القائد والزعيم الذي يالغ اليه الناس ، فيأخذهم بالرفقة والرفق دون عنف أو غلظة حتى لا ينفضوا من حوله . ويكون يقظاً عالماً بمجريات الامور . ويكون صباح الوجه ، مبتسماً دون ابتذال حتى يحبه الناس (١٨٥) . ولا يعيبه أن يكون فيه عيب خلقي جسمي ، أن يكون اعمى أو أصم أو أجزم أو أحمب أو مبتور اليدين والرجلين أو هرماً ما دام يعقل ، أو ينتابه الصرع ثم يفيق ، فكلهما أعراض بشرية ، والامام بشر . الامامة وظيفة ، وما دامت قائمة فلا تهم أوصاف الامام التي لا تؤثر في الاداء (١٨٦) . أما الصفة الثالثة وهي التدبير فانها تتعلق بتجهيز الجيوش وسد الثغور وحماية الحدود دفاعاً عن البلاد ورداً للاعتداء . وتتطلب شجاعة واقداً في الحرب ، وجراة مراساً فيها دون ما لين أو هوادة ، أو صلح واستسلام وموالة للاعتداء بدعوى السلم أو طلباً للسلم (١٨٧) . وكما

---

(١٨٥) أن يكون مؤدياً للفرائض كلها لا يخل منها بشيء ، مجتنباً جميع الكبائر سرا وجهراً ، مستترا بالصغائر ، رفيقاً بالناس في غير ضعف شديد في انكار المنكر بغير عنف ولا تجاوز للواجب ، مستيقظاً غير غافل ، شجاع النفس ، غير مانع للمال في حقه ، لا مبذر له في غير حقه ، قائماً بأحكام القرآن والسنة ، الفصل ج ٥ ص ٦ - ٧ ، غير فاسق ولو ظاهراً ، المطيعي ص ٩٩ .

(١٨٦) شرط بعض الصالحية الابتية صباحة الوجه ، الملل د ٢ ص ٩٣ - ٩٤ ، لا يغير الامام أن يكون في خلقه عيب كالاعمى والاصم والاجذع والاحدب والذي لا يدان له ولا رجلان ، ومن بلغ الهرم مادام يعقل ولو أنه ابن مائة عام ، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق ، ومن يبيع أثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الامامة ، الفصل د ٥ ص ٦ - ٧ .

(١٨٧) أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الامة والانتقام من ظالمها والاخذ من مظلومها وما يتعلق به من مصالحها ، التمهيد ص ١٨١ - ١٨٢ ، أن يكون ذا نجدة وكفاية وتعهد لسياسة الامور ، الانصاف ص ٦٩ ، أن يكون متصدياً الى مصالح الامور وضبطها ، ذا نجدة في تجهيز

يتعلق التدبير بالخارج يتعلق بالداخل كذلك أى عدم التهاون فى تنفيذ احكام الشريعة ، وانصاف المظلوم ، ورد الحقوق . فاذا ما أخذ الناس حقوقهم طالبهم الامام بواجباتهم ، طبق الحدود وقطع الرقاب . ومن التدبير أن يكون عالما بشؤون الامة واحوالها ، والا يولى فى الاعمال الكبار العمال الصغار حتى لا يطمعوا ويصبحوا عبيدا للوظائف يسهل شراء ذمتهم حفاظا على مناصبهم (١٨٨) .

=  
الجيش وسد الثغور ، ذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين ، الارشاد ص ٤٢٦ - ٤٢٧ ، أن يكون عارفا بتدبير الحروب ، الاصول ص ٢٧٧ ، أن يكون بصيرا بأمر الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ، الغاية ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، أن يكون ذا رأى وتدبير يدير الحرب والمسلم وسائر الامور السياسية ، الطوالع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ومما يدل على وجوب كونه عالما بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك فانه اذا لم يكن عالما بذلك لحق الخلل فى جميعه ، وتعدى الضرر بجهله بذلك الى الامة ، وطمع فى المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ، ووقفت احكامهم ، وأدى ذلك الى ابطال ما أقيم لأجله ، التمهيد ص ١٨٣ ، شجاع ليقوى على الذب عن الحدود ، المواقف ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ٤٩٥ - ٤٩٦ ، المحصل ص ١٨٠ ، أن يكون أفرس الامة وأشجعهم ، التمهيد ص ١٨٢ ، شجاعة الامام كونه قوى القلب بحيث يمكنه رئاسة المعسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب ، الاسفراينى ص ١٤٥ ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب أن يكون متمكنا فى القيام بما فوض اليه مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين وزوال وثبات القلوب ، الامة ص ١٩٨ ، وأن يكون فى البأس والشدة وقوة القلب وثبات الامور فلانه لو لم يكن كذلك لم يمكنه من تجهيز الجيوش وسد الثغور والغزو الى ديار الكفرة ، الشرح ص ٧٥٢ - ٧٥٣ .

(١٨٨) لا تنزعة هوادة نفس عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبى الحدود ، الارشاد ص ٤٢٦ - ٤٢٧ ، الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الاعمال الكبار بالعمال الصغار ، الاصول ص ٢٧٧ ، أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مرأشدهم ، الانتصار ص ١٢٠ ، أن يكون له القوة والبأس وشدة المراس قدر ما يهوله اقامة الحدود ، وضرب الرقاب وانصاف المظلوم من الظالم ، أن يكون شجاعا لا يجبن عن

د — هل تجوز امامة المفضول مع وجود الافضل ؟ وهو نفس

السؤال : هل يجب أن يكون الامام أفضل الناس ؟ ومسألة الافضل والمفضول ليست مسألة صفات فردية يتمتع بها الامام ولكنها مسألة تشير الى بعض المواقف السياسية التي يتحتم فيها الاختيار بين قائدين ، أحدهما يمثل الاقلية المثلى والآخر يمثل الاغلبية الاقل مثالية . وهى الموقف السياسى المعروف باسم الجذرية والوسطية أو التشدد رالين أو المبدئية والعملية أو الحق النظرى والامكانية الواقعية . فالافضل فى هذه الحالة حق نظرى ، أى تمسك بالمبدأ ، ورفض لجميع الحلول الوسطية أو المساومة على الحق . ويسهل ايجاد أخبار ظاهرة متواترة المعنى لتأييد ذلك . وإذا كانت الامامة من أعظم الامور فانه لا يليها الا الافضل . وولاية المفضول فى هذه الحالة تبسح عقلى . ويتفق ذلك مع اجماع الامة فى المصدر الاول على طلب الافضل ، فالامامة لا تنعقد للمفضول مع وجود من هو أفضل منه . فان عقدت للمفضول كان أقرب الى الملوك منه للائمة (١٨٩) . وهى حال اختيار تاريخى، وجدت

---

القياس بالحرب ولا يضيق قلبه عن اقامة الحد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أن يكون ممن لا تلحقه رافة ولا هوادة فى اقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب ، التمهيد ص ١٨١ — ١٨٢ ، ما يدل على أنه لا بد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تروعه اقامة الحدود ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس فهو أنه لم يكن بهذه الصفة قصر فيها لاجله اقيم من اقامة الحد واستخراج الحق وأضر فشله هذا الامر بما نصب له ، التمهيد ص ١٨٣ ، بصيرا بسياسة الرعية . ذا نجدة وكفاية ، النهاية ص ٤٠٦ .

(١٨٩) عند الرافضة الامام أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٨٨ ، لا يكون الامام الا أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٥٨ ، لا تجوز امامة المفضول ، وهو موقف جميع الرافضة من الشيعة وطوائف من الخوارج والمعتزلة والمرجئة ، الفصل د ٥ ص ٣ ، منع قوم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل لانه قبيح عقلا ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، ورفض الاثسعرى امامة المفضول ، الفرق ص ٣٥٢ ، يجب

---



بالمفعل في شخص معين كان أفضل الناس وكان الائمة أيضا ممثلين في الخلفاء الاربعة كذلك (١٩٠) . امامة الافضل اذن حق نظري وواقع تاريخي في آن واحد . ومع ذلك قد تجوز امامة المفضول في حال التعارض بين الحق النظري والواقع العملي ، وصعوبة تحويل الاول الى الثاني . وفي هذه الحال يلزم رضاء الافضل وقبوله عن طيب خاطر تولية

أن يكون الامام أفضل أهل زمانه في شرط الامامة ولا تنعقد الامامة لاحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الائمة ، الاصول ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، وعند الجاحظ والنظام الامامة لا يستحقها الا الافضل ، ولا يجوز صرفها الى المفضول ، الاصول ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، وتقدم ثلاث حجج : (١) الاخبار الظاهرة الواردة من النبي في وجوب تقديم الافضل متواترة المعنى (ب) اتفاق المسلمين على أن الامامة الكبرى من أعظم الامور وبالتالي وجب أن يكون أفضلهم (ح) اجماع الامة في الصدر الاول على طلب الافضل وتخيريهم بين أهل الشورى ، التهديد ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٩٠) يتحقق الواقع التاريخي عند الشيعة في على باعتبارها الافضل . فعند الحسينية من الرفضة على أفضل الناس كلهم ، يطعنوا في ابي بكر وعثمان ، وعلى مقدم في الخلافة ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند الزيدية على أفضل الناس كلهم دون طعن في ابي بكر ، عمر ولكنهم يطعنون في عثمان لانه نكث وغير ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند هشام بن الحكم على أفضل الامة وأعلم أفرادها ، التنبيه ص ١٢٤ ، أما سليمان بن جرير فانه يكفر عليا ويقول أن عليا لا يصل ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ، وهذا ثابت بالروايات الصحيحة لا من العامة ، مقالات ح ١ ص ١٣٦ ، وعند النعيرية ( الزيدية ) أصحاب نعيم بن البيان استحق على الامامة لانه أفضل الناس بعد الرسول وأن الامة ليست بمخطئة خطأ اثم في بيعة ابي بكر . عمر لكنها مخطئة خطأ بينا في ترك الافضل . رأوا من عثمان ومن محارب ، على ، وشهدوا عليه بالكفر ، مقالات ح ١ ص ١٣٧ ، أما الزيدية فانها تفضل عليا على سائر الصحابة وأنه ليس بعد النبي من هو أفضل منه ، مقالات ح ١ ص ١٤١ ، أما بالنسبة للخلفاء الاربعة فم الافضل عند أهل السنة ولم يمنع عن امامة المفضول الا اخبار اجاد في غير الامامة مثل « يؤمكم أقرؤكم » ، الارشاد ص ٤٣٠ - ٤٣١ ، وعند ابي على و ابي هاشم تمت مبايعة ابي بكر لانه الافضل ، الامامة ص ٢٤٤ .

المفضول ، وقد يستند في ذلك أيضا الى حجج عقلية وواقعية ان غابت الحجج النقلية . فالأفضل لا يعرف الا بالظن في ظاهر أمره ولا يمكن معرفته يقينا في باطنه . ولا يمكن معرفته الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو مستحيل الحدوث . وقد تفرق الفضلاء في البلاد بحيث لم يعد يحصرهم مكان أو يحدهم زمان . وان اختلاف الناس وتباينهم في الفضل يجعل من الصعب ايجاد مقاييس لاختيار الأفضل بالرغم من وجود البعض منها مثل الأزهد والأروع والأسوس والأشجع والأعلم . وهو في النهاية تكليف ما لا يطاق . واذا كانت الإمامة وظيفة تشريعية عملية وليست نظرية فيكفى المفضول اذا كانت له القدرة على الممارسة العملية وان كان أقل علما . واذا كان النبي أفضل الأمة ، وكان لابد للإمام أن يكون الأفضل ، فان الإمامة تستحيل لعدم وجود من هو أفضل من النبي . واذا ما وقع الإجماع على المفضول فهو الإمام لان الأمة لا تجتمع على خطأ (١٩١) . وهناك واقع تاريخي آخر يؤيد ذلك ويحقق امامة

(١٩١) هذا هو موقف جمهور السنة . فقد أجمعت الصحابة على جواز امامة المفضول ، الإجماع على امامة معلومة ؟ وعند كثير النوى وهو من أصحاب الحديث تجوز امامة المفضول ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى تجوز امامة المفضول مع قيام الأفضل ، وتجوز جمهور الزيدية امامة المفضول مع قيام الفاضل ، النهاية ص ٤٨٧ ، وتجوز الصالحية البترية امامة المفضول وتأخير الفاضل ، والأفضل اذا كان الفاضل راضيا بذلك ، الملل ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ ، وعند طائفة من الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجعفرية ( جعفر بن المبرور الثقفي ، وجعفر بن حرب الهمداني ، وجعفر بن محمد بن عبد الله الإسكافي ) تجوز امامة المفضول على الفاضل ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، التنبيه ص ٣٤ - ٣٥ ، ولا توجد حجة أصلا من قرآن أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب على ضرورة امامة الأفضل ، صعوبة معرفة الأفضل نظرا لتفرق قريش في البلاد . ولا يمكن معرفة الأفضل الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو ممتنع . تبين الناس في الفضائل . قالوا الأزهد الأروع فالأسوس فالأشجع فالأعلم ، وهم متقاربون في التفاضيل . وهو تكليف ما لا يطاق . الوظائف تنفيذية لا تشريعية ، الفصل ج ٥ ص ٣ - ٦ ، الإمامة ليست مستحقة بعمل وليست في حاجة الى أن يكون أفضل أهل الزمان أو أنه لا يصلح لها الا واحد كما قال عباد . الإمامة غير النبوة . النبي أفضل من في الأمة بعد البعثة لا قبلها ، الإمامة ص ٢١٥ - ٢٢٤ .

المفضول مع وجود الأفضل ، قد يكون السؤال نفسه واختيار المفضول أحد التبريرات النظرية له (١٩٢) . ولكن الحجة الأكثر حسما في ذلك هي حجة الواقع أى تحقيق المصلحة ودرء المفسدة على مستوى وحدة الامة . فلو كانت مبايعة الأفضل تؤدي الى الفتنة والشقاق في وقت قل فيه الفضلاء ويكثر فيه الاقل فضلا فانها في هذه الحالة تجوز مبايعة المفضول . هذا بالإضافة الى انه لا توجد حجة نقلية أصلا من كتاب أو سنة أو اجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب من أجل مبايعة الأفضل في كل الظروف والاحوال (١٩٣) . ويمكن وضع مقاييس للأفضل حتى لا

(١٩٢) اثبت سليمان بن جرير الزيدية امامة ابي بكر ، والامة تركت الإصلاح في البيعة لها لان عليا كان أولى بالامامة الا أن الخطأ في البيعة لبس كفرا ولا فسقا ، الفرق ص ٣٢ — ٣٣ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، امامة عثمان ست سنين مع كون علي أفضل . الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ وكذلك قسوم من المعتزلة منهم جعفر بن بشر وجعفر بن حرب ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٥ ، ص ٢٣٧ ، التنبيه ص ٣٤ . طعن بعض الزيدية في الصحابة مثل الامامية ، الملل ج ٢ ص ٨٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ ، عند الزيدية ومعتزلة بغداد والجعفرية على أفضل الذين بعد الرسول ، لا يسبقه بالأفضل أحد ، ولي الرسول عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار في غزوة ذات السلاسل ، مبايعة المفضول على الفائض اذا علم انه يقوم بالامامة ويؤدي حقها ويعلم علمها . ولي الرسول ابا بكر وكان على أفضل . أزواج النبي كلهم في الجنة وعلى أفضل منهم . يتبرأون من ابي موسى الاشعري والمغيرة بن شعبة والوليد بن عقبة وطوائف مالاوا على عداوة على مع معاوية وركنوا الى الدنيا وآثروها على الآخرة . ويتبرأون ممن تبرأ من الشيوخ والعشرة المبشرين بالجنة ويعتبرونهم فسقا عصاة . على أفضل الامة بعد الرسول يأخذون قوله في العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول باحباط الاعمال والقول بالفرض ويقتدون به في قتال اهل الصلاة ، هو العلم والامام وحجة الله بعدد الرسول ، وهم الشيعة الخالص ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٣) عند اهل السنة يتعين امامة أفضل اهل العصر الا أن يكون في نصبه هرج ومرج وهيجان وفتنة فيجوز نصب المفضول ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، جوزه آخرون لعلة أصلح للامامة من الفضائل

يترك اختيار الأفضل ومبايعة المفضول للتقدير الذاتي بحيث يتدخل الهوى في الحكم . فقد يكون في الأفضل علة تخرجه من كونه اماما مثل نقصه لبعض الشرائط . وقد يكون فيه علة بدنبة أو نفسية تجعل المفضول أرجح منه . ولا يدخل عامل النسب ، القرشية أو الهاشمية أو العلوية أو العباسية عاملا مرجحا للمفضول على الأفضل . وقد يكون الاول أكثر شهرة في الفضل وسلامة الحال تسكن النفس اليه ويحبه الناس . وقد يكون بعيدا عن عهد الكفر لا تنفر منه النفوس . وقد يكون انقياد الناس له أكثر وقبوله أعظم . الأفضل اذ ليس شرطا على الاطلاق بل هو شرط ترجيح يخضع للمرجحات التي تكون في المفضول أقوى . وقد يكون في لحظة العقد عارض يقتضى تقديم المفضول على الأفضل مثل كونه في البلد الذى مات فيه الامام مع غياب الأفضل في بلد بعيد (١٩٤) . ومع ذلك فان جواز امامة المفضول

اذ المعتبر في ولاية كل أمر معرفة مصلحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ، ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة اعرف وبشرائطها أقوم . وفصل قوم وقالوا : نصب الأفضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، أجازها القلانسي ، الفرق ص ٣٥٢ ، اذا كانت فيه شرط الامامة . وبه قال الحسين بن الفضل ومحمد بن اسحق بن خزيمة وأكثر أصحاب الشافعى . وقال الباقر من المعتزلة الأفضل اولى بها فان عرض للامة خوف فتنة من عقدها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضول . الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، اذا منع عارض من قيام الأفضل يسوغ نصب المفضول ، التمهيد ص ١٨٢ ، النسفية ص ١٤٥ ، لان المساوى في الفضيلة بل المفضول أقل علما وزهبا كان اعرف الناس بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثار الفتنة ، التفتازانى ص ١٤٥ ، الاسفراينى ص ١٤٥ .

(١٩٤) ما لاجله يقوم المفضول على الفاضل : (١) ان يكون في الأفضل علة تخرجه عن كونه اماما أو تنقصه بعض الشرائط كالعلم أو المعرفة أو السياسة على عكس المفضول ٢ — لو كان الأفضل عبدا

مع وجود الأفضل هو بداية السقوط في التاريخ وبداية التخطي عن المثال من أجل الواقع . وهو تنازل لا يمكن التنبؤ بنهايته ومداه .

#### خامسا : الثورة على الحكم .

إذا كانت أوصاف الامام وصفات الامامة تسد ركزت على شخص الامام فان الثورة على الحكم تقلل من هذا التشخيص للمشكلة السياسية وتتناول المؤسسات واجهزة الرقابة على الحكام . وتتدرج هذه من الوسائل السلمية العلنية مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة في الدين الى ضرورة الجهاد . فاذا ما تم استنفاد الوسائل السلمية دون اصلاح الحال تم اللجوء الى وسائل اخرى اكثر فعالية حيث لا تجوز طاعة الامام الجائر ، وبالتالي وجب خلعها وعزله والا فلا سبيل الا الخروج عليه . وانما يتم ذلك كله باسم التوحيد حيث يجد التوحيد في البداية مصبه وتحققه في النهاية .

#### ١ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويحدد هذا المبدأ العلاقة بين الجماهير والسلطة ، بين الامة والامام بعيدا عن التشخيص السياسي وتركيز المشكلة السياسية كلها على شخص الامام . وهي احدى اصول خمسة في العقائد يقوم عليها علم

او ضريرا او زمنيا او مشغولا بمرض يبعد برؤه او مختل الراى او لجزعه من تطبيق الحدود ٣ — لو كان الافضل من غير قريش والمفضول من قريش ( وهذا مرتبط بشرط القرشية ورفضه ) ٤ — لو كان المفضول احق مثل سلامة الحال وشهرة الفضل والصلاح وسكون النفس اليه ٥ — لو كان المفضول ليس قريب عهد بالكفر ، لا تنفر منه النفوس ٦ — لو كان المفضول ائقياد الناس له أكثر ٧ — الافضل ليس شرطا على الاطلاق بل مرجحا لو كان في المفضول مرجحا أقوى ٨ — اذا كان في حال العقد عارض يقتضى تقديم المفضول مثل أن يكون في البلد الذى مات فيه الامام او معرفة المفضول دون الافضل او خشية الفتنة ، الامامة ص ٢٢٧ — ٢٣٣ .

التوحيد أى أنه نتيجة طبيعية للاصول الأربعة الأولى خاصة لأصلى التوحيد والعدل . وقد يصبح موضوعا منفصلا وتفرد له مؤلفات خاصة . فالبدء يتعلق بالاصول وليس بالفروع (١٩٥) .

فماذا يعنى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ هناك أربعة مصطلحات : الامر ، والنهى ، والمعروف ، والمنكر . فالامر والنهى مقولتان فى علم أصول الفقه صيغتهما أفعل ولا تفعل يقتضيان الفعل وعدم الفعل . أما المعروف والمنكر فيفيدان معنى الحسن والقيح العقليين . ويتوجه الامر والنهى نحو الأفعال وليس نحو الأفكار والآراء أى أنه يخص العمليات والشرعيات لا النظريات . وهو مبدأ للحقوق المدنية تتعلق بالأفعال الظاهرة ولا يخص توجيه الفكر والحد من حريته (١٩٦)

ويبدو النهى عن المنكر أهم بكثير من الامر بالمعروف طبقا للقاعده الاصولية أن درء المفسد مقد على جلب المصالح . ويتضح ذلك من قسمة المعروف والمنكر . فقسمة المعروف مقتضية تتعلق بالصورة دون المضمون إذ أنه ينقسم الى واجب وما ليس بواجب ، فالامر

---

(١٩٥) هذا هو موقف المعتزلة كما عرضه القاضي عبد الجبار فى الاصل الخامس ، الشرح ص ١٤١ — ١٤٨ ، ص ٨٢٩ — ٧٤٩ ، فصل الامامة ص ٧٤٩ — ٧٦٨ ، وقد اتصل باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الامامة ووجه اتصاله بهذا . أن أكثر ما يدخل فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم بها الا الأئمة ، الشرح ص ٧٤٩ ، التنبيه ص ٣٦ ، ولجعفر بن البشر كتاب خاص فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الانتصار ص ٨١ ، وهو أيضا موقف الزيدية إذ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعد والمنزلة بين المنزلتين ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٦) الامر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة أفعل ، والنهى لا تفعل . والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . ولهذا لا يقال فى أفعال القديم معروف ، الشرح ص ١٤١ ، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه . ولا يقال ما وقع من الله منكر لأنه لا يعرف قبحه أو دل عليه . المقصود الا يضيع المعروف والا يقع المنكر ، الشرح ص ١٤٨ .

م ٢٠ — الايمان والعمل — الامامة

بالواجب واجب وبالنافلة نافلة وبالمندوب مندوب في حين أن المنكر من حيث  
الصورة واحد وهو وجوب النهي عنه عند استيفاء الشروط لا فرق في  
ذلك بين صغيرة وكبيرة (١٩٧) . ولكن الأهم من ذلك قسمة المنكر من  
حيث المضمون إلى قسمين . الأول ما يختص به ويقع به الاعتداد مثل  
غصب فقير ليس له إلا درهم واحد وهو منهي عنه عقلا وشرعا لأنه  
سلب لما يقيم به أوده ونهب لحد الكفاف منهي عنه عقلا لأنه دفع  
للضرر ومنهي عنه شرعا لأن خير أمة أخرجت للناس لا يكون هكذا وضعها  
في التفاوت بين الأغنياء والفقراء . وما يختص به ولا يقع الاعتداد  
به مثل غصب غني له أموال قارون درهم وهو غير منهي عنه عقلا إن كان  
منهيا عنه شرعا . ولما كان العقل أساس النقل فإنه يكون غير منهي عنه .  
وإن السرقة من الغني أقرب إلى إعادة توزيع الدخل بين الطبقات .  
والثاني ما يتعداه وهو المنهي عنه عقلا وشرعا ولا يحتاج في ذلك إلى  
تدبير واجتهاد . فإنتهى عن المنكر يتوجه أساسا إلى الأوضاع الاجتماعية  
التي يحكمها توزيع الدخل وتفاوتها بين الطبقات . وقد ينقسم المنكر  
إلى قسمين آخرين ، الأول ما يتغير حاله بالأكراه ويقع ضرره عليه  
فقط مثل سرقة الدرهم من فقير والثاني ما لا يتغير حاله بالأكراه  
ويتعدى الضرر إلى الغير كسرقة الفقراء ونهب العاملين واستغلالهم  
وسرقة جهودهم . وقد ينقسم المنكر إلى عقليات كالظلم والكذب والنهي عنه  
واجب ، وهو أقرب إلى الأمور المعنوية والأخلاقية وإلى الشرعيات سواء  
ما كان للاجتساد فيها مجال أو ما لم يكن للاجتهاد فيها مجال وهي  
الأمور المادية كالسرقة والنهي عنها أيضا واجب . يتجاوز الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر مجال الأخلاق الفردية إلى الأوضاع الاجتماعية وفي  
مقدمتها الأوضاع الاقتصادية فيما يتعلق بالمساواة وإعادة توزيع الدخل

---

(١٩٧) المعروف على قسمين : واجب وليس واجب . الأمر  
بالواجب واجب وبالنافلة نافلة ( أبو علي ) ، وبالمندوب مندوب ، الشرح  
ص ١٤٦ ، ص ٧٤٥ ، والمنكر كله في باب واحد في وجوب النهي عنه  
لقبحه عند استيفاء الشروط لا يفرق بين صغيرة وكبيرة ، الشرح ص  
١٤٦ - ١٤٧ .

بين الطبقات . اذا كان المنكر من باب أفعال القلوب غير معروفة ولا يطلع عليها فلا يجب النهى عنها ، والمعروفة الظاهرة قد نهى عنها . أما أفعال الجوارح فهي التي يجب النهى عنها لظهورها وآثارها في الحياة الاجتماعية (١٩٨) .

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان ، بل واجبان شرعيان مثل الصلاة . وقد يرجع وجوبهما الى درجة وجوب المأمور بهما أو المنهى عنها فيكون الامر بالوجوب واجبا وبالمنع مندوبا حتى يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يأمره وينهاه حرية الاختيار والادراك في حالة المنع والمكروه . وهو وجوب لطف ومصالحة ، لطف من الله

(١٩٨) المناكير قسمان : (أ) ما يختص به وهو قسمان ١ — ما يقع به الاعتداد ، فقير ليس له الا درهم يغصب منه بمنهى عنه عقلا وشرعا ، من جهة العقل لانه دفع الضرر ، ومن جهة الشرع لقوله « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ٢ — ما لا يقع به الاعتداد ، غنى مثل قارون يغصب منه درهم لا ينهى عنه عقلا ويجب شرعا (ب) ما يتعداه يجب النهى عنه عقلا وشرعا ( أبو علي ) وشرعا دون عقلا ( أبو هاشم ) الا في موضع واحد ، وينقسم قسمين : (أ) ما يقع الاعتداد به يجب النهى عنه شرعا وعقلا ان لحق صاحبه به ضرر (ب) ما لا يقع الاعتداد به شرعا ، الشرح ص ١٢٤ — ١٢٥ ، ص ٧٤٥ — ٧٤٦ ، المناكير قسمان : (أ) يتغير حاله بالإكراه ، ما يقع عليه ضرره فقط ، يجوز فيه بالإكراه الكلمة الكفر فهي في حاجة الى نية ( أكل الميتة وشرب الخمر ) (ب) لا يتغير حاله بالإكراه الذي يتعدى ضرره الى الغير ( القتل والقذف ) فذلك لا يجوز الا في المال اذ يجوز اتلاف مال الغير بشرط الضمان ، الشرح ص ١٤٥ ، المناكير ضربان عقلية وشرعية : (أ) العقلية ( الظلم والكذب ) والنهي عنه واجب لا يختلف الحال فيها (ب) الشرعية ضربان ١ — ما للاجتهاد فيه مجال ( شرب المثلث ) بنظر فيه حال المكلف يعتبره حلالا ( حنفي ) أم حراما ( شافعي ) ٢ — ما لا مجال للاجتهاد فيه ( السرقة والزنا والخمر ) النهى عنه واجب لا يختلف فيه الحال ، الشرح ص ١٤٧ ، المنكر اذا كان من باب الاعتقادات ، لا فرق بين أن تكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح فانه يجب النهى عنها لقبورها . أما اذا كانت أفعال القلوب غير معروفة فلا ينهى عنها . أما اذا تم الاطلاع عليها فيجب النهى عنها ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ .



ومصلحة للعباد . تقوم به مصالح الناس التي ترعاها الشريعة (١٩٩) .  
وهو واجب عقلا وشرعا . فالظلم يعصرف عقلا ، يحس به الانسان  
وتدركه الطبيعة ولو لم يكن واجبا عقلا لكان مغريا بشغل القبيح .  
ويستحيل أن يكون للوجوب أساس في الطبيعة البشرية (٢٠٠) . ولا  
يستلزم وجود الامام ، ولا تقوم به الائمة لان الامر بالمعروف والنهي عن  
المنكر أصل للرقابة عليهم . وان تطبيق الائمة للشريعة وتنفيذهم للحدود  
ليس امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بل هو تطبيق لاحكام الشريعة .  
وأحيانا يكون دليل وجوب الامامة هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
وكان الامامة أصلها ومستندها في الرقابة الشعبية . انها يجب على  
عامة الناس قدر الامكان ندبا وواجب على علماء الامة فرضا . وهو  
ليس فرض كفاية على العلماء اذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر  
ولكنه فرض عين على كل عالم ما دام قد استوفى شروطه . فالعلماء  
ورثة الانبياء والا ارتكن العلماء بعضهم الى بعض ، وأوكل العالم الامر  
الى غيره حتى يضيع الأصل . فاذا ما استعصى على العامة وعلى العلماء

---

(١٩٩) أوجبه قوم ومنعه آخرون . تابع للمأمور . الامر بالمعروف  
واجب وبالمنذوب مندوب ، الموافق ص ٢٤ ، واجبان بالاجماع  
على الجملته ، منعه الروافض لانه موقوف على ظهور الامام ، الارشاد  
ص ٣٦٨ - ٣٧٠ ، فريضة صنو الايمان ، الرسالة ص ١٧٨ - ١٨٠  
وقد قيل شعرا :

وليس أن الامر بالمعروف والنهي فرضان بلا تزييف  
دونه لم يستطع قيام بمقتضاها فلا انتظام  
الوسيلة ص ٩٩ .

(٢٠٠) الخلاف في الوجوب سمعا أو عقلا . عند أبي علي سمعا  
وعقلا . لو لم يكن الوجوب عقلا لكان مغريا بالقبيح ، الشرح ص  
٧٤٣ - ٧٤٤ ، وعند أبي هاشم سمعا الا في موضع واحد وهو أن  
بشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وضرر فيلزمك النهي  
عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس ، الشرح ص ٧٤٢ ، عند أبي هاشم  
المنهي عن المنكر يحسن عقلا وان لم يجب كالدال على أنه في حكم الندب  
لانه يستحق به المدح والتعديل ، المعنى ح ٦ ، التعديل والتجويز ص

فانه في هذه الحالة وحدها يمكن اللجوء الى الامام حتى لا تستدعى  
السلطة على الناس بلا مبرر وحتى يعطى للرقابة الشعبية أكبر فرصة  
ممكنة (٢٠١) .

وللامر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط تضمن وقوعهما واحداث  
اثرهما ونجاحهما وتخفف من حدتها وثقلها على النفس وتقلل أسباب  
عشلهما . وأهمها ألا يثيران فتنة أو غضبا أو ينفران الناس من  
الاسلام والمسلمين ، ويبعدانهم عن الامة وعلمائها ، فالنصائح صعبة  
على النفس والتوجيه ثقيل عليها . فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما  
يتمان حرصا على الاسلام الذي يشترك فيه الناصح مع المنصوح .  
فليس الناصح بأكثر اسلاما من المنصوح أو بأشد غيرة على الاسلام  
منه . ويشترط أيضا عدم التجسس والتلصص على الناس وتتبع  
عوراتهم وفضحهم على رؤوس الأشهاد . بل على العكس ، التستر  
على الناس يجعلهم أقرب الى قبول النصح وقبول التذكرة عن طيب  
خاطر . فما الفائدة من الاتيان بأصل مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر  
وهدم أصل آخر وهو المحافظة على حرمان الناس ؟ وعلى الناصح

---

(٢٠١) عند المعتزلة ، هو واجب على جميع الناس وعلى جميع  
الامم فرض ، التنبيه ص ٣٦ ، باستثناء شرمة من الامامية ، والدليل  
« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر »  
البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ - ١٠٣ ، « يابني ، أقم الصلاة وأمر بالمعروف  
وأنه عن المنكر » ، وكذلك حديث « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرق  
حتى تغير أو تنتقل » ، الشرح ص ٧٢١ ، ويؤيده الاجماع . الشرح  
ص ٢٤٢ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعي ص ١٠٠ ، لا يتخصص  
بالولاية بل ثابت لأحاد المسلمين ، الارشاد ص ٣٦٨ - ٣٧٠ ،  
البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ ، الجوهرة ج ٢ ص ١٠٢ ، وهو على ضربين :  
(أ) ما لا يقوم به الا الائمة كاقامة الحدود وحفظ البيضة وسد الثغور  
وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والامراء (ب) ما يقوم به كافة الناس  
(الخير ، الزنا) . اذا كان هناك امام فالرجوع اليه أولى ، الشرح ص  
٧٤٣ ، فرض كفاية بدليل « عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا  
اهتديتم » ، المطيعي ص ١٠٠ ، اذا ارتفع الفرض ببعض المكلفين سقط  
عن الباقين ، فرض كفاية وليس فرض عين ، الشرح ص ١٤٨ .

ان يعلم ان المأثور به معروف وان المنهى عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى عن المعروف . فالعلم شرط النصيحة . وقد لا يغنى الظن عن العلم لان الظن لا يغنى عن الحق شيئا ، وتترك النصيحة حينئذ لمن هو أهل للعلم لا للظن . ولا بد ان يكون المنكر حاضرًا فلا يعقل ان يتم نهى عن منكر لم يحدث بعد والا كانت النصيحة مجرد اعلان عن النفس ومزايدة في الايمان ومطلب منصب او جاه . فالواقع اساس الممارسة ، وأصل عقلى منصوح عليه في الوحي بلا واقع يكون مجرد هراء وظيفته تعبيه الواقع دون الكشف عنسه او تغييره . وتتوقف ممارسة الاصل اذا ما أدى النهى عن المنكر الى منكر اعظم منه مثل قتل المدب لصاحبه . وطبقا لحساب الضرر فان الضرر الأقل يبدو مقبولا في سبيل تفادى ضرر اعظم . ولا خلاف بين ان يقع الضرر على الغير اى المنصوح او الذات اى الناصح . فقد تتوقف ممارسة الاصل اذا ما أدى الى الحاق الضرر بالنفس سبباً كان ذلك في الحياة او في المسال اى الضرر المعنوى أم المادى ويترك تقدير هذا الضرر لقدرة العالم الناصح على التحمل وهو ما يختلف فيه العلماء ، كل طبقا لقدراته وطاقاته ووضعها . واخيرا لا يتم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا اذا كان له اثر في الواقع حتى يحقق غرضه . اما اذا لم يكن له تاثير وكان اثاره بالصراخ او اقامة الأذان في الصحراء حيث لا مجيب فانه يكون أيضا فارغا بلا مضمون فالشهادة ليست للشهادة ، والاعلان ليس هدفه الاعلان . انما الكلمة تهدف للتاثير والتغيير (٢٠٢) .

(٢٠٢) شرطان يجب بوجوبهما ويستقط بزوالهما : ١ - ان بظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب . وكذلك اذا ظن انه لا يفضى الى المقصود بل يستحسن حينئذ اظهار الشعار ، الاسلام ٢ - عدم التجسس لايات « ولا تجسسوا . . . » ، « ان الذين يحون ان تشيع الفاحشة » وحديث « من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين » ، « من ابتلى بشيء من هذه القادورات فليسترها » ، وكان الرسول لا يتجسس على المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ، المواقف ص

أما طرق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانها تختلف فيما بينها بالنسبة لكل منهما . فالامر بالمعروف يكفى مجرد الامر به دون الزام أما النهى عن المنكر فلا يكفى فيه مجرد النهى بل لابد من الالزام . وبالتالي لزمّت وسائل تحقيقه وتنفيذه من أجل احداث التغيير المطلوب ، ريبداً التغيير بالفعل والذي يرمز اليه باليد اى بالقوة . ويختلف في مداها بالضرب أو بالقتال . كما يختلف في الضرب باليدين أو النعال ، يختلف أيضاً في القتال بالقبض والسلاح اى بالسيف أو بمركبة حاسمة وفاصلة يجمع لها الجنود بالآلاف . فان صعب التغيير باليد فلا يبقى الا اللسان اى الكلمة والقول . ويختلف في القول بين القول اللين والقول الخشن . فباستمرار الاعلان يمكن احداث التأثير . وبدوام القول يرداد وعى الامة وتضغط بثقلها من أجل احداث التغيير . فان استحالة القول نظراً لظروف القهر وكبت الحريات ومنع الكلمة لم يبق الا القلب اى الاستمرار والثبات على الحق دون مخالفة الضمير أو بيع الذمة أو الرضا بالقهر . ولما كان ذلك يتطلب اتفاق القول والعمل مع الوجدان فان النهى عن المنكر بالقلب يحرس الانسان من الوفوع في النفاق وقول ما لا يؤمن به أو في المبالاة وفعل شيء لا يرضى عنه ويحرسه من التصفيق والتهليل أو المداهنة والمجارة وحتى لا يكون الناس على دين ملوكهم (٢٠٣) . ولكن تنشأ من ذلك صعوبتان : الاولى هى استعمال

---

٤٢٤ ، وهناك شروط اخرى مكتملة مثل ٣ — أن يعلم أن الامر به معروف ، وأن النهى عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى عن المعروف ، وغلبة الظن مقام العلم ٤ — أن يعلم أن المنكر حاضر ٥ — أن يعلم أن ذلك لا يؤدي تأثير ٧ — أن يغلب ظنه أو يعلم أنه لا يؤدي الى مضرة في ماله أو في الى مضرة أعظم منه منكر أكبر ٦ — أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله نفسه ، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص ، الشرح ص ١٤٣ — ١٤٦ ، ص ٧٤١ — ٧٤٤ ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، الهيجورى ح ٢ ص ١٠٣ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعى ص ١٠٠ .

(٢٠٣) فرق بين الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . الاول يكفى

الضرب ضد الأمة أفرادا أو جماعات وهو العنف الذى بسبب اللى حد القتال والدخول فى معارك بالآلاف وبالتالي شق الأمة واشتعال حرب أهلية داخلية طاحنة . والثانية قتال من ضد من ؟ هل تقايل عامة الناس وحدهم أو علماء الأمة وحدهم أم عامة الناس بقيادة علماء الأمة وحدهم أم بظهور امام جديد عادل ؟ وهل السامة أو العلماء أو الامام الجديد الخارج يقوم كل منهم بتغيير المنكر بيده أم تكفيهم النصيحة ويوكل الامر الى الامام اى الى السلطة الشرعية لتغيير المنكر فيكفيهم البلاغ والاعلان ؟ وضد من سسيق القتال ؟ ضد مرتكبى المنكر من عامة الناس او من العلماء ضد الامام الذى عقدت البيعة له ولم يستمع لصحح وبالتالي تجوز الثورة عليه ؟ الا يكون ذلك مدعاة للخروج المستنير على السلطة الشرعية ، وتفتت الأمة وتشرذمها واشاعة الفوضى فى البلاد ؟ ونظرا لهاتين الصعوبتين يمكن قلب طريق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والبدائية بالتغيير بالقلب اى بعقد العزم

مجرد الامر به دون الزام اما النهى عن المنكر فلا بد من القول ثم القول الخشن ثم الضرب ثم القتال ، الشرح ص ٧٤٤ - ٧٤٥ ، وقد اختلفوا فى انكار المنكر والامر بالمعروف بغير السيف الى : (ا) بالقلب ، وباللسان فاليد اما السيف فلا يجوز (ب) باللسان والقلب وليس باليد ، مقالات ح ٢ ص ١٢٥ - ١٢٦ ، وقد اختلف الناس فى مقدار التفسير باليد الى : (ا) لا ينكر على اهل الصلاة الا بالنعال والايدي (ب) وقال آخرون بالنعال والايدي والكلام (ح) وقال فريق ثالث بالقبض والسلاح (د) وقال فريق رابع لا ينكر احد منكرا الا اذا اجتمع له عشرة آلاف رجل يقيحون اماما يقاتل معهم والا لم يلزمه انكار ، التنبيه ص ٢٧ ، البداية - ما قدر عليه . فان لم يقدر فباشد الامور ، فان لم يقدر فقلسه ، التنبيه ص ٢٧ - ٣٨ ، الجوهره ج ٢ ص ١٠٢ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ ، واختلف الناس فى السيف على اربعة اقاويل : (ا) المعتزلة والزيدية والخوارج من المرجحة واجب اذا امكن ان نزيل بالسيف اهل البيت ونقيم الحق (ب) الروافض تبطل السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام فيأمر بذلك (ح) ابو بكر الاصم ، السيف باطل ولو قتلت الرجال رسميت الذرية وان الامام قد يكون عادلا او غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان غاسقا ، وانكروا الخروج على السلطان ولم يرده ، مقالات ح ٢ ص ١٢٥ .

والنية على القسط بالحق والابتناء على صفاء النفس واخلاص الضمير دون ما تهاون أو مدهانة أو نفاق . فيصبح المسلم بسلوكه واعتقاده اعتراضاً مجسماً ورفضاً مشخصاً لما يراه أمامه من منكر . وهو نوع من المقاومة السلبية للظلم يؤتى ثماره إذا ما شاع وانتشر . فان لم يفلح فالتغيير بالقول واللسان . ويظل طريق التغيير النصيحة والارشاد والاعلان عن الحق في مواجهة الباطل ، وانما بقاء الباطل في غيبة الحق عنه . فاذا ما تراكمت الاقوال وعم الوعي وانتشر الحق فقد يحدث التغيير الفعلى ، فالكلمة فعل ، والقول اثر . فان لم يحدث التغيير لم يبق الا اليد اى التغيير بالقوة بعد استنفاد كل الوسائل السلمية الممكنة . ومع ذلك تنشأ صعوبتان أخريان . الاولى الاتهام بالطاعة العمياء للامام والتسليم بالامر الواقع واينار الطاعة على الخروج ، والرضا على الثورة مما يؤدي الى التعود عن نصره الحق . والثانية ما العمل في الامام الجائر وحكم البغاة ؟ هل يكفى في ذلك النهى عن المنكر بالقلب ثم باللسان ثم باليد أم ان مقاومة البغى بالفعل فرض شرعى ؟ لم يكن هناك مفر اذن من التسليم بأن طاعة الامام مشروطة بطاعته للشريعة ، فلا طاعة في معصية . ومن قاتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون مظلمة فهو شهيد . ولا يكفى أن يكلم الامام الباغى بل يجب أن يخلع . فان لم يخلع وجب خلعه وسل السيوف اذا اقتضت الضرورة (٢٠٤) . لذلك وجب قتال

---

(٢٠٤) اتفقت الامة على وجوبه واختلفوا في كفيته الى : (أ) اهل السنة بالقلب فقط أو باللسان ولا يكون باليد ولا بسل السيوف . وعند ابن كيسان والاصم والروافض لو قتلوا كلهم لا يتغير ذلك الا أن يخرج النساطق حتى يجب سل السيوف . واقتدى أهل السنة بعثمان والصحابة والقاعدين . ولكن اذا كان هناك فسق وجب عندهم سل السيوف مع الامام العادل . (ب) طوائف أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج ، وجوب سل السيوف اذا كان ضرورة في دفع المنكر ، وهو موقف عائشة وطلحة والزبير وأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود ، الفصل ح ٥ ص ١١ - ١٥ ، لا طاعة في معصية ، انما الطاعة

البغاة باعتبارهم اعداء للامة مثلهم مثل الكفار . قد يتبع من يولى منهم ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم ، وقد يكتفى قتالهم دون أن يتبع من يولى منهم او يجهز على جرحاهم او تغنم اموالهم . وقد يغنم ما في عسكرهم فقط دون اتباعهم الذين لا يقاتلون . وقد يقتلون غيلة اذا كان في ذلك خلاص الامة لدرجة شهادة الزور عليهم واستباحة نسائهم . وقد لا يقتلون الا مزالا ومواجهة وقتالا . وقد لا يدفن قتلاهم او يكفنون او يصلى عليهم . وقد يدفنون ويكفنون ويصلى عليهم . الى هذا الحد وصل قتال البغاة (٢٠٥) . ويتجاوز الامر بالمعروف والنهي

في الطاعة وعلى احكام السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فان امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة . من قتل دون ماله فهو شهيد ، والمقتول دون دينه فهو شهيد ، والمقتول دون مظلمة فهو شهيد ، « لتأمرن بالمعروف وتنهن عن المنكر او ليعذبنكم الله بعذاب من عنده » ، الفصل ح ٥ ص ١٧ ، قال البعض : كيف تباح الحريم وتسفك الدماء ، وتؤخذ الاموال ، وتهتك الاستار باسم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ فيقال : ما تقولون في سلطان جعل اليهود اصحاب امره والنصارى جنده والزم المسلمين الجزية وحمل السيف على اطفال المسلمين رباح للمسلمات الزنا او حمل السيف على كل من وجد من المسلمين وملك نسائهم واطفالهم واعلن العيب بهم وهو في كل ذلك مقر بالاسلام معلن ربه لا يدع الصلاة ؟ لا يجوز الصبر ، يكلم الامام اولا ولا يخلع فان امتنع وجب خلعها ، الفصل ح ٥ ص ١٥ — ١٦ ، كان جهنم ينتحل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكان مع ضلالتهم يحمل السلاح ويقاتل السلطان ، الفرق ص ١٢ ، وقتل في آخر ملك بنى امية ، قتله عمر وسالم ابن احوز المازني ، مقالات ج ١ ص ٣١٢ ،

(٢٠٥) واختلفوا في قتال البغاة على ثلاثة اقاويل : (١) لا يتبع من يولى منهم ، ولا تغنم اموالهم ولا يجهز على جرحاهم (ب) يتبع من ولى منهم ، ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم (ج) يغنم ما في عسكرهم اما لم يكن في عسكرهم من اموالهم لم يغنم ، مقالات ح ٢ ص ١٣٨ — ١٣٩ ، واختلفوا في قتل البغاة غيلة بين مثبت وناف وحل ثالث (عباد بن سليمان وقوم من الخوارج وغلاة الروافض) يقوم على الاثبات اذا لم يخف شيئا حتى استحلوا خنق المخالفين واخذ اموالهم واقامة شهادة الزور عليهم واستباحوا الزنا بنساء مخالفيهم ، مقالات ح ٢ ص ١٣٩ ، واختلفوا في دفن البغاة الى : (١) يدفن قتلاهم ويكفنون ويصلى عليهم ولا تسبى ذراريهم (ب) لا يدفنون ولا يصلى عليهم ولا يكفنون وتسبى ذراريهم (الخوارج) مقالات ح ٢ ص ١٣٩ .

عن المنكر داخل الأمة الى خارجها ويلحقتان بجهاد الكفار . والجهاد  
تسمان : جهاد بالدعوة الى الدين مثل الامر بالمعروف والنهي عن  
المنكر بالقلب وباللسان وجهاد بالسيف مثل الامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر باليد . فالدعوة الى الاسلام تسبق القتال وواجبة قبل النزاع  
حتى تستسلم الامم فتقبل الاسلام أو تعلن الاستسلام وتكون أمة  
مستقلة داخل الأمة الكبرى تتعاون معها على البر والتقوى دون الاثر  
والعدوان . والجهاد بهذا المعنى فرض عين لا فرض كفاية ، كل حسب  
طاقته ووسعه ، جهادا بالقلم أو جهادا بالسيف . ولا جهاد قبل تبليغ  
الدعوة وبلوغ الاسلام الى الناس وتقام عليهم الحجة . فان قوتلوا قبل  
ذلك وقتلوا وجبت الدية لديهم . الجهاد حركة في الخارج وليس عكوبا على  
الباطن ، وانتشا في العالم وليس انقلابا للداخل ، ثورة في الواقع وليس  
بجرد تغير في الروح المجرد الفارغ من أى مضمون .

أما الجهاد مع أصحاب المذاهب والفرق المخالفة في الراى فلا يكون  
الا بالحجاج حتى ينصر الراى ، ويظهر الحق « أشداء على الكفار ، رحماء  
بينهم » (٢٠٦) .

(٢٠٦) الجهاد تسمان : جهاد بالدعوة وجهاد بالسيف . المحصل  
ص ١٧٧ ، الدعوة الى الاسلام قبل القتال ، الكتاب ص ١٢ ، وجوب  
الجهاد مع اعداء الاسلام حتى يسلموا لانه تعاون على البر والتقوى  
وفرض على كل الدعاء الى الدين والاسلام ، الفصل ح ٥ ص ١٨ -  
١٩ - شرط الجهاد وأحكامه . الجهاد واجب مع اعداء الدين على  
حسب الوسع والطاقاة وأصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن  
المنكر ، والجهاد مع اهل الكفر بالقتال الى ان يؤمنوا بالله وكتبه ورسله  
ويقبلوا دين الاسلام بكمال أركانها أو يقبل الجزية من يجوز لنا بذل  
العهد على الجزية . والجهاد مع اهل البدع بالحجاج أولا ثم بالاستتابة  
ثانيا . ومن لم تبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى  
يدعى الاسلام وتقام عليه الحجة . فان قتل قبل ذلك أوجب الاصحاب  
الكفارة والدية له . على الامام سد الثغور وافراد الجيوش ، واستتابة  
اهل الردة واهل البدع واقامة الحدود وقسمة الفء والغنيمة بين  
المستحقين . واذا وقع النفير العمام وجب على جميع المكلفين القيام  
به . ومتى قام بفرض الجهاد في ناحية بعض الناس سقط فرض غيره  
لان الجهاد من فروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ - ١٩٤ ، أما  
المباركية فانهم لا يرون جهاد الكفرة ، الفرق ص ٢٦٩ .



## ٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلعها أو الخروج عليه ؟

ما دام الامام قد تمت بيئته بنساء على اختيار وعقد فانه يكون مطاعا . وطالما التزم بشروط البيعة من طرفه التزمت الامة بشروط العقد من طرفها . من جانبه تنفيذ الشريعة وتطبيق احكامها ، ومن جانبها الطاعة له . فطاعة الامام لئلامام ليست مطلقة بل مشروطة بتنفيذ شروط العقد ، والعقد شرعة المتعاقدين . فاذا ما نقض الامام البيعة فانه يكون قد نقض العهود والمواثيق التي اخذتها الامة عليه ، ويكون نقضه للبيعة بجوره وظلمه وبغيه أو بعدم تنفيذ احكام الشريعة . وفي هذه الحال يتم خلعها أى سحب البيعة واعادة الاختيار وفسخ العقد . فان لم ينخلع على طلب من الامة او يخلع نفسه فانه يجوز الخروج عليه ومقاتلته بالسيف بناء على ضرورة قتال اهل البغي وفساق الامة .

١ — طاعة الامام . اذا كانت طاعة الامام مشروطة غير مطلقة فانها لا تجوز الا في حالة التزام الامام بعقد البيعة الذى ينص على تطبيق احكام العدل وتنفيذ الشريعة ومقاتلة الاعداء والذب عن البيضة . ويتطلب ذلك تحقيق مقاصد الشريعة وضرورياتها التى من اجلها وضعت الشريعة ابتداء ، المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال . وقد يزداد مقصد سادس هو الانسان الجامع لكل هذه المقاصد . وتستلزم طاعته دفع الزكاة اليه اى أن الالتزام السياسى بالنظام يستلزم التزاما اقتصاديا به . طاعة الامام اذن لا تجوز على الاطلاق بالرغم من استقرار ذلك في وعينا القومى نظرا لانه التراث الغالب الذى استقر بعد ان حسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة واصبحت الطاعة من طرف واحد ، من طرف الرعية التى تستلزم بالعهد والمواثيق وعقود البيعة والمحافظة على ذمة الله وذمة نبيه وذمة المسلمين دون اى التزام مقابل من جانب الامام . حتى لو عصى الامام وفسق وجار فان طاعته تظل واجبة ! ولا تملك الامة الا الدعاء له بالهداية والنصح له بالرشاد . فان لم يتغير شىء تزداد الدعوات دعوة اخرى ، دعوى المظلوم على الظالم ، ودعوى الرعية على الامام ، والله مجيب دعوات المظلومين . وتستلزم طاعة الامام محبته والافتداء به ، بصلاحه

بصلح الامة ، وبفساده تفسد الامة . فالتغيير يأتى من فوق ، والامة مجرد تابع ومقلد لامامها . العلاقة بين الامام والرعية اذن علاقة تقليد واتحاد لا علاقة تمايز واختلاف . ليس امام الامة الا الصبر على جور السلطان وعدم الخروج عليه بالسيف مهما جار وظلم ، وطفا وتكبر ! بل لا يجوز الخروج عليه حتى ولو فسق وعصى وكفر . يكفى الامام ان يكون ظاهر الاسلام ، مقيم الصلوات ، باني المساجد ، مصلى الجمعة والعبيدين (٢٠٧) ! لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانها شروط في البداية عند عقد البيعة وليست شروطا في النهاية حين الالتزام بها وكان الامام مخادع كاذب لا يلتزم بالشرعية الا من أجل البيعة فحسب طمعا في الامة وهو ضد العدل ظاهرا والورع باطنا ، وكأنه محتال

(٢٠٧) تقول اهل السنة بطاعة الائمة ونصيحة المسلمين ، الابانة ص ١٢ ، يجب اطاعة الامام على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا فيها لا يخالف الشرع . . . . . ومما ينبغي نصرة الامام على اعداء الدين والمفسدين ومحبه ونصحه والدعاء له بالصلاح والتوفيق والرشاد والنصر والسداد فان في صلاحه صلاح الامة . وقد قال بعض السلف ما معناه : لو اعطيت من الله دعوة صالحة لجعلتها في الخليفة ، الحصون ص ١٢٨ ، دعوة المظلوم مستجابة ولو كان كافرا ، البيجورى ح ١ ص ٥٥ دفع الزكاة الى الامام ان كان القرشى الفاضل أم الفاسق لم يمتازة فاضل فهي جارية ، وغيره عابر سبيل لا قوة له في قبضها ، وان اقام الاحكام غير الامام او ليه فهي مردودة ، من بادر الى تنفيذ حكم فهو الامام ، الفصل ح ٥ ص ٨ ، عند بعض الحنفية يجوز ان يكون السلطان العام كافرا ولا يجوز الخروج عليه بل تجب طاعته في غير معصية ولايجوز خلعه سرا او جهرا ، المطيعى ص ٩٩ - ١٠٠ ، مهمته حفظ الدين والنفوس والعقل والنسب والمال والعرض ، وهي مرتبته في الاهلية ، المطيعى ص ١٠٠ - ١٠١ وقد قيل شعرا :

وتدل ذلك كليات ستة فحفظها محتم البتة  
لكن بما شرع من حدود وهي به قسوية الوجود  
ثم اهل السنة الاديان فالنفوس والعقل به يدان  
وبعده الانسان ثم المال فالعرض فيها تساوى المال  
نعم اذا أدى لقطع النسب اذاه فهو مثله فاجتنب

على الناس ينوى الغدر بهم . والحجة في ذلك هي السواقع التاريخية فقد انصاعت الامة لائمة الجور والفسق ولم تخرج عليهم بعد الخلفاء الراشدين مما يدل على أن طاعة ائمة الجور كانت اقرب الى تبرير الامر الواقع منها الى التنظير والتاصيل له . وقد تثار حجة أن عزل الامام او الخروج عليه مدعاة لاثارة الفتنة واحداث الهرج واضعاف لشوكة الامة وهى حجة التسليم بالامر الواقع والخوف من التغيير ، حجة استتباب النظام والامن فى مواجهة قوى التغيير والثورة . وما اكثر الحجج العقلية التى يمكن انتقاؤها لاثبات وجوب طاعة ائمة الجور . وما اكثر الحجج العقلية المضادة لاثبات ضرورة خلصهم او الخروج عليهم . وطالما استتب الامن واستمر ائمة الجور فى الحكم استمر تراثهم النقلى فى السيادة والانتشار حتى يصبح هو التراث الوحيد فى وعى الامة . وطالما تضطهد المعارضة وتستبعد من الحياة السياسية العمامة يخفى تراثها ويصبح فى طى النسيان . لا يسمح بالعصيان الا فى الحرام والمكروه بمثل ترك الدخان فى الاسواق والمقاهى اى فى امور لا تعم بها البلوى ذرا للرماد فى السيون وتملقنا لاذواق العامة . اما فى الظلم والجور والنهب والسرقة واغتصاب الحقوق فالطاعة واجبة (٢٠٨) ! ولما كان هذا

---

(٢٠٨) عند اهل السنة ايضا لا ينعزل الامام بالفسق والجور ، النسفية ص ١٤٥ ، اى بالخروج من طاعة الله اى الظلم على العباد لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور مع الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا ينتقدون لهم ويشبهون الجمع والاعياد بأذنههم ولا يرون الخروج عليهم . عند ابي حنيفة الفاسق من اهل الولاية فى عزله ووجوب غيره اثاره للفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى ، التفتازانى ص ١٤٥ - ١٤٦ ، وعند جمهور اهل الاثبات واصحاب الحديث لا ينطلع الامام بالفسق والظلم وغضب الاموال وضرب الاشرار وتناول النفس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته فى شىء مما يدعو اليه من معاصى الله . واحتجوا فى ذلك بأخبار كثيرة متظاهرة عن النبى والصحابة فى وجوب طاعة الائمة وان جاروا واستأثروا بالاموال ، وروى فى معارضتها وتأويلها اخبار اخرى ،

الموقف طائفيا صرفا ، يبرر النظام القائم كان من الطبيعي أيضا أن يحدث رد فعل عليه من الفرق الأخرى ، ففرق المعارضة من أجل تغيير النظام القائم بالسلاح نفسه . فقاتلت بطاعة إمامها الخاس الذي يخرج بالسيف على أعدائها دون أن تتبرا من القاعدة عن نصرته . فطاعة الإمام من طاعة الله ضد أن تكون طاعة الله من طاعة الإمام . إذا آمن الإمام آمنت الرعية وإذا كفر الإمام كفرت الرعية ، وهو الوضع نفسه في النظام القائم وتراث السلطة إلا أنه هذه المرة من فرق المعارضة وتراث المعارضة (٢٠٩) . والحقيقة أن الواقع التاريخي بقدر ما يكون البعض منه مع طاعة الإمام فإن كثيرا منه مع الخروج عليه . وإذا كانت طاعة الإمام واجبة على الإطلاق بلا شروط فلماذا قتل خلفاء من الأربعة

==  
التمهيد ص ١٨٦ ، حدوث الفسوق في الإمام لا يوجب خلعه وإن كان حدث ابتداء لبطل العقد ووجب العدول عنه ، التمهيد ص ١٨٦ ، لو انطبقت فيه الشروط كلها إلا شرط القضاء ومع ذلك فإنه يرجع العلماء فإنه يجب خلعه لو قدر استبداله بمن يستوفى جميع الشروط من غير اشارة للفتنة وتهيج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بقتال وجبت طاعته ، الاقتصار ص ١٢٠ — ١٢١ ، تجب طاعته على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا لكن لا يطاع في الحرام والمكروه وترك الذخائن في السواق والمقاهي ! ، عبد السلام ص ١٥٤ ، لا يعزل إذا ولى مستكملا للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدل بطريق الفسوق خلافا لطائفة قالت بعزله ، البيجورى ح ٢ ص ١٠١ — ١٠٢ ، وقد قيل شعرا :

لا تخالفنه في الزام لم يكن في المكروه والحرام  
الوسيلة ص ٩٨ .

(٢٠٩) هذا هو موقف بعض فرق الروافض والخوارج . فعند المعلوماتية من الروافض امامة من كان على دينها ، وأخرج سيفه على أعدائه من غير براءة منهم عن القعدة عنهم ، الفرق ص ٩٧ ، وعند المختارية على امام ، من أطاع الله ومن عصاه عصى الله ، والأئمة من ولده يقومون مقامه في ذلك ، التنبيه ص ١٦٠ ، وعند البهيسية الخوارج إذا كفر الإمام كفرت الرعية الغائب منها والشاهد ، مقالات ح ١ ص ١٧٩ ، ص ١٧١ ، الفرق ص ١٠٩ ، الملل ح ٢ ص ٤٢ ، مواقف ص ٤٢٤ .

الراشدين أى من داخل نظام السلطة وليس فقط استمرار الثورات من داخل المعارضة بكل فرقها الداخلية والخارجية ، السرية والعلنية ؟

وقد يبلغ حصد طاعة الامام الى قبول الامام الجائر وحكم الباغى ! فالعقد والاختيار يكون فقط فى البداية لا فى النهاية ، طريقا للبيعة يفعل الامام بعدها ما يشاء ! اما اذا بفا الامام وطفا بعد ذلك فتظل البيعة الاولى قائمة . فاذا ما تغلب امام آخر عليه بالقهر دون بيعة مانه يظل اماما ما دامت تتوافر فيه بعض الشروط العادية مثل الاسلام والعقل ، غلبة بغلبة ، وبغيا ببغى . بل قد لا تلزم بعض الشروط العادية الاخرى مثل الذكورة او البلوغ ، وعلى هذا النحو يتم التشريع لحكم الطفغان ولامراء العسكر وسائر الجند ، كل ينقض على الحكم وينصب نفسه اماما . وقد كان الامر فى البداية مجرد تبرير لحكم البغاة وائمة الطفغان ثم تحول التبرير الى تأصيل نظرى مستقلا عن الواقع التاريخى الاول حتى اصبح يخلق واقعه الخاص ويفرز ائمة بفاة وحكاما طغاة (٢١٠) . ان اقصى ما يمكن للامام عمله فى ما اذا اخطأ ان يرجع

(٢١٠) يشترط ذلك ( العقد والاختيار ) ابتداء فى تنصيب الخليفة فقط لا فى دوام كونه خليفة ! وهذه الشروط فى الابتداء انها تلزم فى مبايعة الاختيارية . اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغلبة والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط . ومن ثم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ، المطيعى ص ٩٩ ، هذه الشروط انها هى فى الابتداء وحالة الاختيار . واما فى الدوام فلا يشترط كما يعلم مما يأتى . ولو تغلب عليها شخص فهنا انعقدت له وان لم يكن اهلا كصبي او امرأة وفاسق وتجب طاعته فيها امر به او نهى عنه كالمستوفى للشروط ، البيجورى ح ٢ ص ٢٠٠ ، منهم من جوز امامة من يخرج وان كان باغيا خارجيا فاسقا او لا يتمكن من ازالته ، الامامة ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، ومع ذلك فهناك فرق اخرى مثل بعض طوائف اهل السنة والخوارج ترفض امامة الجائر . فقد اختلفوا فى احكام الجائر على مقاتلين : (ا) جائزة لازمة اذا كانت على الحق وان كان جائرا (ب) لا تلزم احكامه ولا يلتفت اليها ، مقالات ح ٢ ص ١٣٨ ، اختلف الناس فى مبايعة القاطع الباغى الى : (ا) تجوز بايعته والشراء منه الا ما كان من آلات الحرب (ب) لا تجوز المبايعة

الى الصواب ولا يمضى حكمه سواء كان ذلك مقرونا بتوبة أو بدونها  
وكان الخطأ في الحكم مجرد خطأ فردي يعود على الحاكم نفسه دون  
أن تكون له آثاره على باقى الأمة حربا أو سلميا ، غنى أو فقرا . كما  
أن مقاطعة الامام تجاريا وعدم الدخول معه في عقود بيع أو شراء تجعل  
من الحاكم التاجر الاول والصانع الاول والزارع الاول ، علاقته بالرعية  
علاقة مكسب وخسارة ! يكفيه العزل الاقتصادي كمقدمة للعزل السياسى !  
وهكذا يتراوح الوضع بين الاستسلام للامر الواقع وطاعة الامام الجائر  
وبين فسخ عقد البيعة والخروج عليه والا اذا قضى الامام بحكمه  
جور في منطقة كفرت الأمة كلها من اقصى الارض الى اقصاها (٢١١)  
لقد ركز التراث على طاعة الامام أكثر من تركيزه على الخروج عليه  
راقام علاقة الامام بالرعية على الطاعة المطلقة وعدم المعارضة وعلى  
تلقى الاوامر وتنفيذها بلا مناقشة وكان البشر آلات صماء مهمتهم التنفيذ  
كما هو الحال في الجماعات السرية والنظم العسكرية والانظمة التسلطية ،  
وهو قضاء على استقلال الشخصية ودور العقل وحرية الفرد ما دامت  
علاقة الامام بالرعية علاقة تسلط وقهر من طرف وتبعية وخضوع

أو الشراء الا أن يرجع عن الفتنة حتى تلجئه بذلك الي ترك البيعة ،  
مقالات ص ١٤٢ ، وعند المعتزلة لا تجوز الامامة بالقهر أو الغلبة وإنما  
الامام باختيار أهل الحل والعقد لا قهرا في الابتداء ولا في الانتهاء ،  
الامامة ص ٢٠٤ — ٢٠٧ ، وعند الصوفية البهيسية الخوارج اذا قضى  
الامام قضية جور بخراسان أو بغيرها حيث كان من البلاد ففي ذلك الحين  
نفسه يكفر هو وجميع رعيته حيث كانوا من شرق الارض وغربها  
ولو بالاندلس واليمن وفيها بين ذلك من البلاد ، الفصل د ه ص ٣١ .

(٢١١) اختلفوا في الامام اذا اخطأ في الحكم على مقالتين :  
(أ) أن يمضى حكمه (ب) يرجع عنه ويرد الى الصواب ، مقالات  
د ٢ ص ١٣٨ ، تلزم التوبة اذا كان الحق واحدا . أما اذا كان بناء  
على اجتهاد موفى فلا حرج ، وغير موفى لزمته التوبة ، الشيء نفسه مع المفتي  
اذا اخطأ ، الشرح ص ٧٤٨ — ٧٤٩ ، عند الخوارج لا بد من استتابة  
الامام اذ عندها كاتب نجده عبد الملك بن مروان نقم عليه اصحابه  
فاستتابوه ، الملل د ٢ ص ٣٦ — ٣٧ .

م ٢١ — الايمان والعمل — الامامة

والسلام بن الطبري الآخر . وكثيرا ما كان يخفى تاليه الامام استنلاله  
الامة باذات معتقد في المهينه وعمسته وشرعية ما يفعله وتوجب له  
السمع والطاعة وكان تاليه الامام كان له هدف سياسي وهو طاعة  
الامة وتبويتها له . بل لقد اعطى الامام لنفسه الحق في مطاردة خصومه  
السياسيين لدرجة قتالهم باعتبارهم اهل الضلالة واستئصالهم من  
جسد الامة . فبدلا من قتال ائمة البشي يقاتلون هم معارضيهم والخارجين  
عليهم وتحويل طاعة الامة الي اربابهم للناس من اجل السيطرة عليهم  
ويخرج كل من يخرج على الامام بانه خارجي بنا تحمّل من معاني العصيان  
والخروج على القانون كما هو الحال في الحركات الاسلامية المعاصرة (٢١٢) .

**ب . خارج الامام .** اذا لم يتم نسخ عقد البيعة نظرا لنقض  
الامام له بعد عقده وبيعة الناس له وجب خلعته . وللناس ان يخلعوه ،  
اذا ما اخل بآبور الدين واهمل احوال المسلمين وهو ما لاجله اقيم  
الامة . لا يعزل بالفسوق والفجور فقط او باطباق الجنون عليه  
اي صفات شخصية بل لاضراره بمصالح المسلمين وظلم الناس وممارسة  
منون التمسك والجور ندهم وتبذير الاحوال . ان كفره وتك صلاته  
يسور يحاسب عليها في الآخرة اما في الدنيا فانها يحاسبه الناس على

---

(٢١٢) ان عصابة كثير من المؤمنين خرجوا عن الواجب عليهم من  
طاعته والمفترض عليهم من بيعته فكانوا بذلك فئة باغية حلالا قتالهم  
وحربهم ، الامسول ص ١٠٩ ، ومن زاغ عن الحق وضل عن سواء  
السييل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطأ وارشاده الي الهدى فان  
عاد فيفسد القتال ويظهر الارض من البدعة والضلال بانسيف الذي  
من بارق سطوة الله وشهاب ثقته وعقبة عصابه وعذبة عذابه ،  
النهائية ص ٤٧٨ - ٤٨٠ ، الخوارج ، كل من خرج على الامام الحق  
الذي انتقلت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء كان الخروج في  
اهام الصحابة على الائمة الراشدين او كان بعدهم على التساعين  
احسان والائمة في كل زمان الراشدين او كان بعدهم على التساعين  
قاتلوا حريتنا أنفسنا في طاعة الله اي معناها بالجنة ، مقالات ح ١  
ص ١٩١ ، وهم يرضون بالانقلاب كلها ، الحرورية الشراة ، المحكمة  
الا المارقة فانهم ينكرون أنهم مارقة من الدين كما يعرق السهم من الرمية ،  
مقالات ح ١ ص ١٩١ .

الظلم واغتصاب الاموال وضياع الحقوق . فاذا استعصى خلعُه لفوقه  
شوكته او لقله حيلة الناس وضعفهم فعليهم ارتكاب أدنى المحظورين  
واختيار اخف الضررين ، طاعة الامام الباغي او خلعُه وما يترتب  
على ذلك من الخروج عليه والدخول في معركة غير متكافئة معه . فاذا  
ما اختارت الامة الطاعة لانها أهون الشرين كانت بمثابة المكره على  
فعل شيء لا ترضاه ، وليس على المكره حرج . اذا كان وجوب العزل  
نسبب افتراضى مثل وقوع الامام في يد الاعداء فان عزله اوجب لسبب  
حقيقى وهو ظلم الرعية والتعسف بها . لا يوجب عزله ظهور من هو  
افضل منه وذلك لجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل ومع ذلك  
يوجب عزله اذا لم يحسن المفضول استخدام القدر من العقل لرعاية  
شؤون الرعية . وقد يكون من الاكرم للامام المخلوع أن يخلع نفسه  
بنفسه دون انتظار خلع الناس له اذا ما شعر بعجزه عن تدبير  
شؤون الرعية (٢١٣) .

(٢١٣) كما لا يهلك الولى فسيخ النكاح بعد عقده وكذلك البائع  
والصائم ، التمهيد ص ١٧٩ ، ولهم أن يخلعوه اذا ما اخل بأمر الدين  
وأحوال المسلمين وما لاجله تقام الامامة . وان لم يقدر على  
خلعه لقوة شوكته مما يفضى الى فساد العالم ، وكانت المفسدة  
اكثر من المفسدة اللازمة عن طاعته أمكن ارتكاب أدنى المحظورين  
دفعاً لاعلاهما . وان كان ما طراً عليه هو الكفر بعد الاسلام والسدة  
بعد الايمان فحالتهم ، في طاعته والانقياد الى متابعتة لا تنقاصر عن  
حال المكره على الردة . فاذا لم يوجد في العالم مستجمع لشروط  
الامامة او من فقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها فالواجب أن  
ينظر الى المفسدة اللازمة من اقامته وعدمها ، ويدفع اعلاهما ،  
فالضرورات تبيح المحظورات ، الغاية ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وعند  
الشافعى يعزل الامام بالفسق والفجور وكذا كل قاضى وأمير . وأصل  
المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر  
لنفسه فكيف ينظر لغيره ؟ التفتازانى ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ما يوجب  
خلع الامامة وسقوط فرض طاعته : (أ) كفر بعهد ايمان ، ترك اقامة  
الصلاة والدعوة لها ، وعند الكثير فسقة وظلمة بغصب الاموال  
وضرب الابشار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعطل



جـ — الخروج على الامام . ومع ذلك يجب الخروج على الامام اذا ما عمى وظلم ولم يتم بشروط العقد من طرفيه ، ولم يسمع لنصيحة او لامر بمسروف او لنهى عن منكر ولم يخلع نفسه ولم يستمع لخلع الناس له . هنا تجب الثورة عليه وازاحته عن الحكم كخريضة شرعية ، ما دام قد عطل وظيفته الامامة ، فالخروج على السلطان الجائر فضيلة . ولا يجوز الخروج السرى بل يجب الخروج العلنى امام الناس وعلى رؤوس الاثمهات لاسترداد الحقوق واقامة العدل (٢١٤) . بل قد

الحدود . (ب) تطابق الجنون عليه بحيث يضر المسلمين زوال عقله واليأس من مسحته وكذلك اذا صم او خرس او كبر وهرم او عرض له امر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض مما نصب لاجله او عن بعضه وان اسر في يد العدو الى مدة يخاف معها لضرر الداخل على الامنة ويواس معها من خلاصه ، التمهيد ص ١٨٦ ، يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا . اذا ظلم وعامل الرعية بالفسق والجور او كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذر الاموال يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا اذا ظلم وعامل الرعية ص ٩٩ — ١٠٠ ، متى انعقدت الامامة بعقد واحد لا يجوز خلعه من غير حسد وتغير امره . فاذا فسق وفجر وخرج عن سمت الامامة بفسقه فانخلعه من غير خلع ممكن وان لم يحكم بانخلعه وجواز خلعه وامتناع ذلك . وتقويم اوده ممكن ما وجدنا الى التقويم سبيلا وكان ذلك من المجتهديات . وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل كما خلع الحسن نفسه استشهارة لعجزه ويمكن حمله على غير ذلك ، الارشاد ص ٤٢٥ — ٤٢٦ ، للامة خلع الامام بسبب يوجبه وان ادى الى الفتنة احتمال ادنى الضررين ، الموافق ص ٤٠٠ ، ليس مما يوجب خلع الامام حدوث فضل الى غيره (ح) يصير به افضل منه وان كان لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد لوجب السدول عنه الى الافضل ، التمهيد ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢١٤) اذا امر بهكروه او بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيه بالرفق والمعروف لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ولا يجوز الخروج عليها سرا ، المطيع ص ٩٩ — ١٠٠ ، وعند الخوارج الخروج على السلطان الجائر واجب ، الفرق ص ٧٣ ، الخروج على الامام اذا خالف السنة حق واجب ، الملل ج ٢ ص ٢٥ ، وعند الحكمة الاولى يجب القتال مع الامام السادل . وان غير المسيرة وعدل عن

تتحول السلطة ذاتها الى محرم وبالتالي يتم تكفير كل من لابس السلطان  
أو جالسة أو عمل معه فالسلطة مفسدة وضياع لطهارة القلب ونقاء  
الضمير (٢١٥) . وإذا كان الخروج لا يتم الا مع امام فلأن كل ثورة  
في حاجة الى قيادة والا كانت فورة هوجاء بلا تنظيم أو ترشييد . كما  
أن الامام لا يخرج بمفرده دون ثورة من الناس على الامام الظالم ينشأ  
الامام من داخلها . وثورة الائمة بمفردهم دون الرعية تكون أقرب  
الى التمرد منها الى الثورة . فاذا كان التمرد يتم من أجل استرداد  
حق الامام الشرعى ضد الامام المغتصب فان ثورة الرعية تتم باسم حق  
الامة ضد البغى والظلم (٢١٦) .

الحق وجب عزله أو قتله ، الملل ح ٢ ص ٢٦ وترى الزيدية الخروج  
على ائمة الجور ، مقالات ، ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، أجمعت على  
السيف والعرض على ائمة الجور وازالة الظلم واقامة الحق ، مقالات  
ج ١ ص ١٤١ .

(٢١٥) كان الردار يقول بتكفير كل من لابس السلطان . ويزعم أنه  
لا ييرث لا يورث . وكان أسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لابس  
السلطان من موافقيهم في القدر والاعتزال أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر .  
وأفتى الردار بأنه كافر . والعجب من سلطان زمانه كيف ترك قتله مع  
تكفيره وتكفير من خالطه ؟ ( استعداء المؤرخ السلطان على صاحب  
الفرقة ١ ) ، الفرق ص ١٦٥ .

(٢١٦) اختلفوا هل يكون الظهور الا مع امام ؟ هل يكون أخذ  
العهود وانفاذ الاحكام الا بامام الى : (أ) عباد بن سليمان ، لا يجوز  
أن يكون بعد على امام وأن المسلمين اذا أمكنهم الخروج فأنفذوا  
الاحكام وفعلوا ما كان يلزم الائمة فعله (ب) الاصم ، ابن عليه ، اذا  
كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم أن يتواطؤوا ولم تلحقهم مظنة ولا  
تهمة لكثرتهم جاز لهم أن يقيموا الاحكام (ح) أكثر المعتزلة ، لا يكون  
الخروج الا مع امام عادل ولا يتولى انفاذ الاحكام الا الامام العادل  
أو من يأمره (د) الروافض ، لا يجوز شيء من ذلك الا للامام أو من يأمره  
ج ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ ، أجمعت على ابطال الخروج وانكار السيف  
ولو قتلت حتى يظهر الامام ويأمرها ، مقالات ح ١ ص ١٢٣ ، واعتلوا  
بقول النبي قبل أن يأمره الله بالقتال أنه كان محرماً على أصحابه أن

وكيف لا يصح الخروج بلا إمام فإنه لا يصح أيضا بلا جماعة قادرة على إنهاء حكم البغي وإقرار حكم العدل . والأفهام العمل لو تم الخروج على السلطان مع جماعة قليلة وقتلته ثم لم يتحرك الناس فاضطروا إلى حملهم عنوة على البيعة والاقبال عليهم ؟ ولماذا تكون الجماعة بعدد أهل بدر ؟ وهل هو عدد صالح في كل الأحوال دون النظر في النسبة القائمة بين الاقلية والاعلبيية ؟ وهل يكفي أى عدد ؟ وما هو أقل عدد ممكن يستحيل الخروج بأقل منه ؟ أم لا بد على الأقل من عدد مساو لنصف أهل البغي ، مائة بمائتين والالف بالالفين ؟ ولكن لماذا لا يكون أقل من ذلك ، والحق دائما مستضعف ، والعشرون بمائتين ؟ ما يهيم في ذلك هو ضمان نجاح الثورة بتحقيق شروطها في التنظيم والقيادة والجاهل (٢١٧) . وقد لا يجوز الخروج الا اذا بدأ السلطان بالعدوان ، وأراد اجهاض الثورة قبل اندلاعها والاجهاز عليها قبل بدايتها ووادها في مهدها ، واستعان بالاعداء ، وتعاون معهم ضد أمته . حينئذ يجب قتال السلطان (٢١٨) . ويتحول الامر من صراع للنظام السياسى وقمة السلطة

بقاتلوا . أنكروا الخروج على أئمة الجور لانه لا يجوز ذلك دون الامام المنصوص عليه ، مقالات ج ١ ص ٨٨ ، والخلفية لا ترى القتال الامع امام منهم ، الفرق ص ٩٩ .

(٢١٧) اختلفوا في المقدار الذى يجوز اذا بلغوا اليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا على المسلمين الى : (أ) المعتزلة ، اذا كنا جماعة وكان الغالب أن نكفر مخالفينا عقدنا للامام ونهضنا فقاتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا . فان دخلوا في قولنا الذى هو التوحيد والقدر والاقبالناهم . وواجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذ أمكنهم ذلك وقدروا عليه (ب) طائفة الزيدية ، أقل المقدار الذى يجوز لهم الخروج أن يكون كعدد أهل بدر فيعتقدون الامامة للامام ثم يخرجون على السلطان (ج) أى عدد اجتمع عقدوا للامام ونهضوا اذا كان من أهل الخير ، وذلك واجب عليهم (د) اذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغي لزم قتالهم ، مقالات ج ٢ ص ١٤٠ .

(٢١٨) ترى الحمزية العجاردة الخوارج قتال السلطان ومن رضى

المتثلة في الامام الى صراع المجتمع بأكمله فتكون الدار دار حرب وليست دار ايمان . فالدعوة الى عدم الخروج تؤدي الى اعتبار الدار دار ايمان . تم تدرج الدعوة شيئا فشيئا طبقا لمقدار الرغبة في الثورة ضد البغي . فمجرد تصبغ مجرد دار فسق أو دار كفر نعمة أو دار كفر عندنا لا يتم انكار وتتيقن ممارسة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أو دار كفر وشرك رهي على الضد من دار الايمان . وقد يتم التوقف في ذلك كله وتصبغ مجرد دار هدنة (٢١٩) . وبالرغم من هذا التدرج يظل التقابل بين دار الايمان ودار الكفر ، ودار الايمان للنفس ودار الكفر للآخر المخالف . وقد تكون هذه القسمة بداية السقوط في التاريخ والانهيار في الزمان . وتشق وحدة الامة بعد أن اعتبر فريق نفسه على حق وداره دار الايمان والمخالف له على باطل وداره دار الكفر . فالفرقة دارها دار ايمان والفرقة الضالعة ، وهم أهل الاهواء ، دارهم دار كفر . وتتراوح العلاقة بينهما بين علاقة السلم وعلاقة الحرب . فغالما أن أهل الاهواء لا يحاربون الفرقة الناجية تقابلها سلما وسلما وهدنة بهدنة . ويكون لأهل الاهواء حقهم في الفء وارتياد المساجد . وان غلبت الفرق الضالعة في مكان ولكن كان للفرقة الناجية حريتها في العبادة وحرمتها في البلاد فان الدار تكون دار ايمان ، اللقيط فيها لا يسترق . أما اذا كانت الفرقة الناجية مضطهدة فالدار دار حرب واللقيط فيها يسترق والغنيمة فيها فء ، تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم وتوضع عليهم الجزية مثل المجوس .

بحكمه . فأما من أنكره فلا يرون قتله الا اذا أعان عليهم أو طعن في دينهم أو صارعونا للسلطان أو دليلا عليه ، مقالات ، ح ١ ص ١٦٥ ، الفرق ص ٩٦ ، وهو أيضا موقف الميمنية ، الملل ج ٢ ص ٤٧ .

(٢١٩) اختلفوا هل الدار دار ايمان أم لا ؟ (١) أكثر المعتزلة والمرجئة دار ايمان (ب) جعفر بن مبشر ، دار فسق (د) الزيدية . دار كفر نعمة (د) الجبائي ، كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم الا باظهار ضرب من الكفر وترك الإنكار له فهي دار كفر والعكس دار ايمان (هـ) الخوارج الازارمة والصفيرية ، دار كفر وشرك (و) بعض الروافض دار هدنة ، مقالات ح ٢ ص ١٣٧ - ١٣٨ .

قد يعتبرون مرتدين لا تقبل منهم الجزية ولا تجوز الاسرقاتهم . والشاك في كفرهم كافر مثلهم وان اعتبروه مجرد ضلالة فقد لا يكفر . ومع ذلك تجوز مبايعة أهل الاهواء واجراء عقود المعاوضة معهم لان قتلهم بعد الامتناع عن التوبة من واجب السلطان وحده . وأهل الاهواء مثل أهل الحرب تجوز مبايعتهم بالرغم من وجوب قتلهم . انما الخلاف في جواز اقامة السيد الحد على العبد وكأن السيد بالنسبة للعبد بمثابة السلطان بالنسبة للرعية وهو قياس باطل (٢٢٠) . والحقيقة ان هذا

(٢٢٠) اجمعت المرجئة بأسرها على ان الدار دار ايمان وحكم أهلها الايمان الا من ظهر منه خلاف الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، لا يتعرض لأهل الاهواء ( مثل الميمونية ، كفر في السر وفي عسداد المرتدين ) ما لم يتعرضوا للمسلمين . فان قاتلونا قاتلناهم لما روى من على حين سماع واحد منهم يقول لا حكم الا لله فقال : كلمة حق يراد بها باطل . ثم قال : لكم علينا ثلاث : لا نبذوكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفء مادامت ايديكم من ايدينا ، ولا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٣٣ ، في حكم دور الاهواء . كل دار غلب عليها بعض الفرق الضلالة ينظر فيها . فان كان أهل السنة فيها ظاهرين يظهرون السنة بلا خفي ولا جواز من مجير ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها . وان لم يقتر أهل السنة على اظهار الحق الا بجوار أو مال يذلولونه فهي دار حرب وكفر . واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب ، وما يوجد فيها فهو فيء نجس . واختلف الاصحاب في حكم هذه الدار الى : (ا) من حرم ذبائهم ونكاح نسائهم ، وأجازوا ضلع الجزية عليهم واجراهم مجرى المجوس ( الاسفراينى ) (ب) مرتدون لا تقبل منهم الجزية ، ولا يجوز استرقاقهم . وفي استرقاقهم خلاف ، اجازه الروزي وأبو حنيفة ومنعه البعض . أما الشاك في كفر أهل الاهواء فان شك في قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر . وان علم ان قولهم بدعة وضلالة وشك في كونه كفرا ففي كفره خلاف . اكثر المعتزلة يكفرون الشاك في كفر مخالفيهم ونحن أولى ، الاصول ص ٣٤٢ - ٣٤٣ ، في مبايعة أهل الاهواء . اجاز الاصحاب مبايعة أهل الاهواء في البياعات ، وكذلك اجازوا سائر عقود المعارضة معهم لانا وان اوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فاننا نوجب ذلك على السلطان للرعية اقامة الحد على المرتد . وانما اختلف الفقهاء في اقامة السيد حد الزنا وشرب الخمر على مملوكه . اجازه الشافعى وابناه ابو حنيفة . على ان أهل الاهواء في هذا كاهل الحرب ، ويجوز للمسلم مبايعة أهل الحرب وكذلك القول في أهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ .

التقابل بين الفرقة الناجية والفرق الضالة هو خلاف سياسي صرف بين السلطة وهى الفرقة الناجية والمعارضة وهم أهل الاهواء أو الفرق الضالة . وتحدد العلاقات بينهما طبقا للصراع على السلطة . وكل فريق يشرع لحقه مستعملا العقائد كأيدولوجيات ، اما لتثبيت النظام القائم كما تفعل السلطة أو لزعرته والقضاء عليه كما تفعل المعارضة . وهنا تبدو العلاقة الوثيقة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، بين العقيدة والشريعة . فكل العقائد والتشريعات انما هى لنصرة فريق ضد الفريق الآخر . فالفرق الضالة بالنسبة للفرقة الناجية اى المعارضة فى رأى السلطة المتشددة فرق ضالة ، أهل أهواء ، أقرب الى المجوس وأهل الكتاب منهم الى المسلمين ، يقاتلون ، ويسترقون ، ويغفون ، تحرم ذبائهم ونساؤهم ، وتؤخذ منهم الجزية . وقد يكون الامر أخف من ذلك اذا ما كانت السلطة أقرب الى اللين . وتشتد السلطة عندما تشعر بالخطر وتلين عندما يبتعد الخطر وتشعر بالامان والشك فى هذا الصراع انما هو فى صالح أهل الاهواء وبالتالي فلا حياء بين السلطة والمعارضة ولا احتمال للمصالحة الوطنية . ومع ذلك وحفاظا على المصالح الاقتصادية للدولة يمكن عقد المبيعات مع المعارضة والدخول فى مظاهر النشاط التجارى معها فالخلاف السياسى يتوارى امام المصالح الاقتصادية . يظل الصراع اذن بين دارين : الايمان والكفر ، السلم والحرب ، الاسلام واللااسلام باستعمال سلاح الدين واضفائه على الخلاف السياسى ، وكان دار الايمان مجتمع واحد لا خلاف فيه ولا تمايز ولا صراع بين طبقاته ، وكان الصراع على السلطة والحفاظ عليها يجب ما دونه من خلافات ، هو التناقض الرئيسى ، وما دونه تناقضات ثانوية . فاذا ما لانت السلطة فى موافقها تجاه المعارضة فان المعارضة تقابلها لينا بلين فلا تراق دماء الامة ولا تغن اموالهم ولا تسبى ذراريتهم بالرغم من الحكم على المعاصى بالكفر . لا تكفى القعدة ، وتكون الهجرة مجرد فضيلة لا فرضا . وبالتالي يخم،

الصراع على السلطة ويقل الدافع النفسى ويحكم العقل ، فما زال في الارض متسع للجميع (٢٢١) . وكان من الطبيعى أن تقابل المعارضة السلطة عداوة بعداوة ، وتكفيرا بتكفير ، ورفضاً برفض . فالسلطة ككفرة مشركة . السيرة فيهم السيرة مع الكفار والمشركين ، لا تعامل معها الا بالسيف . يستولى على الاموال ، وتسبى النساء . وكلما تتشدد المعارضة مع السلطة تشدد مع نفسها في العبادات ويقاتل النساء مثل الرجال ، والكل اصحاب خيل وشجاعة . اهل السلطة اذن مشركون ودارهم دار حرب . وكلما زاد التشدد مع النفس ومع الآخر حدث الانقسام في صفوفها ، وزاد التشردم وكفر كل فريق الفريق الآخر ، ويقع الجميع في « الطفولة اليسارية » أو الطهارة الثورية حتى تصبح الثورة بلا ثوار ، بلا ائمة وبلا جماعة (٢٢٢) . وقد يظهر الاعتدال

---

(٢٢١) هذا هو موقف الازارقة العمرية الخوارج اصحاب عبد الله بن الازرق وعمر بن قتادة . وهؤلاء اقل الخوارج شرا لانهم لا يرون اهراق دماء المسلمين ولا غنم اموالهم ولا سبى ذراريهم . ولكن يقولون المعاصى كفر ، ويتبرأون من عثمان وعلى ، ويتولون ابا بكر وعمر . وهم اصحاب ليل وورع واجتهاد ، ولم يبق منهم أحد ، التنبيه ص ٥١ ، أما العجاردة فيتولون القعدة اذا عرفوهم بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا ، المائل ح ٢ ص ٤٣ .

(٢٢٢) هذا هو موقف الخوارج . مخالفوهم مشركين ، السيرة منهم السيرة من اهل حرب رسول الله الذين حاربوه من المشركين ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وكان الحكمة الخوارج يخرجون بسببهم في الاسواق فيجتمع الناس على غفلة فينادون لا حكم الا لله ويضعون السيوف فيمن يلحقون من الناس فلا يزالون يقتلون حتى يقتلوا . وكان الواحد منهم اذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يقتل فكان الناس منهم على وجل وفتنة ، ولم يبق منهم اليوم أحد على وجه الارض ، التنبيه ص ٤٧ - ٥١ ، أما الحرورية فكانوا يقولون بتكفير الامة ، ويتبرأون من الخنثيين ، ويتولون الشيخين ، ويسبون ويستحلون الاموال والفروج ، واذا تطهر منهم الرجل أو المرأة للصلاة لا يبرح ولا يمشى أصلا ولا يصلى في المكان الذى تطهر فيه . ان مشى الرجل تحرك شرجه وانتفضت طهارته . يستنجون بالماء . اذا خرجت منه الريح بتطهر . لا يصلون في السراويل لانها جب النكاح . تقابل

من بعضهم فلا تستحل الاموال ولا تسبى النساء ، ويصبح المخالفون لهم كفار نعمة لا كفار شرك يستهرون في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعبير عن العدل والتوحيد(٢٢٣) .

فاذا ما ظهر الاتجاه المتشدد في المعارضة يكفر القعدة عن القتال من موافقيهم وكل من لم يهاجر اليهم . وقد يتم امتحان الولاء لهم فيمن هاجر اليهم . ويقتل المخالفون نساء واطفالا ويوالى اليهود والنصارى والمجوس دون مخالفيهم من المسلمين ، فالعداء بين الاخوة اعنى واشرس من الخلاف العقائدى بين الامم . ويستمر الخروج ولا يتوقف الى نهاية الزمان فلا مجال للمصالحة أو الاتفاق مع الخصوم . دار السلطة دار كفر دار المعارضة دار ايمان . ولا مصالحة بين الدارين ، بقاء

نساءهم على الخيل مضمرات كالرجال ، عالم كثير أصحاب خيل وشحاعة ، التنبيه ص ٥٣ ، أما الزيدية الاولى فيرون السيف والسبى واستهلاك الاموال ، وقتل الاطفال ، واستحلال الفروج . وليس في الامامية أكثر ضررا منهم في الناس . انما هو بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق والنهب والسبى ، ولا يقصدون ولا يبرعون ، وكان منهم على بن محمد صاحب البصرة سبى العلويات والهاشميات والعربيات وباعهن مكثوفات الرؤوس بدرهم ودرهمين ، وأفرشهن الزنوج والعلوج ، واستباح دماء المسلمين وأموالهم واهراق الدماء وقتل الاطفال واحرق المصاحف والمساجد ، وتأول انهم مشركون ، وكان يستحل كل ما حرم الله ، التنبيه ص ٣٣ - ٣٤ .

(٢٢٣) وذلك مثل بعض الشراة من الخوارج . فكانوا يكفرون أصحاب المعاصى في الصغائر والكبائر ، ويتبرأون من الخنثين عثمان وعلى ، ويتولون الشيخين ابا بكر وعمر ، ولا يستحلون أموال الناس ، ولا يسبون النساء ، ولا يخالفون في دين ولا سنة . العصاة كفار نعمة لا كفار شرك . لهم مروءة ظاهرة ودينا واسعة وخصب . ظهرت فيهم اليوم مذاهب المعتزلة ، التنبيه ص ٥٣ - ٥٤ ، ومعهم الزيدية الثانية ، فلا يرون السيف ولا السبى ولا استحلال الفروج ولا الاموال ، ومعهم الزيدية الثالثة الذين لم يكفرا أحدا وتولوهم أصحاب سحت ، وبظهور زهدا وعبادة وخيرا ، يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويتولون بالعدل والتوحيد والوعيد ، التنبيه ص ٣٣ - ٣٤ .



أحدهما مشروط بفساد الآخر . ولما كان حكم الكفر اغتصاب فان حكم  
الايان فنادم لا محالة . وذلك مرهون باستمرار الخروج والثورة . وارتكاب  
الكيرة من موافقيهم كفر والشك في أقوالهم خاصة بعد موت القائلين  
بها كفر . فالأخذ بالشددة تقوية للصنفوف وشحن للعزيمة وشرط  
للنصر لدرجة قتل المؤمن الأسير من مخالفيهم والاقتل (٢٢٤) ! وإذا ظهر  
الاتجاه الأقل تشددا والاكثر ليانا - رغبة في المصالحة والحفاظ على  
وحدة الامة وهو ما يكشف عن تكوينه الانساني العادي واتجاه

(٢٢٤) هذا هو موقف بعض الازارقة من الخوارج . فكل من أقام  
في دار الكفر فهو كافر لا يسعه الا الخروج ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ،  
الدار دار كفر ويعنون دار مخالفيهم ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ويجوز  
قتل الاطفال والنساء ، الفرق ص ٨٤ ، استباحوا قتل نساء  
مخالفينهم وقتل أطفالهم ، فالاطفال مشركون واطفال مخالفيهم في النار ،  
الفرق ص ٨٣ ، أباحوا قتل أطفال المخالفين والنسوان ، الملل  
ج ٢ ص ٣٣ ، قتل من خالفهم جائز ، اعتقادات ص ٤٦ ، أباحوا دم  
الاطفال ممن لم يكن في عسكرهم وقتل النساء أيضا ممن ليس في  
عسكرهم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، مخالفيهم مشركون وكذلك أهل  
الكبائر من موافقيهم ، واستحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفيهم ،  
وهم مخلصون في النار ، الاصول ص ٢٣٢ ، برؤوا من القعدة ، والمحنة  
لمن قصد عسكره واكفاره من لم يهاجر اليه ، مقالات ج ١ ص ١٥٨ -  
١٥٩ ، البراءة من القعدة على القتال وان كان موافقا على دينه وكفر  
من لم يهاجر اليه ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، برئت من عهد عن الخروج  
لضعف أو لغيره وكفروا من خالف هذا القول بعد موت أول من قال به  
منهم ولم يكفروا من خالفه فيه في حياته . قالوا باستعراض كل من  
لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال أنا مسلم ويحرمون قتل  
من انتمى الى اليهود أو النصراني أو المجوس ، الفصل ج ٥ ص  
٣٠ ، كفروا القعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، قالوا : ما كف أحد  
يده عن القتال منذ أنزل الله البسط الا وهو كافر ، مقالات ج ١  
ص ١٦٢ ، والذي جمعهم ثلاثة أشياء : (أ) مخالفيهم مشركون والمحكمة  
الأولى تقول كفره لا مشركين (ب) القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة  
اليهم مشركون وان كانوا على رأيهم (ج) وجوب امتحان من قصد  
عسكرهم . اذا ادعى أنه منهم يدفع اليه بأسير من مخالفيه ، ان قتله  
صدقوه وان لم يقتله قتلوه ! الفرق ص ٨٣ ، وعند طائفة من البهيسية  
السداء شرك وأهلها جميعا مشركون ، قتل أهل القبلة وأخذ الاموال ،  
استحلقت القتال والسبى ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ص ١٩٠ .

الآراء والمذاهب في المجتمعات فقد لا يتم التبرؤ ممن يرجع عن رأيه .  
وقد لا يحدث اعتراض بالسيف على الناس بل قتال للحكام الذين  
يكونون فقط من أئمة الجور . وقد يحدث القتال بالسيف وبغيره أى  
بشتى وسائل المقاومة لمنع أئمة الجور وابعادهم عن الحكم والتفريق  
بين عسكر السلطان ورعيته المغلوبة عن أمرها . فإذ اكان عسكر  
السلطان دار حرب فان الرعية المغلوبة على أمرها دار أمان . ولا  
يؤخذ « المدنيون » بجريرة العسكريين . فالخالفون كفار وليسوا مشركين  
لا تجوز مناكحتهم وغنيمه أموالهم وسلاحهم وكراعهم الا في حالة الحرب  
وحدها دون وقت السلم . يمكن استنابتهم من تنزيل أو تأويل فيما يسع  
جهله أو غيره . لا يتبع المدبر منهم في الحرب ولا يقتل منهم امرأة أو  
طفل . سببهم في السر غيلة لا يتم الا بعد نصب القتال واقامة الحججة .  
دماؤهم في السر حرام ، وفي العلن حلال . وقتل الابوين حرام في دار  
التقية ودار الهجرة (٢٢٥) . وقد يتحول العداة في الموقف الى عداة

(٢٢٥) العوفية ( البهيسية الخوارج ) فرقتان : (ا) من رجع عن  
دار هجرتهم ومن الجهاد الى القعود تثبرا منهم (ب) لا تثبرا منهم لانهم  
رجعوا الى امر كان حلالا لهم ، مقالات ج ١ ص ١٧٩ ، الفرق ص  
١٠٩ ، الملل ج ٢ ص ٤٠ ، أما الاباضية فتقول بالسيف ولا تراه !  
مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون  
ازالة أئمة الجور ومنعهم عن ان يكونوا أئمة بأى شيء فردوا عليه  
بالسيف أو بغير السيف ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، دار مخالفيهم دار  
توحيد الا عسكر السلطان فانه دار كفر ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ،  
الملل ج ٢ ص ٥٣ ، مخالفوهم كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم  
وغنيمه أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ودارهم  
دار اسلام الا معسكر السلطان . المواقف ص ٤٢٥ ، استنابة  
مخالفيهم في تنزيل أو تأويل فان تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلف  
فيما يسع جهله أو فيما لا يسع جهله ، الفرق ص ١٠٧ ، لا يتبع المدبر  
في الحرب اذا كان من أهل القبلة وكان موحداً ، ولا تقتل منهم امرأة  
ولا ذرية ، وابعادوا قتل المشبهة وأتباع مدبرهم وسبى نسائهم  
ذرائعهم ، وهذا ما فعله أبو بكر بأهل الردة ، الفرق ص ١٠٧ ،  
مخالفوهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وموارثتهم  
حلال وغنيمه أموالهم من السلاح والكراع حلال وما سواه حرام .

بدئى ، كما يتحول العداة للآخر الى عداة للذات ، الى كراهية النفس والتقتيل لها . كما يتحول تكفير الناس الى كفر بالنفس وزهق من العيش وكفر بالحياة . ويتحول الموقف من صراع سياسى فى البداية الى أزمة نفسية فى النهاية مثل الجماعات الاسلامية المعاصرة ، ثورة على الناس ، وكراهية للعالم ، ورفض للمجتمعات ، ورغبة فى القيادة دون دماهر ، رغب فى الاستشهاد . وعلى هذا النحو يسهل تشويه صورتهم دون فهم سلوكهم . فيضيع الهدف الاول وهو القضاء على ائمة البغى ، وتنشأ أهداف فرعية مثل الانتقام من الناس وتدمير كل شىء حتى ينتهى الامر الى تدمير النفس . ويصل الامر الى قتل الاسرى وحرق الخصوم واستحلال كل شىء ما دام فى ذلك تفريج عن النفس وتخفيف عن الهم . فرؤية النار تخفف عن يحترق بها . ولن تسلط النساء من السبى ولا الاطفال من القتل . وما دام الامر كذلك سهل على خصوم الامة تقوية هذا التدمير للآخر وللنفس ، وتنتهى الثورة بأن تفرغ من مضمونها ، ويلحق الثائر بالنور الاعلى ، ويغرق فى الوهم (٢٢٦) . ولعبت التناقضات

وحرام قتلهم وسببهم فى السر غيلة الا بعد نصب القتال واقامة الحجة ، الملل ج ٢ ص ٥٢ ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٠ ، وعند الشمراخية الخوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ دماء قومه حرام فى السر خلال فى العلانية ، وقتل الابوين حرام فى دار الثقية ودار الهجرة وان كانا مخالفين ، وتبرأ منه الخوارج ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ .

(٢٢٦) ترى الشيبانية ( الثعلبية العجاردة الخوارج ) قتل المسلمين واخذ اموالهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، ووالى حمزة القعدة من الخوارج مع قوله بتكفير من لا يوافق على قتال مخالفيه مع فرق هذه الامة مع قوله بأنهم مشركون . وكان اذا قاتل قوما وهزمهم أمر باحراق اموالهم وعقر دوابهم . وكان مع ذلك يقتل الاسرى من مخالفهم . وكان الصليدية من الخيرية يقتلون ويستولون الاموال على الاموال كلها . ولا يستولون مال أحد حتى يقتلوه . فان لم يجدوا صاحب المال لم يتناولوا من ذلك شيئا دون أن يظهر صاحبه فيقتلوه . فاذا قتلوه استحلوا ماله ! التنبيه ص ٥٣ ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، وعند النجدية ( الخوارج ) من ثقل عن هجرتهم

الرئيسية على التناقضات الثانوية ، وأطلت الشعوب المغلوبة برأسها

مناقق ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، اكفروا من اكفر القعدة منهم ، الفرق ص ٨٧ ، كل من ضعف عن الهجرة الى عسكرهم منافق واستحلوا دمه وماله ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية وبرؤوا ممن حرمها ، وتولوا أصحاب الحدود والجنائات من موافقيهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، يستحلون قتل الاطفال وسبى النساء واهراق الدماء واستمراء الفروج والاموال وكانوا يكفرون السلف والخلف ، التنبيه ص ٥٢ ، استحلوا دماء أهل العهد والثقة وأموالهم على دار التقية وتبرؤوا ممن حرمها ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، مخالفوهم كفره غير مشركين ، وعذروا بالجهالة في الفروع ، واستقطوا حد الضر ، الاصول ص ٣٣٢ ، يرون قتل من خالفهم ، اعتقادات ص ٤٧ ، أما الحسينية ( الخوارج ) فيعتبرون الدار دار حرب . ولا يجوز الاقدام على من فيها الا بعد المحنة . يقولون بالارجاء في موافقيهم خاصة ويقولون فيمن خالفهم أنهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، واختلفت الضحاكية ( الواصفة الخوارج ) في أهل دار الكفر ، منهم من قال كفار الا من عرفنا ايمانه بعينه . ومنهم من قال هم أهل دار خلط فلا نتولى الا من عرفنا فيه اسلاما وثقف فيما لم نعرف اسلامه . وتولى بعض هؤلاء بعضا على اختلافهم . وقالوا الولاية تجمعنا فسموا أصحاب النساء وسموا من خالفهم من الواصفة أصحاب المرأة ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، ويعتبر الصفرية مخالفين مشركين كالذين حاربهم الرسول ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، لم يكفوا القعدة اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقادات ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، وجوب قتل كل من أمكن قتله من مؤمن او كافر ، يؤولون الحق بالباطل ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، الموافق ص ٤٢٤ ، أما الاخنسية الثعلبية الخوارج فتتوقف في دار التقية من منتحلي الاسلام وأهل القبلة الا من عرفوا منه ايمانا فيتولونه او كفرا فيتبرؤون منه . يجرمون الاغتيل والقتل في السر ، وأن يبدأ أحد من أهل البغي من أهل القبلة بقتال حتى يدعى الا من عرفوه بعينه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، الموافق ص ٤٢٦ ، وقد اجتمع من القرامطة خاق كبير وقطعوا الطريق على الحج وقتلوه وارانوا تخريب مكة ، اعتقادات ص ٧٩ ، والقرامطة والديلم في الحرب لا يدبرون حتى يقتلوا ، ويقولون بحياة بعد القتل والموت لتخليص الارواح من قذر الابدان وشهواتها ويلحقون بالنور . يرون قتال من خالفهم ولا يتحاشون من قتل الناس وليس عندهم في ذلك شيء يكرهونه ، التنبيه ص ٢٢ .

من جديد تناصر فريقا على فريق وتزيد النار جذوة والقتال اشتعالا (٢٢٧) .  
ولا فرق في ذلك بين المعارضة العلنية الانفعالية في الخارج والمعارضة  
العقلية في الداخل ، كفر بالآخر وكفر بالنفس (٢٢٨) .

### سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار أم نهضة ؟

كان موضوع جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل مقدمة لموضوع  
اعظم وهو ان الامامة في التاريخ تبدأ في الانهيار من الافضل الى المفضول ،  
ومن المفضول الى الاقل فضلا حتى ينتهي الفضل تدريجيا ثم تتحول  
الامامة الى خلافة والخلامة الى ملك عضود . و لا ينطبق الامر على الائمة  
وحدهم بل ينسحب أيضا على طبقات العلماء وعلى الاجيال وعلما  
الصدر . فالتاريخ في انهيار مستمر ولن يستطيع الحاضر اللحاق بالماضي ،  
ولن يستطيع المستقبل أن يكون مثله . يقل الفضل ، ويخف الصفاء ،  
وتنحسر الطهارة ، ويزداد الطمع والتكالب على الدنيا . ومهما حاول  
احد فعل شيء فانه لا يستطيع الا أن يحبو اثر الماضي ، فالسلف خير  
من الخلف ، فالخلف قد اضعوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وما

---

(٢٢٧) ساعد الباطنية بقية من اولاد العجم من الجوس لما  
كان في قلوبهم عداوة لدين المسلمين واضلوا خلقا كثيرا ، اعتقادات  
ص ٧٧ .

(٢٢٨) اذا كانت المعارضة العلنية الانفعالية الخارجية هم  
الخوارج فالمعارضة العلنية العقلية الداخلية هم المعتزلة .  
فعند ثمة دار الاسلام دار شرك ، ويحرم السبب لان السبب عندنا  
عصى ربه لم يعرف وانما العاصي عنده من عرف ربه بالضرورة ثم  
حده او عصاه . وفي هذا اقرار بأنه ولد زنى لانه كان من الموالى  
وامه مسبية ووطيء من لا يجوز سبها على حكم السبب الحرام  
زنى والمولود منه ولد زنى ، الفرق ص ١٧٣ ، المدينة والبصرة وسائر  
دور الاسلام دار كفر واهلها كفار مشركون . ويدافع الخياط عنسه  
بان الدار عنده دار ايمان واسلام واهلها مؤمنون مسلمون ، الانتصار  
ص ٨٧ — ٨٨ ، وقال الفوطى بقتل مخالفيه ، في السر غيلة وان كانوا  
من اهل الاسلام ، الفرق ص ١٦٤ ، كان يستجيز الغيلة ويرى الفتك  
بمخالفيه ، واخذ أموالهم بغير حق ، وانكار الخياط ذلك دفاعا عنه ،  
الانتصار ص ٦٢ .

دامت الامامة ليست من مصالح الدين بل من مصالح الدنيا فلا يراعى فيها العلم والالتقى والازهد بقدر ما يراعى فيها الاقدر والاقوى . دفاعا عن البيضة وسدا للشغور وحماية للامة . واذا كثر الهرج والمرج وعظمت الفتنة بسبب التشبث بامامة الفاضل فان الصالح يقتضى تحننه واتقاءها بتنصيب المفضول . وبالتالي يكون للواقع اولوية على البدأ . وللقوة الاولوية على الحق . قد يكون في ذلك بقاء للدولة ولكنه في الهمة نفسه بداية الانهيار (٢٢٩) .

### ١ - ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟

اذا جازت امامة المفضول مع وجود الافضل لانه اصلح في الدنيا للامامة في حين ان الافضل اكرم عند الله في الآخرة فان التفضيل لا يعنى الامضية في الثواب عند الله بل اختيار الاصالح في الدنيا في حالة الصرام

(٢٢٩) جواز امامة المفضول مع قيام الافضل . عند كثير النوى من اصحاب الحديث وقوم من المعتزلة منهم جعفر بن مبشر ، جعفر بن حرب الامامة ليست من مصالح الدين ليس يحتاج اليها لمعرفة الله وتوحيده فان ذلك حاصل بالعقل لكن يحتاج اليها لاقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين وولاية اليتامى وحفظ البيضة واعلاء الكلمة ونصب القتال مع اعداء الدين وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الامر فوضى بين العامة فلا يشترط فيها ان يكون الامام افضل امامية علما وامثلهم عهدا واسددهم رأيا وحمكة اذ الحاجة تنسد بقياسام المفضول مع وجود الفاضل . ومالت جماعة من المسلمين الى ذلك حتى جوزوا ان يكون الامام ، غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد ولكن يجب ان يكون معه من يكون من اهل الاجتهاد فراجع الاحكام ويستقى منه في الحلال والحرام ، ويجب ان يكون في الجملة ذا رأى مقين وزجر في الحوادث نافذ ، الملل ج ٢ ص ٩٠ - ٩١ ، ما يبدل على جواز العقد للمفضول وترك الافضل خوف الفتنة والتهاجر فالامام انما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل واقامة الحدود واستخراق الحقوق . فاذا اضيف باقامة افضلهم فالهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الاحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في احتقارهم وتوهين امرهم عند ذلك عذرا واضحا في العدول عن الفاضل الى المفضول . التمهيد ص ١٨٤ .

على السلطنة . التفضيل في الظاهر في الثواب عند الله وفي الحقيقة  
الأقرب على حسم الصراع على السلطنة لصالحه . وليس مقياس التفضيل  
الشراية من النبي بنسب أو مصاهرة ، فالنبوة ليست في العصب والدم  
والألمة كانت الإهامة عقدا واختيارا ، والأ تحولات النبوة إلى ملكية  
وراثية وهم ما يمددونه العقل والوحي والتاريخ (٢٣٠) . بل أن الأفضل  
عند الله لا يكون بغير اختصاص أو عمل والأ كان ذلك أقرب إلى  
الأخلاق اليهودية القائمة على الاصطفاء بلا مبرر أو سبب من فضيلة أو  
عمل صالح . الأفضل عنده بناء على عمل واستحقاق (٢٣١) . لذلك  
كان التفضيل للبشر المكلفين وليس للملائكة أو الحيوانات أو الجهاد .  
الملائكة غير مكلفين . والحيوان والجهاد ينقصهما شرطا التكليف :  
العقل وحربة الاختيار . بل أن الأنبياء أيضا لا يتفاضلون لأن فضل  
كل نبي على آخر لا يرجع إليه بل يرجع إلى رسالته ، ودرجته في تطور  
الوحي . ومراحل الوحي لا تتفاضل فيما بينها بل تتكامل ، فتمهد المرحلة  
السابقة للمرحلة اللاحقة كما تتكامل أعمار الإنسان في مراحل نضجه  
المختلفة . ولماذا يفضل الملائكة على غيرهم منذ ابتداء الخلق ؟ ولماذا  
يفضل الأنبياء على الجن منذ ابتداء الخلق أيضا وقبل الاستحقاق ؟  
ولماذا فضل إبراهيم على سائر الأطفال وهو غير مكلف ولم يستحق  
عملا ؟ ولماذا فضلت نائمة صالح على سائر النوق ؟ وهل تختلف نائمة  
من نائمة في التفضيل إذا كان الفضل عن استحقاق ؟ ولماذا تكون نائمة

(٢٣٠) معنى الأفضلية أكثر ثوابا عند الله لا أنه أعلم وأشرف  
نسبيا ، العسدية ج ٢ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ ، الشرح ص ٧١٦ ، أيجاب  
الله للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول ، الفصل  
ج ٤ ص ١٣٢ — ١٣٣ أهل الأنبياء كانوا كفارا ، استواء بنى هاشم في  
القرباة واختلافهم في الفضل ، لا ينتفع أحد بقرباة من رسول الله  
ولا من نبي ولو كان ابنه أو أبوه أو بنوه أو أمه ، الفصل ج ٤ ص  
١٦٣ — ١٦٥ .

(٢٣١) أيجاب الله تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول ،  
كل فاضل بعول أو بلا عمل من عرض أو جهاد أو حتى ناطق أو غير  
ناطق ، المطيعي ، ص ٧٣ — ٧٤ ، عبد السلام ص ١٢٠ .

صالح أفضل من الناقة التي دخل عليها النبي المدينة أو أفضل من البقرة التي أمر الله بنى اسرائيل بذبحها أو أفضل من حوت يونس ؟ ولماذا ذبيحة ابراهيم أفضل من كل الكباش ؟ وهل يعقل أن الكشي الذي نزل من السماء فضله على سائر كباش الارض ؟ وهل هناك تفضيل في الاماكن مثل فضل مكة على سائر البلاد وفضل المدينة على مكة ؟ ولماذا تفضل مكة وبها الكعبة على المدينة التي بها قبر الرسول ؟ ليس هذا شبيها بأقوال اليهود عن تفضيل القدس على سائر المدن ، والمسلمون أولى بها ؟ ولماذا تكون الحجارة أفضل من بعضها ؟ وما فضل الحجر الاسود على غيره من الحجارة ؟ لو كان تقليدا من القدماء فالتقليد ليس أصلا من أصول الدين . ولو كان حمل الرسول له بيده فما أكثر بما حمل الرسول من تراب ومعاول في حفر الخندق وما أكثر ما أمسك به من عصي . ولماذا تفضل الاوقات بعضها على البعض الآخر ، الشهور الحرم على باقى شهور السنة ، وشهر رمضان على باقى الشهور ، وليالى القدر وأيام عاشوراء والجمع وعرفة على سائر الايام ؟ وهل اللحظات المتميزة وأوقات التقوى يمكن تحديدها مسبقا بحركة الافلاك والاهلة أم انها اوقات حرة تأتي بنساء على قدرة الانسان على الخلق والابداع وتختلف من فرد الى فرد ، ومن حالة الى حالة ؟ وهل يفضل أحد الاوقات في النهار أو في الليل الاوقات الاخرى فيهما أن لكل وقت فعله الذي يتم فيه وبالتالي لا فضل لصلاة الصبح على العصر ، والعشاء على المغرب ؟ ولا تفضل صلاة الفرض على النافلة الا لان الاولى واجبة والثانية مندوبة ، وبين الواجب والمندوب لا فضل لان كليهما اقتضاء فعل . بل يفضل المندوب الواجب لانه أتى تطوعا واختيارا وليس فرضا أو اجبارا . وما فضل السجود على الركوع الا أن الاول يدل على مزيد من الاحترام والتواضع ، الجبهة في الارض ، وكلاهما رمزان ، الا كان فضل الركوع على الوقوف . ولما كان الانسان مطالبا بمزيد



من الفضل لوجب الصلاة دائما سجودا دون ركوع أو وقوف (٢٣٢) . ان التفضيل بهذا المعنى هو حكم قيمي خالص ، اسقاط من النفس على الواقع وعلى الاشياء . انما الفضل يأتي بالاستحقاق بناء على عمل تكليف يتوافر فيه شرطاه : العقل والحرية . ويكون التفضيل في الاعمال بنسب على عدة اوجه . شالتفضيل في ماهية العمل ان يكون العمل هو ماهية استكمال للفروض والنوافل والا يكون العمل هو غيره او عملا بلا ماهية . ويكون فضل العمل بمقدار طهارة قصده وصدق نيته ، خالصا لوجه الله دون ما كسب خاص او طلب مديح من الناس . ولا يتعارض صدق النية مع تحقيق المصالح العامة لان مقاصد الشرع ابتداء بالنى من اجلها وضع ، تقوم على الحفاظ على الضروريات الخمس ، الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ويفضل العمل كيفما اى استيفاءه جميع حقوقه ونفائه وعدم خلطه بأية شوائب من صفائر او كبائر . كما يفضل العمل كما ومقدارا سواء كان فرضا ام نافلة ، راجبا ام ندبا . وقد يفضل في الزمان مثل اتيان الصلوات في اوقاتها ،

(٢٣٢) اصطفاء الانبياء للايمان وليس للقرابة الفصل ج ٤ ص ١٦٣ - ١٦٥ ، الفضل ينقسم قسمين : (أ) فضل اختصاص الله بلا عمل ويشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق وغير الناطق والجمادات وكذلك كفضل الملائكة في ابتداء الخلق وكفضل الانبياء في ابتداء الخلق على الجن ، وكفضل ابراهيم ابن النبي على سائر الاطفال ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل ذبيحة ابراهيم على سائر الذبائح ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، وكفضل المدينة على مكة ، وكفضل المساجد على سائر البقاع ، وكفضل الحنبل الاسود على سائر الحجارة ، وكفضل شهر رمضان ويوم الجمعة ويوم عرفة وعاشوراء وليلة القدر على سائر الايام ، وكفضل صلاة الفرض على النافلة ، وكفضل صلاة العصر والصبح ، وكفضل السجود على القعود ، وكفضل بعض الذكر على بعض . . (ب) فضل مجازة من الله بعمل ، ولا يكون الا للحى الناطق من الملائكة والانس والجن فقط وهو ما تنزاع الناس فيه ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ . . . ١٢٩ ، انظر أيضا ، الفصل التاسع ، تطور الوجدى ( النسوة ) ، ثامنا ، الشخص أم الرسالة ؟ ا - النبوه كشخص (ح) تفضيل الانبياء .

شورا لا تراخيا ، اقتضاء لا قضاء ، في أول الوقت وليس في آخره خشية النسيان . وقد يعنى ذلك الفضل في الاسبقية في الاسلام وفي الجهاد وفي التطوع وفي الصدقة ، فالسابقون السابقون . وبفضل الفعل في المكان لا بمعنى الشيء ولكن بمعنى الصحبة كما تفضل الصلاة مع الفضلاء واهل العلم نظرا لما يتبع ذلك من زيادة في العلم قبل الصلاة وبعدها دون أن يكون من بينهم نبي نظرا لانتهاؤ النبوة واكتمال الوحي . أما فضل صلاة نبي على صلاة غير نبي فلا تعنى الا التركيز وبالتالي ترجع الى الفضل كيفما (٢٣٣) .

## ٢ - التفضيل بداية الانهيار .

فإذا كانت هناك مقاييس للتفضيل فعلى من يتم تطبيقها في الأفراد أو في الجماعات أم الامم ؟ فإذا جاز تطبيقها في الأفراد فمن هم ؟ هل يدخل فيهم نساء النبي وبناته أم يقتصر الامر على خلفائه وصحبه ؟ وإذا كان الفضل في الجماعات فهل يكون الفضل للصحابة على التابعين ، وللتابعين على تابعي التابعين ؟ وإذا كان الفضل للقرون فهل يكون للقرون الأولى فالثاني فالثالث حتى نصل الى قرننا فيكون أقل القرون فضلا

(٢٣٣) فضل المجازاة بالعمل . العامل يفضل في عمله بسبعة أوجه : (أ) الماهية ، وهي عين العمل ذاته ، استكمال الفروض والنوافل (ب) الكمية وهي القصد في العمل لوجه الله أم لغيره (ج) الكيفية وهي استيفاء العمل جميع حقوقه أو عدم استيفائه أو خلطه ببعض الصفات أو الكسائر (د) الكم وهو الاختلاف في النوافل (هـ) الزمان ، في الجهاد في الاسلام ، الاسبقية في الاسلام في الحج والصدقة ضد جواز أن يوازي عمل الانسان عمل الانبياء (الجبائي) أو أن يكون أفضل من الرسول (الباقلاني) ، تفضيل النفس على أبي بكر وعمر وعثمان وطاحه والزبير وعائشة (الخوارج والشيعية) (و) المكان مثل الصلاة في المسجد الحرام أو في مسجد المدينة أفضل من الصلاة فيما عداهما والصيام في بلد العدو أو في الجهاد على صيام (ز) الاضافة مثل ركعة مع نبي أو من نبي ، الفصل ج ٤ ص ١٢٩ - ١٣٢ .

إذا كان الفضل للعلماء وحدهم فأى علماء وفى أى علم ؟ إذا كان العلماء حراس الأمة فلا فرق بينهم وبين حراس الثغور ، رفقة الفكر والسلاح .

#### ١ — هل هناك تفضيل فى نساء النبي وبناته ؟ إذا كانت القرابة

فارسول نسبيا ومحاهرة ليست مقياسا للتفضيل فان نساء النبي وبناته باعبارهن من اقربائه أو من صلبه لا تنطبق عليهما مقاييس التفضيل . أما يمكن اعتبارهن صحابة من اقربائه مثل باقى صحابة الرسول ؛ بلن عليهن ونقلن عنه وشهدن الانتشار الاول للاسلام . القرابة ليست مقياسا للتفضيل فهناك اقرباء للرسول لم يؤمنوا به وناقضوه وعادوه . هل ابراهيم حسيبيا افضل من باقى الصحابة ؟ وهل امومة نساء النبي وبناته للمسلمين تقتضى لهن فضلا اكثر مما لسائر الامهات بكون الجنة تحت اقدامهن بغسل الحبل والتربية والرعاية ؟ واذا لازمته نساء النبي وبناته النسبى فى حياته الخاصة والسامة فان الصحابة لازموه فى حياته السامة ولم يكن يخفى عنهم شيئا من حياته الخاصة . وان الحياة السامة للرسول لاكثر اهمية للأمة من حياته الخاصة مع انها قدوة فى السلوك . ولا تزيد نساء النبي وبناته فى معرفة الشريعة عن الصحابة شيئا . فانكل لازمه وصاحبه واستمع اليه . والوحى تم تليفه للامة والخاصة ؛ وهو الاساس . ليس لآل البيت فضل على الصحابة وليس للرسول كرامة أو شفاعة بفعل قرابته لاحد أو قرابة احد اليه . كل انسان يعمل استحقاقا بما فى ذلك الرسول نفسه . وكيف يكون لبراهيم الفضل وهو الصبى الصغير الذى لم يبلغ الحلم على بنات النسب وبناته لو كان للقرابى فضل (٢٣٤) ؟ وقد يتعارض هذا التفضيل

---

(٢٣٤) نقر بفضل آل بيت الرسول ، نعرف بفضل أزواجه  
وأنهن امهات المؤمنين ، الانصاف ص ٦٧ — ٦٩ ، عند الاصحاب  
افضل الناس بعد الانبياء نساء الرسول ثم أبو بكر الفصل ج ٤  
ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وذلك لوجوه (أ) أوجب الله لهن الامومة على كل

مع بعض الاخبار الاخرى التى تجعل من الرجال البالغين كل الفضل دون  
الصبيبة السفار . وبالتالي قد يرجع تفضيل الصبيبة على الذكور الى  
وضعهم المتميز عند الاعراب على مستوى العواطف والمتعة . شدد يكون  
سبب ذلك بعض التوجهات المعتمدة على بعض الاخبار والروايات التى  
تجعل للرجال على النساء درجة أو التى تصف النساء بأنهن ناقصات  
عقل ودين أو عدم صلاح القوم الذين يولون عليهم امرأة . ولكن ليست  
هذه الدرجة وهذا النقص وهذه القيادة فى الدنيا لا فى الآخرة لتدبير  
سور المعاش وليس لفضيل فى الثواب ؟ وحتى لو صحت هذه التوجهات  
النقلية هل يعنى ذلك أن للصبيبة الذى لم يبلغ الحلم الفضل على النساء  
البالغات العاقلات اللاتي منهن حملة العلم والملائي هن أفضل نساء  
العالمين ؟ وان لم تصح هذه التوجهات النقلية فربما نشأ هذا الوجود  
فى تفضيل النساء من رد فعل على وضعهن فى الجاهلية . واذا استمرت  
الجاهلية فى بعض جوانبها فقد يكون ذلك رد فعل على كبت وحرمان  
سواء كان فى الجاهلية أو ما بعدها فى مجتمع الذكور . وقد يدل ذلك  
على تخلف عام فى اعتبار النساء جنسا فى مقابل الرجال كجنس آخر ،  
وتتناوب المقابلة فى التفضيل بين الاعلى والادنى .

مسلم (ب) حق الصحبة على الرسول بالاضافة الى الاختصاص  
بالملازمة والقرب والخطوبة (ج) لا عمل من صلاة وصدقة وصيام وجهاد  
الا وكان لهن فيه دور . هل ابراهيم أفضل من أبى بكر وعمر وعثمان  
لكونه مع مع أبيه فى الجنة وليس له عمل ؟ وهل قال الرسول « لمن  
ينخل أحد الجنة بعمله ؟ لانه لا يجب على الله شئ » ، الفصل ج ، ص  
١٣٣ - ١٣٦ ، قال العلقمى سيدتنا فاطمة وأخوها سيدنا ابراهيم  
أفضل من الصحابة على الاطلاق وفيهم الخلفاء الاربعة . وكان سيدنا  
مالك يقول لا أفضل على بضعة رسول الله احدا . وهذا هو الذى  
يجب اعتقاده ونلقى الله عليه ، الكفاية ص ٧١ - ٧٢ ، هناك روايات  
عدة تفيد بأن قد قال لاسامة أن اياه كان أحب الناس اليه . ويرد  
الخبر فى آخرين . كما أن الرسول قد أحب عمه وهو كافر .

وكما دخلت الملائكة في تفضيل الانبياء كذلك تدخل الحور العير مع تفضيل النساء والبنات وكان التفضيل ليس بين بشر بل بين بشر وملائكة وهو ما يخرج عن طاقة البشر . واذا كانت وظيفة الحور العين متعة أهل الجنة فهل يدخلن في التفضيل على المستوى نفسه مع نساء النبي وبناته ؟ وكما أن الحور العين لسن حملة علم وليس لهن فضل جها فان نساء النبي وبناته لسن لهن جمال الحور العين ولا حسنهن ولا يشاركن في وظائفهن (٢٣٥) . وعلى فرض امكانية التفضيل بين الاناث فأيهن أكثر فضلا نساء النبي أم بناته ؟ اللائي رافقنه في حياته وأصبحن جزءا منه روحا وبدنا أم اللائي من صلبه وتربيته واللائي لهن حظ من صحبتته ورفقته ؟ وهل هناك مثل من حنت عليه لحظة نزول الوحي والتي ظل بذكرها حتى آخر لحظة من العمر ؟ وهل هناك مثل من أعطته حب الحياة والتي أعادت اليه شبابه وعشقه ؟ وهل هناك مثل من شغفته حبا بجمالها ونصاعتها وأنوحتها ؟ ولكن هناك أيضا من صلبه من كان لها فضل العلم وزوجة الامام الرابع ومن صلبها خرج الائمة أصحاب العلم والفضل . ولكن فضل الائمة من صلبها لا يرجع الى الام وهدما ، ابنه النبي ، بقدر ما يرجع أيضا الى الاب صهره وابن عموته . وهل الفضل يكون للمجموعات والاصناف . نساء النبي أم بناته أم للأفراد ؟ فاذا كان للأفراد فهل يكون للأفراد داخل كل مجموعة وصنف . ففي مجموعة النساء هل الفضل للتي راعته وحننت عليه وقوته وشجعته وقت نزول الوحي وأعطته غيرها ونصحتها بعده والتي كانت أم بناته والتي لم يختلف معها يوما واحدا وكان أمينا علي أهوالها وتجاريتها ؟ هل الفضل يرجع لمنافستها لصفر سننها وطفولتها وبراعتها والتي أعطت حب الحياة والتي عشقها والتي أدخلت عليه السرور والفرح وهو في أواخر العمر بالرغم من نزول حديث الافك بهناسيتها ودخولها حرب ضد الصحابة ومعاداتها للخليفين الاول والثاني ومحاربتها الخليفة الرابع ؟ هل الفضل يرجع الى من كانت بمثابة الانثى والتي

أعطته متعة الحياة ومباهجها ؟ ولماذا من البنات لم تبرز الا واحدة وهي زوجة الخليفة الرابع دون غيرها ؟ هل يرجع الفضل في ذلك الى زوجها لانها كانت اقرب بناته اليه ؟ وهل بين البنات من هو اقرب الى قلب الاب ؟ ان العواطف لا تنقسم حسابيا وتوزع رياضيا بالتساوى سواء من الابناء أم مع الزوجات . أما التوجيهات الثقلية فما أكثرها في كل زوجة وفي كل ابنة سواء صحت روايتها أم ضعفت كما هو الحال في الصحابة والاعراب المروية في فضلهم . وماذا عن نصوص الوحي التي تجعل « مريم » أفضل نساء العالمين ؟ وماذا عن باقى نساء الانبياء مثل امرأة لوط أو حتى عن باقى نساء العالمين اللاتي تشهد لهن الوحي بالفضل والعواطف الانسانية مثل امرأة فرعون ؟ وماذا عن أمهات الانبياء اللاتي تشهد الوحي لبعضهن بالفضل مثل أم موسى ؟ ألم يذكر آخر الانبياء أيضا أمه والتي لا يتذكرها بالمدح والثناء ؟ ان دخول ذلك كله في العقائد المتأخرة يجعل الموضوع كله تعبيرا عن تخلف الامة وانها جعلت من اللاعقائد اساسا للعقائد وتركت التوحيد للتفضيل بين نساء النبي وبناته ! وقد تدخل نساء الصحابة في التفضيل مع نساء الانبياء ونساء النبي وبناته وكان الامر مسابقة جماعية في الفضل بين النسوة ! (٢٣٦) .

(٢٣٦) تظهر مسألة التفضيل في العقائد المتأخرة ومنها تبرة عائشة ، خير نسائها فاطمة ، نسائها ليس كالنساء ، فاطمة سيدة نساء الجنة ، فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ، وقد قيل شعرا :

اجزم بمراج النبي كما روى وبراء ان لعائشة مما رموا  
الجوهرة ج ٢ ص ٤٣ - ٤٤ .

والقصة كلها في البيجورى ج ٢ ص ٤٤ ، عبد السلام ص ١١٩ ، أفضل النساء عائشة وخديجة وهناك خلاف حول الزوجات وأفضلهن :  
(١) خديجة وعائشة وفي أفضلهن خلاف ، عائشة من حيث العلم

ب - هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟ اذا كان الرسول هو افضل الامة بفعل الرسالة والتبليغ ولانه قدوة في السلوك فان اول خبط التفضيل من بعده يتمثل في الخلفاء الاربعة ، الخلفاء الراشدين الذين يتدرجون في الفضل من الخليفة الاول حتى الخليفة الرابع . فبينها التاريخ شبيها فشيئا ولكن يظل ، وبرغم قتل ثلاثة منهم غيلة ، وبالرغم من الفتنة في ايام الخليفة الرابع ، يظل الانتهاء محصورا دون هبوط شديد أو انكسار حاد . يبدأ السقوط اذن من ترتيب الامامة في التاريخ على هذا النحو المتدرج طبقا لمراتب الفضل . ولكل امام لقب . فالاول الصديق لانه صدق الرسول ، والثاني الفاروق لانه عدل يفرق بين الحق والباطل ، والثالث ذو النورين ، نور القمراة ونور الخلافة ، والرابع

وخديجة من حيث التقدم والاعانة (ب) خديجة وفاطمة فتكون فاطمة افضل من عائشة (ح) فاطمة ثم أمها ثم عائشة ، فاطمة من حيث القرابة (د) مريم وخديجة ، مريم افضل من خديجة ، مريم من حيث الاختلاف في ثبوتها (هـ) آسية امرأة فرعون (و) زينب بنت جحش أم عائشة ؟ (ز) مفاضلة بين الذكور والاناث ، عبد السلام ص ١٢٦ - ١٢٧ ، هل امرأة أبى بكر افضل من على ومعه في الجنة ؟ هل نساء الصحابة يشاركن في عملهن ؟ هل تفاضل الانبياء تفاضل في نساؤهن أيضا ؟ الفصل ج ٤ ص ١٤٩ - ١٦٠ ، في تفضيل مراتب النساء . في الحديث أن سيدة نساء العالمين أربع ، وأنهن افضل نساء العالمين وخيرهن وهن : آسية امرأة فرعون ، ومريم بنت عمران ، وخديجة بنت خويلد ، وفاطمة بنت الرسول . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة فكان الشيوخ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يفضلان فاطمة على عائشة وهذا أشبه بمذهب الأشعري وبه قال الشافعي . وللحسين بن الفضل رسالة في ذلك . وعند البكري عائشة افضل من فاطمة ، والقول الاول هو الصحيح للخبر الوارد في افضل النساء وخيرهن أربع . وافضل النساء بعد فاطمة وخديجة وعائشة أم سلمة ثم حفصة ثم الله أعلم بالافضل منهن بعد ذلك . وقد قيل أن بنات كل النبي افضل من زوجاته ، في فضل عائشة وفاطمة . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة ، الاصول ص ٣٠٦ .

المرتضى الذى رضى الله عنه . واذا كانت الامامة بها صلاح الدنيا ، ويجوز تولية المفضول دون الافضل ، يكون التفصيل اذن لا معنى له لان مقياس الامامة ليس الفضل الفردى بل رعاية مصالح الناس وتدبير الشؤون العملية التى قد ينجح فيها من هو اقل فضلا . ما يتطلبه الامام العدل والتدبير حتى وان لم يكن اعلم القوم نظرا لاعتماده على اهل العلم فى الاجتهاد والفتيا(٢٣٧) .

وان معظم الحجج التى تؤيد هذا الترتيب هى حجج نقلية مع أن نزول بعض الآيات فى أحد لا تجعله أفضل من غيره لان أسباب النزول مجرد وقائع نهوضية تكرر فيما بعد فى وقائع أخرى مشابهة ولا تقل الواقعة الثانية عن الاولى أهمية . وقد نزلت بعض الآيات فى المنافقين والمشركين وهم ليسوا بأفضل الناس . كما أن الوحي لا يتحدث عن أشخاص بعينهم بل يصف مواقف ولا يهم الأشخاص فيها . وما أكثر ما قيل فى فضائل الخلفاء وبالتالي تكافأ الأدلة النقلية(٢٣٨) . ومع

---

(٢٣٧) وهم مرتبون فى الفضل ترتيبهم فى الامامة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ ، والامام بعد النبي أبو بكر الصديق تثبت امامته بالاجماع . ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ثم على المرتضى والافضلية بهذا الترتيب ، العضدية ج ٢ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ ، وافضل الصحابة أبو بكر فعمر فعثمان فعلى هذا الترتيب ، الكفاية ص ٧١ - ٧٢ ، البيجورى ص ١٤ ، الجوهرة ص ١٢ ، افضل الناس بعد النبيين أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم على بن أبى طالب المرتضى ، الفقه ص ٥٩ - ٦٣ ، افضلية الصديق ، شرح الفقه ص ٦١ ، المحصل ص ١٧٦ - ١٧٧ ، الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، النسفية ص ١٤١ ، التفتازانى ص ١٤١ ، شرح الفقه ص ٦١ - ٦٢ ، الشرح ص ٧٦٦ - ٧٦٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢٣٨) أبو بكر افضل الامم عند قدماء المعتزلة والاصحاب لعدة أسباب ا - « وسيتجنبها الاثنى » نزلت فى أبى بكر فهو اكرم لقوله « ان اكرمكم ... » ، « وما لاحد عنده ... » وتصرف عن على =



ذلك قد يحدث بعض الاضطراب في التعيين فيهذا الترتيب في انهيار التاريخ تدريجيا من الافضل الى المفضول . والاهتزاز الاكبر يأتى في الخلاف حول الخليفين الثالث والرابع وبالتالي تبادل موقعيهما ، فيقدم الرابع على الثالث نظرا لانه أكثر فضلا منه . وبالرغم من تبادل المواقع يظل سلم التفضيل لا يتغير ، من الافضل الى المفضول بصرف النظر عن تعيين الاشخاص (٢٣٩) . وتظهر الاهواء والمواقف السياسية في تفضيل

اذ عنده نعمة التربية وهى نعمة تجزى ٢ — « اقتنوا بالذين من بعدى . . . » أمر عام يدخل فيه على اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالافتداز ٣ — « والله ما اطلعت على شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل أفضل من أبى بكر » ٤ — « سيد كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين » ٥ — « وما ينبغى لقوم فيهم أبى بكر أن يتقدم عليه غيره » ٦ — تقديمه في الصلاة أفضل العبادات وقول الرسول « يابى الله ورسوله الا أبى بكر » ٧ — خير أمى أبو بكر وعمر » ٨ — « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبى بكر خليلا ، ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى أوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى أمى » ٩ — « وأنى مثل أبى بكر » . كذبتنى الناس وصدقنى ، وآمن بى وزوجنى ابنته ، جهزنى بماله ، ووأسى منى بنفسه ، وجاهد معى ساعة الخوف » ١٠ — قول على « خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر والله أعلم » ، وقوله اذا قيل له أما توصى « ما أوصى رسول الله حتى أوصى ولكن ان أراد الله بالناس خيرا أجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم » ، المواقف ص ٤٠٧ — ٤٠٩ ، شرح الفقه ص ٦٢ — ٦٣ ، المحصل ص ١٧٦ — ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ — ١٦٠ .

(٢٣٩) لم يختلفوا فى تقديم أبى بكر وعمر على سائر الصحابة ولا تفضيل أبى بكر على عمر . وانما الخلاف فى على وعثمان . ذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة الى تفضيل على وقال القلانسى فى بعض كتبه لا أدرى أيهما أفضل ، الاصول ص ٣٩٢ — ٣٩٣ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى امامة عثمان ست سنين مع كون على أفضل . دليل قوم من أجاز امامة المفضول مع قيام الافضل مبنى على صحة امامة أبى بكر وعمر . فاذا اصحت امامة عمر فقد قال فى أهل الشورى « لو كان أبو عبدة بن الجراح حيا لوليته عليكم » مع علمه

كل منهما على الآخر . ونادرا ما يحدث اضطراب في التفضيل بين الخليفين الاول والرابع أو بين الرابع والثاني . والكل مشهود له بالفضل والجدارة (٢٤٠) . وما أكثر الحجج التي قيلت في تفضيل الخليفة الرابع

بأن عليا أفضل منه ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، ثم تختلف الظنون في عثمان وعلي ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، (١) التوقف في أمرهما (ب) رفضهما معا (ح) قلب الترتيب بين علي وعثمان ، الخيالي ص ١٤٠ — ١٤١ ، اختلف الاصحاب في تفضيل علي وعثمان . قدم الاثعري عثمان على أصله في منع امامة المفضل ، الاصول ص ٣٠٤ ، وقد توقف مالك بين عثمان وعلي . وقال امام الحرمين : الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل من عمر ثم عمر بن عثمان ثم تتعارض الظنون في علي ، أبو بكر بن أبي خديجة ، تفضيل علي على عثمان ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٤ ، اختلف الناس أيهما أفضل عثمان أم علي ؟ عثمان أفضل لانه أقرا وعلي أكثر فتيا ورواية . لعلي مقامات عظيمة في الجهاد مثل عثمان . بايع الرسول ليساره المقدسة عن يمين عثمان في بيعة الرضوان . له هجرتان وسابقة قديمة ، وصهر مكرم لم يلحق بدرا . وفي عهد عثمان كثرت فتوحات الاسلام ولم ينسب بسفك دم ، الفصل ج ٤ ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويفضل وأصل بن عطاء عليا على عثمان لذلك سبى شيعيا أما أبو علي وأبو هاشم فيتوقفان . كل الخصال موجودة في الأربعة ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نتوقف ، الشيعة وأهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وقول مالك ، الاول بتقديم علي على عثمان ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الاسفرايني ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢٤٠) هو الخلاف بين علي وأبي بكر . لا ندرى أبو بكر أفضل أم علي . ان كان أبو بكر أفضل فيجوز ان يكون عمر أفضل من علي ويجوز ان يكون علي أفضل من عمر . وان كان أبو بكر أفضل فيجوز ان يكون عمر أفضل من علي ويجوز ان يكون علي أفضل من عمر . وان كان علي أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان وان كان عمر أفضل من علي فيجوز ان يكون علي أفضل من عثمان وعثمان أفضل من علي ( الجبائي ) ، مقالات ج ٢ ص ١٣١ — ١٣٢ ، زيد بن علي يفضل علي على سائر الصحابة ويتولى أبا بكر وعمر ، وربما اعتبار علي أحق بالخلافة ، مقالات ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ .

على الثالث . وهى تعادل فى كثرتها الحجج التى تثبت أفضلية الخليفة الاول على الاطلاق بعضها نصية قد يكون الخليفة الرابع سبب نزولها . وأسباب النزول لا تتعلق بالاعيان والاشخاص فى ذاتها بل هى مجرد وقائع نمطية أولى يتعدى حكمها الى غيرها . وللوقائع الاخرى المشابهة نفس الصدق الذى للواقعة الاولى . كما أن الكثير منها عموماً وليس خصوصاً لانها تضع تشريعاً عاماً لا قانوناً خاصاً . وإذا كان البعض منها يشير الى القرابة فالقرابة ليست شرطاً فى الخلافة ولا فى الفضل . والبعض منها آحاداً يعتمد عليها فى اثباته كخليفة أول لا يصدقها الواقع ولا التاريخ . وتصديق بعض الاخبار المستقبلية عليه مثل تصديق البعض الآخر على غيره ، وان كل هذه الحجج النقلية انما ظهرت بعد تجربة الامامة المستبعدة والخلافة المؤجلة فى واقع سياسى معين جعله يبحث عن شرعية فوجدها فى الحجج النقلية فى مجتمع النص فيه حجة سلطة . فالواقع هو الذى يخلق النص ويختاره ويوجهه من اللاحق الى السابق ، ومن الحاضر الى الماضى وليس النص هو الذى يعين الواقع ويرشد اليه من السابق الى اللاحق ، ومن الماضى الى الحاضر . الواقع يقر نفسه فى النص فيوجدده ويحييه وليس النص الذى يخلق الواقع ويتحقق فيه . ولما كثرت النصوص فى كل شئ كان من السهل ايجاد الحجج النصية على شرعية كل المواقف السياسية والبراهين على صحة الزعامات بها فى ذلك القاهر والمقهور ، الظالم والمظلوم ، السلطة وجميع فئات المعارضة (٢٤١) . أما بالنسبة للصفات الشخصية فما اكثرها ايضا

---

وعند ابي عبيد الله البصرى الافضل بعد الرسول على ثم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان لذلك كان يلقب بالفضل وله كتاب فى التفضيل طويل . وكان قاضى القضاة يتوقف الى أن شرح هذا الكتاب فقطع على أن علياً الافضل ثم الحسن ثم الحسين ، الشرح ص ٧٦٦ - ٧٦٧ .

(٢٤١) عند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة هناك مسلكان للتفضيل على اجمالاً . الاول الحجج النقلية والثانى الفضائل الشخصية

---

ولكنها في مجموعها لا تخص شخصا بعينه بل كانت عامة وشائعة على درجات متفاوتة بين جميع الرفاق . فالعلم كان صفة القوم نظرا لان الوحي علم يتلقونه بالخبر والرواية . ويشمول العلم التشريع لان الوحي عقيدة وشريعة ، تصور ونظام ، اصول دين واصول فقه . والزهد كان سلوكا عاما مميزا لكل الاصحاب ، والكرم كان شيمة عامة يتنافس فيها المؤمنون ، والشجاعة صفة غالبية في مجتمع المحاربين ، والقوة العضلية ميزة خلقية لا تفاضل فيها ، وحسن الخلق وحلاوة الدعاة ميزتان وجدان في اكثر من شخص غير معينين في شخص واحد بعينه . اما القرابة من الرسول ونسبه له فليست ميزة شخصية ولا فضلا كما

فبالنسبة للحجج النقلية هناك مثلا ١ — آية المباهلة « . . وانفسنا هي نفس على وليس نفس النبي ، مع ان الآية تجمع كل الاقرباء وليس عليا وحده ٢ — خبر الغدير « اللهم انثنى بأحب خلقك اليك باكل معنى هذا الطير » فانى على والمحبة من من الله كثرة الثواب والتعظيم ٣ — « يقتله ( ذى الثدية ) خير الخلق » ، وقد قتله على ٤ — « اخى ووزيره ، وخير من اتركه من بعدى . يقضى دينى ، وينجز وعدى » وهو على . وقد يعنى ذلك انه قاضى فقط ٥ — قوله لفاطمة « اما ترضين انى زوجتك من خير امتى » ، وقد يعنى هذا خيرهم ٦ — « خير من اتركه بعدى » وهو على ٧ — « انا سيد العالمين وعلى سيد العرب » والسيادة قد تعنى الارتفاع وليس الافضلية ٨ — قوله لفاطمة « ان الله اشبع على اهل الارض واختار منهم ابيك فاتخذة نبيا واختار منهم بعك . ٩ — لما اخى بين الصحابة اعزه اخا لنفسه » وقد يعنى ذلك الشفقة والقرابة والالفة والخدمة لا الافضلية ١٠ — قوله بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين « لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحبه الله كرارا غير فرارا » فاعطاها عليا ، وهى صفة واحدة قد توجد في غيره وليست كل الصفات ١١ — قوله في حث النبي « فان الله هو مولاة وجبريل وصالح المؤمنين » وهو على ، وهى معارض بآية اخرى او تفسير آخر يصدق على ابي بكر او عمر . ١٢ — « من اراد ان ينظر الى آدم في علمه ونوح في تقواه واسراهم في حلمه وموسى في هيئته وعيسى في عبادته فليتنظر الى ابن ابي طالب » . فقد مساواه بالانبياء وهم افضل سائر الصحابة اجماعا . وهذا تشبيه وليس مساواة ، وهنالك اجماع على ان الانبياء افضل من الاولياء ، المواقف ص ٤٠٩ — ٤١١ .

أن أولاده من صلبه بالرغم من امامتهم ، فإن فضلهم يرجع الى استحقاقاتهم وليس الى نسبهم (٢٤٢) .

وكما يحدث اختلاف في الترتيب بين الثالث والرابع أو بين الأول والرابع أو بين الثاني والرابع وكان الرابع لا يزاحم الثالث فقط في الفضل بل يزاحم أيضا الأول والثاني أيضا يؤخذ الأول على الإطلاق بصرف النظر عما يليه في الفضل سواء من داخل الخلفاء الثلاثة أو من خارجهم

(٢٤٢) المسلك الثاني في تفضيل علي ، هو ذكر خصاله تفضيلا فان فضيلة المرء على غيره بها له من الكمالات اجتمعت في علي .  
١ - العلم . فقد تعلم من الرسول في صغره ، وقال فيه « أقضاكم على » ، وهو ما يحتاج الى العلم دون أن يعارضه . « أقرضكم زيد » أو « أقرؤكم أبي » ، ونزلت فيه « ففيها أذن واعية » . نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة وقال فيه عمر : « لولا علي لهلك عمر » . وقال علي « لو كسرت لي الوسادة ثم جلدت عليها لقصيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم . والله ما من آية نزلت في بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار الا وأنا أعلم فيهن نزلت وفي أي شيء نزلت » . وقد ذكر علي في خطبة أترار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء ما لم يذكره مثله . جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول والفروع ، وكذا التصوف في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه .  
كان في الفقه والفصاحة الدرجة القصوى والنحو أمر الاسود بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وعلم الفتوة والاخلاق  
٢ - الزهد ، بالرغم من اتساع الدنيا على قال لها « طابقتك ثلاثا »  
٣ - الكرم ، تصدق في الصلاة بخاتمه ، وفي صيامه بفطوره ، نزل فيهما القرآن « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا »  
٤ - الشجاعة والحرب وقتل الجاهليين . وفي الاثر « ضربة علي خير من عبادة الثقلين » . وانتزع باب خير بيده ٥ - حسن خلقه وحلو دعابته ٦ - مزيد قوته وهيئته ٧ - نسبه وقربه من الرسول  
٨ - اختصاصه بصاحبه كفاطمة وولدين كالحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة ثم أولاده حتى أبو يزيد وجعفر الصادق ومعه رف الكرخي بواب علي دار علي بن موسى الرضا . وكل ذلك يدل على الفضيلة وليس الافضلية ، الموافق ص ٤١٠ - ٤١٢ ، المحصل من ١٧٦ - ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ - ١٦٠ .

من باب الرفاق . فقد يكون الاول على الاطلاق هو الثاني افضل الخلفاء  
الاربعة جميعا . واى فضل افضل من العدل واى افضل من الفاروق ؟  
وقد يأتى في البداية أحد من أهل العلم والرواية يتبع في علمه الفاروق .  
وقد يأتى أحد المناصرين له ، أول من آواه في بيته أو نصره بسيفه (٢٤٣) .  
وقد يأتى الترتيب في الفضل ثنائيا أو ثلاثيا طبقا لمقاييس العلم والشجاعة ،  
النظر والعمل (٢٤٤) . وكلها في الحقيقة اختيارات سياسية لقيادات  
حين تعطى شرعية للفرقة السياسية التي تنتسب لهذا الصاحب أو لذلك  
كزعيم سياسى . فالموضوع انها نشأ أصلا تبريرا للتاريخ وتعبيرا نظريا  
عن الصراع السياسى بين السلطة والمعارضة ، كل منها تحاول أن تجد  
شرعية لها في التاريخ سواء في الامر الواقع أو فيما ينبغي أن يكون .  
وما الامر الواقع الا مؤامرة تمت منذ البداية ، والواقع لا يكون مبدأ ،  
والمستقبل الحاصل للشرعية وحق الموضوع الذى لا يفسد قبل لاند أن  
يكون أقوى من الحاضر الذى فيه الاستسلام للامر الواقع وحكم الظلم .  
ان ترتيب الخلفاء الاربعة لهو ترتيب زمانى صرف طبقا لحوادث تاريخية  
سرفة وليس ترتيبا أصلا في الفضل النظرى .

اذا كان الخليفة الاول قد مات طبيعيا فان الخلفاء الثانى والثالث  
الرابع قد ماتوا غيلة اى بتدخل عوامل خارجية . وكان يمكن للرابع  
ان يهوت اغتيالاً قبل الاول . وكان يمكن للثانى ان يعيش قبل الرابع .  
ويتساوى الاربعة في مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل لو كان التفضيل  
يعنى هذه العموميات ومدح الرفاق والثناء على خصائصهم ولو كان بمنزلة

---

(٢٤٣) تقدم الخطابية عمر ، والرواندية العساس ، والبعض  
عبد الله بن مسعود ، وفريق رابع أبو سلمة ( صاحب أول بيت هاجر  
فيه الرسول ) الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

(٢٤٤) الكلام في بعض وجود المناضلة بين الصحابة ، التفضيل  
الثنائى مثل جعفر بن أبى طالب ثم حمزة ، على بن طالب ، عمر  
بن الخطاب ثم أبو بكر ، والتفضيل الثلاثى مثل سعد بن معاذ ثم  
أسيد بن حصين ثم عباد بن مبشر ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

بفضل عند الله والسبق في الدين (٢٤٥) . وهو ما لا يعرفه أحد الا بالنص القاطع دون امكانية الحكم فيه بالعقل أو بالواقع وبالتالي تغيب عنه الأدلة العقلية والتاريخية ويصبح خارج علم أصول الدين الذي يقوم على العقل والنقل والذي يكون فيه العقل أساس النقل لان الظن لا يغني عن الحق شسئنا طبقا لنظرية العلم في المقدمات الاولى . وهي مسألة لا يمكن الحصول فيها على يقين نظرا لصعوبة ايجاد مشاييس التفضيل الا العمل والاستحقاق . والحكم فيها بالفضل ليس للناس لان الاستحقاق في المعاد وليس في الدنيا . وقد وضعها القدماء ورأوا فيها جزءا من العلم كملحق للامامة عن طريق التقليد والتقليد ليس أصلا من أصول العلم . فهي فرع للفرع . ونظرا لان الامامة فرع ففقد وضعت أيضا في بنية العلم عن طريق جريان العادة . وقد كان الموضوع أهميته في الماضي فقد سالت لاجله الدماء ولكنه لم يعد بذى أهمية الآن الا كحادثة تاريخية صرفة يجد فيها كل نظام سياسي حجة شرعية له في الانتساب لاحد الاطراف كما هو الحال في شرط القرابة . قد يتجاوز الامر دافع الحسد والتعصب لصعوبة تفسير حوادث التاريخ بالعوامل الفردية والانفعالات النفسية وحدها ولكن الاهم هو انها حوادث تاريخية لا تهم الا بقدر ما يقرأ الحاضر نفسه في الماضي . يبدو الامر وكأنه اختلاف في تفسير التاريخ (٢٤٦) . كذلك لعدم نفعه

---

(٢٤٥) الدليل على اثبات امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب ان الصحابة اعلام الدين ، شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ، مصابيح أهل اليقين . رارتباط الترتيب الزماني بالافضلية ، الانصاف ص ٦٦ - ٦٧ ، للمع ص ١٥ - ١١٦ ، الخلفاء الراشدون ترتيبهم في الفضل مثل ترتيبهم في الامامة . والفضل معناه المحل الارفع في الآخرة وهو غيب لا يطلع عليه الا الله ولا يعرفه أحد الا بالسمع والنصوص القاطعة ، الانتصار ص ١٢٢ - ١٢٤ .

(٢٤٦) واعلم أن مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين

بل لاحتقال الضرر منه كتعمية الواقع وتغليفه بالماضى ، ونسيان الصراع الحالى تحت غطاء الصراع الماضى يمكن التوقف فيه أو التفويض فيه لله وهو أيضا نوع من التوقيف ، الغاء للمسألة . ولا يعنى ذلك تصويب القاعدين الا لانه لم يتبين لهم الحق فى الامر فتوقفوا فيه ولكن لا يجوز التعمود فيه اذا ما تبين الحق فيه ، فالامامة واجبة ، والتوقف امتناع اساسا عن تكفير الصحابة والظعن فيهم ، وايثار الفضل للكل . قد سسل حد التوقف الى انكار الوقائع التاريخية كلها ، فالفتنة لم تقسم والحروب بين المسلمين لم تحدث (٢٤٧) .

واذا كانت دعوة العصبة من بعض الرفاق والظعن والتكفير من البعض الآخر فى الرفاق أنفسهم وكلاهما رد فعل على الآخر فمن الافضل الامسك عن هذا وذاك ، عن التعظيم والتحقير اما عن طريق الشك فى الروايات والاخبار أو عن طريق تأويلها من أجل الحفاظ على تسيرة الخلفاء فى التاريخ واستمرارهم قدوة فى السلوك . ولقد فعل الجحيم

---

وليس مسألة يتعلق بها محل فيكتفى فيها بالظن . والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكننا وجدنا السلف قالوا بأن الأفاضل أبو بكر ثم عمر ثم على . وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه . فوجب علينا اتباعهم فى ذلك وتفويض ما هو الحق فيه الى الله ، الموافق ص ٤١٢ ، ومستند ذلك ليس الا الظن ، وما دار فى ذلك من الآثار والاخبار الأحاد والميل فى الأمة الى ذلك بطريق الاجتهاد .  
الغاية ص ٣٩١ .

(٢٤٧) نقل عن كثير عدم المفاضلة بين الصحابة ، عبد السلام ص ١٢ ، وقد قيل فى القصائد المتأخرة شعرا :  
وأما التشاجر الذى ورد ان خضت واجتنب داء الحسد  
الجوهرة ج ٢ ص . ٥٠ - ٥١ .

وقد توقف الثلايسى فى تفضيل على ، الاصول ص ٣٠٤ ، وتنكير الهاشمية الوقائع كلها وتعمدها تناقض التواتر ، الموافق ص ٤١٣ .



نساء على اجتهاد ، وللمخلفين أجر وللمصيب اجران (٢٤٨) . وأصبحت

(٢٤٨) هنا شره مللق مثل يزيد والحجاج أيضا لا يجوز لعنهم .  
اذ نهى النبي عن لعن الملعون ممن كان من أهل القبلة ، والبعض أطلق  
العن على يزيد لكفره حين أمر بقتل الحسين ، التفتازانى ص ١٤٦ .  
١٤٧ ، ويرد عمر بن عبيد وواصل بن عطاء شهادة الفريقيين ، الاون  
يرى فسق الجميع والثاني يفسق لا أحدا بعينه . وعند أهل السلف  
المخطيء قتلة عثمان ومحاربو علي لانهما امان وتحرم القتل والمخالفة ،  
المواقف ص ٤١٣ ، في الطعن على الصحابة . كثرت المطاعن ، وعظم  
الافتراء . والذي يجب على المعتقد ان يلتزمه ان يعلم أنهم كانوا من  
الرسول بالمحل المضبوط والمكان الاحوط ، شهد الكتاب بعدالتهم  
والرضا عليهم ببيعة الرضوان ، والشواهد تدل على الثناء على  
المهاجرين والانصار . استصحابهم واجب ، والتدبر في النقل فان  
ضعف رده وان كان احادا لم يقدح في التواتر أو تأويله ، الارشاد  
ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، الطرف الثالث من الامامة ، في شرح عقيدة أهل  
السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين . أعلم ان للناس في الصحابة  
والخلفاء اسراف في اطراف . فمن مبالغ في الثناء حتى يدعى العصية  
للائمة ومنهم متهجم على الطعن يطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون  
من الفريقيين ، واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد . واعلم ان  
كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار ومتواتر  
الاخبار ، فلا يجب اساءة الظن أو التعصب ، لا بد من تأويل ما ثبت  
نقله . قصدهم الخير لما لم يؤول ، وجواز الخطأ والسهو اجتهادا .  
كانت عائشة تطيب اخماد الفتنة ، ولكن خرجت الامور عن يدها  
فأوائلها غير أواخرها ، والامسك عن الطعن عن خطأ خير من الطعن  
عن صواب ، الاقتصاد ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الغاية ص ٣٩٠ —  
٣٩١ ، التفتازانى ص ١٤٦ — ١٤٧ ، النسفية ص ١٤٦ ، الخيال  
ص ١٤٧ ، الاسفراينى ص ١٤٧ ، المطالع ص ٢٣٥ — ٢٣٩ ، الطوالع  
ص ٢٣٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٦٩ — ١٧١ ، ما جرى بين أصحاب  
النبي من مشاجرة نكف عنهم وترحم على الجميع ونثنى عليهم ونسال  
الله لهم الرضوان والامان والفوز والجنان . أصاب علي فيما فعل  
وبه اجران . صدر عن الصحابة ما كان باجتهاد فلمهم الاجر  
ولا يفسقون ولا يبدعون . فاذا كان الحاكم له اجران على الاجتهاد ،  
فالاولى الصحابة . نقول في الجميع خيرا ونبدع ونضلل ونفسق  
من طعن فيهم أو في واحد في فهمه لنصوص الكتاب ، في فضلهم  
ومدحهم والثناء عليهم . يجب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت

كل فرقة تدافع عن نفسها ضد تهمة التفضيل التي تعنى الثناء على  
سبب الرفاق والطلعن في البعض الآخر (٢٤٩) . لذلك كان من الاوفق عدد

عنه . تلك دماء طهر الله يدي منها أفلا أظهر منها لساني لا مثل  
أصحاب الرسول مثل العيون ودواء العيون ترك مسها ،  
الانصاف ص ٦٧ — ٦٩ ، في أنه يجب تعظيم الصحابة والكف عن  
سبهم والطلعن فيهم . كل من طعن في حق الصحابة ، يتدع ، المسائل  
ص ٣٨٥ ، ذكر الناس المطاعن في الأئمة الثلاثة والدلائل الظاهرة دلت  
على امامتهم وتعظيمهم . المطاعن محتلة والمحتل لا يعارض المعلوم  
قطعا بعد الثناء على الصحابة ، المحصل ص ١٧٨ — ١٧٩ ، دلائل  
الجانبيين متعارضة ومسألة لا يتعلق بها شيء من الاعمال . التمتع  
فيها لا يخل بشيء من الواجبات . توقف السلف في تفضيل عثمان  
وعلى . من علامات السنة تفضيل الشيخين . اذا كانت الافضلية كثيرة  
الثواب فلا توقف وان كانت مقدار الفضائل فالتوقف ، التفاضل ص  
١٤١ ، عند أصحاب الحديث والسنة الامسك عما شجر بينهم  
صغيرهم وكبيرهم ، يقدمون ابا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ،  
ويقررون أنهم الخلفاء الراشدون ويرون افضل الناس بعد النبي ، مقالات  
ج ١ ص ٣٢٣ ، هؤلاء الأئمة الاربعة مجمع على عدلهم وفضلتهم ، الفرق  
ثلاث : (أ) اجتهدت مقاتلة مع علي (ب) اجتهدت مقاتلة مع معاوية  
(ج) التوقف ، وللمصيب أجران وللمخطيء أجر ، الابانة ص ٦٩ .

(٢٤٩) دفاع الخياط عن المعتزلة في موافقهم من الصحابة  
ضد روايات وافتراعات ابن الراوندي . مثالا الزعم بأن النظام قال  
ليس في جملة أصحاب الرسول الا وقد أخطأ في الفتيا . وقال في  
الدين برأيه فأحل الحرام وحرم الحلال مثل أبي بكر وهذا خطأ فالراي  
ليس ضلالا بل اجتهاد لتحقيق الصلاح ، الانتصار ص ٩٨ --  
٩٩ ، دفاع الخياط عن معتزلة بغداد واتهام ابن الراوندي أنهم  
يتوقفون في أمر الحسين او تفسق عبد الله بن جعفر لاخذة أمسوال  
معاوية ويزيد وانفاقتها في الصلاح ، الانتصار ص ١٠١ — ١٠٢ ، رواية  
كاذبة ، دفاع الخياط عن تهمة ابن الراوندي بطعن المعتزلة على  
الصحابة وتكفيرهم أيهم ، الانتصار ص ١٠٤ ، التكفير للصحابة  
من الشيعة وليس من المعتزلة ، الانتصار ص ١٢٧ — ١٣٩ ، قول  
المرجئة وأهل السنة والمعتزلة واحد في قضية الصحابة ، السولية  
لهم . انها الخلاف في التفضيل . ولكن المعتزلة تخالف من تولي النابتة  
الفئة الباغية من أهل الشام ، الانتصار ص ١٣٩ ، اتهم امام ابن

ادخال هذه المسألة في علم اصول الدين كلية لا للعوام ولا للخواص ، فالعوام لهم حاضرهم وعقائدهم لمواجهة مشاكل عصرهم . والخواص لديهم العلم النافع لارشاد العوام . فلا تدخل هذه المسألة ضمن التعليم أو تدرج في المصنفات والآثار لان التعليم لا يكون الا بما ينفع وبما يمس بمصالح الامة في كل عصر (٢٥٠) .

**ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟ وقد لا يكون التفضيل بين الافراد بل يكون بين المجموعات والاصناف أو بلفظة القدماء بين الطبقات فهناك مراتب للرفاق ، كل مجموعة سابقة في مرتبة أعلى من المجموعة اللاحقة ، فالاولون الاولون ، والسابقون السابقون . وتتفاوت مراتب الفضل في الزمان ابتداء من عصر النبوة الى عصر الخلافة . وهناك خمس مراتب : الخلفاء الاربعة ، والعشرة المشرون بالجئنة ( منهم الخلفاء الاربعة أى الستة الباقيون ) ، والبديريون الذين شاهدهوا أحدا ، وأهل بيعة الرضوان بالحديبية . وقد لا تعنى المشاهدة الحضور الفعلي بل يمكن الحضور اجرا أى من له فضل المشاركة بالمال أو بالتأييد بالنيسة ولكن منعه الظروف من الحضور . وقد تتداخل المراتب ويكون الانسان في الوقت نفسه خليفة ومن العشرة المبشرين بالجئنة وبديري**

---

الراوندى للجاحظ انه يتولى الخوارج ويطعن على السلف ودفاع الخياط ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٤٣ ، دفاع الخياط عن أهل السنة ضد اتهامهم بالطمع على أصحاب النبي وسلمهم السيف على أهل قول لا اله الا الله ، الانتصار ص ١٦١ .

(٢٥٠) ان خضت فيجب التأويل ، والشخص ليس مأمورا بالخوض فيه فانه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية ، وليس ما ينتفع به في الدين بل ربما ضر في الدين فلا يباح الخوض فيه الا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التي تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك . وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل . . . البيجورى ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، عبد السلام ص ١٢٧ ، الوسيلة ص ٧٠ — ٧١ ، المطيعي ص ٧٠ — ٧١ .

أحدى ومن أهل بيعة الرضوان وذلك مثل الخلفاء الأربعة . وإذا كان فضل الأربعة الأوائل قريهم من الرسول فإنما كان ذلك عارضا تاريخيا ، حضا عن طريق بيعة الأمة وعقدتها على واحد منهم تباعا . وكان يمكن لعارض تاريخي آخر كالاغتيال أو الموت أو الاستشهاد أن يفسر نظام الأربعة في الزمان . أما العشرة المبشرون بالجنة فإن ذلك يدل على مجرد التعبير عن الاستحقاق لأن الحساب لم يتعد بعد والإمكان «صادرة على المطلوب ، مصادرة على حق الله حتى ولو تم ذلك من الرسول . والتبشير في الدنيا مثل الشفاعة في الآخرة مضاد لقانون الاستحقاق . وفضل أهل بدر هو بداية القتال بين الثورة الجديدة وبين النظام القديم ، والتحول من الدعوة السلمية إلى الكفاح المسلح . أما فضل أهل أحد فهو الثبات في القتال واستئنافه بهزيم من الطهارة الثورية دون ما نظر لمصلحة أو كسب دنيوي . أما أهل بيعة الرضوان فهو الثبات حتى في أضعف لحظاتها والقدرة على مواصلةها بوسائل أخرى . ولكن ماذا عن الشهداء في كل عصر ؟ ولماذا يكون شهيد الحق نصير ثورات المحرومين والمظلومين أقل فضلا من الثوار الأوائل ؟ معارك الثورة الأولى ؟ وهل الإنسان مسؤول عن وقت قدومه إلى الدنيا والعصر الذي عاش فيه أم أن مسؤوليته في تقبله لها في أي عصر وجد في أية معركة فرضت عليه ؟ وإن الاختلاف على هذا الترتيب وانحلال من صلوا إلى القبليين في مراتب الفضل الأولى يدل على أن الموضوع كله حكم قيمة لا سبند له من الوحي أو العقل أو الواقع (٢٥١) . ربما

---

(٢٥١) التفضيل تارة باعتبار الأفراد مثل أبي بكر وعمر وعثمان وعلى ، وتارة باعتبار الأصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة ثم الستة الباقية من العشرة ثم أهل بدر ثم أهل بيعة الرضوان . وربما دخل بعضها في بعض فقد يكون سابقا خليفة بدرية أحديا رضوانيا كالشاهيخ الأربعة ، وعثمان بدرية أجرى لا حضورا ، البيججوري ج ٢ ص ٥٠ ، عبد السلام ص ١٢٦ ، الأربعة أفضل من العشرة ، والعشرة

دل على أن التفضيل حكم قيمة أو موقف نفسى خالص أن أهل بدر ليسوا فقط من الإنس بل أيضا من الجن ومن الملائكة يحاربون مع المسلمين . وقد تدخل الملائكة الذين شهدوا بدرا في التفضيل ليس فقط مع باقى الصحابة في هذا التصور التدرجى المقل للفضل ولكن أيضا مع باقى الملائكة التى لم تشاهد بدرا ، وكان مشاهدة الملائكة لبدر قرارا حرا تستحق عليه الثواب وأن بلاءهم ببناء على جهد وفيه مخاطره راستشهاد يستحقون عليه الخلود . واذا كانت الملائكة قد تدخلت في

أفضل ممن عداهم من أهل عصرهم ، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم ، الغاية ص ٣٩١ ، وبعدهم الستة الباقون الى تمام العشرة ، طلحة ، الزبير ، سعد ، سعيد بن زيد بن عمر بن ثقليل ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو عبيدة . ثم البدريون ثم أصحاب أحد ثم أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية تفاوت بعضهم على بعض في الأفضلية ولا نقول به لعدم التوفيق . المبشرون بالجنة ، أكثر منهم الحسن والحسين وفاطمة ، البيجورى ج ٢ ص ٤٦ ، وعند أبى موسى الأشعري الأفضل الذين صلوا الى القبلتين وهو الأصح والأكثر ، وعند محمد بن كعب القرظى جماعة من أهل بدر ، عند الشعبي أهل بيعة الرضوان . خير الأمة أصحاب رسول الله ، أفضل الصحابة العشرة ، ومنهم الخلفاء الراشدون ، الانصاف ص ٩٧ - ٩٩ وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

تليهم قسوم كرام بررة عدتهم ست تمام العشرة  
الجوهرة ج ٢ ص ٤٦ .

والسابقون فضلهم نصا عرف هذا وفي يقينهم قد اختلف  
الجوهرة ج ٢ ص ٥٠ .

فالأفضل الصديق فالفاروق يليه عثمان على مسبق  
فأحد فبيعة الرضوان فأهل بدرنا بعدنا حفظ نقلا  
وبعدهم ست تساوا فضلا فالسابقون فوز والاحسان  
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعى ص ٧٣ - ٧٤ .

فأهل بدر العظيم الشأن فأهل أحد فبيعة الرضوان  
الجوهرة ج ٢ ص ٤٧ - ٤٩ .

نصر بدر فما فضل أهل بدر ؟ وإذا كان الله أنزل على الأعداء النعاس والمطر والرعب في ثلوسهم فالمعركة غير متكافئة ، فلا المنتصر قد انتصر ولا المهزوم قد هزم . وإذا كان عدد الإنس في بدر ثلاثمائة وسبعة عشر رجلا وعدد الجن والملائكة ثلاثة آلاف فالنصر يرجع للملائكة وليس لأهل بدر وقد بلغت الملائكة حدا من القسوة تجعلها قادرة على اتهم النصر بأنفسها دون ما حاجة الى بشر يقطفون ثماره فالملك الواحد يقلع الأرض ! ريبدو الخيال الشعبى فى تصورهم عددا وعدة وركبا ولباسا و الوانا . فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض مرخية على ظهورهم ، أو سود أو صفر أو حمر أو خضر وكأنهم على أنواع مختلفة الالوان . صوف أبيض على نواصى الخيل وأذناها كدليل على عظمة الركب . ثم جاء جبريل على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه كقائد مبارز مبرز . رمى أحد الأعداء بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله الا أهتم أبجر ، وكان العيب الخلقى متوارث ، الأهتم يلد أهتما ! ثم دخلت فى وجنته حلقتان أخرجهما أحد المؤمنين بأسنانه فسقطت فكان أحسن الناس هتما ، وكان جبريل وهو بهذه القوة فى حاجة الى من يخرج الحلقتين من وجنته من بشر فان ! وهل يصاب جبريل أصلا ؟ وانه ليصاب بحلقتين وهما أكرم من الحجارة وأكثر زينة للوجنتين . وهل هناك فرق بين هتم من حجارة قبيح وهتم حسن من نزع الاسنان للحلقتين من وجنة جبريل ؟ ويدخل الرسول مع الملائكة لاجراء المعجزات . مع انه ليس الا بشر ، معجزته اعجاز القرآن . واذا كان الرسول قد تنبأ بمواقع الشهداء على الأرض ومصارعهم فلماذا لم تحفظهم الملائكة اذا كانت قادرة على الحرب ؟ واذا كان الرسول قد أخذ من الحصى كفا فرمى به المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا فما الحاجة الى الملائكة أم الجن أو الإنس ؟ واذا كان الرسول قادرا على أن يقلب العرجون سيفا ، ورد الشق الى الوجه ورد العين المفقودة فالاولى كان حمايتها منذ البداية .

وذلك كله صور فنية تدل على الايمان بالنصر لتقوية العزيمة ورفع الروح المعنوية مثل تثبيت رمل الأرض كصورة للثبات تحت الإقدام . وان اطلاعه على المستقبل ليعطى ثقة لجنده ويساعدهم على الثبات

في النزال والشدة في القتال والايمان بالنصر في الحرب . واذا كان ذلك حقيقة فلماذا لم يأت للمسلمين في معاركهم وهزائمهم الاخيرة مدد من السماء كما أتى للاوائل ؟ واين كانت الملائكة في احد ؟ ان الامر كله رغبة وتعم وثقة بالنصر . ومما يؤيد ذلك ايضا ظهور بعض المصطلحات الصوفية مثل مقام الخوف الذي كان فيه النبي ومقام الرجا الذي كان فيه الصديق نظرا لسيادة التصوف على العقائد الاشعرية المتأخرة (٢٥٢) . وقد يحدث اختزال لهذه الدرجات الخمس للفضل من الاربعة الى العشرة الى البدرين الى الاحديين الى الرضوانيين الى درجتين فقط المهاجرين ، الانصار أو الاولين من المهاجرين والاولين من الانصار دون حكم فردي على انسان بأنه افضل من انسان آخر في طبقته . وكلاهما مشهود له بالايمان دون الكفر سواء قاتل في الفتنة مع هذا الفريق

(٢٥٢) كان أهل بدر من الانس وقيل ربما من الحن ، ٣٠٠٠ من الملائكة . والملائكة الذين شهدوا بدرا افضل ، عبد السلام ص ١٢١ - ١٢٦ ، « انزل عليهم النعاس امنة ومطرا ، ذهبوا به الى الجبانة ، ثبت لهم رمل الارض ، يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تصدى احد منهم موضع اشارته . « التقى الله في قلوبهم الرعب » ، كان الرسول في مقام الخوف وابو بكر في مقام الرجاء ، حضرة تسعى حضرة ، أخذ من الحصى كفا فرمى بها المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا . أخذ عرجونا وقال : قاتل بهذا يا عكاشة ، فهزه فانقلب سيفا جيدا وضرب حبيب من مدى فمال شقه فتفل فيه الرسول ورده فالتأم وسالت عين فتسادة فردها وكذلك عين فاتحة أنباؤه مما أخفاه الناس . الملك الواحد بقلع الارض لكنه أريد ابقاء المزية لقتال المسلمين ظاهرا فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوها على ظهورهم ، وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حمر ، وقيل خضر . فكانهم انواع سيماهم الصوف الابيض في نواصي الخيل وأذناها . وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه . رمى عتبة بن أبي وقاص بحجر كسر رباعيته فلم يولد من نسله الا أهتم أبجر ، ودخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه فكان أحسن الناس هتما ، الأمير ص ١٢١ - ١٢٦ ، في بيان الافضل من الصحابة ، أصحابنا مجتمعون على أن افضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة ثم الباقيون بعدهم الى تمام العشرة ، الاصول ص ٣٠٤ .

ار ذلك أم تعد عنها ولم يشارك فيها واعتزل الناس . وقد يزداد تفضيل المراتب ليس فقط الى درجتين بل الى سبع عشرة درجة طبقا للسبق الى الاسلام بالاضافة الى الجهاد فيه . ويظهر فضل الافراد من خلال فضل الطبقات . ويصنف الافراد طبقا للذكورة او الانوثة للبلوغ او للقرابة او للقرشية او القبلية . ولما صعب تحديد ذلك تاريخيا على وجه الدقة فقد وقع الاختلاف فيه . وبالنسبة للجهاد في الاسلام يصنف المجاهدون في القتال مثل أول من قتل كافرا . وكل سابق الى الاسلام اسلم على يديه آخرون يأتون في الطبقة الثانية ويأتى ابناءؤهم في درجة ثالثة . ثم يأتى الانصار في مجموعات ، وعلى فترات ، الهجرة الاولى مع الرسول والثانية حتى الوقعة الاولى والثالثة حتى الخندق والحديبية والرابعة حتى فتح مكة . وتزيد المعارك من اثنين ، بدر واحد الى ثلاثة باضافة الخندق . ثم يأتى المسلمون الذين دخلوا في يوم الفتح ثم الذين دخلوا أفواجا والباب مفتوح على مصراعيه . ثم يأتى الصبية الذين أدركوا الرسول ثم الصبية الذين حملوا اليه في حجة الوداع (٢٥٣) .

(٢٥٣) عند داود الفقيه ، أصحاب الرسل وأفضلهم الاولون الانصار ثم من بعدهم دون أن نقطع على انسان منهم بعينه انه أفضل من آخر من طبقته ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ ، وأجمع أهل السنة على ايمان المهاجرين والانصار من الصحابة خلاف من قال من الرافضة انها كفرت بترك بيعة على وقول الكاملية بتكفير على بتركه قتالهم ، الفرق ص ٣٥٩ ، في معرفة مراتب الصحابة . الصحابة على مراتب . ١ . اعلاهم رتبة السابقون منهم الى الاسلام . وأول من سبق منهم من الرجال أبو بكر ، ومن أهل البيت على ، ومن النساء خديجة ، ومن الموالى زيد ، ومن الحبشة بلال ، ومن الفرس سلمان . واختلفوا في على وأبى بكر فأكثر أصحاب التواريخ على أن عليا أسلم قبل أبى بكر وإنما اختلفوا في سنه وبلوغه عند اسلامه . أول من أسلم من تميم واقد ، وهو أول مسلم قتل كافرا في دولة الاسلام . قال محمد بن اسحق أول ذكر آمن بالرسول على ثم زيد ثم أبو بكر ثم أسلم على يدى أبى بكر عثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص ثم دخلت الناس ارسالا في الاسلام . وان أول من أسلمت من النساء خديجة قبل على وأبى بكر ثم عاتكة بنت الخطاب وأسما بنت أبى بكر وعائشة وأسما بنت عبيس ٢ - الذين أسلموا



والحقيقة أن مقياس الاسبقية الى الاسلام يحكمه عارض تاريخى بقدر ما تحكمه الارادة الحرة . ويشمل العارض التاريخى الميلاد والوجود فى الزمان والمكان والقبيلة والصدفة التى لا دخل للارادة الحرة فيها . كما أن الاسبقية قد تتعارض أحيانا مع الاستحقاق . فقد يكون لاخوين سبق نفسه ولكن يبايع أحدهما الامام الجائر بينما يستشهد الآخر فى قتاله (٢٥٤) .

**د — هل هناك تفضيل بين القرون ؟** ويبدأ السقوط التدريجى فى الانهيار نحو مزيد من الانحدار وذلك بالانتقال من الصحابة الذين شاهدوا

---

عند اسلام عمر عندما حمل الرسول الى دار الندوة وهم أصحاب دار الندوة ٣ — أصحاب الهجرة الاولى للحبشة ، عثمان مع امرأته رقية وأبو حذيفة والزبير وحمة وجعفر مع امرأته أسماء وولدت عبد الله ، ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف هريا من المشركين وولد لهم ٨٢ رجلا ٤ — أصحاب العقبة الاولى بايعة جماعة يقال فيهم فلان عقبى ١٢ رجلا من الانصار وبعث الرسول لهم مصعبا ليصلى بالمدينة ويقرأ القرآن ٥ — أصحاب العقبة الثانية وأكثرهم من الانصار ، ٧٠ رجلا معهم امرأتان ذهب اليهم الرسول وهو مع عمه العباس على دين قومه وأخذ عليهم الميثاق ٦ — المهاجرون مع الرسول الى المدينة ومن أدركهم بقباء قبل الدخول ٧ — المهاجرون بين دخول الرسول المدينة وبين بدر ٨ — البديريون ، ٣١٣ رجلا كعدد الرسل من الانبياء وكعدد من ثبت مع جالوت فى حربه ، وقد ورد فيهم « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ٩ — المهاجرون بين الخندق والحديبية ١٢ — أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة ١٣ — المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة منهم أبو هريرة وخالد وعمرو وطلحة والعباس « ياعم ختمت بك الهجرة كما فتحت لى النبوة » ١٤ — الذين أسلموا يوم فتح مكة ومنهم أبو سفيان ١٥ — الذين دخلوا فى دين الله أفواجا ١٦ — صبيان أدركوا الرسول ، الحسن أو الحسين وعبد الله بن الزبير ، ولهم روايات قليلة ١٧ — صبيان حملوا اليه عام حجة الوداع ، محمد بن أبى بكر ، وقوم رأوا الرسول فحسب ، والخضرمون الذين لم يروا الرسول ، الاصول ص ٢٩٨ — ٣٠٣ .

(٢٥٤) وذلك مثل الحسن الذى بايع معاوية والحسين الشهيد الذى قتله يزيد .

الرسول الى التابعين الذين شاهدوا الصحابة الى تابعى التابعين الذين شاهدوا التابعين . وهى ثلاثة أجيال متتابعة ، الجيل الاول وهى الجيل الصحابة اتلوه جيلان آخران ، جيل التابعين وجيل تابعى التابعين . وعندما تسقط الامامة من العقائد المتأخرة يدخل الموضوع كملحق للنسوة . وقد يمثل اعتبار الصحابة بهذا المعنى ورثة النبوة بالرغم من الانحدار التدريجى بعد الغرور باعتبارهم ورثة الانبياء خاصة وأن لا أحد منهم يكفر نفسه أو يخطئها . ويمثل كل جيل قرنا فيكون خير القرون قرن الرسول ثم القرن الذى يليه . واذا كان القرن مائة عام فان الصحابة والتابعين فى القرن الاول ، وتابعى التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين ابتداء من القرن الثانى . فكل قرن يضم جيلين لو كان نضج الانسان يتم وهو فيما بين الاربعين والخمسين . وسمى القرن قرنا لانه يقرن أمة بأمة ويواصل جيلا بجيل . فتتابع القرون انما يعنى تتابع الاجيال وتواصلها بالرغم من علاقة التدهور والانحدار ومسار السقوط جيلا بعد جيل ، وقرنا بعد قرن . ولا يشترط تساوى الاجيال فى الزمان . فاذا كان طول الصحبة شرط الصحابى مع النبي فانه لا يكون بالضرورة شرط التابعى مع الصحابى . لذلك اختلفت القرون فى الطول ، أطولها قرن الصحابى الذى يزيد على مائة عام ، وأوسطها قرن التابعى الذى يبلغ السبعين عاما وأقصرها قرن التابعى الذى يبلغ الخمسين عاما . وكلما توالى القرون قلت المدة لرسوخ العلم واحتواء الرواية وسهولة جمعها وتدوينها جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن . وبلغت العصر كلما توالى الاجيال كلما ازدادت سرعة الاتصال ونقل المعلومات وقلت المدة وانتشر الخبر (٢٥٥) . وقد نذكر مراتب

---

(٢٥٥) مما يجب اعتقاده أن الصحابة أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم أتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ - ٧٢ ، البيهقورى ص ١٤ ، الجوهرية ص ١٢ ، رتبة التابعين تلى رتبة الصحابة . التابعى من اجتماع بالصحابى دون اشتراط طول الاجتماع كما فى الصحابى مع النبى .

التابعين بالاسماء وزيادة في التفضيل او بالنسب مع ان القرابة ليست  
مقياسا في التفضيل . وقد ترتبط مراتب التابعين في آخرها بمراتب العلماء  
لما كانوا حملة العلم كما ترتبط في اولها بمن أدرك العشرة المبشرين  
بالجنة ، كلهم او بعضهم . وقد تكون الغاية من التفضيل عدم الخلط  
في الروايات خاصة في الاسناد الذي يتطلب معرفة عصور الرواة  
ازمانهم (٢٥٦) . وقد يتحول الحساب التفصيلي الى حساب اجمالي

رتبة اتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير . وسمى القرن  
قرنا لانه يقرن امة بأمة وعالمنا بعالم . ثم جعل اسما للوقت أو لاهله .  
قرن الرسول ١ - ١٢٠ سنة ، وقرن التابعين ١٠٠ - ١٢٠ سنة ،  
واتباع التابعين من ١٧٠ - ٢٢٠ سنة ، عبد السلام ص ١٢٠ ،  
وأصحابه أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ما عدا الانبياء والرسول .  
ترجيح رتبة من لازمه وقاتل معه ، مما يجب اعتقاده أن أصحابه  
أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم اتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ -  
٧٢ ، مما يجب اعتقاده أيضا أن قرنه أفضل القرون ثم القرن الذي  
بعده ثم القرن الذي بعده ، البيجورى ص ١٤ ، « خير القرون  
قرنى ... » ، الانصاف ص ٦٦ - ٦٧ ، الامامة ص ٣٢٢ - ٣٢٧ ،  
وقد قيل شعرا :

وصحبه خير القرون فاستمع فتابعى فتابع لمن اتبع  
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعي ص ٧٣ - ٧٤ .  
يلبهم بقية الصحابة وبعدهم تابعون في الهداية  
فتابعهم بعد يا فطين فهذه الثلاثة قرون  
الجوهرة ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢٥٦) أفضل التابعين أولى القربى وأفضل التابعيات حفصة  
بنت سيرين ، البيجورى ص ٤٥ ، في بيان مراتب التابعين . وفائدة  
هذه المسألة أن من لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه أمر  
بعضهم فظنه صحابيا جعل مرسله مسندا وربما ظنه من اتباع  
التابعين فبخس خطه . وهم على خمس عشرة طبقة ، أعلاهم طبقة من  
أدرك العشرة الذين شهد لهم الرسول بالجنة أو أدرك أكثرهم ...  
وآخرهم في الطبقة من لقي أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله

وتصبح الخلافة استمرارا للنبوذة بعدها يسقط التاريخ مباشرة في خط منكسر دون ما تدرج ، فاما خلافة واما ملك عضود . فالخلافة نيابة عن النبوة في عموم مصالح المسلمين ، وتوقف بنهاية الخليفة الرابع ، وبعدها تتحول الى ملك عضود . لذلك كان للخلفاء الاربعة الفضل على باقى الصحابة لرعايتهم مصالح المسلمين وتدبير شؤونهم . فالملوك والامراء يضررون بالرعية ولا يرعون الا مصالحهم الخاصة ، لم يأتوا ببيعة من الامة بل وراثة وملكاً (٢٥٧) . واذا ما تم حساب الواقع

بن ابي أو في اهل الكوفة أن السائب بن يزيد من اهل المدينة أو عبد الله بن الحرث من اهل الحجاز أو أبا امامة الباهلى من اخطأ الشام . ومن المخرمين الذين أدركوا الجاهلية والاسلام ولم يرزقوا لقاء النبى . . . وقد عد في التابعين قوم ولدوا في زمان النبى ولم يسمعوا عنه . . . وطبقة بعدهم قوم التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة . . وطبقة بعدهم قوم من أتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة . . الاصول ص ٣٠٤ — ٣٠٦ .

(٢٥٧) مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعدها خالياً من الامام بعد الخلفاء الراشدين فتفقد الامة ، وتموت ميتة جاهلية ، التفتازانى ص ١٤٣ ، عند أهل السنة والاستقامة كان أبو بكر بعد النبى ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وأن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الخلافة وهى النيابة عن الرسول في عموم مصالح المسلمين من اقامة الدين وصيانة المسلمين ، القدرة مدتها « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وهذا صريح أن الائمة الاربعة افضل من الصحابة لان هذه المدة كانت دور ولايتهم . الى هذا التفضيل ذهب الجمهور ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الخلافة ثلاثون سنة ثم بعد ملك وامارة ، النسفية ص ١٤٢ ، الخلافة فى امتى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك ، خلافة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ثلاثون سنة ، الابانة ص ٦٩ ، افضل الصحابة النفر الذى ولى الخلافة العظمى وهى النيابة عن النبى فى عموم مصالح المسلمين وقدرها ثلاثون سنة « الخلافة بعد . . . » لان الملوك يضررون بالرعية ، البيجورى ج ٢ ص ٢٥ — ٤٦ ، وقد قيل شعرا فى العتائد المتأخرة :

وخبرهم من ولى الخلافة وأمرهم فى الفضل كالخلافة  
الجوهرة ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

بالسنتين ، مدة الخلفاء الاربعة لقاربت على الثلاثين سنة بالشهر وباليوم ، سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام ، والثاني عشر سنتين وستة أشهر وثمانية أيام ، والثالث احدى عشر سنة وعشرة شهور وتسعة ايام ، والرابع أربع سنوات وتسعة أشهر وسبعة ايام فيكون المجموع تسعة وعشرين عاما وخمسة أشهر وأربعة ايام (٢٥٨) . ولما لم تكتمل المدة ثلاثين سنة تماما كان لزاما اضافة أحد الائمة من اولاد الخليفة الرابع الذى انتهى ببيعة الامام الجائر أو أحد الخلفاء الآخرين المشهود له بالحق والعدل وبأنه أعاد سيرة الخلفاء الراشدين ! والأشكال الاعظم في ادانة التاريخ مما يسبب حرجا لمبررى الانظمة السياسية الذين يريدون الحاقها بالنبووة والخليفة انتسابا الى الرسول ، أو استمرارا للخلفاء الراشدين . فيخفف القطع الى الاحتمال أو يخفف كمال الخلافة بخلافة ناقصة ولكنها ليست الملك العضود ! وبهذا التبرير يستطيع ملوك اليوم وأمرأؤهم ايجاد نسب لهم بالنبى أو صلة لهم بالخلفاء الراشدين . ان الامر كله لا يعدو مجرد تعويض نفسى عن هزائم العصر ومقارنتها بانتصارات الماضى . ولما كانت امكانيات العمل فى الحاضر مستنفقة تم

---

(٢٥٨) الخلفاء الاربعة ، أبو بكر سنتان وثلاثة أشهر وعشرة ايام ، وعمر عشر سنين وستة أشهر وثمانية ايام ، وعثمان احدى عشر سنة وأحد عشر شهرا وتسعة ايام ، وعلى أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة ايام فيكون المجموع تسعة وعشرين سنة وخمسة أشهر وأربعة ايام . فلم تكتمل المدة الا بأيام الحسن بن على . ولهذا قال معاوية : أنا أول الملوك ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ - ٤٦ ، الاول الذى بايع امام البغى الحسن بن على والثانى الذى أرجع سيرة الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز . وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز . ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شىء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة ، وبعدها قد يكون وقد لا يكون ، التفتازانى ص ١٤٢ ، ان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لا يقتضى أن يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة . فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبهه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش ضبطا شبيها بزمان الخلافة ، الاسفراينى ص ١٤٢ .

الانفتاح على الماضي ، وظهر هذا التصور المنهار للتاريخ المتساقط المتهاوى المغمور تدريجا أو انكسارا . والحقيقة أن لكل عصر روح ، ولكل نظام سياسى أسس ، ولا توجد روح لكل العصور ولا نظام لكل الأزمان . لو كان المثانىس فى التفضيل هو الصحبة فإنه يمكن للمعاصر اليوم أن يكون من رفاق الرسول وصحبه شعوريا بتمثل قيمته وأخذ سلوكه قدوة . وقد يكون التابعى أفضل من الصحابى ، وقد يكون تابع التابعى أفضل من التابعى ، وقد يكون إيمان مسلم اليوم أقوى وأعمق من إيمان مسلم الامس . وهل يقل الشهيد فى الارض المفتصبة اليوم الذى يفجر نفسه مع المتفجرات فى حصون العدو عن إيمان المسلمين الاوائل ؟ وماذا عن جندى اليوم الذى يقف أمام الامام الجائر ببندقية ينهى بها حكم الخيانة ونظام العمالة والتبعية ، ويحمى شرف أمة ، ويزيح عار جبل يأكله ؟ وما ذنب الاواخر انهم لم يولدوا فى زمن الاوائل والميلاد عرض تاريخى لا يدخل فى نطاق حرية الارادة وبالتالي يكون خارج الاستحقاق؟ تقوم الإمامة فى التاريخ اذن على نظرية فى التدهور . فى البداية كان الكمال والوحدة والفضيلة وفى النهاية كان النقص والتجزئة والرديلة . واذا كانت رؤية النبوة هكذا فهل هى نبوة أم معرفة بقوانين التاريخ والتطور ؟ اذا كان النبى مجرد مبلغ للوحى وليس منبشا بالمستقبل فان تدخل الخلافة الى ملك عضود يكون أقرب الى استقراء الحوادث وسبر التاريخ ومعرفة قوانينه . فكل ثورة تتحول الى ثورة مضادة . وكل نظام حديد ينتهى وينكسر بمخلفات النظام القديم . ان التفضيل على هذا النحو المنهار انما يقضى على تعددية النماذج . فكل صحابى نموذج فى السلوك ورؤية فى العمل لا فضل لاحدها على الاخرى . قد يوجد نموذج يعطى الاولوية للمثال على الواقع ، وللمبدأ على الحالة الخاصة ، وهو نموذج صالح فى بعض الاوقات والظروف التاريخية . وقد يوجد نموذج آخر عكسى يعطى الاولوية للواقع على المثال وللجمالية الخاصة على المبدأ ويكون صالحا أيضا فى ظروف تاريخية أخرى . فكلاهما صحيح نظرا . وكلاهما يطبقان عمليا فى لحظتين تاريخيتين مختلفتين . اما التفضيل بمعنى المراتب واختلافهما بين الاعلى والادنى أو بين السابق

اللاحق ، بين السلف والخلف فانما يقوم على التصور النهي للامام الذي نتج عن الاثراق والذي صبت فيه الاشعرية المزوجة بالتصانف وعلوم الحكمة . ان الافضية لا تكون بين فرد وفرد أو أمير وأمر بل بين نظام ونظام . بهتدار ما يحثقه كل نظام من رعاية لمصالح الناس وحفاظ على وحدة الأمة . لذلك ظهرت تصورات أخرى للتاريخ تضع الافراد على المستوى نفسه ابقاء على التعددية أو تصور آخر عكسي يجعل الخلف أفضل من السلف والمقرن المتأخر أفضل من الرقن المتقدم . فوزاءهم تراث طويل وتجارب سابقة وأماهم رصيد ضخم من التجارب الشبية وخبرات الاجيال (٢٥٩) . ولكن هذه التصورات البديلة المتعددة النماذج أو الارتقائية الاتجاه لم تستقر في وعينا القومي لأنها لم تكن التصور الغالب في الذات لأنه كان تصور المعارضة في حين كان التراث تراث سلطة . ولم يستقر هذا التصور الارتقائي الا في أحد جوانب الوعي في الامم المجاورة على نحو أسطوري عن طريق انتظار الامام الغائب الذي سيكون بيده سبيل الخلاص .

#### هـ - هل هناك تفضيل بين العلماء ؟ وإذا كان العلماء ورثة الانبياء

كما أن الخلفاء نيابة عنهم في مصالح الأمة وقع تفضيل أيضا بين العلماء . فهل يأتي العلماء بعد الرسل باعتبار أنهم ورثة الانبياء أم بعد الخلفاء الاربعة أم بعد العشرة المبشرين بالجنة أم بعد أهل بدر أو أحد أو بيعة الرضوان ؟ وأي علماء أفضل ، علماء الاول أم الثاني أم الثالث أم علماء

---

(٢٥٩) ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة . ذهب آخرون الى تماوت بقية القرن بالسبقية فكل قرن أفضل من الذي بعده الى يوم القيامة ، القرون المتأخرة وأكثرهم ثوابا ، البيجورى ص ٥٥ ، وقد قيل في هذا المعنى أيضا شعرا :

هذا وقوم فضلوا وماضوا وبعضه كل بعضه قد يفضل  
الجوهرة ص ١٢ .

الامة الى يوم الدين ؟ واى علماء وفى اى علم ؟ العلوم النقلية أم العلوم العقلية ، أم العلوم النقلية العقلية ؟ وهل افضل فى درجة العلم أم فى فضائل أخرى تزخر بها مصنفات العلم والعلماء ؟ وما هو موقفهم ؟ التقليد أم التجديد ، التبعية أم الاستقلال ، التردد أم اعادة البناء ، التكرار أم الخلق والابداع (٢٦٠) ؟ وهل يمكن رصد كل العلماء حتى يوم الدين حتى يكون الحكم بالفضل جامعاً مانعاً شاملاً صادقاً والا كان مبتسراً على علماء قرن أو قرنين ؟ فى كل الاحوال تنتهى الامامة بأحكام العلماء والائمة اى فى الامامة العلمية لا السياسية . قد يغلب أئمة الفقه ، فالدين عقيدة وشريعة ، وقد يظهر علماء الكلام وكبار الصوفية دون تصنيف دقيق للعلم والعلماء ولكن يكشف عن ازدواج الاشعرية بالتصوف وارتباط الفقه بالحديث وظهور علوم النحو والبلاغة وبالتالي مزج العلوم النقلية مثل الفقه والحديث بالعلوم النقلية العقلية مثل الكلام والتصوف وظهور بعض العلوم الانسانية كالنحو والبلاغة لا تذكر علوم القرآن والتفسير والسيرة ضمن العلوم النقلية . ولا تذكر أيضا علوم الجغرافيا والتاريخ ضمن العلوم الانسانية . أما العلوم العقلية الخالصة

(٢٦٠) فى بيان أحكام العلماء والائمة ، الاصول ص ٢٩٤ - ٣١٧ ، وقد قيل شعراً :

مالك وسائر الائمة كذا أبو القاسم هداة الامة  
فواجب تقليد حرماتهم كذا حكى القوم بلفظ فيهم  
الجوهرة ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ .

فمن هو أبو القاسم ؟ قيل عالم قبل الشافعى ، ابن عباد ، أبو حنيفة ( علماء فارس ) ، وبعد الائمة الاربعة : مالك ، الشافعى أبو حنيفة ، ابن حنبل ، الليث ، داود ، سفيان الثورى ، اسحق بن راهوية ، الطبرى ، سفيان بن عيينة ، الازاعى ، الاشعرى ، المتريدى ، الجنيد سيد الصوفية وكان على مذهب أبى ثور صاحب الشافعى . مالك من هذه الامة فى الفروع والاشعرى فى الاصول والجنيد فى التصوف . ومن لم يستطع الاجتهاد عليه التقليد ، هل يجوز تقليد واحد بعينه ؟ البيجورى ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ ، عبد السلام ص ١٢٧ - ١٢٨ .



الرياضية ، الطبية فتختفى تماما . ربما لان بعض هذه العلوم لم يكن قد ظهر أو انتظم بعد وربما لان العلوم المذكورة أقرب الى العلوم العقلية في مجموعها من العلوم العقلية . ويذكر ترتيب السلطنة ويختنى علماء الفرقة الضاللة أى تراث المعارضة ويضرب حوله مؤامرة الصبي . والنسيان (٢٦١) . وفي عرض كل علم تظهر غيتان . الاولى تاريخية أى ترتيب العلماء طبقا للطبقات والعصور فهذا أولهم من الصحابة وذلك أولهم من التابعين أو طبقا للعلوم الأخرى . فهذا أولهم من المتكلمين وهذا أولهم من الفقهاء وأئمة الحديث . وهو تاريخ مذاهب أى من وجهة نظر الفرقة الناجية وحدها فرقة السلطنة فى مقابل الفرقة الضاللة ، وهى فئق المعارضة بكل صنوفها ، العلنية منها والسرية ، الداخلية منها والخارجية . وتذكر أسماء العلماء وعناوين مصنفاتهم . والغاية الثانية مذهبية عقائدية لئند عقائد الفرق المخالفة وتنفيذ مذاهبها وكلها أحكام قيمة من وجهة نظر السلطنة القائمة التى تعدير نفسها الفرقة الناجية . فيستعمل سلاح الالقب ، فالمعارضة اما قدرية تنكر القدر أو خارجية تخرج على الامام أو غلاة روافض تتطرف وترفض . وتذكر أقوالها بلقظ « زعم » أو « ادعى » فى حين أن الفرقة الناجية أهل السنة والاستقامة أو أهل الحق أو أصحاب الحديث أو الجمهور أى الغالبية فى مقابل الاقلية . كما تذكر أسماء المصنفات فى الرد على الفرق المخالفة والفتاوى من فقهاء السلطان بتحليل دماهم ! وينتزع منها آية شرعية فى العقائد ، وينكر عليها انتسابها الى الامام الرابع أو الى الصحابة حتى تبدو خارجية أو هامشية أو دخيلة أو منحرفة . والغاية من هذا التاريخ كله هو تشويه الخصوم السياسيين حتى يسهل بعد ذلك عزلهم عن الناس والتخفيف من آثارهم على الحياة العامة باستعمال

---

(٢٦١) يذكر البيهقادى أئمة الدين فى علم الكلام وأئمة الفقه من أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث والاسناد ، وأئمة التصوف والاشارة ، وأئمة النحو واللغة ، ولا يذكر الا ترتيب علماء أهل السنة ، الأصول ص ٣٠٩ — ٣١٧ .

سلاح التكفير والتضليل . والاعتماد على آراء الفقهاء وأئمة الحديث وسلطتهم في نقد الخصوم من المتكلمين يهدف أساسا الى العامة الذئب في تصورهم أن الفقهاء على حق والمتكلمين على باطل . فاذا ما تصدى الفقهاء المتكلمون من الفرقة الناجية الى متكلمى الفرق الضالة فان الحق يتصدى للباطل ! كما يضم الى الفقهاء بعض الصوفية والادباء الشعراء لما لهم من ثقة عند الناس وبالتالي يشتد الحصار حول الخصوم العقلانيين العنيددين صعبى الفهم والكلام . وان حددت المناظرات في مجلس السلطان لتدل على استعمال السلطة لفقهاؤها ضد الخصوم ، وأن السلطة السياسية هي الحكم الفصل في خصومات المتكلمين . فالعقائد تدور في اللعبة السياسية والخلاف بين المذاهب انما يدور حول كرى الحكم ، ويحرسه عسكر السلطان . ويبرز فقيهه السلطان الاول ومؤسس مذهب السلطة يزعم الفرقة الناجية على انه هو الحق والسلطة والدين ، وان الامة كلها تابعة له وان كل من دونه خارج عليه . وتلاميذه هم القضاة الذين يفصلون بين الحق والباطل ويحكمون في منازعات الخصوم . وما داموا قد حكموا بتضليل الفرق المخالفة فانهم لا يخطئون . واذا كانوا يحكمون في المناطق النائية حتى الحدود والشغور فالاولى أن تؤخذ أحكامهم في المناطق القريبة وفي المدائن في قلب البلاد . واذا كان من تلاميذه كبار المفسرين والمؤرخين فالاولى بالتتلمذ عليه والسماع اليه عامة الناس (٢٦٢) . ومن ترتيب أئمة الفقه يظهر

---

(٢٦٢) في ترتيب أئمة الدين في علم الكلام . أول متكلمى اهل السنة من الصحابة على لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة . ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراعته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهنى . وادعت القدرية أن عليا كان منهم وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزال أخذ مذهبه من محمد وعبد الله بن علي وهذا من بهتهم . ومن العجائب أن يكون ابننا على قد علمنا واصلا رد شهادة على وطلحة والشك في عدالة على ، افتراء ، وهما علماه ابطال

مجموع الفقهاء على عقائد الفرقة الناجية ، فرقة السلاطة ابتداء من

شفاة على وشفاة صهر المصطفى . وأول متكلمى أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن ثم الحسن البصرى وقد ادعته القدرية فكيف يصح لها هذا مع رسالته الى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ومع طرده واصلا عن مجلسه عند اظهار بدعته ، ثم الشعبي وكان أشد على القدرية ثم الزهري وهو الذى أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية . ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض وهو الذى قال : أرادت المعتزلة أن توحد ربها فالحدث ، وأرادت التعديل فنسبت البخل الى ربها . وأول متكلمهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعى . فان أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب « الفقه الاكبر » . وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل ولكنه قال انها تصلح للضدين ، وعلى هذا قوم من أصحابنا ، وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وللشافعى كتابان في اللام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى في الرد على أهل الأهواء . وذكر طرفا من هذا النوع في كتاب القياس وأثار فيه الى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء . فأما المريسي من أصحاب أبي حنيفة فانها وافسق المعتزلة في خلق القرآن واكفرهم في خلق الافعال . ثم من بعد الشافعى تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث بن أسد المحاسبي وأبى على الكرابيسى وحرملة البويطى وداود الاصبهاني . وعلى كتاب المريسي في المقالات معول المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء . وعلى كتبه في الشروط وفي علل الحديث والجرح والتعديل معول الفقهاء وحفاظ الحديث وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمى أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم . ولداود صاحب الظاهر كتب كثيرة في أصول الدين مع كثرة كتبه في الفقه ( ابنه أبو بكر جامع بين الفقه والكلام والاصول والادب والشعر ) . وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة في هذه العسوم وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة وهو أشبع من نقض ابن الراوندى عليهم . فأما تصانيفه في الفقه فإلله يحصيها . ومن متكلمى أهل السنة أيام المأمون عبد الله بن سعيد التيمي الذى دمر على المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وأثار بيانه في كتبه وهو

العشرة المشيرين بالجنة والفقهاء الاربعة الذين اجمعوا جميعا على رأي السلطة . فالعشرة لهم الآخرة والاربعة لهم الحكم في الدنيا وبالتالى تكون عقائد السلطة قد فازت بالدنيا والآخرة في آن واحد . واذا حدث خلاف بين الاربعة اختلفت الامة واذا حدث اتفاق بينهم اتفقت الامة . ومادامت الامة قد اجمعت على عقائد الفرقة الناجية وتكفير الفرق

أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل . ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد عبد العزيز المكي الكتاني الذى فضح المعتزلة في مجلس المأمون وتلميذه الحسين بن الفضل العجلي صاحب الكلام والاصول ، وصاحب التفسير والتأويل وعلى نكته في القرآن معول المفسرين . وهو الذى استصحبه عبد الله بن طاهر والى خراسان ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد أيضا الجنييد شيخ الصوفية وامام الموحدين . وله في التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية . ثم بعدهم شيخ النظر وامام الآفاق في الجدل والتحقيق أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري الذى صار شجيا في حلق القدرية والنجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج . وقد ملأت الدنيا كتبه . وما رزق أحد من المتكلمين من التبغ ما قد رزق لان جميع اهل الحديث وكل منهم لم يتمعزل من اهل الراى على مذهبه . ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباهلي وأبو عبد الله بن مجاهد اشرا تلامذة هم الى اليوم شهوس الزمان وأئمة العصر كأبى بكر محمد بن الطيب قاضى قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسائر حدود هذه النواحي ، وأبى بكر محمد بن الحسين بن فورك وأبى اسحق ابراهيم بن محمد المهرانى . . . وقبلهم أبو الحسن بن مهدي الطبرى صاحب الفقه والكلام والاصول والادب والنحو الحديث . ومن آثاره تلميذ مثل أبى عبد الله الحسين بن محمد النزازى صاحب الجدل والتصانيف فى كل باب من الكلام . وقيل هذه الطبقة شيخ العلوم على الخصوص والعموم أبو على الثقفى . وفى زمانه كان امام اهل السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى علم الكلام على مائة وخمسين كتابا . وتصانيف الثقفى ونقوضه على اهل الاهواء زائدة على مائة كتاب . وقد أدركننا منهم فى عصرنا أبا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضى القضاة ومحمد بن الحسين بن فورك وابراهيم بن محمد المهرانى والحسين بن محمد البزازى وعلى منوال هؤلاء الذين ذكرناهم شيوخنا وهو لاهياء الحق كل وعلى أعدائه غل ، الاصول

ص ٣٠٧ — ٣١٠ .

الضالة فعلى هذا النحو تكون الأمة . فاذا ما حدث خلاف بين الفقهاء فإنه لا يكون في أصول الكلام بل في فروع الفقه وبالتالي لا يحدث خرق للإجماع على عقائد الفرقة الناجية . فاذا ما حدث خلاف في أصول العقائد فإنه لا يحدث في العقلية بل في السمعية مثل الإيمان هل هو مجرد اقرار ومعرفة أم يصحبه تصديق وعمل أو في موضوع من العقلية يتم التفويض فيه والتسليم يعجز العقل عن معرفة كنهه الأشياء . وقد انتصر الفقهاء لعقيدة الفرقة الناجية وأبطلوا قول الخصوم في الاستطاعة وخلق الأعمال حتى يتم استسلام الناس لقوى خارجية عنهم يصعب بعد ذلك معرفة أيها من الله وأيها من السلطان . وأكره الخصوم مراسنا هي المعارضة العقلية العلنية الداخلية التي تتطلب المواجهة بالحجة علنا وأمام الناس . فالإجماع مع الفرقة الناجية والتفرق والخروج والاختلاف مع الفرق الضالة . وان حكم أئمة الفقه وهم الأصحاب في أهل الأهواء هو عدم جواز الصلاة خلفهم وريد شهادتهم لأنهم زنادقة! (٢٦٣) وفي ترتيب أئمة الحديث والاسناد يظهر

(٢٦٣) في ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة والجماعة . نص فقهاء الصحابة على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبي بالجنت كانوا فقهاء . وأربعة من الصحابة تكلموا في جميع أبواب الفقه وهم علي وزيد وابن عباس وابن مسعود . وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا في مسألة على قول فالأمة فيها مجمعة على قولهم غير مبتدع لا يعتبر خلافه في الفقه . وكل مسألة اختلف فيها هؤلاء الأربعة فالأمة فيها مختلفة . وكل مسألة انفرد فيها على بقول عن سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبي ليلى والشعبي وعبيدة السلماني . وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول اتبعه مالك والشافعي في أكثر . وتبعه خارجة بن زيد لا محالة . وكل مسألة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس سعيد بن جبير . وكل مسألة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والاسود وأبو ثور ثم من بعض الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم . . وقد قال مالك قول هؤلاء السبعة أجماعا إذا اجتمعوا على قول واحد . ومن بعدهم أئمة الأئمة في الفقه مثل الأوزاعي ومالك والثوري والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلاميذ هؤلاء في الفقه

علماء الفرقة الناجية على أنهم حملة العلم ونقلة الرواية فيوثق بهم على أساس أنهم ورثة الانبياء . وهم أصحاب التصانيف والتأليف في الرد على أهل الأهواء وهم أهل الجرح والتعديل والثقة العدول وبالتالى . تقبل شهادتهم ويتم التسليم بأحكامهم ضد المدلسين الضعفاء ، أهل الأهواء (٢٦٤) . أما ترتيب أئمة التصوف والإشارة . فهم في مجملهم ما

على سمت الحديث . فأما الذين وافقوا في أصول الكلام وخالفوه في فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبى ليلى ومن في طبقتهم من أهل الراى . وأصل أبى حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا في مسألتين . أحدهما أنه قال في الإيمان أنه اقرار ومعرفة والثانية قوله بأن لله ماهية لا يعرفها إلا هو كما ذهب إليه ضرار . وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذى سماه « الفقه الاكبر » على المعتزلة ونشر فيه قوله أهل السنة في خلق الأفعال وفي أن الاستطاعة مع الفعل إلا أنه يصلح للضدين . وهذا قول أصحابنا . وقال أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وقال محمد بن الحسن بن صلى خلف القدرى المائل بخلق القرآن يعيد صلواته . ورد مالك شهادة أهل الأهواء كلهم . وقد أشار الشافعى الى ذلك في كتاب القياس ، الاصول ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢٦٤) في ترتيب أئمة الحديث والاسناد . هؤلاء على طبقات . فطبقة التابعين منهم أربعة وهم ... وعد فيهم ... وكان قد أدرك أنس ... والفقهاء السبعة من التابعين في هذه الجملة فانهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث ، ومن طبقة اتباع التابعين منهم ... وفي الطبقة التى بعدهم الشافعى وابن حنبل . . وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل . وقد ذكر الشافعى أهل هذا العلم في كتاب « الرسالة » وصنفه لعبد الرحمن المهدي وعلى بن المدين هو الذى أكثر تصانيفه في هذا الباب فمنها كتاب الاسامى والكنى ، كتاب الضعفاء ، كتاب المدلسين ، كتاب الطبقات ، كتاب علل المسند ، كتاب الوهم والخطأ ، كتاب قبائل العرب ، كتاب التاريخ ، كتاب الثقات ، كتاب اختلاف الحديث ، كتاب الاسامى الشاذة ، كتاب تفسير فريب الحديث ، كتاب مذاهب المحدثين . وعلى كتب يحيى معول أهل الحديث في الجرح والتعديل ، واسحق بن راهوية أملى مسنده الكبير . البخارى صاحب المسند والتاريخ وكتاب الضعفاء . . . مسلم صاحب المسند والكتب العشرة والطبقات والامران والعلل والاسماء والكنى والتواريخ ،

يزيد على الالف وليس من بينهم أهل الاهواء الا ثلاثة حولى واتحادى وهو ما لا تقبله العامة ، ومعتزلى طرده الصوفية من بينهم كما يطرد الطيب الخبيث ! ولما كان الصوفية أئمة العامة والمسيطرين عليهم في الطرقات والزوايا فان كلامهم مسموع ورايهم صائب . وهم أهل التصوف والاشارة الذين يفهمون ما لا يفهمه غيرهم وبالتالي كانت الثقة بهم اعظم لعلومهم الدينية التى لا يجوز الاعتراض عليها (٢٦٥) . اما ترتيب أئمة النحو واللغة فهم اولا جميعا من الفرقة الناجية ولا أحد منهم من الفرق الضالة . وكل تصانيفهم فى الهجوم على المعارضة العقلية العلنية الداخلية . وان كل من يجالسها أو يخالطها أو يصادقها أو يتأثر بها فهو مذموم مكروه مثلها ، تهمة يجب الدفاع عنها . وأهل اللغة والادب مثل الصوفية قرييون من العامة . فأذواق العامة فى اللغة والادب لا تقل عن أذواقها الصوفية . وبالتالي يمثل علماء اللغة والنحو سلطة أدبية يمكن بعدها الثقة بهم وتصديق أحكامهم على أهل الاهواء (٢٦٦) . وبالإضافة الى هذا كله فان كل أهل الثغور أى حدود

---

المرزوى صاحب اختلاف العلماء . . محمد بن اسحق بن خزيمة مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين ثم رجع الى موافقة منه لهم . . . وكل من ذكرناهم وخبرناهم مكفرين من أهل القدر وسائر الاهواء والبدع ، الاصول ص ٣١٢ - ٣١٥ .

(٢٦٥) فى ترتيب أئمة التصوف والاشارة . . . المستحيل فى كتاب تاريخ الصوفية للسلمى على زهاء الف شيخ من الصوفية ما غيهم أحد من أهل الاهواء بل كلهم من أهل السنة الا ثلاثة (أ) أبو حلمان الدمشقى فانه تسيتر بالصوفية او كان من الحلوية (ب) الحلاج وشأنه مشكل وقد رضيه ابن عطاء وابن خنيق وابن القاسم النصر أباضى (ج) القناد ، اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لان الطيب لا يقبل الخبيث ، الاصول ص ٣١٥ - ٣١٦ .

(٢٦٦) ترتيب أئمة النحو واللغة من أهل السنة . هؤلاء فريقان فى المذهب بصرية وكوفية والكوفية منهم . . . وكلهم من أهل السنة ،

الامة واطرافها حيث تجب الحماية للداخل والصد للاعداء في الخارج .  
كلهم من عقائد الفرقة الناجية وليس فيها من عقائد اهل الاهواء شيئا .  
فحماية الامة اذن تأتي من الفرقة الناجية وخرابها يأتي من اهل الاهواء .  
وبالتالى كان جهاد اهل الثغور بالحجة والاستدلال ضد اهل الاهواء  
رفى مقدمتهم القدرية جزء من الجهاد ضد الاعداء حماية للامن وتحصينا  
لثغورها . الفرقة الناجية هم اهل الفكر والسلاح والفرق الضالة هم  
اهل الهوى والخنوع ! وهكذا يكتب التاريخ ، ويفاضل بين العلماء دفاعا  
عن السلطة ضد خصومها بعد ان ليست ثوب الفرقة الناجية والبست  
خصومها ثوب الفرق الهالكة (٢٦٧) .

ولابراهيم الحرثى كتب في الرد على القدرية واهل الاهواء . وللغراء  
كتاب في ذم القدرية . والبصريون منهم اولهم ابو السود الدؤلى وله رسالة  
في ذم القدرية ، مع انتسابه الى الشيعة . وبعده يحيى بن يعمر  
وعيسى بن عمر الثقفى وعبد الله الحضرمى وكانا يذمان القدرية ، وذا  
في شكه في شهادة على وطلحة . ولاهى عمر وابن العلاء كلام كثير  
في ذم القدرية وذم عمرو بن عبيد ، وبعدها الاصمعى وهو الذى طرد  
الجاحظ عن مجلسه وفتنعه بنعله وقال نعم فتنازع القدرى النعل . .  
والزجاج سننه ومعانيه في القرآن اعلى مذهب اهل السنة . . . كان  
على مذهب الشافعى ، والسجستاني شيخ اهل السنة شديد على  
القدرية . وانما نسب المبرد الى الاعتزال لمجالسته الجاحظ وليس في  
كتبه شىء يدل على الاعتزال . وفي هذا دليل على ان جميع ائمة الدين  
في جميع العلوم من اهل السنة ، الاصول ص ٣١٦ - ٣١٧ .

(٢٦٧) في تحقيق اهل السنة لاهل الثغور . بيان هذا واضح  
من ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور اذربيجان وباب الابواب  
كلهم على مذهب اهل الحديث من اهل السنة وكذلك ثغور افريقية  
والاندلس ، وكل ثغر وراء بحر المغرب اصله اصحاب الحديث وكذلك  
ثغور اليمن على ساحل الزنج . واما ثغور اهل ما وراء النهر في  
وجوه الترك والصين فهم فريقان : اما شافعية واما من اصحاب  
ابى حنيفة . وكلهم يلغنون القدرية واهل الاهواء . وقد قال الله « والذين  
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، والجهاد بالحجة والاستدلال من  
اهل السنة ظاهر على مخالفيهم من اهل الاهواء والجهاد مع الكفرة  
في الثغور منهم ، وليس لاهل الاهواء كثر . فصح ان اهل السنة هم  
المهتدون ، الاصول ص ٣١٧ .



و هل هناك تفضيل بين الامم ؟ وتنتهى مراتب التفضيل بالتفضيل بين الامم واعتبار امتنا افضل الامم (٢٦٨) . ولكن السؤال : هل هى افضل الامم على الاطلاق أم أنها كذلك مشروطة بشرط أو بشروط ؟ فهى افضل أمة لان فيها تم اختتام الوحي وانتهاء مراحل المتتالية منذ خلق البشرية حتى الآن . فهى الامة التى اكلت فيها التجربة ولديها رصيد العلم الاخرى وتجاربها . هى نهاية تطور الوحي وخاتم النبوة وبالتالي تمثل الوعي الانسانى المستقل القادر بعقله وبارادته على أن يعتمد على نفسه دون ما حاجة الى عون خارجى فى فهم الطبيعة أو فى التأثير عليها . فهى أمة بلا وصاية ولا تبعية . وهذا هو الشرط الاول . وهى خير أمة أخرجت للناس ليس على الاطلاق ولكن لانها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر أى أنها أمة قادرة على الرقابة ، رقابة الشعب على الحكام ، ورقابة المؤسسات الدستورية على الاجهزة التنفيذية ، وتعلن عن ذلك على الملأ وفوق رؤوس الاشهاد . فهى أمة حرة فى التعبير عن الرأى والشقول والعمل ، لا تخشى فى الله لومة لائم ، لا تسكت عن الحق ولا ترضى بالظلم وهذا هو الشرط الثانى . لم يفصل القدماء هذه المرتبة فى التفضيل لان الامم الاخرى كانت منضوية تحت الامة الحضارية الجديدة فلم تشعر بأهمية التفضيل قدر شعورها بالتفضيل مع الخصوم السياسيين . ومع ذلك يظل السؤال : الى أى حد تستوفى الامة حاليا هذين الشرطين أم أنها الآن مغلوبة على امرها تابعة وتحت الوصاية وأن أمما أخرى غيرها استحققت هذه الشروط وبالتالي تكون أفضل منها ؟

#### ٣ - التوحيد بداية النهضة .

إذا كان التفضيل بداية الانهيار فان التوحيد بداية النهضة .

فيقد ما توجد شواهد ثقافية على سقوط الامامة وانهيار الخلافة في التاريخ توجد شواهد أخرى ثقافية وعقلية وواقعية على تقدم التاريخ ونهضة الشعوب والاتجاه نحو المستقبل . وان هذه الرؤية الاولى ، الانهيار المستمر للتاريخ ، انما تولدت من شعور بالحزن والاسى على ما وقع في الامة من فتنة وشقاق وتحول الخلافة الى ملك ، والامامة الى وراثة ، وركون الناس الى الدنيا . فكان من الطبيعي أن يخرج هذا التصور للتاريخ على أنه انهيار مستمر . وما أسهل بعد ذلك من وجود نصوص دينية بهذا المعنى حتى يحدث تطابق بين التجربة النفسية والنص الديني . ومع بدايات النهضة الحالية منذ حركات الإصلاح الديني الأخيرة وحركات التحرر الوطني ومحاولات التفكير في شروط النهضة ببرز التوحيد من جديد مرتبطاً بالنهضة كروية للتاريخ مخالفة للرؤية الاولى ، التاريخ كتقدم واتجاه نحو المستقبل ، وانه في الامكان ابداع مما كان ، وان هناك مجالاً للسبق . فالسابقون السابقون ان شاء منا أن يتقدم أو يتأخر .

١ — الانسان والتاريخ . كشفت محاولة إعادة بناء علم أصول الدين عن وجود بعدين رئيسيين فيه هما الانسان والتاريخ وهما البعدان الناقصان أيضاً في وجداننا المعاصر . وقد يكون تغليفهما في علم التوحيد القديم هو السبب في اختفائهما من وجداننا المعاصر (٢٦٩) . فاذا انقسم العلم الى قسمين رئيسيين العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبوات ، فان القسم الاول هو في الحقيقة مبحث الانسان . فإله هو الوهم الخالص ، الذات ، أى شعور الانسان بوجوده ، ليس له بداية في الزمان ، ينشأ في الشعور ويبقى فيه طالما كان الشعور يقظاً . لا يوجد في محل ، فالشعور زمان لا مكان ، ولا يشبهه شيء لانه وعى خالص ، وراهب احد

---

(٢٦٩) انظر بحثنا ، لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم ؟  
لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟ دراسات اسلامية ص  
٣٩٣ — ٤٥٦ .

تعبير عن وحدة الشعور . فاذا ما تعين هذا الوعي الخالص فانه يتسم بصفات الوعي النظرية والعملية ، النظرية مثل العلم الذي يأتي من السمع والبصر ويعبر عن نفسه بالكلام ، والعملية مثل الازادة والقدرة . وهذه الصفات النظرية والعملية انما هي تعبير عن الحياة اليقظة . والوعي الخالص والوعي المتعين كلاهما يعبران عن الانسان الاكامل ، الانسان المثالي ، ما يجب أن يكون عليه الانسان سواء كوعي خالص كذات أو كوعي متعين بالصفات . فاذا ما تحول الانسان الكامل الى الانسان المتعين فانه يظهر كحرية وعقل ، والحرية سابقة على العقل لانه بها يثبت وجوده ويستقل عن الانسان الكامل ثم يظهر العقل كأساس للحرية اذ أن الحرية عاقلة . وتبدو حرية الانسان المتعين في خلق الافعال أى أنه يكون صاحب افعاله مسؤولا عنها سواء افعال الشعور الداخلية أو افعال الشعور الخارجية أو افعال البدن في الطبيعة أو افعال الانسان في المجتمع . فافعال الشعور الداخلية من ادراك وعلم افعال حرة . وافعال الشعور الخارجية تقوم على الاستطاعة . وافعال البدن في الطبيعة تجعل فعل الانسان ممتدا ومنتشرا في العالم ومحدنا لمساره . ويصب خلق الافعال في النهاية في افعال الانسان في المجتمع والتاريخ حيث يكون مسؤولا عن وضع أمة في لحظة معينة وعن مضيرها في التاريخ . ولما كانت الحرية عاقلة برز العقل أساسا للنقل ، وأصبح العقل قادرا على ادراك تحسين الافعال وقبحها ، وعلى ادراك الصلاح والاصلاح وفهم الغائية في التاريخ . ولكن بسبب هذه الرؤية المنهارة للتاريخ لم يظهر الانسان فيه ، وتحول الانسان الكامل الى مجرد رمز وأمل ومشجب يتعلق به الانسان المتهور بلا ارادة مستقلة وبلا عقل قادر . ولم يبق أمام الانسان المتهور الا التصوف والاشراق حتى يحدث التوافق بينه وبين نفسه هروبا من العالم وتعويضا عن اغترابه فيه .

وقد كشفت البسمقيات أو النبوات عن البعد الثاني وهو التاريخ سواء التاريخ للعام الممتد منذ البداية في النبوة وحتى النهاية في المعاد أو التاريخ المتعين بفعل الانسان الفردي أو بفعل الدولة كنظام سياسى ، فالانسان يصب في التاريخ . وكما أن الانسان كامل ومتعين فكذا التاريخ عام ومتعين . والتاريخ العام هو تاريخ الوجود أو تاريخ الفكر . وتاريخ

الفكر هو تاريخ الوعي أو الوعي التاريخي ، تجارب البشر السابقة ، حياة الشعوب ، ونهضات الامم وسقوطها . ويصب الوعي التاريخي في الوعي الفردي ، فيصبح الوعي الفردي وعيا تاريخيا . ويصبح الوعي الفردي مسؤولا عن التاريخ ودافعا اياه نحو غايته ونهايته في المعاد . وطبقا لفعل الانسان في التاريخ ، وعيه بالماضي والتزامه بالحاضر ، يتحدد مسار التاريخ في المستقبل . وطبقا لهذا التحدد يحدث المعاد كنهاية للفعل واماكائيات التحقق . كما يتحدد مصير الانسان فيه بالفناء أو البقاء ، طبقا لفعله ووجوده في الحاضر بالعدم أو الوجود . يتعين التاريخ اذن بفعل الفرد الذي يقوم على النظر والذي يتحول فيه النظر الى تصديق بالوجدان . ويكون الفعل بالكلمة والاعلان كتعبير عن النظر والصدق ويكون ايضا بأفعال الجوارح . ولما كان الفرد لا يعيش بمفرده بل يعيش في جماعة ظهر النظام السياسي كاكتمال لفعل الفرد ، واصبحت الدولة استمرارا لوجوده وتحقيقا لاختياره . فالفرد والدولة تعينان للتاريخ العام اى أن العمل والسياسة تعينان للنبوة والمعاد. يكشف اذن علم التوحيد عن حضور الانسان والتاريخ في شقيه العقليات والسمعبات او الالهيات والنبوات وبالتالي تأخذ الصول الخمسة معنى جديدا . بالتوحيد والمعدل هما الوعي الخالص والوعي المتعين اى الانسان . والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر هي السمعبات اى النبوة والايمان والعمل والامامة . والاصول الثلاثة تشير الى التاريخ . واذا كانت الصول الخمسة هي افضل الصياغات القديمة لعلم التوحيد فان الانسان والتاريخ هما الاصلان المعاصران له ، وهما في الوقت نفسه البعدان الناقصان في وجداننا المعاصر نتيجة للاغتراب القديم . وبالتالي يكون التحدى للعلماء وللناسطة هو ايجاد الصلة بين هذين البعدين في علم التوحيد وفي وجداننا المعاصر حتى يعود العلم حيا في القلوب فيملؤها . كما يقضى على الفراغ النظرى في الممارسة السياسية المعاصرة . وينتهى هذا الفصام القديم بين التوحيد والواقع . ويقضى في نفس الوقت على الاغتراب الدينى لجيلنا بايجاد الصلة بين التوحيد والثورة

ب - التوحيد والثورة . اذا كان الانسان والتاريخ هما محورا علم

أصول الدين ، وكان الانسان قابعا وراء الالهيات ( العقليات ) ، والتاريخ وراء النبوات ( السمعيات ) كان « الله » و « الامام » هما عصبا العلم . واذا كان الله هو ركيزة الدين والامام هو ركيزة السياسة ، أصبح الدين والسياسة هما محورا العلم كما تجلى ذلك في موضوعه الاول الذات وموضوعه الاخر الامامة ، الله والسلطان ، الدين والدولة ، أو التوحيد والثورة وهما الموضوعان الرئيسيان في العلم . قد يختلطان معاً عند القدماء وعند المعاصرين ، في الوعي التاريخي القديم وفي الوجدان الشعبي المعاصر فيصبح الاله سلطانا والسلطان الها . ريسهل على السلطان التأله كما يسهل على الغامى اعتقاد الاله سلطانا . لذلك كان من الظواهر الايجابية في علم التوحيد الالتزام السياسى . فقد ظهر العلم ووجهها للواقع ومتحداه به . وكما تظه العلاقة بين التوحيد والامامة من خلال الله والسلطان تظهنر أيضا من خلال الله والمعارضة . فليس اقرار النظام بأكثر اعتمادا على التوحيد من زعزعة النظم والثورة عليها . كان الدين هو ايدولوجية القدماء وما زال يكون الرافد الاساسى فى ايدولوجية الناس . وكما كانت الدعوة الى الطاعة تتم باسم السلطان كذلك كانت الثورة عليه تقنوم باسم الله . بل ان الثورات المضادة كانت أيضا تقع باسم الله وكذلك كانت المطامع الشخصية وحب القيادة والرغبة فى السلطة كل ذلك تصفية للخصوم . وكانت الثورة سياسية واقتصادية واجتماعية فى آن واحد ، وما الثورة على السلطان الا الشكل الخارجى لها (٢٧) .

(٣٧٠) استولى المختار على اموال أهل الكوفة وعبيدهم فثاروا عليه ، الفرق ص ٥٠ ، من مخاريف المختار أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى اسرائيل فكان اذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول قائل : لكم الظفرة والزهرة . وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت فى بنى اسرائيل ومنه السكنينة والبقية والملائكة من خوفكم ينادون عدوا لكم ، وحديث الحمامات البيض التي ظهرت فى الهواء . وقد أخبرهم قبل ذلك أن الملائكة تنزل على صورة الحمامات البيض . وواضح أثر البيئة الدينية المجاورة والرصيد الحضارى اليهودى المسيحى فى اعطاء النماذج ، الملل ج ٢ ص ٧٢ - ٧٣ .

فإذا كان التوحيد لا يحقق إلا بالثورة ولا يجد غايته إلا فيها فإن  
محقق الوعي الخالص في التاريخ لا يتم إلا بالفعل ، بجهد الإنسان  
وعمل الجماعة وكأن الفعل هو المحرك الأول لهذه العملية ، وما ظنه  
القدماء أنه المحرك الأول هو في حقيقة الأمر فعل الإنسان في عملية  
محقق الوعي الخالص في التاريخ . وما ظنه القدماء على أنه وجود  
يمكن اثباته في البداية بالبراهين العقلية هو في حقيقة الأمر عملية اليجاد  
ذاتها من البداية إلى النهاية . فالوجود ضرورة أو عملية ايجاد أو  
كما قال القدماء حال ينتقل فيه الوجود إلى عدم أو العدم إلى وجود .  
الفعل شرط الوجود عن طريق عملية اليجاد التي لا تتم إلا من خلال  
الفعل . فإذا كان الله هو الوعي الخالص فإنه لا يوجد إلا من خلال  
عملية اليجاد من خلال الفعل وبنشاط الذات . قد يوجد وقد لا يوجد  
طبقاً لنشاط الذات وبناء على القيام بعملية اليجاد أو النكوص عنها .  
هو اذن أقرب إلى الامكان منه إلى الوجود أو الامتناع . وما دامت  
عملية اليجاد مرتبطة بنشاط الذات فامكانية الوجود تكون فردية خالصة ،  
توجد بالنسبة لمن يقوم بعملية اليجاد ولا توجد بالنسبة إلى آخر لا  
يشترك في اليجاد . الوجود اذن فردى محض بالنسبة للفرد وبالنسبة  
لوعي الخالص . الوجود احالة متبادلة بينهما ، بقدر ما يوجد الفرد  
يوجد الوعي الخالص وبقدر ما يوجد الوعي الخالص في الفرد يزداد  
وجود الفرد ووعيه بعملية اليجاد . وقد تستغرق عملية اليجاد  
حياة الفرد كلها اذ أن الوعي الخالص مشروع الفرد . الله اذن مشروع  
شخصي ، وحياة الفرد تحقيق لهذا المشروع . ويتحقق المشروع بتحقيق  
الفرد لرسالته في العالم . ولما كان نشاط الفرد ممتدا إلى نشاط الجماعة  
ويصب فيه فان عملية اليجاد تكون جماعية بقدر ما هر فردية . ولما  
كانت الجماعات تتوالى ويتراكم جهدها كان مشروع الفرد والجماعة هو  
ذاته مشروع الإنسانية . باكتمال الوحي تكتمل الإنسانية ويصبح  
مشروعها تحقيق الوحي كنظام مثالي للعالم أو تحويل الايديولوجية وهي  
الوحي إلى بناء للواقع . فإذا ما تم ذلك على مستوى النظر والادراك  
تحصول الوعي الخالص إلى تاريخ على مستوى العمل والسلوك . هذا  
م ٢٥ — الايمان والعمل — الامامة

التحقق في العالم ليس خروجاً عنه كما هو الحال في علوم التصوف بل هو داخل فيه وقائم على التزام الإنسان بقضايا العالم وليس بتخليه عنها انقذاً لذاته وهو يظن أنه قد أنقذ العالم معه . ومن ثم هناك خلاف جذري بين عملية التوحيد كإيجاد وحدة الوجود الصوفية بالرغم من أن كليهما حول التوحيد إلى عملية . فوحدة الوجود وحدة نظرية خالصة وليست وحده عملية إذ لا يتحقق الوحي فيها كنظام مثالي للعالم ولا بتغير الواقع بل يظل كما هو عليه . لا تعنى وحدة نظرية دنا أنها وحدة عقلية بل تعنى أنها وحدة بلا عالم ، وحدة صورية بلا مضمون ، مجرد افتراض نظري دون أن تتحقق بالفعل . هي وحدة خالية من أي مضمون اجتماعي ، وحدة ميتافيزيقية خالصة وكان التوحيد بين الله والعالم هدف في ذاته . في حين أن عملية الإيجاد وحدة عملية تتم بالفعل بين الوحي والعالم ، لها مضمون اجتماعي أساساً ، وسيلة لتحقيق غاية هي تغيير نظام العالم إلى كمال له ، وتحقيق مثال الوحي نفسه . وحدة الوجود عملية وهمية من صنع الخيال وليست عملية واعية تقوم على تحليل الواقع وعلى تنظير القضايا . وحدة الوجود لا تتم إلا في نفس الصوفي ولا تنفذ إلا إياه وكأنها وحدة تقوم على إنانية خالصة ، ينقذ الصوفي نفسه ويترك العالم في حين أن عملية التوحيد هي أساساً غيرية تقوم على التضحية بالذات في سبيل خلاص العالم . وحدة الوجود تنتهي بالقضاء على الفردية والغاء الشخصية والغوص في عالم واحد يفقد فيه الإنسان ذاتيته في حين أن عملية الاتحاد قائمة في البداية على إثبات الذاتية في البداية دون التخلي عنها في النهاية . فالشهادة أقوى إثبات لها بتحويل الموت إلى خلود . وحدة الوجود وحدة فردية خالصة لا تتم إلا في نفس الصوفي دون الجماعة أو الحزب أو الجماهير أو التاريخ . والحلقة الصوفية أو الطريقة جماعة محدودة مهمتها عملية محضة في بداية الطريق ولكن في النهاية تظل فردية خالصة في حين أن عملية الإيجاد وحدة فردية وجماعية تتم في الفرد وفي الجماعة ، في الإنسان وفي الأمة . وحدة الوجود لو تمت كعملية فإنها تتم في الماضي وفي تاريخ النبوة وتتحقق بالفعل بانتهاء النبوة ولا ترك للمستقبل شيئاً في حين أن عملية الإيجاد تهدف أساساً إلى المستقبل وتتحقق إلى الإمام في العالم . تتم وحدة الوجود بتدخل

ارادة خارجية تفعل وتنفذ ، تختار وتشاء . وشرط ذلك اسقاط التدبير  
والغاء الفرد لحريته و ارادته في حين أن عملية اليجاد عملية حررة  
خالصة ، يخلق الانسان بها ذاته ويحقق بها مشروعه بفعله الحر  
وإذا بدت وحدة الوجود ، كأنها عملية تتم لصالح الله وليس لصالح  
البشر لانه أحق بالوحدة والاتحاد معه من غيره فان عملية اليجاد تتم  
لصالح البشر فهو أحوج الى الوحدة والتوحيد من غيره (٢٧١) .

**هـ - الحزب الثورى** . اذا كان الوحى كنظام مثالى للعالم يتم من  
خلال الفرد ، وكان العمل الفردى يفتح على العمل الجماعى ويتحد  
به فان تنظيم العمل الجماعى الامثل يتم فى الحزب . ولما كان التوحيد  
ثوريا فان التوحيد لا يتحقق الا بالحزب الثورى . الحزب هو الصورة  
المثل لتحقق المشروع والتعبير عن النشاط . والانتساب الى حزب هو  
اول خطوة لتحويل النظر الى عمل . الحزب هو التعبير عن الحياة  
فى أعلى صورها ، وهو النشاط المحقق للمشروع . الحزب هو لب  
مسألة التوحيد ، والحل لانفصام التوحيد عن العدل ، والانسان عن  
التاريخ . هو الذى يحقق الكلمة على الارض ، ويثبت وجودها بالفعل ،  
لا بالبراهين العقلية والادلة النظرية . الحزب هو الذى يحول الوحى  
الى نظام مثالى للعالم ، هو المحقق للمطلق فى التاريخ . والحزب هو  
عصب الدولة ، وعماد النظام السياسى . الحزب خليفة شعب الله  
المختار الذى أدى دوره من قبل فى اتمام الوحى فى صورته النهائية  
وفى تربية الشعور الانسانى حتى أصبح شعورا فرديا مستقلا عن  
الجماعة ، يتمتع بحرية كاملة فى النظر والعمل . لا يتحقق التوحيد كنظام  
مثالى فى العالم عن طريق انشاء حكم الهى فى دولة وضعية بل باعلاء  
نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوحى أى تطوير الدولة  
القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوحى . بظل الوحى من جانب  
المعارضة والرقابة فى الدولة فى مواجهة السلطة الفعلية . واقامة

(٢٧١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « من الفناء الى البقاء ، محاولة

لاعادة بناء علوم التصوف » .



الدولة الإسلامية لا يأتي مرة واحدة بل تقوى أقرب الدول إليها دون القضاء على الكل من أجل إقامة المثل الأعلى من البداية إلى النهاية بلحاظ الجدول الكل أو لا شيء (٢٧٢) .

والحزب هو اتفاق الجماعة واجتماعها على هدف مشترك ولبس مجرد ائتلاف لجماعات متضاربة الاهداف مختلفة المشارب متنافرة الغايات . يمثّل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة . ويلتحم الحزب بجمهوره لأنه ليس طبقة تعلو عليها أو تتكسب على حسابها بل هو المعبر عن ارادتها ، والموجه لعملها السياسى ، والمحقق لأغراضها ، والقائد لنضالها ، والموحد لجهودها ، والمنظر لسلوكها . مهمة الحزب التوجيه والمعارضة أكثر من التنفيذ التبعية لأنه سلطة معنوية لا سلطة تنفيذية . ويقوم بدور التوعوية للجمهور قبل أن يبدأ الممارسة الفعلية عملية التغيير حتى يمكنه أن يكسبها في صموفه . وتعنى التوعوية تغيير البنساء النفسى للجمهور ، وهو شرط لثورتها على الواقع . ويعتمد الحزب أساسا على الشباب الذى يضىف عليه جدته وخلقه وابداعه وحركته ونهائه . فكثيرا ما ينقل الفكر والممارسة بطول العمر . ويقوم تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ، الحزب . لا تعارض اذن بين البداية بتربية الفرد أو تربية الجماعة . تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ، وتعبر الجماعة لا يتم الا بعمل الكوادر من خلالها . ودور الحزب الاساسى بعد التكوين قيادة الكفاح المسلح . فالكفاح المسلح ليس فقط جزء من البناء الايديولوجى بل هو واقع العصر ، عصر التحرر من الاستعمار والاقطاع (٢٧٣) .

---

(٢٧٢) انظر تحليلنا لذلك فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » الجزء الخامس « الحركات الإسلامية المعاصرة » ، دار تابت ، القاهرة . ١٩٨٨ .

(٢٧٣) هنا وصف لنشر الدعوة الإسلامية فى الجيل الاول فى عصر التوحيد وتحولها إلى جماعة وتنظيم الجماعة بقدر ما هو وصف لجيل العصر ، عصر حركات التحرر .

ولفظ « الحزب » وان كان غريبا على روحنا المعاصرة فقد ان شوهته الاحزاب التقليدية والحديثة او بعد ان غاب تماما من وجداننا المعاصر نظرا لقيام السلطة بدوره فانه تصور ايجابي عن احتياج الجماهير . وهو لفظ مألوف في تراثنا القديم بمعنى فرقة . وهو مذكور في الوحي مرة بالجمع مما يوحي بتعدد الاحزاب ومرة مثنى مما يوحي بنظام الحزبين ، ومرة مفردا مما يوحي بنظام الحزب الواحد (٢٧٤) . فتعدد الاحزاب الذي يقوم على التشيخت والاختلاف والتضارب يؤدي بالجماعة الى التفتت والانهيار والى التناحر والشقاق مما يؤدي الى الانهيار التام للجماعة وضياح وحدتها وقوتها (٢٧٥) . وينتهي تعدد الاحزاب الى تفتتها الى عدة احزاب ، كل منها قائم بذاته ، لا يجمعها جامع (٢٧٦) ، ولا يعنى تعدد الاحزاب بالضرورة اختلافات فكرية وتعددا في المناهج وتباينا في الاطر النظرية بل قد تكون متعددة وكلها مجتمعة على الباطل ، وكلها يبغى الاستغلال والسيطرة ، ويكون الخلاف فقط في قسمة الغنائم والصراع على السلطة . ونظام الحزبين بالضرورة يجعل أحدها

(٢٧٤) ورد لفظ « حزب » في أصل الوحي عشرين مرة في أربعة صيغ مختلفة (أ) صيغة الفرد «حزب» سبع مرات (ب) مضافة الى ضمير الفاعل «حزبه» مرة واحدة (ج) مثنى مجرد «حزبين» مرة واحدة (د) جمع «الاحزاب» إحدى عشرة مرة .

(٢٧٥) « فاختلف الاحزاب من بينهم » ( ١٩ : ٣٧ ) ، « فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا عذاب يوم اليم » ( ٤٣ : ٦٥ ) ، « ومن الاحزاب من ينكر بعضه » ( ١٣ : ٣٦ ) ، « كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم » ( ٥ : ٤٠ ) « وشمود قوم لوط وأصحاب الايكة اولئك الاحزاب » ( ٣٨ : ١٣ ) ، « جند ما هنالك مهزوم من الاحزاب » ( ٣٨ : ١ ) ، « يحسبون الاحزاب لم يذهبوا » ( ٢٣ : ٢٠ ) ، « ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده » ( ١١ : ١٧ ) ، « وأن يأت الاحزاب يودوا لو أنهم بادون في الاعراب » ( ٣٣ : ٢٠ ) ، « ولما رأى المؤمنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله » ( ٢٣ : ٢٢ ) ، « وقال الذين آمنوا يا قوم انى أخاف عليكم مثل يوم الاحزاب » ( ٤٠ : ٣٠ ) .

(٢٧٦) « فتقطعوا أمرهم بينهم ، كل حزب بما لديهم فرحون » ( ٢٣ : ٥٣ ) ، « كل حزب بما لديهم فرحون » ( ٣٠ : ٣٢ ) .

ناصراً للحق أكثر من الآخر لان الحق لا يختلف عليه اثنان (٢٧٧) . وأما الحزب الواحد فهو الحزب المعبر عن الفكر والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليهما في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها (٢٧٨) .

يصب التوحيد اذن في معترك السياسة ، وتنتهى الوحدة الاولى الى التفرق والتحزب ، ويظهر التوحيد في الصراع السياسى بين الشرعية واللاشرعية . وهنا تبدأ مرحلة أخرى لكتابة التاريخ ، تاريخ الانتقال من الوحدة الى الفرقة ، ومن الفرقة الناجية الى الفرق الضالة . وهو في حقيقة الامر الصراع بين السلطة والمعارضة ، بين الدولة والخصوم ، بين السلطان والخارجين عليه . ولما كان السلطان بعد انهيار التاريخ قد اغتصب البيعة قامت المعارضة لاعادتها عقدا واختيارا . كانت المعارضة الاولى اذن مجرد محاولة لاسترداد الشرعية . ولولا تفتتها وانقسامها وتشرذمها وصراعها فيها بينها على السلطة لامكن توحيدها والقضاء على السلطة الباغية . ومحاولة للسلطة للدفاع عن نفسها شهرت سلاح التكفير ضد الخصوم ، وتوحدت بالفرقة الناجية ، واتهمت

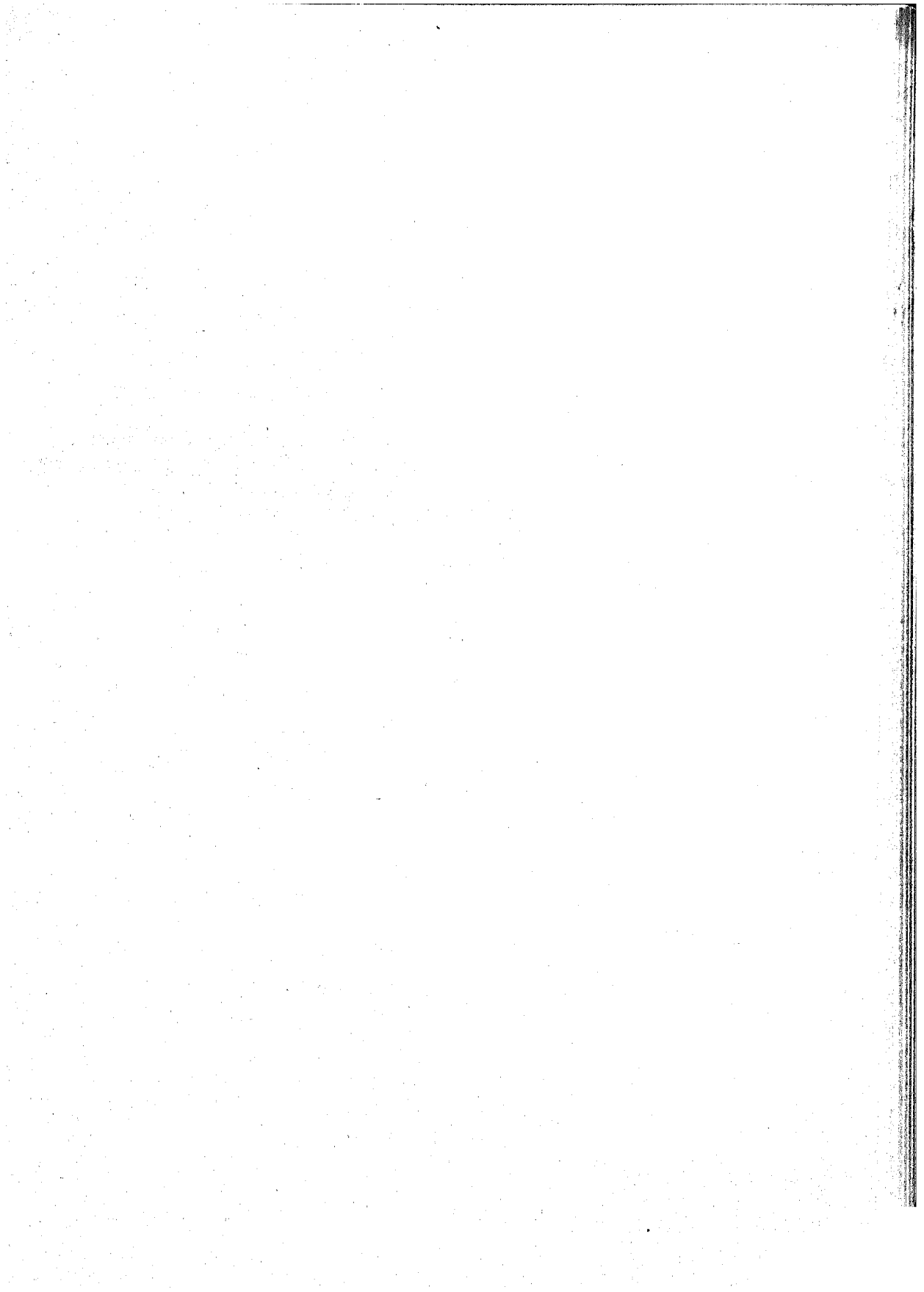
(٢٧٧) « ثم بعثناهم لنعلم اى الحزبين احصى لما لبثوا مددا » (١٨ : ١٢) .

(٢٧٨) « ومن يتول اللل ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (٥ : ٥٦) ، « رضى الله عنهم ورضوا عنه اولئك حزب الله » (٥٨ : ٢٢) ، « ألا ان حزب الله هم المفلحون » (٥٨ : ٢٢) ، « استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله ، اولئك حزب الشيطان » (٥٨ : ١٩) ، « ألا ان حزب الشيطان هم الخاسرون » (٥٨ : ١٩) ، « انما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير » (٦ : ٣٥) .

خصومها بالكفر والضلال (٢٧٩)

---

(٢٧٩) يمثل الخوارج والروافض جنساحى الثورة . كل منهما على طريقته . فبينما الخوارج تمثل الثورة العلنية فى الخارج فان الروافض تمثل الثورة السرية فى الداخل . فى حين تمثل المعتزلة الثورة العلنية فى الداخل . لذلك كانت الاخطر والتي أدت الى آثار حضارية أبقى من الآثار السياسية . ولولا انقسام الثورة لما دام الحكم الاموى . فمن خرج من الروافض ضد الحكم الاموى مع من خرج من الخوارج ضد على كان يمكن أن يسهل القضاء على الحكم الاموى ، أنظر خروج الائمة على الامويين ، مقالات ج ١ ص ١٤١ — ١٥٥ ، وخروج الخوارج على على ، مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ ، وقد خرج الضدان الراضة والخوارج على الحكم الاموى ولم يقدر لهما النجاح .



## خاتمة

### من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية

بعد انهيار الإمامة في التاريخ وانحدار التاريخ تدريجيا من جيل إلى جيل وتحول الخلافة إلى ملك عضود ، وتناقص الفضل في الأئمة ، والابتعاد عن عصر النبوة ، وترتيب العلماء في طبقات من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين يكتب تاريخ علم أصول الدين من هذا المنظور في « تذييل للإمامة » كخاتمة لها أو كأصل مستقل عنها . وإذا كانت الإمامة في التاريخ تسير في خط هابط ، من الكمال إلى النقص ، زمن الحق إلى الباطل ، ومن النجاة إلى الضلال ، ومن الوحدة إلى التفرقة فإن الماضي يحتوى على الحق والصدق أكثر مما يحتويه الحاضر أو المستقبل . ولا يمكن بلوغ هذه الفترة الأولى لأنها فريدة في التاريخ لا تتكرر ، والزمان لا يرجع إلى الوراء ، ومن ثم كان الانهيار يعبر عن ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر . وينتهي ذلك إلى رفض الحاضر والاقبال من شأنه بل ومعاداته واليأس منه ورفض تطويره ثم العيش بالوجدان في عصر ذهبي ماض لا يمكن العودة إليه إلا بالخيال . فينتهي الأمر إلى انفصام في الشخصية الوطنية بين واقع مزر ، وماض مزدهر ، ومستقبل ينازعه الانهيار المستمر أو العودة به إلى الماضي ، وكلاهما مستحيل . ينتهي الأمر كله إلى وقوع في ثنائية الحق والباطل ، الإسلام والجاهلية مما ينتج عنه التغيير إما بالجمعيات السرية أو الاغتيالات السياسية أو بتدبير الانقلابات حتى يمكن أن تتحقق العودة إلى الماضي اللحاق بالعصر الذهبي اعتمادا على أنه لا يصلح هذه الأمة إلا بما صنع به أولها(1) .

(1) هذا هو تصور أهل السنة . ويظهر ذلك في كثير من العبارات

ولما كان علم أصول الدين قد دون بطريقتين اما كعلم للعقائد  
وهي الطريقة التي كتب بها هذا المصنف « من العقيدة الى الثورة »  
او كتاريخ للفرق فقد تحول تاريخ الفرق ابتداء من القرن الرابع الى  
موضوع في علم العقائد كتذييل للامامة او كملحق لها كدليل على الانهيار في  
مسيرة التشردم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الاولى التي كانت  
في العصر الاول ، عصر النبوة والخلافة قبل أن تتحول الخلافة الى ملك  
وامارة . لذلك قد يأتي التذييل التاريخي بعد الامامة في باب « اللطائف »  
والطبيعيات لبيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الاولى (٢) . وقد  
يتحول هذا التاريخ الى ادانة . اذ تصدر الفرقة الناجية احكاما بالكفر  
على الفرق الضالة الهالكة مما يستتبعها من الجماعة ويحاصرها فيها .  
فالحكم بالكفر العقائدي انما يترتب عليه تحديد العلاقات الاجتماعية  
بالقطيعة بين الفرق الضالة وسائر الاممة . وعلى هذا النحو يصبح  
تاريخ الفرق جزءا من نسق العقائد كملحق للامامة كما أن الامامة كلها  
ملحق للتوحيد وكان السياسة والتاريخ ملحقان للعقائد ولا بدخلان في  
جوهرها . وبالتالي يمكن استرداد تاريخ الفرق وهي الطريقة الثانية التي

الجارحة التي تكشف عن احتقار الذات واجلال الغير مثل « فأين أنت  
بابطل من هؤلاء السابقين ؟ واين عملك من اعمالهم ؟ وهل بقي عمل  
لعمال في عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وانتم  
نالوا الشرف بسبقهم الى الاسلام وبذلهم النفوس . . فأين أنت واين  
لك واهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات أن تدرك بعض شأنهم أو تبلغ  
قدر أحدهم أو تصنعه ! التنبيه ص ١١ .

(٢) هذا هو الحال في « أصول الدين » للبغدادي ص ٣١٨ -  
٣٤٣ ، ( الفصل الخامس عشر ، في بيان احكام الكفر ) ( أهل الاهواء  
والبدع ) ، « الفصل » لابن حزم ح ٥ ص ١٩ - ٧١ ، ( ذكر العقائد  
المخرجة الى الكفر أو الى المحال ) ، « الاقتصاد » للغزالي ص ١٢٤ -  
١٢٩ ( الركن الرابع ، في بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، وهو ركن  
مستقبل عن الامامة بعد النبوة والمعاد ، « المواقف » للرجاني ص  
٤١٤ - ٤٣٠ ، « تذييل ، في الفرق التي أشار اليها الرسول ، اعتمادا  
على حديث الفرقة الناجية وأكد معجزاته » .

كتبت بها العقائد داخل علم العقائد ، الطريقة الاولى ، وبالتالي يتحول التاريخ الى بنية ، والتطور الى نسق . وتكمل مادة العلم بشقيها في بنية واحدة (٣) . تاريخ الفرق اذن احدى الموضوعات في نسق العقائد ، وهو مسألة الفكر في التاريخ أو تاريخ العقائد أو عقائد التاريخ . ونظرا لاهمية مسار الوحي في التاريخ فقد أتت به احدى الحركات الاصلاحية الحديثة في البداية وليس في النهاية كتذييل أو كملحق للإمامة . وبالتالي يكون ادخل في نظرية العلم في المقدمات الاولى أو بديلا عنها . فبدلا من نظرية العلم يؤرخ العلم لذاته ، وكيف انتقل التوحيد من وحدة العقيدة الى فرقة المذهب ، وبداية ظهور البدع والمؤامرات في التاريخ ، وانقسام الامة الى طوائف ، وغلو طرفين منها وتوسط طرف ثالث ، وبداية الاشتغال بالعلوم بناء على وحدة الدين والعقل ، وكان هذا المسار سنة كونية تكشف عن حكمة الهية . ثم يعود من جديد في آخر مبحث النبوة في الحديث عن الاسلام كنظام آخر وكمرحلة من مراحل النسوة ثم انتشار الاسلام في التاريخ مما يدل على ارتباط النبوة بالتاريخ وبالتحقق فيه بالرغم من ظهور بعض الموضوعات الاخرى مثل أخبار الآحاد والرؤية ، والاول يتعلق بنظريات العلم والثاني بالذات والصفات . يظهر التاريخ اذن في نهائية علم التوحيد ابتداء من النبوة والخلافة والإمامة . فالنبوة حركة التاريخ ، والخلافة الاولى مثله ونمطه الاول ، والإمامة استمراره وبقاؤه . أما الفرق فهو ضياع للتاريخ (٤) .

(٣) مثل « مقالات الاسلاميين » للاشعري ، « الفرق بين الفرق » ، للبغدادي ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازي .

(٤) يذكر محمد عبده في مقدمة « رسالة التوحيد » بعد تعريف علم التوحيد ، وذكر موضوعه وتسميته ، تاريخ علم العقائد ومسار القرآن ، فيه ، فهم العقائد زمان الخلفاء وحدوث الفتنة ، مبدأ ظهور البدع في العقائد والخلافة ، بداية المؤامرات في التاريخ ( عبد الله



وقد قامت مصنفات تاريخ الفرق أيضا على التاريخ الموجه بحديث  
الفرقة الناجية ، وهو ليس تاريخا موضوعيا للفرق بل تاريخ ذاتي خالص  
من وجهة نظر الفرقة الناجية ومؤرخيها وعقائدها لاتهام الآخرين وتنجية  
النفوس تحت ستار بيان وحدة الامة الاولى ، وضياعها وتشنتها وانتقالها  
من الوحدة الى الفرقة مما يوحي بضرورة العودة من الفرقة الى الوحدة  
من جديد . ويتم التاريخ الموجه بطريقتين . الاولى محايدة دون نقد ،  
مع أن مجرد تصنيف الفرق الى غلاة ومتوسطة يتضمن نقدا مبطنا واتهاما  
غير مباشر . بل أن مجرد تصنيف الفرق هو أحد وسائل عرضها من  
جهة نظر الفرقة الناجية . والثانية ناقدة على أساس عقائد الفرقة  
الناجية وذلك من أجل ارجاع الفرقة الى الوحدة ، والشتمات الـ  
الجمع ، حفاظا على وحدة الامة المتمثلة في وحدة العقيدة (٥) .

وكما كان التفضيل بين الامم من مستويات التفضيل فقد ظهرت  
حضارات الامم أيضا ضمن تاريخ الفرق ابتداء من الحضارة الاسلامية

=  
بن سبأ ) ، انقسام المسلمين الى ثلاث طوائف وغلط الخوارج والشيعنة  
وظهور المعتزلة وبدء الاشتغال بعلم الكلام ، تفسيرات المعتزلة وتأييد  
العباسيين لهم ، ظهور الزنادقة والفرس والاحاد وفتنة خلق القرآن  
والباطنية ، ثم ظهور الاشعري والانتصار لاهل السنة ثم دخول الفلسفة  
ومزجها بالعلوم الدينية ثم الاصلاح الذي بدأه ابن تيمية وابن القيم ،  
الرسالة ص ٢ - ٣٢ الرسالة العمامة ، الوجي وتعريفه وكونه  
ممكن الوقوع ، وظائف الرسل ، رسالة محمد ، القرآن والدين والاسلام ،  
انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ وسببه ، ايراد  
سهل الايراد ، الاحتجاج على الاسلام بالمسلمين ، التصديق بما جاء  
به محمد ، ما يعتبر في الايمان بأخبار الاحاد ، مسألة رؤية الرب في  
الآخرة ، الكرامات ومنكروها ومثبتوها وادلتهم ، ظن عمامة المسلمين أن  
الكرامات كعامل الصناعات ، الرسالة ص ٨٣ - ٢٠٦ .

(٥) الطريقة الاولى المحايدة ظاهرا متبعة في «مقالات الاسلاميين»  
للأشعري ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق  
المسلمين والمشركين » للرازي . والطريقة الثانية الناقدة صراحة في  
« التنبيه والرد » للملطي الشافعي ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى .

كلهما بما في ذلك علوم الاصول وعلوم الفروع . اذ تؤرخ بعض المصنفات في تاريخ الفرق لبعض العلوم الاسلامية الاخرى وليس لعلم الكلام وحده . فيضم علماء الكلام في أهل الاصول المختلفة في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وعلماء أصول الفقه في أهل الفروع المختلفين في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية . وبالتالي يدخل علم الكلام في اطار باقى العلوم ومنها العلوم النقلية (٦) . فاذا ما حدث تكفير عقائدى في علم الكلام اى في علم الاصول فانه ينتج عنه تكفير شرعى في علم الفقه اى في علم الفروع . وقد يوضع علم العقائد في اطار اعم من العلوم النقلية داخل الحضارة الاسلامية في اطار علم تاريخ الاديان اما مباشرة او عن طريق غير مباشر ، مباشرة عندما تخصص اجزاء مستقلة للعدل والنحل أو بطريق غير مباشر عندما يضم الى الكلام في بعض موضوعاته خاصة العقليات - بعض المقارنات مع انساق العقائد الاخرى مع نقدها مثل : رفض أن الله جوهر ونقد التثليث في اثبات أن الله واحد ، ونقد الاتحاد وال حلول في اثبات التنزيه ، ونقد النصوص الدينية في معرض اثبات مناهج النقل وعلى رأسها التواتر ، ونقد اليهودية في معرض اثبات النسخ ونفى اليهود له . كما تم نقد جميع المذاهب الثنوية من مرقونية وديصانية ومجوسية في اثبات وحدانية الله (٧) . تم يوضع علم العقائد في دائرة الحضارات . فكما ورث علم العقائد الاسلامية علوم العقائد الاخرى من الديانات المجاورة كذلك ورثت الحضارة الاسلامية تاريخ الحضارات القديمة لتؤرخ مذاهبها وفرقها وهنا يدخل تاريخ الحضارة البشرية كله في علم الكلام في اجزاء مستقلة

(٦) الملل ج ١ ص ٦١ ، ج ٢ ص ١٥٨ - ١٧٠ ، ج ٣ ص ٣ - ٨ .

(٧) وهذا هو الحال في « الفصل » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، « المغنى في ابواب التوحيد والعدل » ، بعض الاجزاء الضائعة من « مقالات الاسلاميين » بعنوان « مقالات غير الاسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الارشاد الى عقائد العباد » للشهرستاني ، « الدر النضيد » في الخاتمة ، « اصول الدين » للبغدادى ص ٥٥ .

عنه وفي مقدمتها الحضارتان اليونانية والرومانية ، أزهى حضارتين قديمتين (٨) . فقد توضع المقالات غير الاسلامية خارج مصنفات علم التوحيد حتى يظل علم التوحيد نسقا اسلاميا خالصا دون تحوله شيئا فشيئا ومن دائرة الى دائرة الى معادل للحضارة الاسلامية أو صورة للحضارات البشرية كلها (٩) .

### اولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟

يعتمد تكفير الفرق على حديث « الفرقة الناجية » (١٠) سواء تم عرضها على نحو موضوعي محايد أو على نحو ناقد مفند . ففي كلتا الحالتين يتم حصر الفرق وجمعها وتصنيفها وتكفيرها طبقا لهذا الحديث . وهو حديث مشكوك في صحته ، وليس متواترا . والتواتر هو شرط اليقين في الأدلة السمعية . والاتفاق مع الحس والعقل أحد شروط التواتر . وهل يعقل أن تكون اجتهادات الامة كلها ضاللا ؟ الا يعارض ذلك القواعد الاصولية من أن للمخطيء اجرا وللمصيب أجران ومن أنه اذا كان الحق العلم ، واحدا فان الحق النظرى متعدد ؟ ان اختلاف صيغ الحديث في متنه لبديل على عدم صحته اذ يتراوح المتن بين العموم والخصوص ، بين الاطلاق والتقييد . فاذا كان المعنى صحيحا في بدايته اطلاقا فان تخصيصه ، تقييده سواء في عدد الفرق الهالكة أو في تعيين الفرقة الناجية يشكك في صحته . فالصيغة الكبيرة تشير الى افتراق اليهود

---

(٨) وذلك مثل « الفصل » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فة المسلمين والمشركين » ، « وانما ذكرنا قول المنتحلين للاسلام في المكان دون غيرهم من الأوائل » ، مقالات ج ٢ ص ١١٦ ، « وهذا الذى حكينا في الوقت أقاويل المنتحلين للاسلام » ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ .

(٩) وذلك مثل الكتاب المفقود « مقالات الملحدين » للاشعري ، ج ٢ ص ٢٢ .

(١٠) تذييل في الفرق التي أشار اليها الرسول بقوله « ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة ، وهي ما أنا عليه وأصحابي » ، المواقف ص ٤١٥ .

احدى وسبعين فرقة ، والنصارى اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمين  
ثلاثة وسبعين فرقة ، وكأن الافتراق سنة الكون ، وقانون التطور ،  
مسار التاريخ ! ووجود العدد سبعة في كل الارقام الثلاثة يكشف  
عن رمزية الاعداد في البيئات الدينية الشرقية القديمة يونانية أو مسيحية  
أو اسلامية . وهل صحيح تاريخيا افتراق الامم الثلاثة طبعا لهذه  
التوالي الحساسة ؟ وهل يطابق هذا الاحصاء الواقع التاريخي ؟  
وهل هذا الاحصاء للفرق في الماضي أم في الماضي والحاضر أم في الماضي  
والحاضر والمستقبل ؟ وهل يمكن احصاء فرق لم تحدث بعد بل قد  
تحدث في المستقبل ؟ أه أنها نبؤة في المستقبل تدل على معجزة للرسول ؟  
ولماذا تزيد كل أمة فرقة على الأمة السابقة ؟ هل يدل ذلك على رقى  
بدليل الزيادة المطردة أم على تأخر بدليل أن الفرقة تشتت مضاد  
للوحدة ؟ وفي هذه الحالة الاخيرة يكون اليهود خير من النصارى ، وكلاهما  
خير من المسلمين لانها أقل فرقة وتشتتا ولو بفرقة واحدة على الأقل . وقد  
ينتهي الحديث دون تعيين للفرقة الناجية ويتوقف عند « الا واحدة » ،  
يرترك الاستثناء دون تعيين وهو أقرب الى العقل والتجربة حتى نظن  
كل فرقة أنها الناجية فتعمل صالحا لان اليقين عملي وليس تاريخيا ،  
وكان الاعتقاد هو الذي يولد اليقين ، وكان كل فرقة تعتقد أنها ناجية  
فتعمل صالحا تكون كذلك تاريخيا ، وهي المقصودة . وهي كذلك بالفعل ،  
بعملها الصالح ، تكون ناجية . فالقصد الفعلي هو القصد التاريخي .  
وقد يتم التعيين للفرقة الناجية « هي ما أنا عليه أنا وأصحابي » ، وذلك  
بالتأكيد على فرقة تاريخية بعينها ، والتأكيد مرتان بلفظ « أنا » أي  
الرسول وأصحابه وهم جماعته التابعون له ، جماعة تاريخية معينة هم  
الصحابة دون غيرهم . وهذا ما يناقض روح الاسلام وسلوكه العملي ،  
فكل من يتبع الرسول ويأخذه قدوة فهو مثل صحابته بدليل أن أهل  
السنة والحديث في كل عصر حتى يوم الدين . ومع ذلك لم ينفع  
التحديد التاريخي النظري ، وطفا عليه التحديد السلوكي العملي ، وادعت  
كل فرقة أنها الفرقة المقصودة بالنجاة فهي أحق باتباع الرسول من  
غيرها ، وحدث التقاتل بينهما . فأيهما الفرقة الناجية ؟ والجواب أنها أصبحت  
كلها هالكة بفعل التقاتل وازالة دم الاخوة ، لان القاتل والمقتول في  
النسار . وزيادة في الإحصاء بصدق التعيين يتدخل السائل في صيغة

الحديث بعند التعداد الاول « قيل يا رسول الله ما هي ؟ » . فالتعيين  
انها جاء على طلب خاص وسؤال محدد وليس مجرد تخصيص للعموم .  
وكي يحدث التطابق التاريخي بين العدد والواقع التاريخي في الماضي  
والحاضر فحسب فقد خلط بين الفرق الكبيرة والفرق الصغيرة ، ثم تم  
تقسيم الكبيرة الى فرق متعددة صغرى حتى يمكن اكمال العدد ثلاثة  
وسبعين . فالفرق الكبيرة في الحقيقة ثلاث والاقل منها في الكبر خمس  
فيكون مجموع الفرق الكبرى نسبيا ثمانية . ثم تنقسم الفرق الثلاث الكبرى ،  
الاولى الى عشرين ، والثانية الى اثنتين وعشرين ، والثالثة الى عشرين .  
وتنقسم اثنتان من الخمسة الاولى الى خمس فرق والثانية الى ثلاث في  
حين تبقى الثلاثة الاخرى من الخمس بلا قسمة (١١) . وهناك فرق

- 
- (١١) يذكر الايجي ثمانية فرق ١ - المعتزلة ٢ - الشيعة ٣ -  
الخوارج ٤ - المرجئة ٥ - النجارية ٦ - الجبرية ٧ - المشبهة ٨ -  
الناجية ، ثم يقسم المعتزلة الى عشرين فرقة ١ - الواصية ٢ -  
المعربة ٣ - الهذيلية ٤ - النظامية ٥ - الاسوارية ٦ - الاسكافية  
٧ - الجعفرية ٨ - البشرية ٩ - المرادية ١٠ - الهشامية ١١ -  
الصالحية ١٢ - الحابطية ١٣ - الحربية ١٤ - المعمرية ١٥ - الثمامية  
١٦ - الخياطية ١٧ - الجاحظية ١٨ - الكعبية ١٩ - الجبائية ٢٠ -  
البهشية . وتنقسم الشيعة الى اثنين وعشرين فرقة تندمج تحت ثلاثة  
اقسام الغلاة وهي : ١ - السبائية ٢ - الكاملية ٣ - البيانية ٤ - المغيرية  
٥ - الجناحية ٦ - المنصورية ٧ - الخطابية ٨ - الغرابية ٩ - الذبية  
١٠ - الهشامية ١١ - الزرارية ١٢ - اليونسية ١٣ - الشيطانية  
١٤ - الرزامية ١٥ - المفوضية ١٦ - البدائية ١٧ - النصيرية  
والاسحاقية ١٨ - الاسماعيلية والزيدية ١٩ - الجارودية ٢٠ -  
السلهمانية ٢١ - البثرية ٢٢ - الامامية . وتنقسم الخوارج عشرين فرقة  
هي : ١ - المحكمة ٢ - البهيسية ٣ - الازارقة ٤ - النجدات ٥ -  
الاصفرية ٦ - الاباضية ( ١ - الحفصية ب - اليزيدية ج - الحارثية  
د - طاعة لا يراى الله بها ) ٧ - العجاردة ( ١ - اليمونية ب - الحمزية  
ج - الشعيبية د - الحازمية هـ - الخلفية و - الاطرافية ز - المعلومية  
ح - الجهولية ط - الصلتية ي - الشعالبة ( ١ - الاخنسية ٢ -

متشابهة تم الفصل بينها لضرورة اكتمال العدد (١٢) . أما الفرقة الناجية  
نهي واحدة لا تقسمه فيها مع أن بها عشرات الفرق المتميزة فيما بينها  
كلها من الفرق الناجية . وقد تدخل بعض الفرق الصغرى مع الفرقة  
الكبرى (١٣) . كما أن البعض منها متداخل يصعب الفصل بينها (١٤) .  
رقم ١٠ تنقسم فرقة صغرى الى فرق أصغر حتى يصعب العد ويضطر  
ولا يعرف هل يصبح للفرقة الصغرى عدد أم للفريقات الصغرى فقط (١٥) .  
وقد ذكرت الفرق دون مراعاة لترتيب تاريخي أو ترتيب من حيث الكبر  
أو الأهمية بل يكفى فقط المطابقة للعدد السبعين المذكور . ومن الطبيعي  
أن تأتي الفرقة الناجية في النهاية ، فخانمه مسك وما بعد الضلال الا  
الهداية . ربقدر ما يتم التفضيل في الفرق الضالة وتقسيمها الى فرق ،  
والفرق الى فرق أصغر تعرض الفرقة الناجية وحدة واحدة ، متحدة  
متماسكة وكأنها هي رأى الأمة والجمهور ، الاصل والجذع وما دونها

=  
العبدية ٣ - الشيبانوية ٤ - المكرمية ) ، فالخوارج سبعة أقسام رئيسية  
وثمانية عشرة قسما فرعيا ( أربعة فرق اباضية وأربعة ثعلبية وعشرة  
عجاردة ) ، والمرجئة خمسة أقسام هي : ١ - اليونسية ٢ - العبيدية  
٣ - الغسانية ٤ - الثوبانية ٥ - الثومنية ، والنجارية ثلاثة أقسام  
هي : ١ - البرغوثية ٢ - الزعفرانية ٣ - المستدركة ، وكل من الجبرية  
والمشبهة والفرقة الناجية قسم واحد ، الموافق ص ٤١٥ - ٤٣٠ .  
(١٢) وذلك مثل تشابه المشبهة مع الشيعة ، والمرجئة مع أهل  
السنة ، والنجارية مع المعتزلة .

(١٣) مثلا الحابطية لا تدخل ضمن فرق المعتزلة .

(١٤) وذلك مثل تداخل البهشية والجبائية .

(١٥) وذلك مثل انقسام الشيعة الى غلاة وزيدية وامامية فهل  
تحسب الغلاة فرقة قسمتها الى ثمان عشرة فرقة أو تحسب الزيدية  
بالرغم من قسمتها الى ثلاث فرق ؟ ونفس الامر بالنسبة للخوارج وقسمة  
الاباضية الى أربعة فريقات ، والعجاردة الى عشرة فريقات والشعالية  
الى أربعة فريقات وبالتالي يصعب بعدها أن يكون مجموع فرق الخوارج  
عشرين .

م ٢٦ - الايمان والعمل - الامامة

الفروع والشتمات . الفرق الناجية تجمع والضالة تفرق ، الاولى توحد والثانية تبعثر ، وهو حكم قيمة مسبق يقوم بالكشف عن موقف السلطة السياسى تجاه المعارضة وموقف الدولة تجاه خصومها السياسيين بالسلطة هى الاساس والمعارضة خروج عليها . والحقيقة أن الفرقة الناجية تكون أيضا من فرق بل ومن فرق صغيرة عدة ، ولا تمثل اجماعا واحدا على رأى واحد سواء فى المسائل النظرية أو فى الموضوعات العملية . يجمعها جميعا التسليم بالامر الواقع والاقرار بالسلطة القائمة (١٦) .

وقد استعمل سلاح الانقلاب لنصرة الفرقة الناجية وحصارا للفرق الهالكة ، استعملته السلطة ضد فرق المعارضة . فالمتكلمون أهل الاهسواء ، والمعتزلة معطلة ، مجوس الامة ، والثوار خوارج ، والرافضون شيعة أو روافض . الخ . وقد استمر هذا التقليد متبعا حتى الآن فى اتهام فرق المعارضة بالعمالة والاحاد والكفر والخروج . وقد أتت معظم التسميات والاصناف والانقلاب من الآخريين أى من الخصوم وليس من الفرقة ذاتها موضوع الاتهام . فالمعتزلة والشيعية والخوارج وهى فرق المعارضة الرئيسية الثلاث كلها نعوت من الفرقة الناجية . وتوحى كلها بالخروج على النهج القديم والصراط المستقيم . فالمعتزلة من الاعتزال من الجماعة ، والشيعية من التشيع والخروج على الحياد الموضوعية ، والخوارج من الخروج على الامام ورفض السلطة واعلان العصيان (١٧) . وتسمى فرق المعارضة الفرقة الناجية بالاموية وانصارها بالامويين أى السلطة . فان صعب الحصول على اسم متميز يدين بينائه اللفظى شأنه يمكن استعمال أسماء أخرى من مضمون الفرقة الهالكة واتجاهها

---

(١٦) هناك خلاف بين المتكلمين والفقهاء ، بين الاشاعرة والمرجئة ، وبين الفقهاء بعضهم والبعض الآخر وبين فرق المرجئة المتعددة .

(١٧) المعتزلة بناء على كلمة الحسن البصرى « اعتزلنا واصل » بعد مناقشة فى موضوع مرتكب الكبيرة .

مثل الباطنية لقولها بالباطن دون الظاهر أو الحرمية لباحثها المحرمات  
أو السبعية لقولها بالائمة السبعة . وقد يشتق الاسم من اللباس  
مثل الحمرة للباسهم الحمرة أو تسميتهم المسلمين حميرا . وقد يشتق  
الاسم من الاسماء الوثنية التي ينتسبون اليها مثل البابكية أو المزدكية .  
فان استعصى ذلك كله نسبت الفرقة الى اسم مؤسسها وكأنها فرقة  
شخصية تدور حول زعيمها وليس لها موقف فكري أو اتجاه نظري  
وكان الخلاف بين الفرق هو صراع على السلطة . وما دامت السلطة  
بيد الدولة فان خصومها عصاة خارجون على القانون . وقد يستمد الاسم  
من المكان حتى ترتبط بمنطقة وبلد دون جماعة وأنصار ودون فكر ورأى .  
غذا ما ارتبطت الفرقة باسم الرأى والعقيدة فانها في الغالب عقائد ضالة  
مثل انكار القدر والجبر والتشبيه والتأليه (١٨) . وكثيرا ما يتم الاعتماد

(١٨) وهذا حادث في تسمية الاسماعيلية بسبعة القاب هي :  
١ - الباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره ٢ - القرامطة لان اولهم  
حمدان قرمط احدى قرى واسط ٣ - الحرمية لباحثهم المحرمات  
؟ - السبعية لان النطقاء بالشرائع اى الرسل آدم ونوح وابراهيم  
وموسى وعيسى ومحمد ، ومحمد المهدي سابع النطقاء ، وبين كل اثنين  
سبعة ائمة يتهمون شريعته . ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى  
ويهدى (أ) امام يؤدى من الله (ب) حجة يؤدى عنه (ج) ذو مصة يهص  
العلم من الحجة (د) أبواب هم الدعاء (هـ) أكبر يرفع درجات التائبين  
(و) مأذون يأخذ العهد على الطالبين (ز) مكلب يحتج به ويرغب الى  
الداعى ككلب الصائد (ح) مؤمن يتبعه . والسموات والارضين وأيا  
الاسبوع والسيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة ٥ - البابكية  
اذا اتبعت طائفة منهم بابك الخرمى بأذربيجان ٦ - الحمرة للباسهم  
الحمرة فى أيام بابك أو تسميتهم المسلمين حميرا ٧ - الاسماعيلية  
لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانتساب زعيمهم لحمد  
بن اسماعيل ، الموافق ص ٤٢٢ ، والفرق المشتقة من أسماء  
مؤسسها هى فى العادة الفرق الصغيرة مثل النجارية والجهمية  
والبكرية والضارية والكرامية وجميع الفرق السبعة عشر الخارجة  
على الاسلام التى يذكرها البغدادي . والفرق المستمدة من أسماء  
مواقفها مثل الروافض والشيعية والخوارج والمعتزلة والشرأة .  
والفرق المشتقة من فكرها مثل القدرية والمرجئة والمشبهة والمؤلهية  
والمنزهة والصفاتية والجبرية . والفرق المشتقة من مكانها مثل الحرورية



على بعض الاحاديث المشكوك في صحتها لتأييد التسمية واستعمال سلاح الانقلاب مثل « القدرية مجوس هذه الامة » . وكثير من هذه الاحاديث تشير الى عقائد ظهرت في وقت متأخر بعد عصر النبي . وقد وضعت من أجل حصار الخصوم السياسيين وهدم عقائدهم باستعمال الحجج النقلية ، سلطة سياسية تعتمد على سلطة دينية . معظمها احاديث ظنية ضعيفة السند يعارض منها العقل والحس والمشاهدة (١٩) . وعلى السند من ذلك تستعمل ألقاب المدح والثناء لوصف الفرقة الناجية : مثل أهل الحق والاثبات وكلها في مقابل أهل الأهواء ، أهل الزيف ، أهل الضلال ، أهل البدع . وينجح سلاح الانقلاب في مجتمع يفضل الحق على الباطل ، والاستقامة على الاعوجاج ، والسنة على الاجتهاد ، والتقليد على البدعة ، والاثبات على النفي ، والجماعة على التفرد .

(١٩) وأكثر ماورد في الاحاديث ذم القدرية والخوارج والشيعية أي فرق المعارضة الرئيسية الثلاث . وأكثرها في المعتزلة والخوارج أي فرق المعارضة العلنية العلنية في الداخل . في ذم القدرية : اتفق أهل الملل على ذم القدرية ولعنهم . قال الرسول « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا » ، ولا ينكر لعنهم منكر . ولكنهم يحاولون درء هذا النبذ عن أنفسهم بما لا يفنيهم ويقولون أنتم القدرية إذ اعتقدتم إضافة القدرة الى الله وهذا بهت وتوافق . وقال الرسول « القدرية هم مجوس هذه الامة » وشبههم لتقسيمهم الخير والشر في حكم الإرادة والمشية حسب تقسيم المجوس رصفهم الخير الى يزدان والشر الى أهرمان . وقال الرسول « إذا تاهت القيامة نادى مناد في أهل الجمع : أين خصام الله تعالى ؟ فتقوم القدرية ! ولا خفاء في اختصاص ذلك بهم فان أهل الحق يفوضون أمورهم الى الله ولا يعترضون لشيء من أفعاله . ثم من يضيف القدرية الى نفسه ويعتقدها صفة بان يتصف بالقدرة أولى ممن يضيفه اليها . الارشاد ص ٢٢٥ — ١٥٦ ، وكذلك ما روى في ذم المرجئة والخوارج ولا يذكر الحديث نصا للشك في صحته ، الفرق ص ٩ ، ويدافع القاضي عبد الجبار ثانيا ، فهلا سميتم قدرية دخلتم تحت قدام النبي القدرية مجوس هذه الامة ؟ قلنا لا لان ذلك الاسم اسبم ذم فلا يسحق الا على مذهب مذموم ونحن براء من ذلك ، الشرح ص ٧٨٨ . ٧٨٩ .

فأهل السنة يسرون على الطريق الرئيسي دون تشعيب أو تفريق .  
وأهل الحديث يأخذون بالحديث دون تنكير له في مجتمع تحولت فيه سلطة  
النقرآن الى سلطة الحديث وتشخصت فيها النبوة في شخص النبي  
بتحول الحديث فيه الى السيرة . وأهل السلف أفضل من الخلف الذين  
تركوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وهم الاصحاب ، جمهور الامة ،  
الجماعة وليسوا الاعداء أو احدى فرق الامة أو أحد شعبياتها . فاذا  
ما سميت أشعرية فلأن مؤسسها نصير أهل السنة والمدافع عن الحق  
ضد أهل الاهواء . الفرقة الناجية هي التي بها خلاص الامة ، فرقة  
الدولة ، وحزب السلطة . ولكن يظل السؤال ناجية عند من : عند الله  
أو عند السلطان (٢٠) ؟ وقد يحدث نزاع حول الفرقة التي ينطبق عليها  
الاسم المذموم « القدرية » هل هم نفاة القدر أم مثبتوه ؟ من ينفي  
القدر عن الله ويثبتها للانسان أم من يثبتها لله وينفيها عن الانسان

(٢٠) وإنما فصل النبي بذكر الفرق المذمومة فرق اصحاب الاهواء  
الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد  
أو في الوعد والوعيد أو في بابي القدر والاستطاعة أو في تقدير الخير  
والشر أو في باب الهداية والضلال أو في باب الارادة والمشئنة أو في باب  
الرؤية والادراك أو في باب صفات الله وأسمائه وأوصافه أو في باب من  
أبواب التعديل والتجويز أو في باب من أبواب النبوة أو شروطها ونحوها  
من الابواب التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فسيق الرأي  
والحديث على أصل واحد خالفهم فيها أهل الضلالة من  
القدرية والخوارج والروافض ، الفرق ص ١٠ - ١١ ، وأردفتيه  
برابع فيه الحجاج والدليل على الخلافة التي ينكرها الفساقون ،  
التنبيه ص ١٠ ، ولكن رأيت من صعوبة الزمان تجرد قوم في بغض  
أهل السنة والحث عليهم ، وقصدتهم ما سار فيهم من قول وفعل  
فجعلت ذلك على ما قدرت عليه بمعونة الله ، والله ممد لأهل السنة  
بالمعونة الدائمة والكفاية الشاملة والعز المتصل والجلالة في عين  
عباده ، والكلاءة في الانفس والاهل والاولاد والاموال وحسن  
العاقبة في المعاد وبلغهم ما هو أهله من لطائفه واحسانه . فهم في  
عصرنا هذا هم الاطواد الشامخة ، والبدر الزاهرة ، والسادة الذين  
شملهم الله بعونه وسنته ، فوجوههم بالعمون زاهرة والسنتهم  
بالصدق ناطقة ، التنبيه ص ١٤ .

وذلك في حالة صحة الخبر . وبالتالي يستعمل سلاح الانقلاب في كل  
الوجه وعند جميع الفرق كسلاح وكسلاح مضاد . مع أن فرق المعارضة  
لها أسماءها من نفسها مثل « أصحاب العدل والتوحيد » ولكن الذي  
اشتهر هي أسماءها من الخصوم الذين كتبوا التاريخ ودونوا عقائد  
الفرق (٢١) . ويتضح سلاح الانقلاب أيضا في صياغات العبارات أي في  
الفاظ الحديث . فاذا كان الأمر يتعلق بذكر رأى لفرقة ضالة فإن اللفظ  
يكون « زعم » أو « ادعى » أو « افترى » أو « كذب » . أما إذا كان  
الرأى للفرقة الناجية فإن اللفظ يكون « قال » أو « أجمع » أو « اتفق » .  
ويقوم المؤرخ أحيانا باستجلاب اللعنات على صاحب الفرقة الهالكة  
أو ترعده بالسلطان أو استعداد الجمهور عليه . ويتجاوز نقد أفكاره  
الى الطعن في شخصه وأخلاقه وسيرته ، كأن الغرض من مصنفات الفرق  
هو الدفاع عن مذهب الفرقة الناجية والتعريض بآراء الخصوم تحت  
ستار التاريخ .

والحقيقة أن التكفير سلاح سياسى ضد الخصوم تحت ستار  
العقائد ، سلاح متبادل بين السلطة والمعارضة بل وسلاح متبادل بين  
فرق المعارضة بعضها ضد البعض الآخر مما يسبب في تبعثرها وتشتتها  
وتفريقها فتضعف أمام السلطة الواحدة . وكما يصل تكفير الفرقة الناجية  
الى حد تكفير كل فرق المعارضة فإن احدى فرق المعارضة في المقابل  
تكفر كل من لابس السلطان أو اتصل به أو زايد في الايمان (٢٢) . وماذا

---

(٢١) لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل التوحيد لرسولهم  
بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة ، الموافق ص ٤١٥ .

(٢٢) الفرق الضالة الذين قال فيهم الرسول كلهم في النار !  
وأما الفرقة الناجية المستثناه الذين قال فيهم الذين على ما أنا عليه  
وأصحابي فهم الاثاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة  
والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء . وقد أجمعوا على . . . الموافق  
ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الشيعة وهم اثنتا وعشرون فرقة يكفر بعضها

يبقى من فرق الامة لو كفر الجميع ، لو كفرت الفرقة الناجية الفسرق الهالكة ضد الخصوم تحت ستار المعتقدات والمزايدة في الايمان تملقا للعلماء ودفاعا عن السلطان ؟ بل ان العقائد ذاتها هي أيضا سلاح نظرى عند كل فرقة تدافع به عن مواقفها الاجتماعية والسياسية . لا يوجد اذن تكفير نظرى أو عملى بل يوجد تباين في المواقف السياسية وبالتالي اختلاف في الاطر النظرية . فاذا ما تم ارجاع «الالهيات» الى «الانسانيات» وبالتالي العودة الى التجارب الانسانية الاولى التى منها نشأت الالهيات ينتهى سبب التكفير . فقد كان فى أحسن الاحوال ويفعل الفقهاء حكما شرعا على صور فنية ونظريات دفاعية أو هجومية لها تأويلها فى التجارب الانسانية وليس بناء على احكام عقلية أو شرعية . واذا ما تم الاتفاة على حد أدنى من المواقف السياسية والاجتماعية ودون الوقوع فى المزايدة اليمانية أو تبعية للسياسات السياسية فانه يمكن نزع سلاح التكفير والسماح باختلاف الاطر النظرية على أساس أنها اجتهادات نظرية فى مواقف اجتماعية مختلفة . وتظل كلها شرعية فى اطار الوحدة الوطنية لامة واحدة .

### ثانيا : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟

كان تكفير الفرقة الناجية للفرقة الضالة الهالكة تكفيرا عقائديا نظريا بالاساس قبل أن يكون تكفيرا عمليا اخفاء للمواقف العملية وابرازا للعقائد النظرية تملقا للعلماء ودفاعا عن السلطان . فهل يتم التكفير طبقا

---

بعضا ، المواقف ص ٤١٨ ، وفى كل فرقة غلاة ومتوسطون مثل الشيعة من ناحية الغلاة والزيدية والامامية من ناحية التوسط . ومع ذلك يكفر المتوسطون مثل الزيدية لمشاركتهم المعتزلة فى أصل التوحيد والعدل . أما المرادارية فتكفر كل من لايس السلطان ومن قال بخلاف الاعمال وبالرؤية ، المواقف ص ٤١٦ — ٤١٧ .

للآراء النظرية أم للانفعال ؟ ان الآراء النظرية ما دام لا ينتج عنه فعل فانها تظل خارج نطاق التكفير . بل ان تعريف الفرقة الناجية بلامة هو كل من نطق بالشهادتين . فالإيمان قول قبيح أن يكون نظرا أو صديقا أو فعلا . فكيف يتم التكفير النظرى والنظر ليس من الإيمان عند الفرقة الناجية ؟ وكيف يتم التكفير فى أصلى التوحيد والعدل ؟ هل يكفر أحد فى التوحيد والعدل ؟ لماذا يكفر من يرى أن هناك ذاتا لها صفات وأن هناك انسانا حرا عاقلا مسؤولا ؟ ولماذا تكفر بأقرب الاصول الخمسة ، الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ واذا اتفقت فرق المعارضة الرئيسية الثلاث على أصلى التوحيد والعدل فان ذلك يعنى التكفير النظرى لها جميعا (٢٣) . والحقيقة أن الفرق انما نشأت أولا بسبب موضوعات عملية وفى مواقف عملية وبناء على اختلافات عملية وليست نظرية . فقد نشأ صراع حول السيادة وحول الشرعية ، حول البيعة والعقد ثم تحول هذا الخلاف الى مسألة نظرية فى الإيمان والكفر ، والطاعة والعصيان . كانت المسألة اذن عملية فى اطار نظرى مثل مرتكب الكبيرة أو التحكيم ثم أخذت بعد ذلك طابعا فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الإمامة . ثم انتقل العرض النظرى لها الى عرض نظرى آخر على مستوى الاصول العقلية فى التوحيد والعدل . كان الخلاف اذن حول الموضوعين الاخرين فى السمعيات ثم انتقل بعد ذلك الى العقليات أى نظرية الذات والصفات ، الانفعال التى هى أساس التوحيد والعدل . لم يكن الخلاف حول النبوة والمعاد أى حول التاريخ ، فى الماضى وفى المستقبل بل كان حول الحاضر ، الفرد والجماعة ، العمل والدولة . ثم امتد الخلاف بعد ذلك طابعا نظرية فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الإمامة . ثم انتقل كأنها موضوعات مستقلة بعيدة عن نشأتها العملية . ولما كان نسق

---

(٢٣) هى فرق الشيعة ( الزيدية ) والخوارج والمعتزلة التى تشتراء جميعها فى أصلى التوحيد والعدل .

العقائد تقوم على مقدمتين نظريتين ، نظرية العلم ونظرية الوجود ، وعلى قسمين رئيسيين : الأول عن الالهيات وهى الانسانيات الوعى الخالص ( الذات ) والوعى المتعين ( الصفات ) وهو الانسان الكامل ثم خلق الإنفعال والعقل الغائى وهو الانسان المتعين ، والثانى عن السمعبات او النبوات رهو التاريخ ، تاريخ الوحى ( النبوة ) ومستقبل البشرية ، المعاد ) وهو التاريخ العام ثم النظر والعمل ( الاسماء والاحكام ) ثم الحكم والثورة ( الامامة ) وهو التاريخ المتعين وتذييلها عن انهيار التاريخ ( تكفير الفرق ) فان التكفير العقائدى ينصب على كل موضوع على حدة .

### ١ - هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟

يبدأ علم أصول الدين بمقدمات نظرية أولى ، نظرية العلم اجابة على سؤال « كيف اعلم ؟ » ، ونظرية الوجود اجابة على سؤال « ماذا اعلم ؟ » . والسؤال عن الذات العارفة يسبق السؤال عن موضوع المعرفة . رهى موضوعات نظرية صرفة تنبع بن طبيعة الذهن ، ولا يكاد يختلف عليها عاقلان . ومع ذلك كفرت فيها الفرقة الناجية الفرق الضالة !

١ - **نظرية العلم** . ان الموضوعات التى تكفر فيها الفرقة الناجية الفرق الهالكة فيما يتعلق بنظرية العلم فى حقيقة الامر ليست عقائد بل هى مجرد نظريات فى العلم أو طرق فى النظر والاستدلال يختلف فيه النظر دون أن يكفر بعضهم أو كلهم . فاذا كان من ضمن نظرية العلم قسمة المعرفة الى ضرورية واستدلالية فان التركيز على المعارف الضرورية واعتبار أن كل المعارف ضرورية حتى أن الكسبية منها تكون

---

(٢٤) عند الجاحظية المعارف كلها ضرورية ، وكذلك الحال عند الشامية وكلاهما من المعتزلة ، الموافق ص ٤١٧ .

ضرورية كذلك ويقوم على ضروري ليس كفرا بل تثبيت للمعارف واعتبارها مفروزة في النفس وبالتالي تحول نسق العقائد كله الى معارف فطرية غير مكتسبة تأتي من طبيعة النفس وليس من الخارج وهو ما يجها الايمان واجبا عقليا(٢٤) . وما الحكمة في التركيز على المعارف المكتسبة ؟ هل السبب في ذلك الرغبة في تلقين الناس نسقا للعقائد يعارض الفطرة ويأمر بالخضوع للسلطان والتسليم لاولى الامر ؟ ولكن ذلك سلاح ذوا حدين اذ يمكن أيضا رفض ما تلقنه السلطان السياسية والدينية للناس مادامت معارفهما مكتسبة ، وتوجيه المعارف الفطرية مثل الثورة على الظلم والخروج على الامام الجائر ضد المعارف المكتسبة . وفي النهاية الضروري اقوى من المكتسب وأرسخ منه في النفس واقوى منه كباعث ومقصد . ولماذا يكفر القول بأن المعرفة تتولد من النظر؟(٢٥) اليس هذا هو الخلق والابداع ؟ ومم تأتي المعرفة ان لم تتولد من النظر . اى من طبيعة العقل ومن التركيز على المعارف الضرورية ؟ يبدو ان الباعث أيضا هو ابعاد الذهن عن التفكير وجعله مجرد حصيلة لمعارف خارجية تأتي من السلطتين الدينية والسياسية وهما بيدهما توجيه المعرفة ووسائل التلقين . ولماذا يكفر القول بأن المعرفة واجبة بالعقل قبل الشرع؟(٢٦) اليس ذلك احتراماً لعقل الانسان وتأسيساً للشرع على العقل ؟ ولماذا جعل العقل خاويًا من أية معارف وأن المعرفة لا تجب الا بالشرع ؟ فاذا كان المتحدث باسم الشرع هي السلطة السياسية وهسي في الوقت نفسه السلطة الدينية لزم على الانسان طاعة اولى الامر دون اعمال للعقل . ولماذا يكفر القول بأن التواتر لا يحتمل الكذب وان الاجماع والقياس ليسا بحجة(٢٧) ؟ وما العيب في جعل التواتر يقيس

- 
- (٢٥) عند الثمانية المعارف متولدة من النظر ، المواقف ص ٤١٧ .  
(٢٦) عند الثمانية المعرفة واجب قبل الشرع ، المواقف ص ٤١٧ .  
(٢٧) عند النظامية التواتر لا يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليسا بحجة ، المواقف ص ٤١٦ .





بالمعارف الضرورية أو توليد المعارف بالنظر أو وجوبها قبل الشرع . بل ان بدايات نظرية العلم كنظرية في المنطق ، في التصورات والتصديقات . وفي أنواع الحقائق بسيطة أو مركبة وأنواع التعريفات بالمثل أو بالمشابهة أو باللفظ إنما يعتمد على تحليل العقل الخالص ، وان اللفظ نفسه تكون دلالاته واضحة وظاهرة على المقصود (٣٠) . وان انكسار المعارف الفطرية الواجبات العقلية لهو اتفاق مع بعض نظريات العلم عند فرق المعارضات بما يدل على أن الغاية من التكفير ليس الخلاف حول العقائد بقدر ما هو استبعاد الخصوم السياسيين (٣١) .

**ب - نظرية الوجود .** وكما كبرت الفرقة الناجية الفرق الضالة في بعض آرائها في نظرية العلم كذلك كبرت في بعض آرائها في نظرية الوجود في بحث الجواهر والاعراض . فما العيب في اعتبار الاعراض اجساما وأن يكون الجوهر مؤلفا من أعراض؟ (٣٢) أليس هذا ما يعرفه الجميع وما يتفق مع الموروث الفلسفي العام بل ومع إيمان العوام ؟ هل بالضرورة لا بد أن تكون الاعراض مجرد صفات وأن يكون الجوهر وحدة هو الجسم ؟ ان تصور علاقة الجوهر والعرض على

---

(٣٠) الطوالع ص ١٧ ، وههنا نوعان آخران من التعريف ، الأول بالمثل وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة . فان كانت مفيدة للتمييز فهي خاصة فيكون رسما ناقصا والا لم تصلح للتعريف . والثاني التعريف اللفظي وهي أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة ، ثم انه يقدم في التعريف الاعم ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجملة ففي كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود ، الموافق ص ٣٥ .

(٣١) عند احدى فرق الخوارج لا حجة لله على الخلق في التوحيد الا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من اشارة وإيماء ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، ليس على الناس فرض ما لم تأت بهم الرسل ، مقالات ج ١ ص ١٩١ .

(٣٢) عند النظامية الاعراض اجسام والجوهر مؤلف من الاعراض ، الموافق ص ٤١٦ .

انزاع علاقة مركز محيط يكون أقرب الى تحقيق أهداف السلطة في تصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبالتالي يكون كل تصور مخالف يعطى العرض بعض الاستقلال عن الجوهر أو يكون بشا، كما له في صفة مثل الجسمية - يكون كفرا ! وان بعض نظريات الفرق الضالة انما تشابه نظريات الفرقة الناجية مثل جواز خلو الجوهر عن الاعراض وجواز قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ولكن بهدفين مختلفين (٣٣) : عند المعارضة جواز وجود الحاكم من غير محكوم ، وضرورة وجود مظاهر الحياة الحسية ، وعند السلطة لان الله قادر على كل شيء، حتى على فعل المتناقضات فلا يصمد امامه قانون عقل أو طبيعة . أما اعتبار المعدوم شيئاً وبالتالي يكون له جوهر وعرض فربما للتأكيد على وجود العدم بدل نفيه وانكاره وحتى يصمد العدم كطرف مقابل للوجود وحتى يتساوى الطرفان ولا يكون الواحد ايجاباً والعدم سلباً مطلقاً (٣٤) . وما المانع من دراسة الافعال الانسانية دراسة طبيعية من خلال مفهومى الجوهر والاعراض وبالتالي تتساوى الاعراض فيما بينها كأعراض لجوهر واحد وان لم تتساو من حيث الحكم النظرى ؟ فلايمان علم والجهل كفر ، وكلاهما أعراض للفعل أو للنظر . من حيث هو جوهر . والاهم من ذلك كله هو تكثير نظريات الكمون والطفرة والخلق المستبر ، والتقدم والتأخر والظهور فى الطبيعة (٣٥) . العيب فى أن يكون الخلق قد تم دفعة واحدة ثم يستمر الخلق من تلقاء نفسه فتظهر الصفات الكامنة فيه ؟ وما الحاجة الى الخلق المتقطع من الخارج ، كل شيء فى حاجة الى خلق ؟ ولماذا يكون الخلق المستمر نظرية هالكة والخلق المتقطع نظرية ناجية ؟ وأيها أكثر تنزيها لله ورعاية لمصالح العباد وأكثر اتفاقاً مع العقل والعلم ؟ وما العيب فى

---

(٣٣) عند الصالحة يجوز قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت وخلو الجوهر عن الاعراض ، المواضع ص ٤١٧ .

(٣٤) تسمى الخياطية المعدوم شيئاً وجوهراً وعرضاً ، المواضع

الطفرة التي تشير الى الخلق الالهي في الطبيعة وتجعل الكيف مخترقاً  
لكم ، وتضع الحرية ليس في الانسان فقط بل في الطبيعة كذلك ؟  
وما الكفر في القول بأن الجنة والنار لم تخلقا بعد طالما أنه لا توجد  
حاجة الآن لهما أو انها كاهنان في الوجود وسيظهران بالخلق المستمر ؟  
وما الكفر في القول بأن الله خلق الاجسام ثم تظهر الاعراض في الاجسام  
بعد كونها فيها بفعل الخلق المستمر ؟ هل كل فعل لا بد وأن يأتي من  
الخارج وليس من الداخل وكأن كل ما يحدث في الكون انما يقع بفعل  
ارادة خارجة وليس بفعل ارادة ذاتية ؟ وما المانع أن تجذب النار اهلها  
بنفسها دون أن يدفعهم أحد فيها وكأن كل شيء يتحرك بطبيعته نحو  
غايته ، فغاية النار احراق من يستحقها ونهاية من يستحقها الوسوع  
في النار ؟ ولماذا تكون نظرية الجزء الذي لا يتجزأ التي رفضها الفقهاء  
هي النظرية الناجية في حين تكون نظريات الطفرة والكمون والظهور هي  
النظريات الهالكة ؟ ان القول بالطفرة والكمون والظهور ما هو الا رد  
فعل على القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، ورد الاعتبار الكيفي الحيوي  
للطبيعة بعد سقوطها في التصور الكمي الآلي . ان المذهب الطبيعي  
الذي يظنه الناس دعامة الاتحاد القائم على العلم الطبيعي هو عند  
الطبايعيين انفسهم دفاع عن التوحيد ضد المشبهة والمجسمة وابقاء  
على الحسينين ما ، الدنيا والآخرة ، العلم والدين ، الطبيعة والله ، دون  
التضحية بأحدهما من أجل اثبات وحدانية الآخر . وان اتهام مذهب الطبايع  
بالاحاد لهو حكم من السلطتين السياسية والدينية قائم على تصور

---

(٣٥) عند النظامية الله خلق خلق دفعة واحدة والتقدم والتأخر في  
الكمون والظهور والطفرة ، الموافق ص ١٦٦ ، وعند الهشامية الجنة  
والنار لم تخلقا بعد نظراً للخلق المستمر ، وعند المعمرية ( معمر  
ن عباد ) الله لم يخلق شيئاً غير الاجسام والاعراض تخلق نفسها  
بنفسها كما هو الحال عند جميع أصحاب الطبايع ، الموافق ص  
١٧٤ ، وعند الجاحظية الاجسام ذوات طبايع ويمتنع انعدام الجواهر  
والنار تجذب اليها اهلها لا أن الله يدخلها ، الموافق ص ١٧٤ والعجيب  
اننا نمعجب في فكرنا المعاصر ببعض فلاسفة التطور في الغرب ونلجأ  
اليهم لتجديد الفكر الاسلامي ونكفر نظريات التطور عند أصحاب الطبايع.

وحدانية الله بمعنى وحدانية الحاكم وانكار استقلال الطبيعة والارادة الذاتية للشعوب (٣٦) .

ان الخلق من عدم الذى يظنه الناس تعبيرا عن الايمان هو في الحقيقة افراز السلطتين السياسية والدينية للتعبير عن الزيادة في الايمان والتعلق لشعور العامة وايقاع لها في السحر بهدف اثاره الاعجاب وسحر اللب والخيال . وبالتالي فان عقيدته الفرقة الناجية ليست بأقرب الى الايمان من عقائد الفرق الضالة . ان الرغبة في التعظيم والمغالاة لتؤدي الى عكس المقصود . فمثلا جواز الاقتصار على خلق السموات ومغالاة في التعظيم لان الارادة المشخصة قادرة على كل شيء . ولكنه انكار في الوقت نفسه للعناية واصطدام بالحكمة وهما من صفات الذات المشخصة كالارادة تماما بالاضافة الى انه رفض لتكوين العدم وبنائه وتدمير للحياة فيه وكان الحياة كان يمكن ان تكون على غير ما هي عليه ، وافتراض عالم آخر ممكن مخالف لهذا العالم الواقع ، واستبدال التمنى بما هو موجود بالفعل ، وانكار لواقعية العالم وافتراض عالم آخر لا وجود له الا تعبيرا عن قدرة مشخصة يفغالى في تعظيمها الى حد تدمير كل ما سواها . وان افتراض وجود اجسام لا ترى لا من حيث الوجود ذاته بل من حيث امكان رؤيته هو افتراض

---

(٣٦) وويل لصاحب الكتاب ( ابن الراوندى ) من الملحدين ، والذب في التوحيد لولا ابراهيم ( النظام ) واشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرتة والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين تسفلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم اذ تسفل أهل الدنيا بذاتها وجمع حطامها . وقد أخرج في عدة من أصحابنا أن ابراهيم قال وهو يقول بنفسه : اللهم ان كنت تعلم أنى لم أقصر في نصره توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لأشدد به التوحيد فيما كان منها يخالف التوحيد فأنا بريء . اللهم فان كنت تعلم أنى كما وصفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت . قالوا : فمات ساعته . هذه هى سبيل أهل الخوف من الله والمعرفة به والله شاكركم لهم ذلك ، الخياط ص ٤١ - ٤٢ .

وجود عالم خارج نطاق المعرفة الانسانية . وان افتراض عالم متوهج هو هدم وانكار لعالم الواقع . واذا قويت الرؤية بوسيلة ما ، واذا استطاعت العين أن تمد بصرها من الداخل أو من الخارج فيمكنها أن ترى الاجسام . يمكن رؤية باطن الاجسام الشفافة بنفاذ الشعاع كما يمكن رؤية باطن الاجسام المعتمة باستعمال المناظر المكبرة . الرؤية ممكنة مادامت الاجسام موجودة . فاذا لم توجد الاجسام تستحيل الرؤية . واذا وجدت عين تتوافر فيها شروط الرؤية تكون الرؤية ممكنة (٣٧) . ان الخلق له معان كثيرة وليس أحدها بأولى من الآخر او أكثر منه . كلها تصورات طبقا لمدى الاحساس بالتنزيه والاستقلال الطبيعية واثبات الحرية الانسانية . فقد يعنى الخلق التقدير المسبق ونشأة الكون كله بناء على قدر سابق . حينئذ تتم التضحية بالحرية الانسانية التي لا تخضع لاي قدر مسبق بل تعبر عن الامكانيات البشرية الخاصة . الخلق بهذا المعنى قضاء على فعل الانسان وفعل الطبيعة معا ، ويوحى بأن هذا العالم لا يفعل فيه الا من هو اقوى منه ، وان الانسان لا يستطيع امامه شيئا . يقف عاجزا لا يفعل الا ما قدره قرره القدر المسبق وفي الوقت نفسه لا ينشأ العلم الذي يهدف الى السيطرة على الطبيعة ما دامت خارج كل سيطرة انسانية (٣٨) . وقد

---

(٣٧) في جواز الاقتصار على خلق الجمادات . اجاز ذلك اصحابنا واباه جمهور القدرية غير الصالحى وقالوا لا يجوز أن يخلق الله حسما لا يعتبر به وراء . وسألناهم عن الاجزاء الكامنة في بطون الاحجار فزعموا أن بعض خلق الله يراها وفي هذا بطلان قولهم أن الاجسام التي لا ينفذ فيها الشعاع مانعة من رؤية ما وراءها ، الاصول ص ١٥٢ .

(٣٨) عند زهير الاثرى وأبى معاذ التومنى تعنى مخلوق أنه وقع عن ارادة من الله وقوله كن ، وعند الجبائى يعنى الخلق فعل الاشياء المقدره . وأن الانسان اذا فعل الاشياء مقدره فهو خالق ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ - ١٩٧ ، وعند كثير من المعتزلة مثل أبى الهذيل وأبى موسى بشر بن المعتمر تعنى مخلوق له خلق ، مقالات ج ٢ ص ١٩٨ .

يعنى الخلق اثبات قدرة قديمة أمام كسب الانسان بقدرة حادثة من أجل انقاذ الحرية الانسانية داخل تصور عام للخلق . وهذا ارجاع للخلق الى مشكلة القدرة بين القدم والحدوث (٣٩) . وقد يعنى الخلق اشارة قدرة مطلقة مهيمنة على الطبيعة والقضاء التام على استقلال ظواهرها وسلب أية قوة كامنة فيها ، في طبائع الاجسام . وان اثبات الله فاعلا للطبيعة ومجعلا لها قضاء عليها وعلى استقلالها (٤٠) . وقد يعنى الخلق الفعل لا بألة (٤١) . وهنا يتميز الخلق الالهى عن الخلق الانسانى الذى يحتاج الى آلة الخلق ، وجسود من وجود بلا توسط آلة . والا كان صنعا . ولكن يظل التصور الانسانى هو أساس التصور الالهى للخلق عن طريق القلب . وقد يتحول الخلق الى تجسيم مادى مشخص يتحول الخالق الى صانع والمخلوق الى مصنوع (٤٢) . ولا يفترق تصور

(٣٩) عند أهل الأثبات مخلوق تعنى محدث ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، لذلك لا يجوز القول عند البعض اطلاقاً أن البارى لم يزل خالقا بل يجوز أن يقال لم يزل البارى خالقنا على أنه سيخلق ، مقالات ج ٢ ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤٠) عند أهل السنة الحوادث كلها لا بد لها من محدث صانع واكفروا ثمانية . وأتباعه من القدرية لقولهم أن الافعال المتولدة لا فاعل لها . وهو صانع العالم ، خالق الاجسام والاعراض . واكفروا معبرا لقوله أن الله لم يخلق شيئا من الاعراض بل خلق الاجسام . والاعراض خالقة للاعراض . وعند أهل السنة الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعيانا ولا جواهر ولا أعراض خلافا للقدرية وقولها أن المعدومات فى حال عدمها أشياء وخدفا للبصريين وقولهم أن الجواهر والاعراض كانت قبل حدوثها جواهر واعراضا ، وهو ما يؤدى الى القول بقديم العالم . الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، وعند الجبائى الله بخلق الجبل مجبل وعند آخرين الجبل عملية طبيعية ، الفرق ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤١) عند الاسكافى الخلق يعنى فعل لا بألة أو بقوة مخترعة ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٤٢) هذا هو الاصل الثانى من اصول أهل السنة الخمسة عشر .

الفرقة الناجية عن أى تصور ثنائى للعالم وقسمته الى قديم ومحدث .  
نهى قسمة مادية . القديم لا مادة والمحدث مادة ، والقسمة تتحدد  
على أساس مادي . ويسهل أن يتحول التصور الى تجسيم خالص  
حتى يكون أكثر اتساقا بدل التجسيم المقتنع وهو القول بالقديم الذى  
ينحدد بنفى المادة الحادثة عنه . ومن أجل رد اعتبار المادة التى  
يصلها الخلق سالبة محضة حين سلب عنها كل قوة فقد تحولت الى مادة  
خالقة تشارك الذات المشخصة فى فعل الخلق (٤٣) . كما أن هناك  
تصورات عديدة لكيفية حدوث الخلق ليس أحدها بأولى من الآخر .  
هناك الخلق من عدم بفعل الإرادة وبأمر «كن» وهو خلق للشيء من لا  
شيء (٤٤) . وقد يحدث الخلق لا بالإرادة وحدها بل بالإرادة والحركة .  
فلا تحدث الإرادة والذات ثابتة بل تتحرك الذات كلها والحركة هي

أما الاصل الثانى ، وهو الكلام فى حدوث العالم فقد أجمعوا على أن  
العالم كل شيء هو غير الله ، وعلى أن ما هو غير الله وغير صنائعه  
الازلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صنائعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ،  
ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شيء من أجزاء العالم ، الفرق  
ص ٣٢٨ .

(٤٣) التصورات الثنائية للخلق مثل تصور أحمد بن حابط وفضل  
الحديث . للخلق ربان أحدهما قديم وهو الله والآخر محدث وهو عيسى  
والمسيح بن الله على معنى دون الولادة . وهو الذى يحاسب فى  
الآخرة ، وهو الذى يأتى فى ظل من الغمام والملائكة ، وهو الذى خس  
آدم على صورة نفسه . تدرع المسيح جسدا وكان قبل التدرع عقلا ،  
الفرق ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، كما تقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان  
محدث . وعند الروافض الصانع جوهر مخلوق محدث لكنه صار الها  
صانعا بطول روح الآلهة فيه ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٤٤) خلق الاشياء من لا شيء ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند المعتزلة  
أيضا لانكارهم كون المعدوم شيئا ، الفرق ص ١٥٥ — ١١٦ ، وعند  
ابن كرام «كن» تعنى خلقا للمخلوق واحداثا للمحدث واعلاما للذى يعنى  
بعد وجوده ، الفرق ص ٢١٧ .

الارادة(٤٥) . وقد يحدث الخلق في الذات المشخصة نفسها ، فالذات، المشخصة محل للحوادث . ولا يحدث الخلق بالارادة بل بالقول . وكما أن الذات المشخصة باقية كذلك لا تعدم الحوادث ولا تخلو منه الاجسام . وقد نشأ هذا التصور كرد فعل للتصور الاول الذى يجعل الله خارج العالم ومنفصلا عنه(٤٦) . وقد يحدث الخلق على درجات كما هو معروف عند الحكماء في نظرية الفيض . وتكون بدايته أشرف نقطة ثم تقل مراتب الشرف كلما هبطنا حتى نصل الى أقل الدرجات . قد تكون البداية جسما في التجسيم وقد لا تكون جسما في التنزيه

---

(٤٥) عند المجسمة الله قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وارادته حركته اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء . فالله يخلق بالارادة ، والارادة حركة ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .

(٤٦) ومنها قوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم حدوثه عليه . والقول نفسه حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدث فيه يرى منها ذلك الحوادث ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث اذا كان مسجوعا ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند محمد بن كرام لا يحدث في العالم جسم ولا عرض الا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات المعبود . ولا يعدم في العالم شيء من الاعراض الا بعد حدوث أعراض في ذات المعبود . منها ارادته لعدمه ، وقوله لسا يريد عدمه « كن معدوما » أو « افن » . وهذا القول حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . فصارت الحوادث الحادثة في ذات المعبود أضعاف الحوادث من اجسام العالم وأعراضها . يحدث الخلق بالقول لا بالارادة . ومنع وصف الاعراض الحادثة فيها بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . ذوات المعبود لا تخلو من حدوث حوادث في المستقبل وان كان قد خلا منها في الازل مثل أصحاب الهيولى من أن الازل جوهر خال من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها وهى لا تخلو منها في المستقبل . ولا تعدم الاجسام مثل قول الدهرية والفلاسفة بأن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد والافناء . الله محل للحوادث أقواله و ارادته و ادراكاته للمرتبات والمسبوعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند بعض المعتزلة الله لا يقدر على افناء بعض الاجسام ، الفرق ص ٢١٨ .



أو قد تكون أسطورة قائمة على التفسير الحرفي للنصوص (٤٧) . وتتنوع تصورات الخلق الى درجة نفى الذات المشخصة كلية . ولا يهم بعد ذلك أن يكون قدم العالم حسيًا ماديا أو معنويًا صوريا من حيث الإمكانية (٤٨) . كل هذه تصورات للخلق ليس أحدها بأولى من الآخر وكلها تمثل ردود أفعال على بعضها البعض بما في ذلك تصورات الفسقة الناجية التي كانت السبب في حدوث تصورات بديلة عند الفرق الهالكة . لا يكون أحدها أصوب من الآخر أو أحق بالإيمان وأبعد عن الضلال . وهناك أسئلة نظرية خالصة ناتجة عن التوتر بين التنزيه والتشبيه لا يمكن تكفير أحد فيها . فهي كلها آراء نظرية طبقا لدرجة ضرب الفكر من التنزيه أو من التشبيه . فإذا كان السؤال : هل خلقه

---

(٤٧) عند الكرامية أول شيء مخلوق هو جسم حي يصح منسه الاعتبار . ولو بدأ بخلق الجهاد لم يكن حكيما ، وعند القدرية لا بد أن يكون في الخلق من يصح منه الاعتبار ، وليس بواجب أن يكون أول الخلق حيا يصح منه الاعتبار ، وعند أهل السنة أول شيء مخلوق هو اللوح والقلم ثم أجرى القلم على اللوح بما هو كائن الى يوم القيامة الفرق ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، وعند الباطنية أن الله خلق النفس فالاله هو الاول ، والنفس الثاني . وهما مدبرا العالم . وقد يكون الاول العقل والثاني النفس يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطنائع الاول ، الفرق ص ٢٨٥ .

(٤٨) تقول الباطنية بقدم العالم وجحد الصانع ، ولا تقر باله قديم ولا بحدوث العالم ويتهمون أهل الشرائع بأنهم يعبدون الها لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم ، الفرق ص ٢٩٥ — ٢٩٧ ، ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، وعند أبي عفسان الرقى من أصحاب الجاحظ المزاج قديم لقدم علته ، وهو أيضا رأى الماتوية ، الانتصار ص ٢٩ ، ويرى الإسكافي أن كل موجود على ظهر الارض لم يكن معدوما قط بوجه من الوجوه لان الوجود عنده ليس بمعدوم ، ولم يكن معدوما ولا يكون معدوما بدا . وهذا تصريح بأن الاجسام قديمة لان المحدث ما وجد بعد عدمه وان كان معدوما لم يوجد بعد عدمه ، الانتصار ص ٩١ ، وعند المعتزلة الكعبى باستثناء الصالحى الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء ، وعند البصريين الجواهر والأعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء ، الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وقد أنكر جهم خلق الجنة والنار ، التنبيه ص ١٣٧ .

الشيء هو الشيء أم غيره ؟ فان جعل الخلق غير الشيء يركز على جانب الفاعل والارادة أى من جانب الخالق في حين أن التوحيد بين الخلق والشيء يجعل الخلق من جانب المخلوق . الرأى الاول يجعل أهم عامل في الخلق هو الفعل الارادى أو العلة الفاعلة في حين يركز الرأى الثانى على العلة المادية . التصور الاول يضع تمايزا بين الذات والموضوع . بين الانا والآخر ، في حين أن الثانى يوحد بين الذات والموضوع ، بين الانا والآخر . تتصل الالهيات بالطبيعات في الخلق . فعندما تطغى الالهيات الخلق هو الشيء أو يكون الشيء بلا صفة . في التصور الالهى يطلق بالارادة الحرية في أن تخلق الى ما لا نهاية في حين أنه في التصور الطبيعى تتحدد الارادة بأفعالها وبخلقها المتناهى (٤٩) . والتصور الطبيعى يقضى على التشخيص ويرى الخلق في الشيء ، والارادة في الطبيعة ، والحياة في المادة ، وهو أساس نشأة العلم . والحقيقة أن ذلك ليس تفكيراً في الخلق باعتباره صفة الهية بل في الخلق باعتباره عملية انسانية . ثم يحدث التمايز بين الانسان والله بحجة الاولى أو المفارقة . فإذا كان الخلق هو المخلوق في الانسان ، فان الخلق يكون مخالفاً للمخلوق

---

(٤٩) اختلف الناس في خلق الشيء هل هو الشيء أم غيره ؟ عند أبى الهذيل خلق الشيء ( الذى ) هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره . وهو ارادته له وقوله له كن . والخلق مع المخلوق في حادثة ، وليس بجائز أن يخلق الله شيئاً لا يريد له ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره . وكذلك خلق الجوهر . وزعم أن الخلق الذى هو ارادة وقول لا فى مكان . ورغم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطول هو خلق الشيء طويلاً ، وأن اللون خلقه له ملوناً ، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، واعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فنائه ، وارادة الله للشيء غيره ، وارادته للإيمان غير أمره به . وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والاعادة غير المعاد والابتداء خلق الشيء قبل مرة والاعادة خلقه مرة أخرى ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ ، عند معبر خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق الى ما لا نهائية له وأن ذلك يكون في وقت واحد معاً ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وعند عباد المخلوق عبادة عن شيء وخلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق . خلق الشيء قول ، ولا يقول أن الله قال له كن ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ .

في الله . وقد يحدث تمايز بين أعمال الخلق ، فيكون الخلق هو المخلوق في البداية ولكن الاعادة غير المعاد في النهاية اثباتا لتطور الخلق وتغايره . فاذا كان الخلق صفة فانه يصعب بعد ذلك معرفة هل هي صفة للخالق أم صفة للمخلوق ، مجرد محاولة للخروج من اشكال قديم عن طريق الغائه (٥٠) . وتستمر الاشكالات العقلية في كل تصور دون حل خاصة في التصور الثنائي الاول . فاذا كان الخلق غير المخلوق فهل يكون الخلق مخلوقا ؟ وهنا يكتهل التصور الثنائي بتصوير أحادي فيكون الخلق مخلوقا هروبا من تقدم العالم . فكل تصور مكمل للآخر ، التغاير والتماثل ، الاختلاف والاتفاق . ويدخل بعد الحقيقة والمجاز في التصورات بما يدل على أنها جميعا صيغ انشائية وليست أحكاما على واقع ، وأنها جميعا تقوم على قياس الغائب على الشاهد (٥١) . والعجيب أن الفرقة

---

(٥٠) عند إحدى فرق الروافض الخلق هو المخلوق ، والباقي يبقى لا بقاء ، والفانى يفنى لا يفناء ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند النظام الخلق من الله الذى هو المكون ، وهو الشيء المخلوق وكذلك الابتداء هو المبتدأ ، والاعادة هي المعاد ، والارادة من الله تكون ايجادا للشيء وهي الشيء ، وتكون أمرا وهي غير المراد ، كنحو ارادة الله للايمان هي أمره به ، وتكون حكما وأخبارا وهي غير المحكوم والمخبر عنه ، وكأن ارادة الله أن يقيم القيامة يعنى أنه حاكم بذلك مخبر به ، والابتداء هو المبتدأ ، والاعادة هي المعاد ، وهي خلق الشيء بعد اعدامه . وعند الجبائى الخلق هو المخلوق ، والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله و ارادته غير مراده . وكان يزعم أن ارادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان و ارادته لتكوين الشيء غيره ، يثبت مثبت الخلق هو المخلوق والاعادة غير المعاد ، وعند هشام الفوطى ، ابتداء الشيء مما يجوز أن يعاد غيره وابتداؤه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره ، والارادة المراد ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ ، عند هشام بن الحكم خلق الشيء صفة للشيء لا هو الشيء ولا هو الفناء ، صفة للفانى لا هي هو ولا هي غيره ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وص ١٢١ .

(٥١) اختلف الذين قالوا أن خلق الشيء غيره في الخلق هل هو مخلوق أم لا ؟ عند أبى موسى المردار الخلق غير المخلوق ، والخلق مخلوق في الحقيقة وليس له في الخلق ، وعند أبى الهذيل ، الخلق الذى هو

الناجية اختارت تصورا دون آخر على أنه التصور الحق ، وهو -  
ان خلق الشيء هو المخلوق اعتمادا على عدم جواز وجود واسطة  
بين الخالق والمخلوق وبالتالي، تكسون أقرب الى التصور الاحادى الطبيعى .  
وفي هذه الحالة لا يجوز تكفير المشبهة والمجسمة (٥٢) . وكما لا يجوز تكفير  
أحد التصورين الالهى والطبيعى فانه لا يجوز أيضا تكفير التصور  
الانسانى فالخلاق صفة انسانية خالصة بل انها أولى صفات الانسـان  
وأخص ما يميزه وما يعبر عن حريته . يبدو ذلك عند الفنان الخالق  
البدع . ولكن الانسان نظرا لاغترابه عن العالم وعجزه عن الدخول فيه  
نسب الى الذات المشخصة أفضل ما لديه ، وتعبد صفة الخلق بدلا من  
مهارستها . اما العالم فانه ينشأ فى الشعور لحظة الوعى به . فقد  
لا يكون العالم موجودا على الاطلاق عندما يكون خارج الشعور ،  
وقد يكون موجودا فى انسان لانه نشأ فى شعوره وغير موجود بالنسبة  
الى انسان آخر لم يعه بعد . ليست النشأة اذن مادية كونية فـذاك  
موضوع علم نشأة الكون بل نشأته فى الشعور . السؤال عن النشأة  
الكونية نظرة مادية خالصة فى حين أن النشأة الشعورية نظرة انسانية  
مثالية . الاولى ادعاء وغرور والثانية تصف الواقع على ما هو عليه .

---

تأليف الذى هو لون والذى هو طول والذى هو كذا ، كل ذلك مخلوق فى  
الحقيقة ، وهو واقع عن قول وارادة . والخلق الذى هو قول وارادة  
ليس بمخلوق فى الحقيقة وإنما يقال مخلوق فى المجاز ، لا يقال الخلق  
مخلوق على وجه من الوجوه ، عند زهير الاثرى الخلق غير المخلوق  
وهو ارادة وقول محدث ليس بمخلوق ، وعند أبى معاذ التومنى الخلق  
حدث وليس بمحدث ولا مخلوق ، وأن الارادة من الله تكون ايجادا وهى  
خلق وتكون أمرا . وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا محدث ،  
قالات د ٢ ص ٥٠ .

(٥٢) يرفض ابن حزم الرأى القائل بأن خلق الشيء هو غير الشيء  
المخلوق ويفند حججه النقلية ويؤد الرأى الآخر أن خلق الشيء هو الشيء  
نفسه ويؤيد حججه النقلية ، الفصل د ٥ ص ١١١ — ١١٢ .

## ٢ هل هناك تكفير في العقليات ( الالهيات ) ؟

تبدأ العقليات في علم العقائد بالادلة على وجود الوعى الخالص ( الله ) ثم بوصفه بأوصاف ستة ثم بصفات سبعة . فهل هناك تكفير مبهما ؟ هل هناك رأى واحد صائب ناج بينهما تكون الآراء كلها ضالة هالكة ؟ فاذا كانت الادلة كلها تبدأ من العالم ومن تحليل الطبيعة ابتداء من نظرية الجوهر والاعراض فما وجه الكفر في القول بأن الاعراض لا تدل على البارى اذ كيف يدل الادنى على الأعلى ؟ وكيف تستعمل الاعراض للدلالة على الاجسام ؟ وكيف تستعمل الطبيعيات كمقدمة للالهيات وبالتالي ربط الثوابت بالمتغيرات ؟ بل ان رأى الفرقة الناجية بالاجماع على حنوث العالم ووجود البارى فيه تدمير للعالم لاثبات الله وكأن الأعلى لا يثبت الا بعد فنا الادنى . واذا كان النظر الصحيح هو المفضى الى العلم بحدث العالم فالعلم بحدث العالم ما هو الا مقدمة لاثبات القديم أى أنه النظر المفضى الى الالهيات عن طريق اثبات حدث العالم (٥٣) . وهل يمكن البدء بالطبيعة والانتهاء منها الى ماهيتها عن طريق الذهاب من الدليل الى المدلول ومن الآية الى معناها ؟ يتضمن العقل أوليات أو مقدمات هى التى تؤدى الى التوحيد . فعلم التوحيد يقوم أساسا على نظرية فى أوائل العقول وبداياته . ليس التوحيد تشخيصا أو تجسيما أو تشبيها بل هو بناء عقلى يقوم على مجموعة من المسلمات البديهية . التوحيد مجموعة من الحقائق الأولية تنشأ من طبيعة العقل أو هو بناء أولى للعقل (٥٤) .

---

(٥٣) عند الهشامية الاعراض لا تدل على البارى ، المواقف ص ٤٢١ ، ص ٤٣٠ ، النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم ، الارشاد ص ٣ .

(٥٤) وهو الدليل القائم على النظر والتفكر فى مخلوقات الله ، الانصاف ص ٢٩ — ٣٠ ، أن يعرف بدأ الاوائل والمقدمات حتى يتم له النظر فى معرفة الله عز وجل وحقيقته توحيدة وما هو عليه من صفاته التى

ولكن هل يفضى الاثبات بالدليل الى اثبات المدلول أو الى اثبات العلم بالمدلول ؟ هل يؤدي الدليل على حدث العلم الى حدث العلم نفسه أو الى العلم بحدث العالم ؟ مادام الامر متعلقا بنظرية العلم فالدليل يؤدي الى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع . ومن ثم لا ينقسم المدلول الى وجود وعدم أو قدم وحدث ولا يمكن أن تتحول نظرية العلم الى نظرية وجود . وتكون تقسيمات الوجود هي تقسيمات العلم أي أحكام عقلية على المعلوم (٥٥) . والانتقال من الدليل العقلي الى

بان بها من خلقه وما لاجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عبادة ، الانصاف ص ١٣ ، فأما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده صحة نبوة رساله بالاستدلال عليها بمعجزات زحو ذلك من المعارف النظرية ، الاصول ص ٢٤ .

(٥٥) اذا نصبت دليلا في حدث العالم فالمدلول حدث العالم أو العلم بحدث العالم ؟ اختلف أرباب الاصول فذهب بعضهم الى أن مدلول الدليل العلم بحدوث العالم . وذهب آخرون الى أن العلم بحدوث العالم نفسه . . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات الى الوجود والعدم والحدث والقدم . وانما المدلول العلم على كل الحال . ثم المعلوم يختلف بتغير معلوماته ولا خلاف في أن الأدلة تنقسم الى الوجود والعدم والحدث والقدم . . وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء منها تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور ، وليس تعلق الحدث بالفاعل ، الشامل ص ١٠٥ - ١٠٦ ، اختلف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغيّر العلم بالمدلول ؟ قال الامام الرازي هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولاشك أنها متغيرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغيرة . ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل ، الواقف ص ٦٦ - ٦٧ ، ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالة دون غيرها وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كما كان العالم أو حدوثه لثبوت الصانع . فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم . ثبوت الصانع هو الدلالة

المدلول الواقعي يقوم على حكم مسبق وهو تطابق عالم الازهان مع  
عالم الاعيان . وهو حكم منطقي يقوم على افتراض ميتافيزيقي وهو  
الدليل الانطولوجي . وهو ما يتطلب الاقتضاء والتوليد ، توليد النظر  
للعلم واقتضاء الذات الموضوع (٥٦) . ان تكفير الفرق الهالكة لانكارها

وامكانه وحدته هو جهة الدلالة . وهذه الامور متغايرة بتغاير العلوم  
المتعلقة بها . الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول . فمن هنا  
توهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول ، المقاصد ص ٧٣ ، قال الامام  
الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل . هل يغير العلم بالمدلول فيه  
خلاف . والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة كالعلم بأنه لا بد له  
من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ، شرح المقاصد ص ٧٤ .

(٥٦) والذي ارتضاه القاضى الباقلانى هو ان مدلول دليل حدث  
العالم والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول . فالادلة  
العقلية تدل لانفسها ودلالاتها من صفات ذواتها ، وصفات الانفس  
لا تزول مع بقاء الانفس اتفاقا من العقلاء . فلو احدث الله السموات  
والارض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما ان تكون  
ادلة مع انتفاء المستدلين او لا تكون اذلة . فان لم تكن اذلة أيضا عند  
وجود العقلاء اذن فمن المستحيل انتفاء صفة نفس في حال ثبوتها  
في أخرى . ولو سنح ذلك لسانح لخروج الجوهر عن تميزه في بعض  
الاحوال مع بقاء ذاته . لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول .  
لو كان المدلول علما لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين . المدلول  
ليس هو علم الناظر والادلة لا ترجع الى علوم الناظر بل تنقسم  
الى الوجود والعدم ، الشامل ص ١٠٦ - ١٠٧ هذه المسألة تجرى  
بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى  
فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده  
مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه ،  
والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط . الجواب ان العلم بوجه  
دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري عقلي  
ليس به وجود في الخارج ، شرح المقاصد ص ٧٤ ، والكل ( المعتزلة )  
اتفقوا على ان بعد العلم لا بد من وجود عالم صانع قادر حتى نحتاج  
الى اثبات بالدليل . قال الرازي انه جهالة ولعلمهم ارادوا ان بعد ان  
نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين  
ان للعالم صنعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمنع عدمه

وجود الله لم يؤد بالفرقة الناجية الى اثباته نظرا لتغاير العلم والمعلوم ، واختلاف الدليل والمدلول . فالانكار هنا أكثر صراحة من وهم الاثبات . وان ارتباط الدليل بالمستدل يجعل اثبات وجود الله او انكاره مشروط اولا بوجود الناظر وبالتالي يأتى ثبوت وجوده اولا قبل اثبات وجود موجود آخر . المعرفة سابقة على الوجود ، والذات العارفة سابقة على موضوع المعرفة . لذلك أتت نظرية العلم سابقة على نظرية الوجود . ولا سبيل الى التطابق بينهما الا تدريجيا بتحقيق الوعى الخالص فى الرعى المتعين ، وتحقيق الوعى المتعين فى حرية الافعال والعقل الغائى ، ثم تحقيق التاريخ العام فى التاريخ المتعين ، وتحقيق التاريخ المتعين فى الفرد والدولة ، فى فعل الفرد وفعل الجماعة ، وباختصار عن طريق تحقيق الانسسان فى التاريخ .

١ - الوعى الخالص ( الذات ) \* ولماذا يكون القول بأصلى التوحيد والعدل هوى وضلالا ويكون القائلون بهما فى النار ؟ اليس التوحيد هو التنزيه والعدل هو الحرية والعقل والغائية والصالح والاستحقاق ؟ وما العيب فى نفى الصفات لو كان ذلك هو شرط اثبات التنزيه وانتفاء مخاطر التشبيه ؟ وما العيب فى اثبات الصفة تكون هى من الذات لده تهمة النفى والتعطيل واقترابا من الرأى الآخر دون الوقوع فى محاذيره ؟ وهل اثبات الصفات مع مخاطر التشبيه أولى بالايمان وابعد عن الكفر من نفى الصفات مع اثبات التنزيه ؟ ولماذا بكفر القول بأن الصفات أحوال لا قديمة ولا حادثة ، لا معلومة ولا مجهولة ، وضعا للسؤال من جديد ، وايجادا لحل وسط بين الاثبات والنفى وتحويل المسألة كلها من المستوى الطبيعى فى الجوهر والاعراض الى المستوى النفسى للذات والاحوال ؟

---

ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان . وهذا قول صحيح اذ معناد أنه لا يصلح صانعا للعالم الا وان تكون هذه صفاته . وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج . وماذا نقول فيمن يقول : شريك البارى اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا وأنه ممتنع ، المواقف ص ٥٧ .



فإذا كان الله لا يوصف بالقدم ولا بالبقاء فلأن كل وصف له هو شئوع في التشبيه . لا يوصف الله بالقدم لان القدم من صفات البشر وخصائص الاشياء كالحب القديم والجبن القديم والعرجون القديم (٥٧) . صحيح أن القول بالهين مضاد لوصف الوجدانية ولكنه اثر من آثار الديانات القديمة خاصة اذا كانا غير متساويين ، واحد قديم والثانى حادث يحاسب الناس يوم القيامة كما هو الحال في المسيحية في العلاقة بين الله والمسيح ، ويكون ذلك أقرب الى تاريخ الاديان منه الى علم العقائد الاسلامية (٥٨) . وما المانع من أن يصير أهل الآخرة الى جهود حتى لا يشاركوا الله في صفة الخلود ؟ ان التضحية بخلود أهل الجنة والنار من أجل اثبات خلود الله أقل خطورة من المشاركة في الخلود والتضحية بخلود الله من أجل خلود النعيم أو العذاب . فما لا نهاية له صفة للذات أى البقاء . وكما أن الله لا أول له فانه لا آخر له ، عكس الانسان الذى له أول وهو الخلق أو لحظة وعيه واثبات وجوده رله نهاية وهو الموت أو لحظة عدمه وخموله (٥٩) . وما المانع من نشئ الرؤية ، رؤية الله ، ولماذا يكفر من ينكرها ؟ وهل الله شئ أو موضوع فى مقابل الذات يمكن رؤيته بالعين ؟ وهل الله موضوع أم ذات تسخر أم مبدأ ، شئ أم فكر ؟ ان الانسان لا يرى وعيه بل يشعر بنفسه ولا يرى أى وعى خالص بل يشعر بحضوره ويتعامل معه . هل الله

---

(٥٧) قال المعتزلة بنفى الصفات ، وركزت الواضعية عليها ، وعند الهذيلية الله عالم يعلم هو ذاته وقادر بقدرته هي ذاته ، ومريد بارادة لا فى محل ، وبعض كلامه لا فى محل وهو كمن ، وارادته غير المراد ، المواقف ص ٤١٥ ، وعند المعمرية ( معمر بن عباد السلمى ) لا يوصف الله بالقدم ولا يعلم نفسه ، المواقف ص ٤١٦ .

(٥٨) عند الحابطية ( أحمد بن حابط ) من أصحاب النظام أن للعالم الهين ، قديم هو الله ومحدث وهو الذى يحاسب الناس فى الآخرة ، المواقف ص ٤١٦ .

(٥٩) عند الهذيلية أهل الخالدين يصيرون الى جهود ، المواقف

ذات أم موضوع ، شخص أم مبدأ ، جسم أو تصور ؟ (٦٠) أما باقى الصفات السبع فان نفيها أو تأويلها انما كان حرصا على التنزيه . فالعلم ذاته والسمع والبصر انما هى وسائل للعلم وليست صفات مستقلة . والقدرة والارادة ليستا فى محل . والحياة ضد الآفات . والكلام مخلوق حتى لا يوصف الصوت والحرف بالقدم . أليس ذلك كله دفاعا عن التنزيه وحرصا من مخاطر التشبيه ؟ ان اعتبار الكلام مخلوقا محدثا انما كان غرضه تنزيه الله عن الحدوث واثبات الفعل الانسانى والفهم الانسانى وتحقيق الانسان بعلمه للوحى فى التاريخ . لقد أرسل الوحى للانسان وليس لله ، وفهمه الانسان بعلمه وعبر عنه بلغته وقرأه بصوته وبالتالي يكون كلام الله هو كلام الانسان المفهوم والمقرؤ والمكتوب والمتحقق . أما اعتبار الارادة حادثة لا فى محل فان الغرض منه نفي المكانية عنها كما نفيت من قبل عن الذات ومن أجل انقاذ الحرية الانسانية(٦١) . أما الاسماء فانه لا يجوز اطلاقها على الله

---

(٦٠) عند الكعبية ( أبو القاسم بن محمد الكعبى ) لا يرى الانسان نفسه ولا غيره الا بمعنى أنه يعلمه كما تكفر المرادارية من قال بالرؤية ، الموافق ص ٤١٧ ، وعند الجبائية لا يرى الله فى الآخرة ، الموافق ص ٤١٨ .

(٦١) عند أبى هاشم الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية . ركونه سميعا بصيرا أنه حى لا آفة به ، وعند أيضا أن العلم لا يتعلق بمعلوبين على التفضيل . لله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، لا قسديمة ولا حادثة ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الخياطية كونه سميعا بصيرا يعنى أنه عالم بتعلقهما ، وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه ، الموافق ص ٤١٧ ، الجبائى ارادة الرب حادثة لا فى محل ، والعالم يفنى بفناء لا فى محل ، والله متكلم بكلام يخلقه فى جسم ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الجبرية الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، علمه حادث لا فى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة . وافقوا المعتزلة فى نفي الرؤية وخلق الكلام ، الموافق ص ٤٢٨ ، وللمعتزلة فى نفي الصفات وحدوث ثلاث فرق : (أ) البرغوثية ، كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب جسم (ب) الزعفرانية ، كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق كافر (ج) المستدركة ، الكلام مخلوق مطلقا ووافقوا أهل السنة والاجماع فى نفيه . ويعتبرون أقوال مخالفيهم كلها كذب حتى قول لا اله الا الله ، الموافق ص ٤٢٨ .

نظرا لما توحى به أيضا من تشبيه يقوم على قياس الفئاب على الشاهد (٦٢) . ان الأوصاف والصفات والاسماء كلها إنما هي تدل على الحياة الكاملة بلا آفات أو نقص ، تعبر عن الانسان الكامل باعتباره عسا خالصا ومتحققا في العالم .

**ب - الوعي المتعين ( الصفات )** . وكما يتم تكفير أصلى التوحيد والسدل فإنه يتم أيضا تكفير القول بالتأليه والتجسيم (٦٣) . وكما يرتبط التوحيد بالعدل وحق الانسان فى أن يكون حرا وعاقلا يرتبط التوحيد أيضا بالامامة نتيجة للقول بالوهية الأئمة . وبالرغم من وجود انماط سابقة فى الديانات القديمة لتأليه الانسان أو الطبيعة كما هو الحال فى اليهودية والمسيحية أو فى الديانات الشرقية فى فارس والهند والصين ، وبالرغم مما قد يكون وراء ذلك من نيات ومقاسد لانفساد العقيدة الجديدة وبث الفرقة وضياح القوة والتشويش على التوحيد فان تأليه الانسان أو الطبيعة انما يخضع لظروف نفسية واجتماعية وسياسية محلية . ففى مجتمع الاضطهاد تسود العواطف والانفعالات العقل والرؤية ، وتتشخص الالوهية فى الامام المنقذ المخلص ، ويظهر حالا فى كل شىء ، فى الانسان وفى الطبيعة ، فى النفس وفى العالم . يتحول ظلم الامام واستشهاده الى نصره ، ويؤدى النقيض الى النقيض ، وينتاب السلب الى الايجاب ، من لا شىء الى كل شىء ، من النقص الى العظمة . من العجز الى القوة ، ومن النصر الى الهزيمة ، ومن الانكار الى الاثبات . يحل الله فى الامام بعد أن رفض البشر الاعتراف به والانقياد له . وهو حى لم يقتل فالحق باق لا يموت . وكل من اتصل به من

---

(٦٢) عند هشام بن عمرو الفوطى لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا ، المواقف ص ٤١٦ .

(٦٣) الاول تكفير المعتزلة والثانى تكفير الشيعة .

ذرية أو أصحاب أو جماعة فإنه يكون مثله (٦٤) . وكما أن الله والانسـان  
شيء واحد فكذلك الله والطبيعة شيء واحد . لا فرق بين الخالق والمخلوق  
في أسطورة الخلق حتى يكون الله قريبا من الطبيعة وتكون هم قريسة  
من الله . فالتركيز على الروح يحيلها الى روح شامل يضم الطبيعة .  
رصاحب الهدف يرى غايته في كل شيء . والخلق يكمن من طبيعة  
الخالق ، نورا في مقابل الظلمة ، حقا في مواجهة باطل . كل مظاهر  
الطبيعة صفات له وآثار لقدرته ، السحاب والريح والرعد والبرق .  
يتم الخلق بالكلمة وليس بالارادة ، كلمة الحق في مقابل كلمة النفاق .  
ريتم الكلام بالاسم الاعظم وليس باسم الملوك والامراء ، السلاطين .  
فرض الخلق على غيره لان غيره هو الخلق وهو ذاته . الله يخلق من  
ذاته الها يكون هو نفسه مثل المسيح (٦٥) . والله جسم ، موجود  
واقع مرئى وذلك أن ضياع الواقع والارض والدولة يتحول الى وجود  
جسمى ملموس حق فيكون الله جسما . الامسك بشيء بدلا من فقده ،  
والتمسك بشيء بدلا من تلاشيه . والجسم مكان تتلاقى فيه الابعاد  
وليس مسطحا ، له عمق فيبعد عن السطحية . يتكون من نور أو نظائر

(٦٤) هذا هو موقف غلاة الشيعة . اذ قالت السبئية لعلى أنت  
الاله حقا . لم يمت على وقتل ابن بلجم شيطانا بدلا عنه ، الله على  
صورة انسان ويهلك كله الا وجهه . روح حلت في على ثم في أخيه  
محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبى هاشم ثم في بيان بن سمرعان ، وعند  
الخطابية الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن أبو الخطاب  
أفضل منه ومن على ، وعند الذمية الذين ذهبوا محمدا على اله ،  
والوهية خمسة أشخاص فاطمة والحسنان ، ولا يقولان ، فاطمة .  
تحاشيا من وصية التائيت ، وعند الرازمية حل الاله في أبى مسلم .  
وهو لم يقتل ، وعند النصيرية الاسحاقية حل الله في على ، وعند  
الجناحية تتناسخ الارواح . كان روح الله في آدم ثم شيت ثم الانبياء  
والأئمة حتى على وأولاده الثلاثة ثم عبد الله ، المواقف ص ٤١٨ — ٤١٩ .

(٦٥) تقول السبائية أن عليا في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق  
سوطه . يقولون عند سماع الرعد السلام عليك يا امير المؤمنين ،  
عند المفوضية فوض الله خلق الدنيا الى محمد وقيل الى على المواقف

بشعة أو معادن معتمة نظرا لاجتماع النسر والظلمة في الجسم . اله  
يمس ويمسك به تعبيرا عن رغبة الانسان في الامسك بالضائع  
والتمسك بالمفقود . يقوم ويقعد ، يتحرك ويسكن وليس موتا وثباتا .  
ما زال النشاط موجودا فيه تعبيرا عن الرغبة في المقاومة واستمرار  
حياة النضال في مجتمع الاضطهاد . فالارادة حركة والهركة ارادة .

وتعويضاً عن سلطان الدنيا وملك الارض يكون الانسان الاله ملكا  
على رأسه تاج فاذا ما تكلم فان التاج يقع من على رأسه من هيبة  
الكلام وقوة الصوت . الخير والشر نور وظلمة كونيان . تعبر لغة  
الملوك والتيجان عن الامامة الضائعة والملك المفقود والحكم المغصوب .  
هو على صورة انسان اذ أن الانسان الضائع يتحول الى اله  
عليه وفرة سوداء كالحصان العربي وما يتصف به من قيم جمالية . النصف  
الاعلى مجوف حتى يمتلئ بالعلم والمعرفة . والمجوف أكثر شفافية  
من المصمت وان كان المصمت أكثر صلابة . للأجوف رنين وصوت  
وللمصمت سكون وموت . وهو مماس للعرش لا وجود لمسافة بينهما  
تدل على عدم تطابق أو عدم تناسب ، مثالا للعظمة والاحكام . تحمله  
الملائكة وهو اقرب منها مثل الكركى تحمله رجلاه ، تصويرا اقرب  
للناس واقل تجريدا . له لون وطعم ورائحة ، له مذاق وليس كالماء  
أو الاله المجرد أو الطعم المائع الذي يصيب الانسان بالقىء والغثيان .  
تنبع الحكمة من قلبه مما يدل على العلم الضروري الفطرى المفروز في  
النفوس . وفي الوقت نفسه علم تجريبي بناء على خبرة العالم ومعرفة  
البشر وعرك الحياة . ويقدر ما يكون العلم باطنيا داخليا يكون أيضا  
تجريبيًا خارجيا يتغير طبقا للاحداث فتبدو أشياء ثم تتغير المعارف طبقا  
لتطور الواقع وتغير الاحداث . ويتم ذلك خارج الخطأ والدمسواب  
فالمعرفة ككشف للشئ . وما دام الشئ يتغير فالمعرفة كذلك ، وهذا ما  
يدا في النسخ وذلك تعليم للبشر للجمع بين العلمين القبلى والبعدى .

القطري والكسبي ، الضروري والنظري ، الحدسي والاستدلالي (٦٦) .  
لا فرق إذن بين القول بحدوث الصفات أو نفيها والقول بالتجسيم ،  
كلاهما كفر (٦٧) . ولكن هل التشبيه هو الإيمان ؟ هل اثبات الصفات  
وقدورها هو الرأي الصائب وما دونه هو الضلال ؟ وما الفرق بين تشبيه  
الله بالإنسان وبأن يكون له وجه ويد وعين وبين تجسيم الله في صورة  
إنسان يقوم ويقعد ويتحرك والامر في كلتا الحالتين يتجاوز اللفظة  
والصورة الفنية الى الشيء نفسه ؟ وما الفرق بين تصور التجسيم  
الله على أنه جسم وتصور التشبيه له على أنه جسم حي ، لحم ودم  
وعظم ؟ وهل السبب في استثناء الفرج واللحية نفاق السلاطين وتربية  
لحاهم ثم فسادهم وانحلالهم وإطلاق العنان لفروجهم ؟ ان الفرق بين  
التجسيم والتشبيه ليس فرقا في النوع بل هو فقط في الدرجة . التجسيم  
أكثر صراحة من التشبيه والتشبيه أكثر خوفا . كلاهما يقوم على

(٦٦) عند المغيرة الله جسم على صورة انسان من نور على  
رأسه تاج وقلبه منبع الحكمة . ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم  
الاعظم فطار فوق تاجا على رأسه . ثم كتب على كفه أعمال العباد  
مغضب من المصاى فغرق فحصل منه بحران أحدهما ملح مظالم  
والآخر حلو نير . ثم اطلع البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزعه فجعل  
الشمس والقمر وأبنى الباقي نفيا للشريك . ثم خلق الخلق من البحرين  
فالكفر من الظلم والإيمان من النور ، وعند الهشامية الله جسد ،  
طويل عريض عميق ، متناسو ، كالسبيكة البيضاء يتلالا من كل جانب  
وله لون وطعم ورائحة ومجسة . وليست هذه الصفات المذكورة  
غيره . يقوم ويقعد ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه بسبعة  
أشبار بأشبار نفننه . مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . أرادته  
حركته . وهى لا عينه ولا غيره . يعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا تقديم  
ولا حادث . كلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره ، وعند شيطان السطاق  
الله نور غير جسمانى على صورة انسان ، يعلم الأشياء بعد كونها ،  
وعند يونس بن عبد الرحمن القهى الله على العرش تحمله الملائكة وهو  
أقوى منها كالكركى يحمله رجلاه ، وجوزت البدائية البداء على الله ،  
المواقف ص ٤٢٠ — ٤٢١

(٦٧) يقول زرارة بن أعين الرافضى بحدوث الصفات وبأن قبلها  
لا حياة ، المواقف ص ٤٢١ .

م ٢٨ — الإيمان والعمل — الإمامة

تصورات الملائكة والمحاذاة والبعد والتناهي والجهة والتحت والفوق والعلو والسفلى (٦٨) . ما الفرق بين اثبات نزول الله رصعوده الى السماء الدنيا في التشبيه وبين القياس والتعود والحركة في التأليه والتجسيم ؟ رأيهما أكثر تنزيها لله اثبات الاعضاء لله أم تأويل النصوص فيكون الاستواء هو الاستيلاء والقدرة والاحتواء ، وأن يكون الوجه هو الحضور ، واليد المقدرة ويكون العين والسمع والبصر هو العلم ، والجنب بمعنى الامر ، والفوق بمعنى العلو والتعالى ؟ هل المطلوب المحافظة على المعانى الحرفية للنصوص والوقوع في التشبيه أم تأويل النصوص حفاظا على التنزيه ؟ (٦٩) ليهما أفضل : التفسير الحرفي

(٦٨) زاد العبيدية أصحاب عبيد الله المكذب أن علم الله لم يزل شبيها غيره وأنه تعالى على صورة انسان ، المشبهة شبيها الله بالمخوقات وان اختلفوا في طريقة التشبيه . فمنهم مشبهة غلاة الشيعة ومنهم الحشوية كعضر وكهس والهجيمي . قالوا هو جسم من لحم ودم وله الاعضاء حتى قال بعضهم : اعفوني من اللحية والفرج وسلوني سيما وراءه . ومنهم مشبهة الكرامية التي تقول الله على العرش من جهة العلو ، تجوز عليه الحركة والنزول . واختلفوا هل يملأ العرش أم لا ؟ قال بعضهم محاذ للعرش . ثم اختلفوا هل هو محاذ ببعده متناساه أو غير متناساه ؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم . وهل هو متناساه الجهات كلها أم من جهة تحت أولا . وتحل الحوادث في ذاته . يقدر عليها دون الحوادث الخارجية . أول من خلقه حتى ليصبح منه الاستدلال ، الموافق ص ٤٢٧ — ٤٢٩ وهذا هو موقف المشبهة من المرجحة والكرامية .

(٦٩) عند الفرقة الناجية الله يستوى على عرشه ، له وجه ويدان وعين وسمع وبصر . يرى في الآخرة بالابصار كما يرى القمر ليلة البدر . يراه المؤمنون في الجنة ويحجب عنه الكافرون في النار . يقلب القلوب بين أصبعين من أصابعه ويضع السموات على أصبع والارضين على أصبع . يصدقون بجمع الروايات التي يثبتها النقل من النزول الى السماء الدنيا وأن الرب يقول هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ الابانة ص ١٠ — ١٢ ، والآيات عند المعتزلة ليست على ظاهرها باتفاق ، شرح الفقه ص ١١٨ ، وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية أن قول الله « الرحمن على العرش استوى » أنه استوى وملك وقهر وأن الله في كل مكان وجدوا أن يكون الله على

النصوص والوقوع في التشبيه أم التأويل العقلي لها حرصا على التنزيه ؟

عرشه كما قال أهل الحق . وذهبوا في الاستواء الى الشجرة ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والارض . فالله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم . فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو مسؤول على الاشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الارض . . . وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية ان الله في كل مكان فلزمهم انه في بطن مريم وفي الحشوش وفي الاخلية وهذا خلاف الدين ، الابانة ص ٣٢ ، وعند الاشعري ان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به من سلطان ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات الصحابة عن نبي الله في ( تسعة مسائل ) منها :

٩ - أنكروا ان يكون له يدان ، وأنكروا ان يكون له عين ، وأنكروا ان يكون له علم ، وأنكروا ان يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الابانة ص ٧ - ٨ ، نفت الجهمية ان يكون لله وجه وابطلوا ان يكون له سميع وبصر وعين ووافقوا النصارى لان النصارى لم تثبت الله سميعا بصيرا الا على معنى انه عالم . . . وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب ان يقول القائل فعلت بيدي ويعنى به النعمة واذا كان الله انما خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهوما في كلامها ومعقولا في خطابها . وكان لا يجوز في لسان أهل البيان ان يقول القائل فعلت بيدي ويعنى النعمة بطل ان يكون معنى قوله بيدي النعمة وذلك انه لا يجوز ان يقول القائل لى عليه يد بمعنى عليه نعمة ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع الى أهل اللسان فيها دفع عن ان تكون اليد بمعنى النعمة اذ كان لا يمكنه ان يتعلق في ان اليد النعمة الا من جهة اللغة فاذا دفع اللغة لزمه ان لا يفسر القرآن من جهتها وان لا يثبت اليه نعمة من قبلها لانه ان رجح تفسير قول الله بيدي نعمتي الى الاجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين . وان رجح الى اللغة فليس في اللغة ان يقول القائل بيدي يعنى نعمتي . . . . وان قالوا قلنا ذلك من القياس قيل لهم ، ومن أين وجدتم في القياس ان قول الله بيدي ولا يكون معناه الا نعمتي ؟ ومن أين يمكن ان يعلم بالعقل ان يفسر كذا . . ؟ ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن ان نتدبره ولا ان نعرف معانيه اذا سمعناه . فلما كان من لا يحسن لسان العرب



وما الحكمة في تصوير اليد والقبضة كيد فعليسة الا الرغبة في البطش ؟  
وأيهما أفضل الشيثية المادية المشخصة لله أم النظرة الانسانية العامة  
العقلية له ؟ وإيهما أفضل أن يكون لله وجه وعينان وشفقتان واذنان  
ووجنتان وأنف وجبهة وذقن أم يكون له ما هو بمثابة الحضور  
والذات والنفس (٧٠) لا وإيهما أفضل أن يوصف الله بأنه « مُوق »

لا يحسنه وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم إنما علموه  
لأنه بلسانهم نزل . . . قالوا الايدي القوة أن يكون معنى قوله بيدي  
قدرتي قيل لهم هذا التأويل فاسد . . . لا يجوز عند أهل اللسان أن  
يقول القائل عملت بيدي وهو يعني نعمتي ولا يجوز عندنا ولا عند  
خصومنا أن تعنى جارحتين ولا يجوز عند خصومنا أن تعنى قدرتين  
وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو أن معنى قوله  
بيدي اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ، الابانة  
ص ٣٦ — ٣٧ ، ثم رأيت السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد وتبعهم  
الأشعري في ذلك بخلاف سائر الصفات فان فيها خلافا عنهم بين  
التأويل والتفويض ، شرح الفقه ص ٩٣ ، لا يجوز أن يكون معنى  
ناظرة معتبرة لان الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن تعنى متعطفة  
راحة لان الباري لا يجوز أن يتعطف عليه ، ولا يجوز أن يعنى  
منتظرة لان النظر اذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي  
هو انتظار كما اذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين  
فصح قوله « ناظر » « رائية » اذا لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه  
النظر . واذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه  
صح الرابع وهو نظر رؤية العين التي منها الوجه ، اللمع ص  
٦٣ — ٦٤ ، لا يجوز أن يكون الله عن نظر التفكير والاعتبار لان الآخرة  
ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن يكون عن نظر الانتظار لان النظر اذا  
ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه . . . واذا ذكر النظر  
مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب . . . واذا كان  
ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله أراد نظر التعطف لان الخلق لا يجوز  
أن يتعطفوا على خالقهم واذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم  
الرابع . . . مما يبطل قول المعتزلة ان الله أراد بقولها نظر الانتظار . . .  
وإنما أراد نظر الرؤية ولما قرن النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين  
اللتين في الوجه . . . لا أنه أراد الثواب . . . الابانة ص ١٢ — ١٣ .

(٧٠) كان عباد بن سليمان ينكر من قال أن لله وجهاً وينكر  
القول : وجه الله ونفس الله وينكر القول ذات الله . وينكر ان

عباده حقيقة في المكان أم أنه المستولى عليهم والاعلى منهم ؟ وأيها أكثر تنزيها وصف الله بأنه متين أي تخين جسما أم أنه قوى ؟ وأيها أكثر فهما ، وصف الله بأنه شديد بمعنى القوة العضلية أم بمعنى أن حكمه نافذ ؟ (٧١) وأيها أكثر عقلا اجراء النصوص على ظواهرها أو

يكون الله ذا عين وأن يكون له يدان هما يدها ، مقالات ج ٢ ص ١٦٥ ، وكان عباد ينكر أن يقال : أن البارئ قائم بنفسه وأنه عين وأنه نفس وأن له وجهها وأن وجهه هو هو ، وأن له يدين وعينين وجنبا ، ولا يقول « حسبنا الله ونم الوكيل » إلا أن يقرأ القرآن . فلما أن يطلق ذلك اطلاقا فلا . ويتأول ما ذكره الله « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » ( ٥ : ١١٦ ) أي تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم ، وكان لا يقول أن الله كذيل . . وكان غيره من المعتزلة يقول . . له يدان بمعنى نعم . . وأن الاشياء بعين الله أي بعلمه ومن ذلك أنه يعلمها . ويتأولون قولهم أن الاشياء في قبضة الله أي في ملكه ، ويتأولون قول الله « لاخذنا منه باليمين » ( ٩٦ : ٤٥ ) أي بالقدرة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٣ ، تأويل المعتزلة اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم والجنب بمعنى الامر ، مقالات ج ١ ص ٢٦٦ .

(٧١) قال الجبائي : لا يجوز أن يوصف البارئ بأنه فوق عباده على الحقيقة فان وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز . وقد قال الله « وهو القاهر فوق عباده » ( ٦ : ١٨ ) وأراد به القادر المستولى على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعمل . وقد تقول فوق عباده في العلم والقدرة أي هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع . وقد يوصف البارئ بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سماع القول من الخلق ، راء لأعمالهم وكذلك تقرب العباد بالطاعة الى الله هذا مجاز . ولا يوصف البارئ بأنه متين في الحقيقة هو التخين وإنما قال المتين توسعا ، وأراد أن يبلغ في وصفه بالقوة . ولا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى أو القادر منيا إنما يوصف بالشدة والجلد على التوسع لأن الجاد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء لأن ذلك يعني الصلابة ، والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة فان وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز . وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال لان التشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال . وقول الله « أشد منهم قوة » ( ٤١ : ١٥ ) مجاز معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة في الحقيقة ، وقوته و الحقيقة لا توصف بالشدة ، مقالات ج ٢ ص ١٩١ .

تفويض معناها أو تأويلها ؟ ان التفسير الحرفي يوقع في التجسيم أو التشبيه ، والتفويض تسليم بالعجز وهدم للعلم . لم يبق الا التأويل حرصا على التنزيه ودفعا عنه (٧٢) . وهل الصواب مع الفرقة الناجية التي ترفض التأويل وتقبل النصوص على ظواهرها فتقع في التشبيه وتلحق بالتجسيم أم مع الفرق الضالة التي تقبل التأويل حرصا على التنزيه ؟ اليس العقل أساس نظرية العلم ؟ الا يشمل التفسير الحرفي للدلالة النقلية القطعية للعقل ؟ وأن فريقا من الفرقة الناجية لينضم الى الفرق الهالكة في التأويل ايثارا للتنزيه دفعا للتشبيه (٧٣) . كما

(٧٢) فان قيل : هلا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل مشيرا الى أنها من التشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبيء عنه في ظاهر اللسان ، هو الاستقراء فهو التزام بالتجسيم ، وان تشكك باستحالة الاستقراء فقد زال الظاهر ، والذي دعا اليه من اجراء الآية على ظواهرها لم يستقم له واذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع والاعراض عن التأويل حذرا من موافقة محذور في الاعتقاد ويجر الى اللبس والايهام واستدلال العوام وتطريق الشبهات الى الدين وتعرض بعض كتاب الله لرجم الظنون ... الارشاد ص ٤١ — ٤٢ .

(٧٣) ذهب بعض أئمتنا الى أن اليمين والعينين والوجه ثابتة برب والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليمين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود . ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول قالوا : لا وجه لحمل اليمين على القدرة اذ جملة المبدعات مخترعة لله بالقدرة ففي الحمل على ذلك ابطال فائدة التخصيص وهذا غير سديد فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة .. وذلك متفق عليه يقضى به في موجب العقل . ثم لا بعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر ... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزاولة الظاهر اتفاقا ... فلا وجه لحمل الوجه على صفة ... ومن سلك من أصحابنا سبيل اثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه الى أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر فان يستقيم تأويلها فبمسا يتفق عليه ولم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه وكنا

يرفض فقهاء الأمة وحماة عقائدها التشبيه ويبقون على التمييز بين المستويات . فقياس الغائب على الشاهد يوقع لا محالة في التشبيه وعلى هذا القياس تقوم عقائد الفرقة الناجية (٧٤) . ومع ذلك فإن كس عقائد الفرقة الناجية في حاجة الى برهان . هي مجرد تكرار لعقائد الايمان بالاعتماد على الحجج النقلية دون تأصيل أو تأسيس لعلم الاصول ولا مفر من الدفاع على التنزيه ولو بأسلوب النفي كما هو الحال في « آيات السلوب » . بالنفي يتم استبعاد مظاهر النقص الانساني ، وبالاثبات يتم استبقاء مظاهر الكمال الانساني (٧٥) . فالأوصاف والصفات ، كلاهما في الوصف وليس في الموصوف ، في الذات وليست في الموضوع . أما الخبر فإنه لا يتوجه الى وصف الاثنياء مباشرة دون عقل الذات وفهمه له (٧٦) .

على الاضراب عن الكلام عن الظواهر فالله نور معناه الله هادي ولا وجه الا حمل الجنب على جهة الامر ، والكشف عن الساقى تعنى أهوال يوم القيامة وصعوبة أحوالها .. واذا كان للتأويل مجال رحب وللإمكان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبیت دلالات الحدث .. الارشاد ص ١٥٥ - ١٦٤ .

(٧٤) يقول ابن حزم مثلاً وهذا تشبيه محض ، الفصل ج ٣ ص ٥١ ، فقد لزم تشبيهه بخلقه اذا حكموا بتشبيهه الغائب بالحاضر ، ج ٢ ص ٥٧ ، ص ٩٩ ، وقولهم انما يستدل بالشاهد على الغائب وقد أفسدناه ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ ، لما كان الحي في الشاهد لا يكون الا بحياة وجب أن يكون الباري حيا بحياة ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ .

(٧٥) انه لا خالق سواه ، وأنه قديم متصف بالعلم والقدرة ونسائر صفات الجلال . لا تشبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحصل في شيء ولا يعدم بذاته ، حادث ليس في حيز ولا جهة ، ولا تصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص ، مرتئي للمؤمنين في الآخرة .. وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ، المواقف ص ٤٣٠ .

(٧٦) في الفرق بين صفاته واوصافه . اختلفوا في معنى الوصف والصفة . زعمت الجهمية والقدرية أنهما راجعان الى وصف الواصف

**ج - خالق الافعال .** فاذا ما تركنا التوحيد الى العدل ، من الانسان الكامل ( الذات والصفات ) الى الانسان المتعين ( الحرية والعقل ) فما الكفر في القول بخلق الافعال واثبات حرية الانسان وبأنه قياد على افعاله مسؤول عنها؟ (٧٧) وما دام هذا المدأ قد ثبت ، وحرية الانسان أصبحت واقعا فما المانع مان الاتساق العقائدى واستنباط النتائج من المقدمات حتى يتولد العدل من التوحيد ويخرج منسبه خروج الانسان المتعين من الانسان الكامل ؟ قد يتطلب هذا التسؤل بفناء مقدرات الله دفاعا عن حرية الانسان (٧٨) . والامور كلها تشبيهه في تشبيهه . انما الخلاف في الصياغات واختلاف الاحساس بها طبقا للعواطف الدينية . تؤدي حرية الانسان الى استحقاكه للهدم أو الذم وقانون الاستحقاق لا يخرق لانه نتيجة للحرية . واذا كان الانسان خالق افعاله وعلى ذلك يتم الاستحقاق فما المانع القول كأحد مسلمات التوحيد ومقتضيات العدل بأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان ؟ فإله هو العلم والاتساق والواجب والصدق أى أنه المدأ النظرى

غيره أو لنفسه ولم يثبتوا لله صفة ازلية . وقال الأشعري ان الوصف والصفة بمعنى واحد وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له . ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصفين كخبر المخبر عن سواه فإنه وصف للأسود وصفة للقائل ويجوز على هذا كون المعدوم موصوفا عند الخبر عنه . وقال أكثر أصحابنا ان صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للأسود لقيامه به ووصف الشيء خبر عنه . وقول القائل زيد صفة للقائل لقيامه به ووصف لزيد لانه خبر عنه والعلوم والقدر والالوان والاكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف ، الاصول ص ١٢٨ . ١٢٩ .

(٧٧) عند أهل السنة من قال بخلق الاعمال كافر ، وعند أبى على الجبائى العبد خالق لفعله ، المواقف ص ٤١٧ - ٤١٨ .

(٧٨) قالت الهذيلية بفناء مقدرات الله ، وأن أهل الخالدين بصيرون الى خمود لذلك سماه المعتزلة ( أبو الهذيل العلاف ) جهى الآخرة ، المواقف ص ٤١٦ .

في حين أن الإنسان هو الفعل والتحقق أى الواجب العملى . لا تعارض  
اذن بين الانسان الكامل والانسان المتعين ، بين المثال والواقع . هذا  
التفرد للانسان انما يتم بخلق الافعال وبالتالي لا يمكن وأد المولود  
الجديد باسم الاب الذى منه تولد . ان ارادة الله لفعل الانسان  
تعنى فقد أنه امر به أو أخبر عنه لا أنه فعله وقام به بدلا عنه  
والالزام لله الانسان ، ولنافس الاب الابن . وكيف يتولد الابن ويمنع  
عنه الماء والهواء ؟ واذا كان الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه،  
في حين أن الانسان قادر عليه فليس ذلك تعجيزا لله واثباتا لقدرة  
الانسان الفائقة بل لان الله هو التطابق والاتساق ، تطابق النظر  
والعمل ، اتساق الفكر والوجود في حين أن في الانسان هناك توتر  
بين الإثنين . فالانسان قادر على أن يفعل ما لا يعرفه بعد ويعلم ما لم  
يفعله بعد . هذا هو التمايز بين الانسان الكامل ، حيث يتطابق المثال  
والواقع ، وبين الانسان المتعين حيث يتغيران . ولما كان العقل  
والصدق متناقضين وكان الانسان الكامل هو التطابق والاتساق فانه لا  
حرج من القول بأن الله يقدر على ذلك كله . وخطأ الصياغتين هو  
افتراض تعارض القدرة والعقل ، وكلاهما صفتان متسقتان في الانسان  
الكامل . وان كفر اعطاء الاولوية للعقل على القدرة ليس بأكثر من الكفر  
النتائج عن اعطاء الاولوية للقدرة على العقل . واذا كان العقل مداد  
الاتساق فانه لا حرج أيضا ، زيادة في التأكيد عليه ورغبة في مزيد  
من التعيين ، من القول بأن الله لا يقدر على تعذيب الاطفال والمجانين .  
واذا كانت الغاية من الاعجاز التحدى فما المانع من قبول الانسان  
الدخول في هذا التحدى وجعل الانسان قادرا على أن يأتي بمثل العمل  
المعجز ؟ وهل التحدى محكوم عليه سلفا بعدم قدرة الانسان الدخول  
فيه وقبوله والاتيان بالمثل ؟ لو كان الامر هكذا لما كانت هناك فرصة  
متكافئة بين الطرفين المتنافسين (٧٩) . بل ان أية محاولة أيضا لاخذ

قدرات أوسع في الاعتبار متشابكة مع القدرة الانسانية وذلك مثل قدرات الطبيعة بما فيها من دوافع وموانع يتم أيضا تكفيرها حتى يتم استثثار الله بكل القدرات وكأن الايمان لا يصلح الا بهذا التصور الاحادي المطلق للقدرة . وقد يتولد الفعل من فعلين ، وقد تتعلق القدرة بمقدورين أو قادرين ولا يعنى ذلك شركة في القدرة الالهية بل اعتراف بالقدرة الانسانية وتشابكها مع باقى القدرات في الطبيعة . بل قد تتولد الاعراض في الطبيعة من تلقاء ذاتها دون ما حاجة الى قدرة انسانية أو غيرها فالطبيعة خالقة تكمن فيها الظواهر ثم تبدو تدريجيا أو بالطفرة (٨٠) . وإذا ما ركزت الفرقة الناجية على الجوانب الغيبية في القدرة فهل هو كفر من الفرق الضالة أن تركز على الجوانب الجسدية وأن تعتبر القدرة في سلامة البنية وتأثيرها في الطبيعة ؟ ليس للانسان فعل غير الإرادة . وكل ما سوى أفعال الانسان حادثة بالطبيعة . بل ان الإرادة هي الميل الطبيعي في الانسان وليس خبولة ، يقظته دون سهوه وغفلته . وهل التركيز على طبائع الاثيياء كفر واللجوء الى ارادة خارجية قاهرة تفعل ما تشاء كسلطان أعظم لا يرده أحد هو الايمان ؟ بل ان تصور أفعال الله تتم طباعا أقرب الى الطبيعة الخيرة حيث تكون ارادة الله تعبيراً عن حريته ، لا كارهها ولا مكرها . ومن ثم كانت حرية الانسان خلق الله له في العالم وأماره اياه دون اجبار وقهره بل تركه لطبيعته

---

انه أمر به ، وعند الاسوارية الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والانسان قادر عليه ، وعند الاسكافية الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين ، وعند بشر بن المعتز الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان عاقلاً عاصياً ، وعند المرادية الله قادر على أن يكذب ويظلم والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً ، وعند هثام بن عمرو الفوطى لا يقال أن الله ألف بين الثلوب ، الموافق ص ٤١٦ .

(٨٠) عند المرادار يجوز أن يتولد فعل من فاعلين تولداً ، وعند بشر بن المعتز الاعراض والالوان والطعوم والروائح وغيرها تقمع بتولدة ، الموافق ص ٤١٦ .

الحرية المماثلة لطبيعة الخالق (٨١) . وهل الايمان بالضرورة هو اثبات قدرة قادرة على ما لا يكون وعلى ما لا يعلم القادر ، ضد حرية الانسان وضد ثنائون الطبيعة ؟ وهل الغاية من ذلك هي عتبة السلطان الجائر ؟ فما أسهل بعد ذلك اذا ما قامت العقيدة باعداد البناء النفسى للناس على هذا التسليم للارادة وانكار فعلها وقدرتها وحريتها أن تستسلم لارادة السلطان الجائر والرضوخ لاوامره (٨٢) .

وقد انتهى ذلك فى العقائد المتأخرة الى عودة العدل الى التوحيد بعد أن خرج منه وتدمير العالم كله ، حرية الانسان وقانون الطبيعة . وأصبح العالم دائرا بين قطبين الاعلى موجب يستغنى عن كل ما سواه والثانى سالب مفترق كل ما عداه اليه . وبالتالي تأسست أنظمة القهر فى الذهن وفى النفس على أسس تصورية كونية خالصة قبل أن تتأسس فى الواقع كأنظمة سياسية تعتمد على العسكر والجند (٨٣) . التكميم

---

(٨١) عند ثمامة بن الاثرس النهمري الافعال المتولدة لا فاعل لها ، والاستطاعة سلامة الآلة . لا فعل للانسان غير الارادة ، وما عداها جاءت بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه ، وعند الجاحظية الارادة فى الشاهد انما هى عدم السهو ولفعل الغير الميل اليه ، وعند الكعبية فعل الرب واقع بغير ارادته ، وقالت الخياطية بالقدرة وأن ارادة الله كونه غير مكره ولا بكاره ، وهى فى أفعاله نفسه الخلق وفى أفعال عباده الامر ، الموافق ص ٤١٦ — ٤١٨ .

(٨٢) من عقائد الفرقة الناجية أنه ما علم أنه لا يقع من الحوادث ما يقع مقدور له . فان المعنى يكون المعايوم الذى لا يقع مقدورا لله أنه فى نفسه ممكن وأن القدرة عليه فى نفسها سالحة له لا يتصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق الحادثة عن الالوان . فهذا معنى كونه مقدورا ثم ما علم الله أنه لا يقع فانه لا يقع قطعا ، الارشاد ص ٢٢٩ .

(٨٣) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله . اذ معنى الالهوية استغناء الاله عن كل ما سواه ، واقتدار كل ما عداه اليه . فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله . أما استغناؤه عن كل



اذن سلاح مشهور ضد الخصوم السياسيين حتى ولو كانت عقائدهم  
يشارك عقائد الفرقة الناجية ولكن تستعمل لحساب المعارضة والثورة  
وليس لحساب الخضوع والاستسلام ، فاثبات القدر ونفى قدرة  
الانسان لو كان ذلك من أجل قدرة الثورة على الظلم واثبات التكليف  
الذي هو أصل البقاء فانه يكون كفرا . أما اذا أدى الى الخضوع  
والتسليم فانه يكون ايمانا ! واثبات الجبر والاعتراف بالقضاء والقدر  
لو كان الهدف من ذلك الثور ضد الظلم والانتصار للحق ضد الباطل  
- وهو ما حاولته الحركات الاصلاحية الحديثة باعتبار أن الايمان  
بالقضاء والقدر يولد قوة هائلة على التحرر لانه يمنع من التردد والاحجام  
والشك والتذبذب - فانه يكون كفرا . أما اذا ولد الايمان بالقضاء  
والقدر والاستسلام للامر الواقع والخضوع للسلطان فهو لب  
الايمان ! (٨٤) ان الفرقة الناجية في موضوع خلق الاممال تعلن عن

ما سواه . . ويؤخذ منه ايضا أنه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات  
ولا تركه إذ لو وجب عليه شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان مفتقرا  
الى ذلك الشيء ليتكلم به فرضه إذ لا يجب في حقه الا ما هو كمال  
له . كيف وهو جل وعاز الغنى عن كل ما سواه . . السنوسية ص ٦ .

(٨٤) يكفر أهل السنة الفرق الأخرى مثل الخوارج والشيعة  
والجبرية ونقيض فرق المعتزلة التي تقول بربهم في اثبات القدر .  
فبعد الاباضية بالرغم من أن الاستطاعة قبل الفعل إلا أن فعل العبد  
مخلوق لله . ينفي العالم كله بقاء أصل التكليف . وقال الشيبانية  
( الثعلبية العجاردة الخوارج ) بالجبر ونفى القدرة الحادثة ، وقالت  
الميهونية بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وإرادة الله للخير دون الشر  
والمعاصي ، وتخالف الشعبية الميهونية في القدر . وأضافت الخليفة  
(العجاردة) القدر خيره وشره الى الله . ووافقت الاطرافية (العجاردة)  
أهل السنة في أصولهم وبالنسبة للقدر ، وعند المعلومية ( الجازمية  
العجاردة ) فعل العبد مخلوق لله ، الموافق ص ٢٥ - ٢٦ ، وعند  
المغربية ( الشيعة ) كتب الله على كنه أعمال العباد ، الموافق ص  
٢١٩ ، وعند الجبرية اسناد فعل العبد الى الله ، وهي متوسطة

الإيمان وهو تحصيل حاصل دون برهان أو اقتناع . وإذا كان عمل العقل في التوحيد غالبا ما يكون تحصيل حاصل الا أن عمله في خلق الأفعال يقوم على تحليل السلوك الإنساني . وما الفائدة من الدفاع عن حق الله وحقوق الإنسان أولى بالدفاع ؟ ألا تؤدي عقائد الفرقة الناجية في موضوع الأفعال الى تدمير الإنسانية المستقلة والقضاء على المبادرة الحرة وانهاء أية إمكانية للخلق والإبداع ؟ الا ينتهي ذلك الى تبرير نظم القهر والطغيان فيما أسهل أن يتمثل السلطان دور الله ثم يزحزحه شيئا فشيئا حتى يتحول الى سلطان اله ويتول الله الى اله سلطان ؟ هل النجاة في الاستسلام للامر الواقع وانتهاء أية إمكانية للتغيير في الحاضر أو المستقبل ؟

#### د - العقل الغشائي + ولا يظهر سلاح التفكير كثيرا في موضوع

العقل الغشائي الشق الثاني من أصل العدل في الإنسان المتعین . إذ تتفق الفرق جميعا الناجية والضالة في أن للعقل دورا في فهم النقل وهو أساس نظرية العلم في المقدمات النظرية الأولى . بل يحتاج التشبيه الى عقل من أجل الأحكام النظرية . ولا غرابة أن يكون أول الخلق حيا حتى يصح منه الاستدلال إذ لا استدلال بلا حياة (٨٥) . وان تحليل الألفاظ في النقل لا يتم الا بالعقل والا لكان استعمالا لحجة سلطان بلا برهان . ولا سبيل الى احكام الألفاظ المتشابهة

تثبت للعبد كسبا كالأشعرية وخالصة لا تثبته كالجهمية التي تنفى قدرة العبد أصلا ، والنجارية موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله ، ومع ذلك تكفرها الفسقة الناجية ، والمزجئة مثل بعض المعتزلة نقول بالقدر مثل غيلان والصالح وأبو شمر ومحمد بن شبيب ، وهم مثل أهل السنة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ، المواقف ص ٤٢٨ — ٤٣٠ .

(٨٥) عند الكرامية ( المشبهة ) يجب أن يكون أول الخلق حيا

فيصح منه الاستدلال ، المواقف ص ٤٢٩ .

أو الس تحقيق المجاز أو تخصيص العام أو تقييد المطلق أو الاستثناء  
الاباعمال العقل في اللغة . والالفاظ اما من الوحي أو من الاستعمال  
ر من العقل فالعقل الذى يشمل الحس والاشتقاق ثرينة لفهم النص  
مع الاصطلاح والعرف . وان تحليل الترادف والاشترار والتضاد  
انما يتم ذلك كله بالعقل . واذا كان اللفظ انما هو وسيلة لحمل  
المعنى ودال على دلالة فان المعنى أو الدلالة لا يمكن فهمهما الا  
بالعقل (٨٦) . لا سبيل اذن الا استعمال التأويل . فاذا كان التفسير  
الحرفى يوقع فى التجسيم والتشبيه فان التأويل الباطنى يوقع فى تجسيم  
مضاد وتشخيص للنص وتعيين له فى واقع نفسى معين . فاذا كان  
التجسيم والتشبيه يتمان فى مجتمع السلطة فان التأويل الباطنى يتم  
فى مجتمع الاضطهاد . فكل مضطهد يثور على الاضطهاد يكون بيانا  
للناس ، وهو المخاطب بالوحي ، وهو الذى يحل روح الاله فيه ،

(٨٦) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم فى عبارات كثيرة مثل :  
ان الكلام على حكم لفظة قبل تحقيق معناها ومعرفة المراد بها وعن  
أى شىء يعبر عنها للوقوف على حقيقتها . . الفصل ج ٣ ص ٢١ ، لفظة  
الاستطاعة التى فى معناها نتنازع لفظة قد وضعت فى اللغة التى بها  
نتفاهم ونعبر عن مرادنا على عرض فى المستطيع ص ٢٣ ، وهى أيضا  
الفاظ عربية معروفة المعانى فى اللغة التى نزل بها القرآن فلا يحل  
لاحد تحريف لفظة معروفة المعنى فى اللغة عن معناها الذى وضعت له  
فى اللغة التى خاطبنا بها الله فى القرآن الى معنى غير ما وضعت له  
الا أن يأتى نص قرآن وكلام عن رسول الله أو اجماع الامة على أنها  
معروفة عن ذلك المعنى الى غيره ويوجب صرفها ضرورة حس أو بديهية  
عقل فيوقف حينئذ عندهما جاء من ذلك . . . وهذا موافق للغة والقرآن  
والبراهين الضرورية العقلية . . . ص ٣٨ ، وهذا ما لا يجوز فى اللغة  
أصلا ولا فى العقول ص ٤٣ ، والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل  
منه بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده  
فلا يسمى فى اللغة مجبرا ، ص ١٩ ، فاذا فسرت جميع هذه الالفاظ  
ورسمت كل ما يقع عليه وفعلت كذلك فى جميع الاجناس والانواع فقد  
انتهت المعانى وانقطعت ولا سبيل الى التماهى بلا نهاية أصلا لان  
كل ما ينطق به العقل ويعدد الاجناس والانواع البتة ، والانواع  
والاجناس محصورة ، ص ٦٧ .

ويكون الظالم هو الطاغوت والشيطان (٨٧) . فإذا كان التأويل الحرفي انما يتبع المتقدمين ويقلد السابقين دون اعمال لقواعد اللغة أو لمصالح الامة فان التأويل العقلي انما يهدف الى تنزيه التوحيد وتشبيث العدل . ان الفهم الحرفي للنصوص يؤدي الى تحويل الصورة الذهنية الى شيء ، والاثر النفسى الى واقعة مادية ، والخيال الى حس حتى واء اصطدم ذلك بالعقل والطبيعة والحرية وخالف المسؤولية والقانون والعدل . في حين يبدو ان العقل هو السبيل لفهم حقائق الروحى وتحويلها من الصورة الذهنية الى المعنى العقلى ، من التشبيه الى وجه الشبه . التأويل العقلى اذن هو السبيل الى التنزيه وفهم الروحى والقضاء على كل أساس مادية أو حسى فى التجسيم ، والرجوع من الصور الذهنية الى المعانى العقلية ، والانتقال فى النهاية من التشبيه الى التنزيه . العقل هو الوسيلة التى بها يمكن احكام التشابه فى النصوص اذ أن كثيرا منها مجازيا لا يحتوى على فكرة بقدر ما يوحى

---

(٨٧) ادعى بيان بن سميعان لنفسه الربوبية كالحلولية وهو المذكور فى القرآن « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » ( ٣ : ١٣٨ ) ، الفرق ص ٢٣٧ ، ومحمد بن اسماعيل بن جعفر هو الذى نادى موسى بن عمران من الشجرة فقال له « انى انا ربك فاخلع نعليك اذك بالوادى المقدس طوى » ( ٢٠ : ١٢ ) ، الفرق ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، يحا الله فى الاجساد « اذا سويت ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ( ١٥ : ٢٩ ) ، الله حل فى آدم لانه فى احسن تقويم « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » ( ٩٥ : ٤ ) ، وهذا هو رأى ابي حنبلان الدمشقى والحلولية السلمانية ) ، الفرق ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، وعند المغيرة بن سعيد كان وحده ولا شيء معه . فلما اراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار موقع التاج من على رأسه « سبح باسم ربك الاعلى » ، اول ما خلق ظل محمد « قل ان كان للرحمن عبدا فانا اول الاعلى » ، اول ما خلق ظل محمد « قل ان كان للرحمن عبدا فانا اول العابدين » ( ٤٣ : ٨١ ) ، والمظلوم والمجهول هما ابو بكر وعمير فى « انا عرضنا الامانة . . . وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » ( ٣٣ : ٨٢ ) ، والشيطان هو عمر فى « كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر » ( ٥٩ : ١٦ ) وعلى هو الكسف الساقط ( ٥٢ : ٤٤ ) .

بصورة فنية الغرض منها التأثير على النفوس . فالتساويل ضرورة للتنزيه (٨٨) .

فاذا كان العقل أساسا للنقل فمن المستحيل تكفير القول بالواجبات العقلية أو تبرئة الله عن فعل القبائح وتنزيهه عن فعل الشرور والآثام أو الصلاح والاصلاح والغائية والعلية أو اللطف والالطاف أو العوض عن الآلام . فما العيب في الانسان العاقل ؟ اليس الحسن والقبح العقليات أفضل من الحسن والقبح الحسيين وأوسع نطاقا وشهولا ؟ وما الضرر في العقل الغائي ؟ ما العيب في ارتباط أفعال الله بمصلحة الانسان وتبرئة الله عن الشرور والظلم والقبح ؟ وما الضرر في اعتبار الانسان حرا مسؤولا وأن الخير والشر من فعله بدلا من نسبتهمما الى الله وتدمير حرية الانسان أو تبرئة الله واتهام الانسان ؟ وإيهما أفضل في تصور العالم ، العشوائية أم الغائية ، اللابعدقول أو العلية ؟ (٨٩) ان عقائد الفرقة الناجية انما هي دفاع عن الله في حين أن عقائد الفرق الهالكة انما تدافع عن الانسان .

(٨٨) التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين وليس للنحويين حجة على الصحابة والتابعين ! اللمع ص ١٠٤ ، أما بعد ، فان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا نقله عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات الصحابة عن نبي الله . . . الابانة ص ٧ - ٨ ، وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الاول ومالوا الى الوجه الثاني ، وجعلوه من باب التمثيل . وهذا منهم بناء على أن كل ما لا يدركه العقلا لا يجوز القول به كما عرف من أصلهم من تقديم العقل على النقل ، شرح الفقه ص ٨٧ .

(٨٩) من أسباب كفر المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليين ، وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله ، وعند النظامية لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب ، المواقف ص ٤١٥ - ٤١٦ ، توجب الجبرية المعرفة بالعقل ، المواقف ص ٤٢٨ .

رالى اى الدفاعين نحن أحوج ؟ ويؤدى الدفاع عن الله الى الدفاع عن السلطان ، فكلاهما دفاع عن السلطة المطلقة فتختلط السلطتان سلطة الله وسلطة السلطان فى أذهان العامة وفى نفوس الجماهير . فى هذا التصور لا وجود لقانون معروف مطلق وشامل بل يوجد قانون مشخص بإرادة السلطان . لا وجود للغائية والقصدية ، لا وجود للمراجعة والتظلم أو الرقابة والسيطرة الشعبية ، لا وجود للعديل كقولة بعد أن ابتلعها التوحيد من جديد وأصبح مسيطرا على كل شى . لا وجود للثورة على الظلم بعد أن أصبح كل واقع فى العالم عدلا(٩٠) فكيف ينجو الانسان بنفسه بعقائد الفرقة الناجية ؟ ولم الاتهام بالضلال وللقول بأن الانسان هو الروح وأن البدن آلتها؟(٩١) أليست هذه هى النظرة المثالية السائدة عند كل الفرق وفى ايمان العوام والموروث العقائدى للإمامة ؟ ألا ينفق هذا التصور مع النظرة المثالية للعالم ؟ ان عقائد الفرقة الناجية انما انتهت صياغتها من وجهة نظر الله فيضع المتكلم نفسه مكان الله وينظر الى العالم فراه ذاتا وصفاتا وأفعالا ، ويرى ارادته المخالفة لارادات الناس ، ويراه الأمر والنهى فى الاثياء ، ويرى كل ما فى العالم خاضعا له . بينما انتهت صياغة عقائد الفرق الهالكة من وجهة نظر الانسان . فيرى المتكلم ذاتا محضة لا يمكن ردها الى صفات أو الى أفعال . ويرى الانسان حرا مريدا قادرا له عقل يدرك به الحسن والقبح . فالفرق الهالكة أقرب الى الموقف الانسانى أما بالنسبة للفرقة الناجية فالله وحده هو القادر على اثباتها لان عقائدها متضمنة فى

---

(٩٠) من عقائد الفرقة الناجية أنه لا يجب عليه شىء . ان أنساب فيفضله ، وان عاقب فيبعده . لا غرض لفعله ، ولا حاكم يسواه . لا يوصف فيها بفعل أو يحكم بجور ولا ظلم ، المواقف ص ٤٣٠ .

(٩١) عند النظامية الانسان هو الروح والبدن آلتها ، المواقف ص ٤١٦ .

العلم الالهي . الفرق الهالكة أقرب الى النواضع ووصف الامور سى ما هي عليه في حين أن الفرقة الناجية أقرب الى الغرور والادعاء وهي تصف الامور من خارج الموقف الإنساني فتنتهي الى تحطيمها . رتقع في الاغتراب . فاذا ما قارنا فترتين من التاريخ ، كلا منهما تعبر عن روح العصر وروح الحضارة ، الاولى عصر الازدهار والثانية عصر الانهيار لوجدنا أن الاجماع السابق انما نشأ في عصر معين ، في مجتمع منتصر عبر عن نفسه في نسق عقائدى مركزى ، لاهوت القيمة والسيطرة ، الخضوع والطاعة . كل شىء يدور في كنف هذه السلطة المركزية ممثلة في الله أو في السلطان أو في الامير أو في رب الاسرة . ولما كانت روح العصر وروح الحضارة قد تغيرا حاليا نفسيا واجتماعيا أسبغ هذا اللاهوت القديم أحد أسباب مآسيه ، يستغله الطاغية لتركيز سلطانه في نفوس الناس . وما أسهل انقياد الجماعة للطاغية اذا كان لديهم من قبل الاستعداد النفسى لذلك . وفي هذا العصر حيث بدأت حركات التحرر ينشأ لاهوت التحرر أو لاهوت الثورة . وينشأ اجماع جديد اذ أن لكل عصر اجماعه يعبر عنه وعن مصالح الناس ، يثبت القدرية على خلق الافعال وسلطة العقل وحق الجماعة وضرورة الثورة على الظلم ورفض السلطة المركزية وما يتبعها من خضوع وطاعة وولاء .

### ٣ — هل هناك تكفير في السمعيات ( النبوات ) ؟

تشمل السمعيات موضوعات أربعة : النبوة أى تاريخ البشرية في الماضى وتطور الوحي ، والمعاد أى مستقبل البشرية وامكانية حياة أخرى بعد الموت ، والايمان والعمل ، وأخيرا الامامة ، وكلها من السمعيات التى لا يجوز تكفير أحد فيها لانه لا يمكن اثباتها بالعقل فاذا جاز تكفير أحد في الالهيات أى العقليات لانها من القطعيات يستطيع الانسان أن يصل فيها الى يقين ، فانه لا يجوز تكفير أحد في السمعيات أى النبوات لانها من الظنيات التى لا يستطيع الانسان أن يصل فيها الى يقين نظرا لاعتمادها على النقل فقط . والنقل

لا يعطى الا الظن ، والظن لا يغنى عن الحق شيئا . وبالتالي فان تكفير الفرق الضالة في السمعيات هو في ذاته خروج على عقائد الفرقة الناجية .

أ - **نظور الوحي ( النبوة )** . ففى موضوع النبوة ما العيب فى القول بأن نظم القرآن ليس بمعجزة فى ثقافة تقوم على الابداء الشعرى واللغوى ؟ ولماذا لا يكون الاعجاز خارج النظم فى الفكر والنشريع والمنهج ، وهو ما لم يعرفه العرب كثيرا من قبل ؟ وما الذى يمنع الانسان من أن يثبت جدارته ، قابلا للتحدى ، قادرا على اننظم شعرا وابداعا وخلقا متشبهها بالله دون تقليد للقرآن مادام الاعجاز ليس فى النظم بل فى الفكر ، ليس فى الصنورة بل فى المضمون ؟ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الانسانى بقواعد بل مساعدة الطبيعة على الازدهار والحياة على النماء . وان انكار سورة منه مثل سورة يوسف يظرة تطهيرية صرمة وكان الجنس عيب وتحليله رذيلة وكان الصمت فيه واجب والتستز عليه فضيلة . واذا كان القرآن حادثا فهم جسم وبالتالي ينطبق عليه التحول اثباتا لدخول الوحي فى العالم ، قراءته وسماعه بالصوت ، وكتابته ورؤيته بالحرف ، وفهمه بالذهن ، وتطبيقه بالفعل . فمادام القرآن قد نزل فقد اصبح جزءا من العالم ولم يعد صفة ازلية للذات الالهية كما هو الحال فى الكلام . وكلمما ركزت الفرقة الناجية على الكلام الازلى والقرآن القديم حدث رد فعل عند الفرق الهالكة باثبات الكلام فى العالم والقرآن الحادث . وما أسهل أن يولد الدفاع عن حق الله دفاعا مضادا عن حق الانسان . ولماذا اثبات كرامة الاولياء وتعميم المعجزة على غير الانبياء ؟ اليس ذلك خرقتا لقوانين الطبيعة وايهما للناس وقضاء على المثل والفعل والمبادرة والمسؤولية الفردية ؟ وكان من الطبيعى أن يولد



تركيز الفرقة على الانبياء كدليل على صدق النبوة واستمرارها في  
الانبياء قول الفرق الهالكة بجواز بعثة الرسل بلا دليل (٩٢).

وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يصير الامام نبيا أن لم يكن  
الهسا . فهو صاحب رسالة وبلاغ ، صاحب دعوة وحق ، احسانا  
بالدعوة والرسالة من أجل شحذ الهمة ولم الشمل وتجنيد الدعاء .  
وكرده فعل على اغتصاب السلطة من الامام الجائر يرتفع الامام المظلوم الى  
مصاف النبي وكان النبوة أساس للامام وليست للنبي . ولكن الذين  
أخذوا مكان الامام ، أئمة الزور ، هم الذين منعوه . والقول بأن جبريل  
أخطأ في تبليغ الرسالة الى الرسول الحق هو مجرد تشبيه ومغالاة  
من أجل اعادة الحق الضائع الى الامام المهضوم . وإذا كان النبي  
ياخذ النبوة من الله بواسطة جبريل فإن الامام نبي من الله مباشرة ،  
يمسح الله رأسه بيده ويطلب منه التبليغ للناس مباشرة بلا حاجة  
الى واسطة ، وهم درجة في القرب أعظم . والوحي متصل لا ينقطع .  
تتواصل النبوة في الامة مما يجعلها أكثر قدرة على تجنيد الناس . وقد  
تعمم النبوة ويصبح كل مؤمن نبيا حتى ينشأ الفرد الداعية صاحب الفكرة  
والحافظ على المبدأ . وقد يبلغ ايمان البعض ايمان الملائكة . فليس  
صعبا انشاء الانسان المتوفق « السوبرمان » . ينالون الخلود ،  
ويرفعون الى السماء كما هو الحال في تاريخ الاديان في اليهودية (أخنوخ ،  
دانيال ) ، في المسيحية ( المسيح ) . وقد يغلب الواقع الحلم فيموتون ،  
النبوة والرسالة صفتان غير الوحي . والوحي هو الشيء المحمول ،

---

(٩٢) عند النظامية القرآن ليس بمعجزة ، وعند المرادية الناس  
شادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما ، وعند الهشامية لا دلالة  
في القرآن على حلال وحرام ، وتكر الميمونية العجاردة سورة يوسف ،  
وعند الجاحظية القرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ، وعند  
الجبائية ( أبو علي ) لا كرامة للأولياء . ويتفق مع أبي هاشم في عصمة  
الانبياء ، أما الإباضية فمقد جوزوا بعثة رسول بلا دليل وكلفوا أتباعه ،  
المواقف ص ٤١٦ ، ص ٤١٨ ، ص ٤٢٥ .

الرسالة علاقة النبي بغيره ( البعد الافقى ) أما النبوة فمعلّقة بالنبي  
بالله ( البعد الرأسي ) . اذا ما تطورت النبوة تثبتت الامامة لان تطوّر  
النبوة اثبات للامامة وتحقيق لغايتها . كل مرسل رسول وليس كل  
رسول مرسل . وذلك اثبات آخر للامامة لان الامام مرسل وبالتالي  
فهو رسول . والمعجزة والعصمة ليسا حكرا على النبي بل يعلمان  
الامام . الخلاف اذن بين الفرقة الناجية والفرق الضالة خلاف في  
الذرية وليس في النوع . فكلاهما يثبتان المعجزة والكرامة والعصمة  
ثم يختلفان . في الثبوت فيه النبي وحده أم النبي والامام . وان الظروف  
النفسية لمجتمع الاضطهاد ، عزل الامام وتثبيت خلفاء النبي ، هي  
التي ولدت رد فعل دفاعي مضاد ، تثبيت الامام حتى ولو أدى ذلك الى  
عزل النبي (٩٣) . ان الفرقة الناجية لا تميز بين مراحل الوحي السابقة  
وبين آخر مرحلة ، وتقضى على الفرق في النوع بين العزوم والخصوص ،  
بين تطور النبوة واكتمالها ، بين الحاجة الى المعجزة كبرهان خارجي

---

(٩٣) لهذا السبب تكفر أهل السنة فرق الشيعة . فعند الخطابية  
( أبو الخطاب الاسدي ) الائمة انبياء ، وأبو الخطاب نبى وفرضه ا  
طاعته . . وفيه الامام بزيغ ، وأن كل مؤمن يوحى اليه . وفيهم من هو  
خير من جبريل وميكائيل . وهم لا يهوتون بل يرفعون الى الملكوت .  
وقيل هو عمارو بن بنان العجلي الا أنهم يهوتون ، عند الكاملية تتناسخ  
الامامة وقد تصير في شخص نبوة ، وعند المغيرة أرسل محمدا  
والناس في ضلال . وعرض الامانة وهو منع على من الامامة على  
السموات والارض والجنال فابين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها  
الانسان وهو أبو بكر . حملها بأمر عمر بشرط أن يجعل الخلافة بعده  
له . وقوله « مثل الشيطان » نزلت في أبي بكر وعمر . وعند المنصورية  
( أبو منصور العجلي ) الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين .  
عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ  
عنى وهو « الكسف » . والرسول لا تنقطع ، وقالت الغرابية أن محمد  
بغلى أشبه من الغراب بالغراب . فغلط جبريل من على الى محمد ، وعند  
المشبهة النبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة .  
وصاحبها رسول ويجب على الله إرساله لا غير وهو حينئذ مرسل ، وكل  
مرسل رسول بلا عكس . ويجوز عزله دون الرسول . وليس من الحكمة  
رسول واحد ، المواقف ص ٤١٩ - ٤٢٠ ، ص ٤٢٩ .

والحاجة الى دليل داخلى فى الفكر والتشريع . فالوحى فى آخر مرحلة عندما تكتمل النبوة لا يفعل الاعاجيب ولا يقوم على المعجزات بل يكون قد ادى غرضه وهو الاسراع فى تطور الوعى الانسانى وتحقيق كماله ، حرية الارادة واستقلال الذهن . فاذا ما تحققت الغاية لم يعد الانسان بحاجة الى نبوة ، يكتمل الوحى وتنتهى النبوة ويصبح العلماء ورثة الانبياء أى استمرار الوعى النظرى والممارسة العملية فى قيادة الامة وتأسيس الدولة . وهو أيضا ما أكدته الحركة الاصلاحية الاخيرة (٩٤) .

ب - مستقبل الانسانية ( المعاد ) . وفى موضوع المعاد اذا كفر قانون الاستحقاق ؟ ولماذا الاعتراض على منع التوبة فى حالة الاسرار عليها والعلم بها والقدرة عليها (٩٥) ؟ وما العيب فى أن يكون العقل مناط التكليف ؟ اليست هذه كلها أيضا من عقائد الفرقة الناجية ؟

(٩٤) عند الفرقة الناجية بعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ، الموافق ص ٣٠ ، ويعلن محمد عبده نهاية الوحى واكتمال النبوة أى استقلال الارادة والفكر اذ يقول « ثم للانسان بمقتضى دينه امران عظيمان طالما حرم منها وهما استقلال الارادة واستقلال الرأى والفكر . وبهما كملت له انسانيته واستعد لان يبلغ من السعادة ما هيا له الله بحكم الفطرة التى فطر عليها » . وقد قال بعض حكماء الغربيين من متأخريهم أن نشأة المدنية فى أوربا انما قامت على هذين الاصلين . فلم تنهض النفوس للعمل ، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر الا بعد أن عرف العدد الكثير من أنفسهم وأن لهم حقا فى تصريف اختيارهم وفى طلب الحقائق بعقولهم . ولم يصل اليهم هذا النوع من العرفان الا فى الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح . وقدر ذلك الحكيم أن شعاعا سطع عليهم من آداب الاسلام ومعارف المحققين من أهله فى تلك الأزمان ، الرسالة ص ١٦٠ .

(٩٥) انفرد أبو هاشم الجبائى بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ولا مع عدم القدرة ، الموافق ص ١٨ ، وعند أبى على يجب أن يكون مكلفا باكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له ، الموافق ص ١٨ ، وعند جهم توجب المعرفة بالعقل ، الموافق ص ٢٨ .

ليس المهم اذن هو التكفير العقائدى النظرى بل مدى توظيف هذه  
العقائد دفاعا عن السلطة كما تفعل الفرقة الناجية أم الشيرة عليها  
كما تفعل الفرق الضالة . وايهما أفضل الاستحقاق أم الشفاعة ؟  
التوبة أم العفو ؟ الشهادة أم البشارة كطريق للجنة ؟ ونظرا لاهمية  
التكليف والايمان فمن الطبيعى أن يكون اليهود والنصارى والزنادقة  
والمجوس والاطفال والبهائم لا يدخلون جنة ولا ناراً ، فالعقل والتبليغ  
أساس التكليف . وهو لا يختلف كثيرا عن عقائد الفرقة الناجية .  
وفي تشخيص قانون الاستحقاق بعد الموت فان القول بالنفاسخ هو نوع  
من اثبات خلود الروح والمادة معا كما هو الحال عند آخر الحكماء  
في خلود العقل الكلى ضد الفردية والنقطع من أجل الشمول والتواصل  
بالرغم من الاعتراضات الفقهية عليه . وقد يكون الدافع لانكار القيامة  
هو حدوث الهول والزلزلة في الدنيا . فلم يعد هناك فرق بين الواقع  
والخيال اذ يتحول الواقع الى خيال والخيال الى واقع . فالنعيم  
والعذاب في الدنيا وليس في الآخرة دون حاجة الى تعويض عن الدنيا  
في الآخرة . وقد يحدث تشخيص للجنة والنار فتصبح الجنة رجلا تجب  
موالاته وهو الامام ، والنار رجلا تجب عداوته وهو عدو الاسام  
يتحول كل شيء الى الامام ونقيض الامام . ولماذا تخلق الجنة والنار  
الآن ولا حاجة لاحد بهما . من يقطن فيهما ؟ وما الفائدة منهما وهما  
بلا سكان ؟ وايهما أفضل مشاركة الجنة والنار صفة البقاء أم القول  
بفنائها حتى يبقى الله وحده ؟ ومادام الامر كله تشبيها وتشخيصا  
فالقول بأن الجنة والنار لم يخلقا بعد هو اقرب الى العقل وأكثر  
سيطرة على الخيال (٩٦) . أن عقائد الفرقة الناجية في أمور المعاد

---

(٩٦) عند التهامية اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون  
ترابا لا يدخلون جنة وكذا البهائم والاطفال ، من لا يعلم خالقه  
من الكفار معذور ، وزاد فضل الحربى التناسخ وأن كل حيوان  
مكلف ، المواقف ص ٤١٧ ، وأنكرت الجناحية الجنة والنار . وعند

تشخيص وتشبيهه وتصوير كما هو الحال في التوحيد دون تمييز بين  
قانون الاستحقاق وصورة المشخصة . تقضى على قانون الاستحقاق ،  
وتوقع الانسان في عالم لا يضبطه قانون ولا يحكمه فكر ، وتتحول الفرقة  
الناجية الى اهل هوى وضلال (٩٧) .

**ج - النظر والعمل ( الاسماء والاحكام )** . ويبدو ان التكفير  
المقائدى النظرى في اصلى التوحيد والعذل كان الغرض منه استبعادا  
عمليا للفريق المعارضة . فاذا وقع التكفير في الموضوعات العقلية  
الاربعة الذات والصفات وخلق الافعال والعقل والنقل فانه لم يقع الا في

---

المنسورية الجنسة رجل امرنا بهوالاته وهو الامام والنار بالصد وهذه  
ضده وكذا الفرائض والمحرمات ، الموافق ص ٤١٩ — ٤٢٠ ، وعند  
الهشامية ( هشام بن عمرو الفوطى ) الجنة والنار لم تخلقان بعد ،  
الموافق ص ٤١٧ ، وعند الجبرية ( جهنم ) الجنة والنار تفنيان ،  
الموافق ص ٤٢٨ .

(٩٧) عند الفرقة الناجية المعاد حق وكذا المجازاة والمحاسبة  
والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها والكنار  
في النار . ويجوز العفو ، والشفاعة حق ، الموافق ص ٤٣٠ وجملة  
قولنا ان الجنة حق والنار حق وان السبابة آتية لا ريب فيها وان  
الله يبعث من فى القبور . . . وندين بأن لا نزل احدا من اهل التوحيد  
والمتمسكين بالايمان جنة ولا نارا الا من شهد له الرسول بالجنة . . .  
ونقول ان الله يخرج قوما من الجنة بعد ان امتحسوا بشفاعة محمد . . .  
ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض ، وبأن الميزان حق والصراط حق . . .  
ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله . . . ونؤمن  
بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتها للمدفونين فى قبورهم ، ونقر ان  
الجنة والنار مخلوقتان . . . وان الارزاق من قبل الله يرزقها عباده  
حلالا وحراما ، وان الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخطبه  
خلفا لقول المعتزلة والجهمية . . . ونقول ان الصالحين يجوز ان  
يخصهم الله بآيات يظهرهم عليهم ، وقولنا فى اطفال المشركين ان الله  
يؤجج لهم فى الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها . . . الابانة ص ١٠ .  
١٢ ، وقد انكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب بعقولهم الناقصة  
مع وجود الأدلة القاطعة فى كل من هذه الابواب . . . ومن دستائس  
المعتزلة انكار الصراط ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٨ .

موضوعين سمعيين النبوة والمعاد دون الايمان والعمل والامامة مع ان هذين الموضوعين هما بيت القصيد . النبوة والمعاد يشيران الى التاريخ العام في حين ان النظر والعمل والامامة تشير الى التاريخ المتحقق . والقصد كله هو تكفير العمل الفردي والعمل الجماعي ، الاول متمثل في الفعل والثاني في الثورة . القصد من الاول اخراج العمل من الايمان حتى لا يتم تكفير السلطان والثاني الغرض منه الطاعة لاولى الامر حتى لا يقع الخروج عليهم . العمليات اذن هي الغاية من التكفير تحت غطاء النظريات (٩٨) .

ففى موضوع الايمان والعمل من الطبيعى ان يتحول الايمان في جماعات الاضطهاد الى ثنائية متصارعة بين النور والظلمة في نسيج اسطورى والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبقاة . الايمان الايمان نور والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبقاة . الايمان هو نور الكون وحلو المياه والكفر ظلمة الاشياء وملوحة البحار . واذا كان الايمان قديما في عهد الذر حيث شهد الخلق على انفسهم بالايمان

---

(٩٨) هذا ما يفعله الاشعري في تكفير المعتزلة في موضوعات تسع خالفوا فيها الروايات ، ثلاثة في الذات والصفات ، وثلاثة في الاعمال ، وثلاثة في المعاد دون النظر والعمل او الامامة وهى :  
١ - رؤية الله بالابصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وتواترت بها الآثار وتتابع بها الاخبار ٢ - أنكروا شفاعة رسول الله للمذنبين ، وردوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين  
٣ - جحدوا عذاب القبر وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ٤ - دانوا بخلق القرآن . . . فزعموا ان القرآن كقول البشر ٥ - أثبتوا أن العباد يخلقون الشر . . .  
٦ - زعموا أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ٧ - زعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم فأثبتوا لانفسهم الغنى عن الله ، ووصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه  
٨ - قنطوا الناس من رحمة الله وأيسوهم من روحه ، وحكموا علم العصاة بالنار والخلود فيها ٩ - أنكروا أن يكون له يدان ، وأنكره أن يكون له عين ، وأنكروا أن يكون له علم ، وأنكروا أن يكون له قوة ، وبنوا النزول ، الابانة ص ٧ - ٨ .

بقولهم « بلى » في عهد « الست » فهو باق في الجميع الا المرتدين .  
راذا كان ايمان المناسق مثل ايمان الانبياء فذلك للضيق بالجميع  
وفقدان القدرة على الحكم والانتهاى الى التناقض والعدمية في كل  
شئ (٩٩) . وكان من الطبيعى استحلال المحرمات في مجتمع الاضطهاد ،  
في عالم كفر بالقوانين والشرائع ، يجعل الظلم دولة ، والحق سجنا ،  
والعدل استشهادا . واذا سقطت الشرائع فان ذلك دفاع عن النفس  
ضد الآخر ، فالشرائع تطبقها دولة الظلم ويرفضها مجتمع  
الاضطهاد . يكفى فهمها حتى تسقط كما هو الحال عند الحكماء  
والصوفية . واذا كانت جماعة الاضطهاد هى اقلية مضادة فان ابطال  
الشرائع يكون هدما لمجتمع الاغلبية ، غيره من الجوس وانتقلما لزوال  
دولتهم . ان طبيعة المجتمع المغلق تؤدي الى تكييف القانون طبقا  
للجماعة فتجوز شهادة الزور على المخالفين ، واستباحة المحرمات  
غيرها بنهم ، فالحلال والحرام طبقا لنوع المجتمعات مغلقة أو مفتوحة ،  
زانسوع نظم الحكم قاهرة أو معارضة . فالحلال والحرام وسيلة  
السلطة للضبط الاجتماعى كما ان الاباحة وسيلة المعارضة لزعة  
أركان النظام (١٠٠) . وما العيب فى استقطاب الناس وتجنيد الجماهير  
ونشر الدعوة وبث روح المعارضة من اجل القضاء على حكم الظلم

---

(٩٩) عند المغيرة غضب الله من المعاصى فغرق فحصل منه  
بحران ، احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع فى البحر النير  
فأبصر فيه ظله فانتزعه فجعل منه الشمس والقمر ، وأبقى الباقى نفيا  
للشريك ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم والايمن من النير ،  
المواقف ص ٤١٩ ، وعند المشبهة الايمان قول الذر فى الأزل بلى ، وهى  
باقى فى الكل الا المرتدين ، وايمان المنافق كايمن الانبياء ، والكلمتان  
ليستا بايمان الا بعد الردة ، الواقف ص ٤٢٩ .

(١٠٠) استحللت الجناحية المحرمات ، وابطلت الاسماعيلية الشرائع  
لان الغيارية وهم طائفة من الجوس راموا عند شوكة الاسلام  
تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم ورأسهم حمدان  
قرمط أو عبد الله بن ميمون القُداح . أما الخطابية فيستحلون شهادة  
الزور لموافقهم على مخالفيتهم . كما استباحوا المحرمات وتركوا الفرائض ،  
المواقف ص ٤٢٠ .

والطغيان ؟ وإذا كانت الدولة صاحبة مفتوح باسم الدعوة فان الثور صاحبة الحق . وان تجنيد الناس في الثورة عن طريق الافتناع الفردي لهى وسيلة للانقضاض على النظام من الداخل عن طريق خلق فراغات فيه وتكوين بؤر ثورية من داخله حتى يقوم النظام كله على فراغ فينهار لانحسار أمته وفقده مساندها له (١.١) .

ولا يتم فقط تكفير مجتمع الاضطهاد المغلق لاسقاطه الشرائع كلية بل يتم ايضا تكفير مجتمع المعارضة المفتوح (١.٢) . والعجيب تكفير من يسقط الشرائع ومن يثبتها وكأن الشرائع مجرد ذريعة فقط لتكفير المعارضة أيا كان نوعها . فما العيب في جعل الايمان علما والكفر جهلا ؟ الا يشير العلم والجهل الى مستوى النظر والمعرفة في السلوك ؟ وما العيب في القول بالمنزلة بين المنزلتين ومحاولة ايجاد حكم لا تكب الكبيرة بين الايمان والكفر حفاظا على وحدة الامة وفي الوقت نفسه حفاظا على وحدة الايمان والعمل ؟ ليس في القول بالمنزلة بين المنزلتين تهاون مع الصغيرة أو مع الكبيرة ؟ فمن الفساق من هم اشر من الزنادقة والمجوس . المهم هو زعزعة الاحكام المتناقضة على

---

(١.١) مراتب الدعوة عند الشيعة ثمانية : ١ - الذوق ، تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا . لذلك منعوا قضاء البذر في السنجة والتكلم في بيت فيه سراج ٢ - التأسيس ، استمالة كل أحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة ٣ - التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور وقضاء صوم الحائض دون صلاتها والغسل من المنى دون البول وعدد الركعات ليتعلق قلبهم بمراجعتها ٤ - الربط ، أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده أنه لا يفشى لهم سرا وجوالته علم الامام في حل ما أشكل عليه ٥ - التدليس ، دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ٦ - التأسيس تمهيد مقدمات يقبلها المدعو ٧ - الخلع ، الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ٨ - السلخ عن الاعتقادات ، حيثئذ يأخذون في استعجال اللذات وتاويل الشرائع ،  
المواقف ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(١.٢) الاول هم الشيعة والثاني هم المعتزلة .



طرق في النقيض مثل رفض الاجتماع على حد الشرب واعتبار سسارق الحبة منخلعاً عن الإيمان ، وإيجاد حكم يستجيب الى مطلبى النظر والعمل ، ضرورة الوحدة في النظر والتمايز في العمل . وعلى هذا يقوم قانون الاستحقاق (١٠٣) .

وقد تم أيضاً تكفير الأشجاهين المتعارضين في الإيمان والعمل اتجاه الشدة واتجاه اللين (١٠٤) ، وكان الهدف هو تكفير كل فرق المعارضة ، تجريح سلوكها سواء أسقطت الشريعة أم قالت بالتوسط فيها ، سواء أخذت موقفاً متشدداً أو أخذت موقفاً ليناً . فما العيب في القول بضرورة النظر السليم ومعرفة الحلال والحرام كرد فعل على الخطأ النظري في الإيمان كأساس معرفي للسلوك ؟ ما الخطأ في التركيز على المعرفة كأساس للسلوك في التفرقة بين الإيمان والتكفير ؟ ليست معرفة الله ضرورة للإيمان ضرورة الفعل والسلوك ؟ وإذا كانت أسماء الله معايير للسلوك فإن الإيمان يكون معرفة الإنسان بها والكفر جهله بها ببعضها أو كلها ومع ذلك يمكن العذر بالجهالة وبالتالي لا يمكن تكفير الفرقة الناجية لذلك إلا إذا كان القصد من التكفير استبعاد المعارضة والتستر على ذلك بالأراء والمواقف النظرية (١٠٥)

---

(١٠٣) عند النظامية العلم مثل الجهل والإيمان مثل الكفر ( بصرف النظر عما إذا كان هذا الحكم من الطبيعيات كأعراض أم من الالهيات ) ، وتقول الواضعية بالمنزلة بين المنزلتين ، وعند أبي علي الجبائي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ، الثواب للمطيع والعقاب لصاحب الكبيرة ، وعند النظامية من خان فيها دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق ، وعند جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب في فساق الأمة من هو أشر من الزنادقة والمجوس . والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلع عن الإيمان ، المواقف ص ٤١٥ - ٤١٦ ، ص ٤١٨ .

(١٠٤) الأول اتجاه الخوارج والثاني اتجاه المرجئة .

(١٠٥) عند البيهسية ( الخوارج ) الإيمان الاقرار والعلم بالله وبه جاء به الرسول . فمن وقع فيما لا يعرفه أحلال هو أم حرام فهو

أما بالنسبة للعمل فلماذا يكفر من يأخذ الأمور بالشدة في وقت عز فيه العمل وعم الجهل والخلط ، وازدهر فيه النفاق وتم التشريع فيه للمسوق ؟ . ما العيب في جعل العمل جزءاً متجماً للإيمان ، فالإيمان بلا عمل فارغ والعمل بلا إيمان أهوج ؟ لقد كان ذلك رد فعل طبيعي على إخراج العمل عن الإيمان أو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً لحماية للسلطان ودفاعاً عنه واتقاء له من مخاطر الثورة ضده . فمرتكب الكبيرة كافر نظراً لأهمية العمل والعمل المؤثر . وقد يصل إلى حد تكفير النبي إذا ما ارتكب الكبيرة . ومنع ذلك قد يظل مرتكب الكبيرة موحداً وإن كان غير مؤمن أو يكون كافر نعمته وليس كافر ملة . وفي هذه الحالة لا يمكن للفرقة الناجية تكفيره نظراً لتوحيده (١٠٦) . ولما كان الطرفان يلتقيان فقد تتحول الشدة مع الآخر إلى اللين مع الذات ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع الاضطهاد فلا حرام إلا ما حرم القرآن . وهذا مظهر من مظاهر التشدد مع الآخر كرد فعل على الاحتكام إلى أهواء الناس . والسكر من الشراب الحلال حلال لأن العبرة بالبداية لا بالنهاية هذا مظهر من مظاهر اللين مع النفس . وابقاف الحدود للقاذف

---

كافر لوجوب الفحص عليه ، وعند الحفصية ( إحدى فرق الإباضية الأربعة ) اتباع أبي حفص ابن أبي المقدم بين الإيمان والشرك معرفة الله . فمن عرف الله وكفر بما سواه أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، وعند المعلومية الإيمان من عرف الله بجميع أسمائه ، وعند الجهولية بكفر الإنسان بمعرفة الله ببعض أسمائه ، وعند المكرمة تارك الصلاة كافر لجهله بالله وكذا كل كبيرة ، أما النجدات فقد عذروا بالجهالات في الفروع ، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير المواقف ص ٤٢٤ - ٤٢٧ .

(١٠٦) كفرت المحكمة عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ، وتكفر الأزارقة مرتكب الكبيرة بما في ذلك النبي ، وعند الإباضية مرتكب الكبيرة موجد غير مؤمن ، كافر كفر نعمته لا كفر ملة ، وعند البيزيدية أصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك ، المواقف ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .

والزاني تلبية لمطالب المجتمع المغلق في مواجهة مجتمع القهر ، الطهارة في مواجهة النجاسة . وان الابقاء على الحدود وعدم التكفير على الاطلاق هو ابقاء على بعض الضلالت بالمجتمع الام ومع ذلك يؤدي نظام القرابة والمصاهرة من بين مجتمع القهر وأخذ الزكاة من العبيد الى تقويته واحكام غلقه في مواجهة مجتمع القهر . ويمكن قبول طاعة لا يراد الله بها مادامت تؤدي الى صلاح النفس فالطاعة حسن في ذاته (١٠٧) . ومن مظاهر التشدد اعتبار الاطفال كالأبائ ايحانا وكفرا مع مجتمع القهر . وما المانع أن يتحمل الاطفال المسؤولية منذ الصغر مع الكبار سواء مع الآخر أو مع النفس ؟ وقد تجب البراءة من الطفل حتى يدعى الى الاسلام ، ودعاؤه اليه بعد البلوغ (١٠٨) . والامام هو

(١٠٧) قالت البهيسية لا حرام الا في قوله تعالى « قل لا أجد فيما أوحى الى محرما » السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية ، وصنعت الاصفرية (زيد بن الاصر) ، التقية في القول . والمعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر ، ومن الاباضية اصحاب طاعة لا يراد الله بها ، الموافق ص ٤٢٤ ، وعند الازارقة لا رجم على الزاني ولا حد للذف على النساء ، وعند الاصفرية تزوج المؤمنة من الكافر في دار الكافر في دار التقية دون العلانية ، وتجوز الميمونية نكاح البنات للبنين والبنين للبنات ولاولاد الاخوة والاخوات .

(١٠٨) تجوز الازارقة قتل اولاد المخالفين ونسائهم ، واطفال المشركين في النار مع آبائهم ، والاصفرية تخالف الازارقة في اسنقاط الرجم وفي اطفال الكفار . وتوقفت الاباضية في تكفير اولاد الكفار وأوجبت العجاردة البراءة من الطفل حتى يدعى الاسلام . ويجب دعاؤه اليه اذا بلغ . واطفال المشركين في النار ، وعند الخلفية اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك ، وعند الصلتية من أسلم واستجار بهم تولوه وبرؤوا من اطفاله . وقال البعض الآخر الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة ، وتقول الثعالبة بولاية الاطفال فالاطفال لا حكم لهم . وعند الميمونية اطفال المشركين في الجنة ، وتوقفت الاباضية في تكفير اولاد الكفار الموافق ص ٤٢٤ — ٤٢٧ .

عصب مجتمع الاضطهاد لذلك ارتبط موضوع الايمان والعمل بموضوع الامامة . فتطبيق الحدود لا يجوز الا للامام فهو السلطة الشرعية فيه في مقابل السلطة التشريعية للسلطان الباغي في مجتمع القهر . والاولوية لايمان الامام او كفره نظرا لآثار ذلك على ايمان الناس وكفرهم . لذلك يرفض التحكيم بصرف النظر عن مطالبة انصار الامام به ، فلا تحكيم بين الحق والباطل . ويتم تكفير القعدة عن القتال في صف مجتمع الاضطهاد فذلك خنوع واستسلام ومساومة على الحق وتأييد للظلم . وقد تمارس بعض مظاهر العنف مثل اغتيال المخالفين للقضاء على نظام البغي والتسلط . ويدخل الله مع مجتمع الاضطهاد في موالاته ومعاداة مجتمع القهر (١٠٩) ، والحقيقة أن مشاركة كثير من الفرق الضالة في العقائد نفسها مثل أصلى التوحيد والعدل تجعل الفرق الضالة تمثّل نيارا رئيسيا في عقائد الامة وليس مجرد فرق متفرقة بينها فروق مما يدل على امكانية التوحيد بينها في عقائد مضادة ضد النسق الحضاري للفرقة الناجية . وبالتالي تكون العقائد اثنتين : عقائد حكم وعقائد ثورة ، عقائد سلطة وعقائد معارضة .

ويحمل حد التكفير الى حد تكفير الفرقة الناجية لنفسها وتضليلها لعقائدها وذلك باعتبار الايمان مجرد معرفة او اقرار او تصديق واخراج العمل منه وارجائه الى يوم الدين . يكفى أن يكون الايمان معرفة بالله وخضوعا ومحبة بالقلب بصرف النظر عن الافعال . ولا تضر مع الايمان معصية ، ولا تنفع مع الايمان طاعة . وان ابليس كان مؤمنا لانه كان عارفا بالله وكفر فقط لاستكباره ورفضه الخضوع والخشوع والسجود . ولا يحكم عن انسان فاسق على الاطلاق به أنه فاسق

---

(١٠٩) كثرت الازارعة عليها لقبوله بالتحكيم وابن ملجم محق في قتله . وكثرت الصحابة والقعدة عن القتال ، وكثرت الاباضية عليها واكثر الصحابة ، حرمت الاخنسية الاغتيال بالقتل والسرقة وخالفتم المعبدية الثعلبية في زكاة العبيد ، وتقول المكريمة الثعلبية بموالاته الله ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة ، الموافق ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

في فعل خاص ، ولا تهم الوقائع التاريخية كمصداق للايمان فالايمنار له مضمونه الداخلي وليس الحدث الخارجي ، ومحمد كشخص تاريخي ، ومكة كمدينة ، والكعبة كمكان خارج مضمون الايمان . الايمان مكتف ذاته ، منعكف على ذاته لا شأن له بالعالم الخارجي (١١٠) . وواضح من هذا الموقف الرغبة في تبرئة السلطان وذلك بالفصل بين ايمانه وعمله . تكفيه معرفة الله ومحبه ورجاء افعاله الى يوم الدين يحاسب عليها في الآخرة ولا تحاسبه الامه عليها في الدنيا . وقد يكون تكفير الفرقة الناجية للارجاء نوعا من التعمية والتستر على مواقفها الخاصة المشابهة للارجاء .

(١١٠) تكفر الفرقة الناجية ايضا المرجئة وهي منهم . ومنهم ايضا الفقهاء وابو حنيفة . وهم يمثلون رد فعل على الخوارج ، والمرجئة لقبوا بذلك لانهم يرجئون العمل عن النية او لانهم بقولهم لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء . وهي فرق خمس : اليونسية اصحاب يونس النهرى وعندهم ان الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب لا يضر معها ترك الطاعات ، وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره ، وعند الغسلانية ( غسلان الكوفي ) الايمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، يزيد وينقص . مثلا فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة ، وبعث محمدا ولا ادري اهو الذي بالمدينة ام غيره ، وغسلان كما يحكيه عن ابي حنيفة وهو افتراء ، وعند الثوبانية ( ثوبان ) الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله وانفقوا على انه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله ، وكذا لو اخرج واحدا من النار ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار . واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون . وعند الثومنية ( ابو معايد الثومني ) الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار وترك كله او بعضه كفر ، وليس بعضه ايمانا ولا بعضه . وكل معصية لم يجمع على اية كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه افسق . ومن ترك الصلاة مستحلا كفرا بنية القضاء لم يكفر ، ومن قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبفضه . وبه قال ابن الراوندي وبشر الميرسي حيث قالا السجود للصنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وابى شهر ومحمد بن شبيب وغيلان ، المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٨ .

د - الحكم والثورة ( الامامة ) • أما موضوع الامامة فيكشف عن المواقف السياسية للفرق واستعمال الفرقة الناجية سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين ، فليست الامامة كلها رجعية وثقية وعصمة والوهية للامام بل هي أيضا احكام تاريخية تكشف عن اختيار سياسى ثم نسجت النظريات حوله فيما بعد • وفي شدة الزمة وفي قلب الفتنة يتم تكفير الجميع حتى الامام الذى لم يقاتل • فاليأس من الحفاظ على وحدة الامة ادى الى التشردم والتفوق وتحولت الامة الى امم صغيرة ، كل منها على حق والجميع على باطل • وكان من الطبيعى التمسك بالامام المظلوم وبأولاده ونسبه زيادة فى التمسك به لما تحولت الخلافة الى ملك عضود • فابن الامام اولى بالحكم من ابن الملك أو الامر ! ولكن لماذا يكون الخلاف السياسى مدعاة للتكفير ؟ وهل الصراع على السلطة امر عقائدى ؟ ولماذا تكفير من يجمع بين النص والشورى أو من يقول بالشورى كما تقول الفرقة الناجية أو من يقول بالدعوة ؛ الخروج قتالا للامام الظالم وهو ما تقوله أيضا الفرقة الناجية ؟ ولماذا تكفير من يتوقف عن التكفير ؟ هل لا بد من اشهار سلاح التكفير فى مجتمع دينى حتى يسهل عزله سياسيا فيتم حصاره بين رفض السلطة له وترك الجماهير له ؟ فاذا ما تحولت الامامية الى موقف سلفى خالص فهل يستظل سببا للتكفير ( ١١١ ) ؟ وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعى أن

( ١١١ ) هذا هو موقف الشيعة الامامية فالكاملية ( أبو كامل ) تكفر الصحابة بترك بيعة على وتكفر عليا بترك طلب الحق ، وتوقفت الثييرية ( ثبير التومى ) فى عثمان ، اجازت المشبهة امامة على ومعاوية إلا أن امامة على وفق السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، وعند الرزامية الامامة ل محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ، والزيدية ثلاث فرق : ( ١ ) الجارودية ( أبو الجارود ) وتقول بالنص على على وصفيا لا تسمية ، والصحابة كفروا بمخالفته ، والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى اولادهما • فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو

يحيا الامام باستمرار في وجدان المضطهدين وان غاب فانه يعود من حديد من غزله وتقيته ليقسود الثورة . وهل يكون للظلم الكلمة الاخيرة ؟ وهل يكون الاستسلام للامر الواقع هو الحل النهائى والسلوك الامثل ؟ هل يموت الامام ظلما دون ان يستأنف دورة اخرى من القتال ؟ لقد عاد المسيح معلما ولماذا لا يعود الامام منقذا ومنجيا ؟ ان المهديّة و« الميشانيّة » صنوان في تاريخ الاديان بالنسبة لمجتمع الاضطهاد . ان تناسخ الارواح بين الائمة يعنى الاتصال التاريخى بينهم ووجود دين في التاريخ وقانون باطنى يحكم بانتصار الثورة على الظلم . ليس الائمة مجرد افراد منفصلين متقطعى الاوصال . الاتصال اقوى من الانفصال ، والتواصل ابقى من الانقطاع ، ان حياة الامام وخلوده لرد فعل طبيعى في مجتمع الاضطهاد على موته ظلما واستشهاده في القتال . كما تدل عصمة الائمة على مدى ثقة الناس في الزعيم وعدم جواز الخطأ عليه في حين ان النبى لا يحتاج الى ذلك لانه مؤيد من الله . ولماذا لا يكون الامام معلما بعد ان ضاع العلم من صدور الناس ؟ (١١٢) .

واذا شهور سلاح التكفير ضد فرق المعارضة السرية من الداخل فالاولى ان يشهور ضد فرق المعارضة العلنية من الخارج الذين يقاومون

الامام . واختلفوا في الامام المنتظر ، هو محمد بن عبد الله ، لم يقتل . او محمد بن القاسم بن على او يحيى بن عمير صاحب الكوفة (ب) السليمانية ( سليمان بن جرير ) ، الامامة شورى ، وانما تنعقد برحطين من خيار المسلمين . ابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة (ج) الثيبرية ( ثبير التومى ) توقفوا في عثمان . اما الامامية فتقول بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، وساقوا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده . وتشعب متأخروهم الى معتزلة واخبارية ومشبهة وسلفية وملتحنة بالفرق الضالة ، الموافق ص ٤١٨ ، ص ٤٢١ - ٤٢٣ ، ص ٤٢٩ .

(١١٢) عند السبئية ينزل على على الارض ويملؤها عدلا ، وتقول الكامية بالتناسخ وان الامامة نور يتناسخ ، وعند الجناحية

السلطان ويجعلون العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان ويكفرون مرتكب الكبيرة . وهل كل من يرفض شرط القرشية يكون ضاللا ؟ ان القرشية شرط حتى لا تخرج الامامة من قبيلة بعينها في حين أن شروط الامامة العلم والعسdl والورع وليس فيها النسب أو الحسب . وان عدم رجوب نصب الامام لينتج عن ايمان بالفطرة الخيرة دون ما حاجة الى حائس يسوسها على عكس الفرقة الناجية التي تصر على وجوب الامام والطاعة له . واذا وجبت الحرب فانها لا تكون الا ضد عسكر السلطان ولا تكون الغنيمة الا من أموالهم . وهي آراء سياسية لا تستوجب الكفر أو الضلال (١١٣) .

ويتم أيضا تكفير فرق المعارضة العلنية في الداخل لانها ترفض تكفير الفرق المتنازعة والدخول كطرف في نزاع تتطايير من أجله الرقاب فهل رفض التكفير كفر ؟ الا يكفر من قال لآخيه أنت كافر ؟ وان عدم تفسير أحد الفريقين لهو أقرب الى لم الشمل وجمع الكلمة مثل عدم تفسير أحد بعينه . ولا يوجد حل ثالث ممكن في اطار وحدة الامة ورفض الدخول في النزاع بين الاطراف واستمرار نزيف الدم من رقاب

( عبد الله بن معاوية بن جعفر ذى الجناحين ) عبد الله بجمال أصبهان ، وعند المغيرة الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين . وهو حي في جبال حاجر وقيل المغيرة ، وعند الهشامية ( هشام بن الحكم ) الائمة معصومون دون الانبياء ، وعند الاسماعيلية ظهر الحسين بن محمد الصباح وجدد الدعوة على أنها الحجة ، الموافق ص ٤١٨ — ٤١٩ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٤ .

(١١٣) هذا هو موقف الخوارج ، وهي سبع فرق . المحكمة خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه . الامام من قرئش ومن غيرهم واذا كان عدلا فهو الامام . ولم يوجبوا نصب الامام ، وعند النجدات لا حاجة الى الامام ويجوز لهم نصبه ، وتقول الاباضية ان مخالفهم كفار غير مشركين وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحسب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم . ويقبلون شهادة مخالفهم ، الموافق ص ٤٢٤ .



المسلمين . وما العيب في الميل الى مجتمع الاضطهاد والتعاطف مع آل البيت وتقدير شهادتهم وبأحقية الامام المهضوم وفضله وربما النص عليه لظرف خاص دون أن يكسر ذلك النظرية العامة في الاختيار والبيعة ؟ وقد يكون أبلغ رد فعل على عقائد الفرقة الناجية باعتبارها عقائد السلطان هو تكفير كل من لايس السلطان وناقضه وبرر صنعه . ونظرا لاهمية الوحدة في الامة فان وقوع الاختلاف بينها يجعل الامامة صعبا . وهذا حكم واقع وليس حكم فكر ولكنه يطعن في شرعية الامام الجائر . ونظرا لشددة التوتر النفسى في الفتنة فقد كان أحد الحلول انكار الوقائع التاريخية وجعل الامر كله أهواء وأغراضا وميولا وكان الهوى هو الذى يخلق الواقعة وليس فقط العقيدة . ان التكفير في الفروع وارد والاجتهاد فيها لا يضل ولا يضلل والا كان الفقهاء كلهم موضع اتهام بالضللال . هناك علم للاختلاف في اصول الفقه انشئ لذلك الفرض وهو أولى من علم الفرق واختلافات المتكلمين وأخف وطأة من الخلاف في العقائد (١١٤) .

ان ما يهم الفرقة الناجية هو وجوب نصب الامام والطاعة له وتعيين ذلك في التاريخ ابتداء من الخلفاء الاربعة على التفضيل ثم بداية السقوط والانهيال حتى يظل التاريخ مشدودا الى الوراء نحو هذا النموذج الاول في العقائد وفي الحكم . وان كان ذلك صحيحا فتجب

---

(١١٤) هذا هو موقف المعتزلة . فالواقعية تحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقائليه دون تعيينه . ويجوز أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وان يخاد في النار ، وكذا على ومقاتلوه . على وطلحة الزبير بعد واقعة الجمل لو شهدوا على بائنة بقل لم تقبل شهادة المتلاعنين . اما المعمرية فقد فسقت الفريقين . اما النظامية فقد مالت الى الروافض ووجوب النص على الامام وثبوتها ولكن كتبه عمر ( وهو اتهام ابن الراوندى بالرغم من دفاع الخياط ) ، وعند المرزانية كل من لايس السلطان كافر ولا يورث ، وعند الهشامية لا تنعقد الامامة مع الاختلاف ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل . ومن أسد صلاة افتتحها أولا فأول صلاته معصية منهي عنها ، المواقف ص ٤١٥ — ٤١٦ .

الثورة على النظم الحالية التي أصبحت ملكا عضودا أو إمارة أو غلبة  
عسكر تحت ستار عقائد الفرقة الناجية وبتبرير منها . ولا يكون  
للسلطان الحكم في الدنيا بل تكون له أيضا الجنة في الآخرة حتى يطبعه  
الناس في دينهم ودنياهم . وهل يستوى شهداء الاسلام في معاركه الاملى  
ومن أراقوا دماءهم في سبيل الدعوة مع من أزروها سلما وبيعة ونصرة ؟  
ان النصره بالدم افضل ترتيبا من النصره بالقلب أو اللسان . وإذا لم  
يجز تكفير أحد من أهل القبلة فلا يجوز تكفير أحد لأرائه النظرية في  
العقليات أو في السمعيات . وان حدث ذلك فإنه يكون ستارا عقائديا  
لاخفاء العزل السياسى للخصوم . وحكم الفقهاء ليس هو حكم المتكلمين .  
وعلماء أصول الفقه لا يصدرن أحكاما الا على الافعال في حين يصدر  
علماء أصول الدين أحكاما على الأقوال (١١٥) . وبالرغم من أن الفرقة  
الناجية قديما قد تكون هي الفرقة الضالة وأن تكون الفرق الضالة  
تسميها هي الفرقة الناجية إلا أن جيلنا يرد الاعتبار الى الفرق الضالة  
قديما ويعيدها الى حظيرة الأمة بشرعية وعلانية وينهى عزلها السياسى  
عن جماهير الأمة .

### ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟

لم يكن التكفير العقائدى النظرى الا وسيلة لتكفير أعظم وأهم  
وهو التكفير الشرعى العملى بغية العزل السياسى لفرق المعارضة ودفعا  
عن النظام القائم . تلك طريقة ادارة الصراع السياسى في المجتمعات  
التي تكون فيها الحجج نقلية اعتمادا على سلطة التراث . ليس الامر  
اذن مجرد فرق عقائدية بل يتجاوزها الى حقوق الافراد المدنية الاجتماعية

---

(١١٥) الامام يجب نصبه على المكلفين ؟ الامام الحق بعد رسوله  
الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، والافضلية بهذا الترتيب .  
أهل بيعة الرضوان وأهل بدر في الجنة . لا تكفر أحدا من أهل القبلة  
الا بما فيه نفي للصانع القادر الحكيم أو شرك أو انكار للنبوته أو ما  
علم محيئه عليه السلام على ضرورة أو لجمع عليه كاستحلال المحرمات .  
رأما ما عدها فالتأويل به مبتدع غير كافر ، الموافق ص ٤٢٠ .

والسياسية والاقتصادية . لذلك ارتبط علم أصول الدين بعلم أصول الفقه ، والعقيدة بالشريعة ، والأصول بالفروع . وقد اعتبر هذا الموضوع خارجا عن علم الأصول وأدخل في علم الفروع ، مسألة فقهية لا تدخل في علم أصول الدين (١١٦) .

وإذا كان موضوع التكفير الشرعى العملى لا دخل للعقل فيه وإنما يعتمد على الأدلة السمعية وحدها . فكيف يكون موضوعا في علم أصول الدين الذى يعتمد على الأدلة العقلية والسمعية معا والذى تكون فيه الأدلة العقلية أساس الأدلة السمعية حتى يتحول ظن النقل الى يقين العقل على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية ؟ إن أقصى ما يمكن عمله هو اعتباره من السمعيات مثل النبوة والمعاد والانساء والاحكام والامامة التى ليس فيها يقين وتظل ظنية خالصة . ولكن تزداد الخطورة أكثر لأن الموضوعات السمعية الأربعة نظرية خالصة لا يترتب عليها كفر شرعى عملى في حين أن الكفر الشرعى العملى تترتب عليه آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية تؤدي الى الحصار والعزلة لمن يشهر ضده سلاح التكفير . بل إن معرفة الكافر تأتي من أضعف الروايات ، من الأخبار عن حال الآخرة وأمور المعاد وأنه في النار على التأييد أولا ثم حكمه في الدنيا ثانيا فيما يتعلق بالفصاح والنكاح وعصمة المال أى فيما يتعلق بحقوقه السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

والعجيب أنه طبقا لعقائد الفرقة الناجية إن القول بالكاذب أو الاعتقاد الجاهل ليس موجبا للتكفير وعلى أسوأ الأحوال بالسمع في حين أنه يمكن معرفة الكذب والجهل بالعقل . وقد يكون الدافع على هذا التأكيد رفض الحاجة في الاحكام الشرعية واعتبار الحكم على الناس بالكفر

---

(١١٦) والفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا ،  
المواقف ص ٤٣٠ .

لا رجعة فيه ولا مراجعة لانه لا دخل للعقل فيته مع أن كل الاحكام الشرعية التي بها قطع وظن تصدر عن أصل واجتهاد ، واحتمال المراجعة غيرها وارد . ومع ذلك فالامر كله لا يخلو من تعصب وهوى كل فرقة تكفر ما سواها . فالتكفير سلاح ضد الخصوم . وتاريخ الفرق ليس تاريخا موضوعيا محايدا لانه لا يوجد مقياس واحد لصحة العقائد . ولما كانت الفرقة الناجية هي فرقة السلطان كانت هي المحك الذي تقاس صحة عقائد فرق المعارضة (١١٧) . ومع ذلك وضعت الفرقة

(١١٧) في بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، أعلم أن للفرق في هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهت بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي ينتمى اليها . فاذا أردت أن تعرف الحق فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطف . فعلا فانها تارة تكون معلوما بأدلة سميعة وتارة تكون مظنونا بالاجتهاد ، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة . . . . . معنى أن هذا كافر يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأييد وعن حكمه في الدنيا ، وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمه ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام . وفيه أيضا اخبار عن قول صادر منه هو كذبا أو اعتقاده وهو جهل . ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر . ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه ومبيحا الاطلاق القول بأنه مخد في النار ، وهذه الامور شرعية . ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو الكذب مخد في الجنة وغير مكترث بكفره وأن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضا . نعم ، ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجاهل علم ، وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الجاهل والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بأنه مخد في النار وهو كمنظرنا في أن العبد اذا تكلم بكلمتى الشهادة فهو كافر بعدهما أو مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو مصدق والاعتقاد الذى وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا ، وهذا الى الشرع . فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس الى الشرع فاذن حرمة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس الا شرعيا بل هو كمنظرنا في الفقه أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبب

التأجبية مقياسين للتكفير . الاول انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر والثانى ما علم صحته بالاجماع ، وكان التكفير ليس للعقائد بل لمناهج النظر وطرق الاستدلال . هو تكفير منهجى وليس تكفيرا موضوعيا فالتواتر مصدر للعلم ولا يمكن انكاره لانه جزء من نظرية العلم وشرط يقين الحجج التقليدية . وبالتالي هو أساس التسليم بالاصول والمصادر الشرعية . وشروط التواتر الاربعة : العدد الكافي ، استقلال الرواة ، الاخبار عن حس ، التجانس فى الزمان تجعله يقينيا . ولكن هل هناك من ينكر أصلا شرعيا معلوما بالتواتر بالفعل أم أنها حالة افتراضية خالصة ؟ ، ان وجدت فهل هى فرقة من فرق المعارضة أم فرقة من فرق الامة ، من داخل الامة ، من داخل الحضارة أو من خارجها ؟ فى الحقيقة لا يمكن لاحد انكار التواتر شرعا او عقلا لانه أساس المعرفة التاريخية تديما وحديثا . وهو أحد ابواب علم أصول الفقه للتحقق من الصحة التاريخية للمصدر الثانى للتشريع وهو السنة . ولكن يظل السؤال بالنسبة لعلم أصول الدين قائما : هل يكون مضمون الإبان الوقائع التاريخية ، الأشخاص والوقائع والحوادث والبلدان ، تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية أو حتى الشعائر والطقوس تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية أو حتى الشعائر والطقوس بما فى ذلك التجارب التاريخية ورصيد الشعوب من الخبرات المشتركة ؟

الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لأملاكه ومستقلا للفضائص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك ملابسا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى فى ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى . فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا فى اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعى يدعيه مدع فلما ان يعرفه بأصل من اصول الشرع من اجماع أو نقل بقياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا أما ان يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الاصل . والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمدا فهو كافر أى مخطا فى النار بعد الموت مستباح الدم والمال فى الحياة الى جملة الاحكام .  
الاقتصاد ص ١٢٤ — ١٢٥ .

هل يضمن الايمان الفتنة ووقائعها وحياة الرسول ونكاحه وأزواجه وأصحابه أم نسق من العقائد تعطى تصورات للعالم ودوافع للسلوك ؟ قد يحدث انكار للوقائع التاريخية كأحد الحلول للمشاكل النظرية بصعوبة اصدار احكام على الاحداث او اغراقا في الذاتية والانفعال ضيقا بالعالم . فهل يكون الصوفية بهذا المعنى كفترة نظرا لان الواقع الصوفي شعورى وليس واقعا تاريخيا وكذلك المعتزلة في تأويلهم صفات التجسيم والتشبيه ؟ ليست الوقائع التاريخية ووجود الاشخاص أصلا من أصول الدين بل المعانى والدلالات كتصورات للعالم وبواعث للسلوك ومقاصد للتحقيق . ولما كان لا تواتر الا في المحسوسات لذلك لا يمكن اثبات حدوث العالم بالتواتر لانه غير محسوس . انما يمكن اثباته بالدليل العقلى ، واذا كان واضعو شروط التواتر وجامعو الاحاديث من الفرق الناجية فان هذا القياس الاول للتكفير « انكار أصل شرعى معلوم بالتواتر » يظل سلاحا في يد الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين(١١٨) . أما القياس الثانى « انكار ما علم صحته بالاجماع »

(١١٨) من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من الرسول كقول القائل « الصلوات الخمس غير واجبة » فاذا قرأ عليه القرآن والاخبار قال : لسبت أعلم صدور هذا من الرسول فلعله غلط وتحريف . وكمن يقول انا معتزلة بوجوب الحجج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري أين البلد الذى تستقبله الناس ويحجونه ، هل هى البلد التى حجها النبى ووصفها فى القرآن ؟ فهذا أيضا ينبغى أن يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح والا فالمتواترات تشترت فى ادراكها العوام والخواص . وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظر الا أن يكون هذا الشخص قريبا العهد بالاسلام ، ولم يتوافر عنده بعد هذه الامور فيجعله ان أن يتواتر عنده . ولسنا نكفره لانه أنكر أمرا معلوما بالتواتر ، وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبى المتواترة وأنكر نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا فى أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام . ولسنا نكفره لمخالفة الاجماع فان لنا نظرا فى تكفير

فإن الإجماع حجة غير قاطعة لورود شبه كثيرة . وإن تطابق العدد الكبير على رأى واحد لا يوجب إلا العلم الشرعى دون العلم النظرى . ولا يشهد التواتر بحجية الإجماع فهذا اثبات شئ بشئ آخر مطلوب اثباته فيلزم التسلسل . لا يستند الإجماع الى دليل شرعى متواتر وإلا لما كانت هناك حاجة الى الإجماع . وإنكار الإجماع دليل عقلى قطعى لان فيه نازلا عن الرأى حتى تجتمع الآراء كلها على رأى واحد . وإن كان هناك تواتر فإنه يحتمل التأويل . ولا يمكن الحكم على تأويل النصوص بالإجماع لان الإجماع سابق على العقل كما أن السنة سابقة على الإجماع والكتاب سابق على السنة . لا يمكن إذن اتهام أحد بأنه خارق للإجماع لأن الإجماع فيه شك وهو المطلوب اثباته . إنما أتى اثبات الإجماع لناحية عملية صرفة ولأن إنكاره يجر الى « أمور شنيعة » . وإذا كان الإجماع هو إجماع السابقين وملزما لإجماع اللاحقين فإنه يتحول الى حجة سلطة فى أيدي الفرقة الناجية . والامثلة على إنكاره كلها قياسات احرافية مثل الخروج على الإجماع علم اكتمال الوحى ونهاية النبوة . ويدل ذلك كله على أن مسائل علم أصول الدين تجد حلها فى علم أصول الفقه (١١٩) .

النظام المنكر لأصل الإجماع لان الشبه كثيرة فى كون الإجماع حجة قاطعة . وإنما الإجماع التطابق على رأى نظرى . وهذا الذى نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس ، وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى . وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع . ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظام الذين حكموا به بل لا تواتر إلا فى المحسوسات ، الاقتصار . ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(١١٩) أن لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكرا ما علم صحته إلا بالإجماع . فأما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا إذا أنكر كون الإجماع حجة قاطعة فى أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ وعلى أهل الإجماع دليلا عقلى قطعى ولا شرعى متواتر ولا يحتمل التأويل فكما تستشهد

## ١ - حقوق الافراد .

يترتب على التكفير الشرعى العملى نتائج تتعلق بحقوق الافراد والمساس بها . وان انتهاء العقائد النظرية بهذه الاحكام الفقهية العملية لتبدل على مدى ارتباط علم اصول الدين بعلم اصول الفقه وكيف أن الهدف النهائى للعقائد هو هدف سياسى بالأصالة ، اعتبار الفرد جزءا من الامة مطيعا لاولى الامر أو خارجا عليها خارجا على السلطان . الهدف من التكفير اما الضم السياسى للفرد مع النظام السياسى أو العزل السياسى له وحضاره بين رجال الشرطة وفقهاء السلطان .

وتنقسم حقوق الفرد الى حقوق يحصل عليها أثناء حياته مثل الشهادة والاسلام واكل الذبيحة والتزواج ... الخ ، وحقوق يحصل

---

به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه . وهو فى قوله خارق لاجماع التابعين فاننا نعلم اجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع وخرق الاجماع . وهذا فى محل الاجتهاد . ولى فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة فى وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهد للعذر ، ولكن لو فتح هذا الباب انتقاد الى أمور شنيعة وهو أن ثنائلا لو قال يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد فيبعد التوقف فى تكفيره ومستبعدا استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يتخيله . وما نقل فيه من قوله « لا نبى بعدى » ومن قوله تعالى « خاتم النبيين » فلا يعجز هذا القائل عند تأويله أنه أراد به « اولى العزم من الرسل » فان قالوا « النبيين » عام فلا يبعد تخصيص العام ، وقوله « لا نبى بعدى » لم يرد به الرسول ، وفرق بين النبى والرسول ، والنبى أعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من أنواع الهذيان . فهذا وأمثاله لا يمكن أن ندعى استحالاته من حيث مجرد اللفظ فى مانا فى تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعده من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص . ولكن الرد على هذا القائل أن الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرأه أحواله أنه فهم عدم نبى بعده أبدا وعدم رسول الله أبدا وأنه ليس فى تأويل ولا تخصيص . فمنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع . وعند هذا تتفرع مسائل متقاربة متشابهة بفتقر كل واحد الى نظر . وللمجتهد فى جميع ذلك يحكم بموجب ظننه يقينا وإثباتا ، الانتصا ص ١٢٨ - ١٣٩ .



عليها بعد مماته مثل الصلاة عليه ودفنه والارث منه . ولا يمكن تقسيمها أيضا الى حقوق فردية وحقوق اجتماعية لانها كلها حقوق اجتماعية . فامامة الصلاة عمل فردى بقيادة جماعية ، والسلام عمل فردى ولكنسه يدل على علاقة اجتماعية ، والشهادة عمل فردى ولكنه حكم على الآخرين ولكن يمكن تصنيف حقوق الافراد الى اجتماعية واقتصادية وسياسية بالرغم من امكانية التداخل بينها أو الجمع (١٢٠) .

أ - الحقوق الاجتماعية . تشمل الحقوق الاجتماعية امامة الصلاة اثناء حياة الفرد أو الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين بعد مماته ورد السلام عليه وأكل ذبيحته والتزواج معه . فصاحب الرأى الذى سعى الضال أو صاحب الهوى وهو المعارض للنظام السياسى وممارساته لا تجوز له امامة الصلاة لان امامة الصلاة هى الامامة الصفرى التى تعود الى الامامة الكبرى ونظرا للقوة المعنوية والثقة الدينية التى يتمتع بها الامام . ومادام يقول الحق ويقوم بخطبة الجمعة ويلقى الدروس يستمع اليه الناس ويكون مؤثرا في طاعتهم أو ثورتهم على الحكم . كما أن الصلاة عليه بعد موته اعتراف من الجماعة بامامته وقيادته للثورة كما هو الحال مع القادة العظام . أما الدفن في مقابر المسلمين فهو أيضا اعتراف بالوحدة في الحياة والموت بين الامام وجهور المسلمين وبأنهم معه في الحركة والثبات ، فوق الارض وتحت الارض ، روحا وبدنا ، ثورة وثرى (١٢١) .

(١٢٠) يتم الجمع بين الحقوق الثلاثة واسقاطها جميعا اذا ما اظهر المنافق بدعة شنعاء كبدعة القرامطة وكبدعة الغلاة من الرافضة الطولية فانه مرتد يقتل ( سياسى ) ولا يصلى عليه ( اجتماعى ) ، ويكون ماله فيئا للمسلمين ( اقتصادى ) ، الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(١٢١) اجمع الفقهاء من اصحابنا على انه لا تصح الصلاة خلف المعتزلى ولا عليه ، الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ ، وأوجب الشافعى ومالك وداود وأحمد بن حنبل واسحق بن راهوية اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والرافضى وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى =

وكيف للناس الدخول في قلوب الناس والتفتيش في ضمائرهم والتعرف على عقائدهم ثم الحكم عليهم بالنجاة أو الضلال ، بالايمان أو الكفر ؟ وما أدراى أن يكون المؤمن منافقا ؟ أما رد السلام فانه بشير الى الترابط الاجتماعي بين الناس طبقا للنصيحة « القى السلام على من تعرف وعلى من لا تعرف » . فالقاء السلام بداية التعارف والاعلان عن رابطة مبدئية بين الناس ، ورد السلام هو استجابة لهذا النداء الاول . وبعد السلام باثى الكلام (١٢٢) . أما الشهادة فهى عنوان الثقة . ودليل على قول الحق ، فالساكت عن الحق شيطان أخرس . الشهادة هى الاعلان . لذلك كان أول فعل للشعور اعلان الشهادة حتى ولو سقط دونها شهيدا . ولا تقع الشهادة فقط على الصغائر بل على الكائز ، لا تقع على الجرائم الفردية للمحكومين بل على الجرائم الجماعية للحكام . ولما كانت شهادة المعارضة على جبروت السيلطة مؤثرة فى الناس وجب استبعادها واسقاطها من فقهاء السلطان (١٢٣) . أما اكل الذبيحة فانه دليل على وجود ترابط اجتماعى أقوى من مجرد القاء السلام بالرد عليه بل التزاور والتعارف والتصادق والتحالف والعشرة « والعيش والملح » . وان تحريم الفرقة الناجية اكل ذبائح الفرق الضالة لهو خصار اجتماعى وقطيعة بين الامل والجيران والمعارف

هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن بعيد الصلاة . وقال أبو يوسف والقاضى فى المعتزلة انهم زنادقة . وبالنسبة للصلاة على الميت كل من لا تجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

(١٢٢) أجمع الفقهاء والمتكلمون من اصحابنا انه لا يصح رد السلام عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢٣) اختلفوا فى قبول شهادة اهل الاهواء . زدها مالك . وأشار الشافعى وأبو حنيفة الى قبولها سوى الخطابية التى ترى شهادة الزور . وقف الشافعى على تكفير غلاة الروافض فأشار فى كتاب القياس الى رجوعه عن قبول شهادة اهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

والاصدقاء . وكيف تحرم ذبائح المسلمين وقد ذكر اسم الله عليها ؟  
الم تحلل ذبائح أهل الكتاب ؟ هل أهل الكتاب الذين لا يشاركون  
المسلمين في العقائد أقرب اليهم من أهل الالهراء الذين يشاركون  
المسلمين في العقائد ولكن يختلفون فقط في تأويلها ؟ وكلما حرم فقهاء  
السلطان ذبائح الفرق الضالة ردت عليهم هذه بالمثل ، وزادت القطيعة ،  
واجنقت القلوب ، وزاد الغيظ في النفوس ، ولم يعف أحد عن أحد ،  
وانهارت العروة الوثقى التي لا انفصام لها (١٢٤) . أما التزواج فهـر  
تمة الترابط الاجتماعى بعد الصلاة والسلام والشهادة والطعام ، اختلاط  
الدم والنسب وتحويل الترابط الاجتماعى الى لحم ودم . فاذا ما تم عزل  
الفرق الضالة من المصاهرة والنسب مع باقى الامة فانه يسهل بعد  
ذلك استئصالها واستبعادها فتضمر وتموت . وهل يدخل الزوج فى  
عقائد الزوجة حين طلبها للزواج ؟ واذا كنا نتزوج مع أهل الكتاب  
الذين يخالفون الامة فى العقائد أفلا نتزوج من أهل الرأى الذين يختلفون  
مع فقهاء السلطان فى تأويلها ؟ وهل يصل الامر الى فسح العقد ووجوب  
العدة والصداق ؟ (١٢٥) .

ب - الحقوق الاقتصادية + فاذا ما تم العزل السياسى الاجتماعى  
يستتر احكام العزل اقتصاديا . ويحرم صاحب الرأى من حقوقه

(١٢٤) أجمع الاصحاب على انه لا يحل اكل ذبائحهم ( أهل  
الاهواء ) ، وأكثر المعتزلة مع الازارقة والخورج يحرمون ذبائحنا  
وقولنا فيهم أشد من قولهم فينا ، الاصول ص ٣٤٠ - ٣٤٢ ، أجمع  
الفقهاء والمتكلمون من اصحابنا على انه لا يحل اكل ذبيحته ،  
الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(١٢٥) عند الاصحاب لا يجوز زواج المسلمة منهم ، ويكون  
العقد مفسوخا . فان لم تعلم المرأة حتى وطئها فعليها العدة ولها  
مهر المثل بالوطئ دون المهر المسمى . والمرأة منهم يحرم نكاحها . ومن  
الكرامية من لا يعرفون من الجسم الا اسمه ، ولا يعرفون أن خواصهم  
يقولون يحدث الحوادث فى ذات البنى فهؤلاء لا يحل نكاحهم  
وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ - ٣٤٢ .

الاقتصادية مثل حقه في الارث ، وحقه في الغنمة والفيء ، وحقه في المبايعة والعقود . فبالنسبة للارث لا يرث صاحب الراى ولا يورث وهو حكم مخالف لنص القرآن الذى يجعل الارث مشروطا برابطة الدم وحدها كعامل من عوامل توزيع الثروة مع الوصية اى ارادة الميت وقضاء الدين اى حق الآخر . وقد يزداد الحصار الاقتصادى بتصفية اموال صاحب الراى ومصادرتها وتسريبها الى الجماعة باسم الارث . فهو لا يرث من الامة ولكن الامة ترثه وبالتالي تنتهى اموال المعارضة ويتم تصفيته اقتصاديا . وهل يسهل التمييز بين الكسب قبل البدعة والكسب بعدها من اجل تحليل الارث قبلها وتحريمه بعدها وكأن الراى يتم في وقت معلوم ؟ وهل المسلم صاحب الراى اشر على الامة من الكتابى المخالف لها في العقيدة ويحرم عليه من التوارث بينما يحل للكتانى ؟ (١٢٦) . كما يحرم على صاحب الراى المبايعة وعقود المعاوضة حتى يتم ايضا خصاره اقتصاديا عن طريق النشاط التجارى وهو المورد الرئيسى للثروة في المجتمع . فلا يحق له البيع والشراء . ويحكم الحصار عندما يحرم عليه العوض وبالتالي يجوز حرق ممتلكاته واتلاف زراعته وتبديد ثروته دون أن يكون له حق العوض ! ثم ترك حق قتله للسلطان اى

---

(١٢٦) أجمع الاصحاب على أن أهل الاهواء لا يرثون من أهل السنة ، واختلفوا في ميراث الشخص منهم الى فريقين : (أ) الحصار المحاسبى ، قطع الموارثة من الطرفين . ولم يأخذ ميراث والده لانه كان قدريا (ب) توريث السنن منهم طبقا لقول معاذ . ان المسلم يرث من الكافر وأن الكافر لا يرث من المسلم ، وقول أبى حنيفة ، يرث الشيء من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما قال في المسلم يرث من المرتد ما اكتسبه قبل رده ، ويكون كسبه بعد الردة فينا للمسلمين ، وقول الشافعى ، مال الزنديق وكل كافر ببدعة فينا فيه الجزية ، الاصول ص ٣٤٠ - ٣٤٢ ، ان كانت بدعته كبدعة القدرية فان المتكلمين من اصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة . لذلك امتنع الحارس المحاسبى من غنم ميراث ابيه لان اياه كان معتزليا . وقال الفقهاء من اصحابنا أن قريه السنن يرث منه كما أن أهل الذمة يرث بعضهم بعضا مع اختلافهم في الاديان ، الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

التصنيف الجسدية الأخيرة بعد أن تمت تصفيته من قبل اجتماعيا واقتصاديا (١٢٧) .

**ج - الحقوق السياسية .** ويعتبر صاحب الرأي المخالف عدوا للامة يجب قتاله ، امواله غنيمة للمحاربين وفيء لبيت المال . داره دار حرب . وان كان فيها مسلم ينسب الى الفرقة الناجية تكون داره دار اسلام . تعلن الحرب عليه ، القتال او الجزية وكأنه عدو للمسلمين ، يبلغ بالدعوة ، الاسلام او القتال او الجزية . وان كان اهل السنة في داره ظاهرين ، يظهرون السنة بلا خفير ولا جوار من مجير حينئذ تكون داره دار اسلام ما دامت الغلبة للفرقة الناجية ! واللقيط فيها حر مسلم ما دامت الاغلبية فيها لاهل السنة . وان لم تكن الاغلبية لاهل السنة فهي دار حرب ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يؤخذ منها غنيمة وفيء بخمس أو بغير خمس . واهل الدار تجب عليهم الجزية مثل الجوس لكن المرتدين لا تقبل منهم الجزية مثل الكفار . وقد يجوز استرقاقهم واسترقاق اولادهم من بعدهم فيؤخذ الصغار بجريرة الكبار ! فالحكم على المخالفين في الرأي انما يتحدد بمقدار حضور اهل السنة معهم ، اغلبية أم اقلية كما هو الحال في الاخلاق اليهودية عندها يشفع للاغلبية العاصية من أجل القلة المؤمنة . ولكن هذه المرة يشفع للاغلبية المعارضة من أجل الاغلبية السائدة أصحاب السلطة (١٢٨) .

(١٢٧) في مبايعة أهل الأهواء . أجازة الاصحاب في البياعات وسائر عقود المعارضة لان وجوب قتلهم بعد امتناعهم عن التوبة هو واجب السلطان وليس للرعية اقامة الحد على المرتد ، أهل الأهواء كأهل الحرب يجوز للمسلم مبايعتها ، الاصول ص ٣٤٠ .

(١٢٨) في حكم دور أهل الأهواء . كل دار غلبت عليها بعض الفرق الضالة ان كان فيها أهل السنة ظاهرين يظهرن السنة بلا خفير ولا جوار من مجير ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام . واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها . وان لم يقبدر أهل السنة على اظهار الحق الا بجوار أو

فماذا يبقى لصاحب الرأي المخالف كحياة اجتماعية دون الصلاة مع جماهير المسلمين والقضاء السلام عليهم والشهادة معهم وأكل ذبيحتهم والتزواج منهم والتوارث والمبايعة والعقود معهم ؟ وهل وصل الامر الى حد اعتبار المخالف في الرأي أشد على المسلمين من أعدائهم ، داره دار حرب ، يعرض عليه اسلام الفرقة الناجية أو القتال أو الجزية ، أمواله غنيمة وفيء ؟ وهل يحارب المسلمون المخالفون في الرأي على أحكام فقهية ظنية عليها خلاف بين الفقهاء ومعرضة للصواب والخطأ ؟ وماذا عن روح الشريعة التي تسمح بالتعدد في الرأي وتصويب المجتهدين ؟ لقد وصل الامر أيضا الى حد عدم جواز السماح بالشك في كفر أهل الأهواء وضرورة تكفيرهم قطعا . وهذه قطعية وجزم في أمور نظرية صرفة ، في موضوعات خلافية يجوز فيها الصواب والخطأ . ومن هنا ينشأ الرأي الواحد والفكر الواحد والمذهب الواحد وكان الامر سابقا متبادلا في تكفير الشاك بين الدولة وخصوصها . ليس الشك في تكفير الآخر هو بداية المصالحة الوطنية بفية المحافظة على وحدة الأمة ؟ (١٢٩)

مال يبذلونه فهي دار حرب وكفر ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يوجد فيها فهو فيء بخمس . ثم اختلف الاصحاب في حكم أهل الدار الى فريقين (١) تحريم ذبائحهم ونكاح نسائهم وجواز وضع الجزية عليهم مثل المجوس ( أبو اسحق الاسفرايني ) (ب) مرتدون لا تقبل منهم الجزية ولا يجوز استرقاقهم وهو ما نقول به . وفي سؤال هل يجوز استرقاق اولادهم فيه خلاف . أفنى أبو اسحق المروزي بجوازه وأبو حنيفة وافقه ، ومنع ذلك بعض الاصحاب ، الاصول ص ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(١٢٩) الشاك في كفر أهل الأهواء . ان شك في أن قولهم فانسد أم لا فهو كفر . وان علم أن قولهم بدعة وضلال وشك في كونه كفرا بين أصحابنا في تكفير هذا الشاك خلاف . قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفار مخالفينهم ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى ، الفرق ص ١٣ — ١٤ .

م ٣١ - الأيمان والعمل - الامامة

## ٢ . فرق الامة .

وتصنف فرق الامة ليس بنسب على عقائدها النظرية واختلافها حولها بل طبعا لما يترتب على ذلك من احكام شرعية . ففرق الامة اما ان تكون خارجة على الامة كلية ضدها في كل الاحكام او تكون خارجة عليها جزئيا ، معها في بعض الاحكام وضدها في البعض الآخر . في الخلاف العقائدى النظرى ينشأ الاختلاف التشريعى العملى . ومدى الاتفاق او الاختلاف فى العقائد هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية . الفرق الاولى المخالفة للامة كلها هى الفرق التى تنتسب الى مذاهب وعقائد انتشرت داخل الحضارة ومن خارجها واصبحت تكون روافد ميمها . والفرق الثانية المخالفة للامة نسبيا هى فرق المعارضة التى تاتى من داخل الحضارة وتعطى تأويلا لعقائدها مخالفا لتاويل الفرقة الناجية ، حزب السلطان . وقد تنضم غلاة فرق المعارضة الى الفرق الاولى نظرا لسهولة تعرضها لآثار من البيئة الحضارية والمذاهب المجاورة التى دخلت ضمن الحضارة الجديدة الناشئة . واذا تم التقارب مع الفرقة الناجية فان ذلك يتم على مستوى الدفن والفقء والغنيمه والصلاة ولكن تظل فرق المعارضة معزولة عن جماهير الامة اذ لا تجوز الصلاة عليها او خلفها او اكل ذبيحتها او التزاوج منها حتى يظل الحصار الاجتماعى مضروبا حولها (١٣) .

(١٣٠) الفرقة الخارجة على الامة ( الباطنية والمغربية والخطابية لتاليه الائمة او لقولهم بالحلول والتناسخ او الميمونية الذين اباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين او الاباضية لقبولهم بنسخ شريعة الاسلام الى آخر الزمان او ما اباح ما نص القرآن على تحريمه او حرم ما نص القرآن على اباحته ) ، والفرق الخارجة نسبيا على الامة ( مثل المعتزلة والخوارج والرافضة الامامية والزيدية والنجارية والجهمية والضرارية ( المجسمة ) يجوز لاصحابها الدفن والفقء والغنيمه والصلاة فى المساجد ولكن لا تجوز له الصلاة عليه او خلفه ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه ، الفرق ص ١٣ - ١٤ .

وعلى هذا النحو يصبح علم أصول الدين هو الحاوى لتاريخ الفرق داخل الحضارة وخارجها . وتضم الفرق داخل الحضارة ليس فقط الفرق الكلامية بل أيضا باقى العلوم مثل الحكمة وأصول الفقه والتصوف بل وباقى العلوم العقلية والعلوم الانسانية . وتدور كلها حول موضوع الحضارة بؤرتها . فالانسان تابع فى قلب الوحي ، الانسان هو موضوع الحضارة وبؤرتها فالانسان تابع فى قلب الوحي ، مقصد الله له ، والكلام ذراعه اليمين لدفع التآليه والتجسيم والتشبيه ، والحكمة ذراعه الايسر لدفع قدم العالم وفناء البدن ، والاصول قدمه اليسرى يقف بها على الارض ويثبت نفسه فى الواقع ، والتصوف قدمه اليمى يرفعها الى أعلى ليستريح من هموم الدنيا . فالعلوم الاربعة هى اطراف الانسان الاربعة والوحي قلبه فى صدره ، وكلها مرتبطة بالفهم فى الرأس ومركز الحركة للاطراف . وتضم الفرق خارج الحضارة كل المذاهب والديانات والعقائد التى أتت من البيئات المجاورة ثم أصبحت محلية بعد انتشار الحضارة الجديدة الناشئة فوقها وضمها اياها واجتوائها لها . وأحيانا لا ينفصل الحديث عن الفرق خارج الحضارة أى فرق الامة عن الفرق داخلها أى فرق المعارضة . فهى حضارة واحدة أصبحت ممثلة للبيئات الحضارية القديمة المجاورة ، بعد أن تم التعرف عليها وترجمتها وتمثلها ، ومبدعة لفرقها الخاصة . وبالتالي أصبحت الحضارة حلقة من تاريخ الحضارات البشرية كما أصبح علم أصول الدين ممثلا لعلم تاريخ الاديان(١٣١) . وغالبا ما يحكم التصنيف

---

(١٣١) اذا ما دافع المتكلمون عن بدايات الحس ضد العقليين الصوريين فانهم يشيرون الى افلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس بعد أن انتشرت آراؤهم فى الحضارة الاسلامية ، وبعد حديث الباقلانى عن حدوث العلم ( التمهيد ص ٤٤ — ٤٦ ) انتقل الى نقصد الطبيعيين القائلين بالطبىاع ( ص ٥٢ — ٦١ ) . فهل هم المتكلمون الاسلاميون ( النظام ) أم ممثلوا الطبيعىيات اليونانية أم متمثلوها الاسلاميون ( الفلاسفة ) ؟ ثم انتقل الى الكلام عن المنجمين ( ص ٦٠ —



الاصول لا الفروع ، مناهج النظر لا نتائج رغبة في التاصيل دون التفضيل . بل ان التكفير العقائدى النظرى ذاته انما يرجع الى التكفير المنهجى النظرى على الرغم من غلبة النظرة الفقهية احيانا والكلامية احيانا اخرى والاصولية احيانا ثالثة (١٣٢) .

١ — هل هناك كفر لا تقبل منهم الجزية ؟ وتصنف فرق الامة ابتداء من الكفر العام الى الكفر الخاص . فهناك الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية والذين لا صلح معهم او مهادنة ، اما الإسلام واما القتال وكأن

٦٨ ) القائلين بتأليه الكواكب فهل هم الصابئة او الفلاسفة ؟ ثم انتقل الى الكلام عن أهل التثنية فهل هم المانوية وهو اوضح أم فرقة اسلامية ؟ ( ص ٦٨ — ٧٥ ) وكلما تعددت الفرق ظهرت على أنها أجنبية مثل المجوس .

(١٣٢) النظرة الفقهية فى « اصول الدين » للبغدادى ، والكلامية فى « المواقف » للابجى « والفصل » لابن حزم ، والاصولية فى « الاقتصاد » للغزالي . ويقول الغزالي : والغرض الآن تحرير معاهد الاصول التى يأتى عليها التكفير . وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب . فالمقصود التاصيل دون التفضيل . فان قيل : السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد ولا يدخل تحت هذه الروابط فهو من اصل آخر . قلنا : لا فان الكفر فى اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب للرسول والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بتصريح لفظ وتارة بالاشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود وحيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن . وهذا كنظرنا أن الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه أى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظرا خارجا عما ذكرناه . ولنتصر على هذا القدر فى تعريف مدارك التكفير وانما اوردنا من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من فقههم ولم ينبه بهما لقرب المسألة من الفقهيات لأن النظر فى الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلى ولكن النظر من حيث أن تلك الجهالات بطلان العصمة بل والخلود فى النار فنظر فقهى وهو المطلوب ، الاقتصاد ص ١٢٨ — ١٢٩ .

الفرق الكلامية الحضارية قد تحولت الى فرق عسكرية تستدعى النزال بالسيف . وان حصرها في خمس عشرة فرقة أمر تعسفى خالص ورغبة في الابقاء على هذا العدد الرمزي في تبويب الاصول وتأصيل الابواب . ولا يوجد ترتيب معين بين الفرقة والموضوع الذي عرفت به . واتفقا مع العدد المقترح تكررت المواقف نفسها في فرق متعددة (١٣٣) . ويدخل معها مشركو العرب ، فالعرب كلهم لابد وأن يكونوا مسلمين ، والاسلام دين الجزيرة ، موحدًا لقبائلها . لا يوجد فيها وثنى وان أمكن كتابى أو صابئى أو مجوسى (١٣٤) . فوحدة الجزيرة مقدمة للانطلاق بوحدة خارجها . ولكن طبقا لنسق العلم ومنظومة العقائد الثلاثية بين المقدمات النظرية الاولى ( نظرية العلم ونظرية الوجود ) والالهيات ( العقليات ) والسمعيات ( النبوات ) يمكن القول ان معظم الفرق تتعلق بنظرية الوجود ويتم تكفيرها بسببها وهى مجرد مقدمة نظرية للالهيات . يتلوها التوحيد ثم النبوة والمعاد . ولكن لا يظهر على الاطلاق أصل العدل أو موضوع الايمان والعمل أو موضوع الامامة لانها موضوعات عقائدية صرفة لانتمس الفرق الحضارية في حين انها الموضوعات الرئيسية لفرق المعارضة .

---

(١٣٣) يجعلها البغدادي خمس عشرة فرقة حرصا على العدد الذى اختاره منذ البداية . والفرق هى ١ - السوفسطائية ٢ - الدهرية ٣ - السمنية ٤ - أصحاب الهولى ٥ - أصحاب الطبائع ٦ - اصناف من الفلاسفة ٧ - كفر المنجمين ٨ - الذين عبدوا انسانا محددًا ٩ - عبادة رأس مخصصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم ١٠ - عبادة الملائكة ١١ - الحلولية ١٢ - أهل التناسخ ١٣ - الخرمدينية ١٤ - الباطنية ١٥ - البراهمة .

(١٣٤) حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية ، عند أبى حنيفة الجزية مقبولة من كل من بذلها من الكفرة الا مشركى العرب ، وعند الشافعى الجزية مقبولة من أهل الكتاب ( اليهود والنصارى والصابئة والسمامرة ) والخلاف فى المجوس فى الجزية كأهل الكتاب وفى النكاح والذبيحة كأهل الاوثان . ودينهم خمس دية اليهود والنصارى ودية هؤلاء ثلث دية المسلم ، الاقتصاد ص ١٢٤ .

ففى نظرية العلم تبدو السوفسطائية أولى فرق الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية . فهى انكار للحقائق ، والحقائق أساس الاعتقادات . فالسوفسطائية تنكر العلم وتنكر وجود أى شىء يمكن معرفته حقيقته وان خفت فانها تقف موقف اللادرية بين الاثبات والنفى . وان وجدت مثل هذه الحقائق فانها تكون تابعة للاعتقادات أى نسبية خالصة دون امكانية الاتفاق عليها موضوعيا . تكفى اذن السوفسطائية ولا تقبل منها الجزية ، اما الاسلام أو القتال . فالحقيقة موجودة ويمكن معرفتها ، وتكون معرفتها شاملة وموضوعية . ويهم الفرقة الناجية القطع والحسم والاثبات حتى يمكن تربية جماهير الامة على الاعتقاد الثابت الذى يقترب من التعصب . فالسلطان موجود وشرعيته معروفة ولا خلاف عليها . فالشك يولد التفكير ، والتفكير يؤدي الى الرفض . وقد انتهى الامر الى القطيعة الخالصة فبانتهاء الشك ينتهى الفكر مع ان الشك أساس اليقين . أما السمنية فانها تقر بشىء يمكن معرفته ولكنها لا تثبت الا المعرفة الحسية فقط . أما النظر فتتكافأ فيه الادلة وتتعاادل فيه الحجج وبالتالي يبطل النظر كطريق الى المعرفة . فهى أيضا لا يقبل منها الجزية ، اما الاسلام واما القتال . فلا يكفى التسليم للسلطان حسيا عن طريق القوة والغلبة والعسكر بل لابد من التسليم عقليا وشرعيا حتى يتأصل الاعتقاد ولا يأتى سلطان آخر أكثر غلبة يدركه الحس فيستسلم له . وهذا أدى انكار المعرفة الحسية الى أن أصبح وجداننا القرمى لا يعتمد عليه ، وهو فى النهاية أساس النظر ، وأصبح النظر خاويا من غير مضمون (١٣٥) .

أما بالنسبة لنظرية الوجود فتتنوع الفرق وتشمل الدهرية وأصحاب الطبائع وأصحاب الهيولى وأصناف من الفلاسفة وكفرة المنحيين . فعند الدهرية العالم قديم طبيعته وانسانا ، لا أول له . والتسلسل الى

---

(١٣٥) والسمنية، مثل الدهرية فى نظرية الوجود تقول بقديم العالم ، الاصول ص ٣١٨ — ٣٢٠ .

ما لا نهاية غير مستحيل . وهل لايد أن يوجد انسان اول او سسنبلة  
اولى او علة أولى منفصلة عن معلولها ؟ الا يؤدي ذلك الى التشخيص  
وتصور الاله على أنه صانع ؟ واذا هوت الارض أبدا الى ما لا نهاية  
ملأن طاقتها تتناقص . ان القول بعدم البداية الاولى ليس الحادا بل  
هو أكثر عقلانية من حيث الفهم . التواصل أقرب الى العلم ، والانقطاع  
أقرب الى الدين . والعالم موضوع علمى والقول بقدمه فكر علمى .  
اما الخلق فهو موضوع دينى والقول بحدوثه فكر دينى . ولكن لماذا تكفير  
الدهرية وهى تؤمن بوجود الله ولكنها فقط تتصور العالم قديما بقدمه  
حتى لا تتصوره صناعا وبناء على حجج عقلية تثبت قدم العالم وفى  
مقدمتها قدم العلم وقد كان العالم فكرة فى الذهن الالهى قبل خلقه بالارادة  
او الامر ؟ أما اصحاب الطبائع فيقولون بقدم العناصر الاربعة ، وكل أنواع  
النبات والحيوان والجواهر مركب منها وقد اختلفت باختلاف الصور  
لاختلاف المزاج فى التركيب . والافلاك طبيعة خامسة قديمة غير قابلة  
للاستحالة والتغير . والصانع قديم لوجوب سبق الفاعل للفعل .  
فالقدماء ستة : العناصر الاربعة والفلك والصانع . وهى تصورات ،  
فلسفية ممكنة سادت الحضارة لا تستوجب التكفير والقتال (١٣٦) . ولا  
تفترق اصحاب اليهودى عن اصحاب الطبائع الا فى التفاصيل . فعند  
اصحاب الطبائع للعالم هيولى قديمة واعراض حادثة وأن الاعراض تظهر  
من الجواهر القديمة طباعا . ولكل جنس من العالم هيولى مخصوصة  
أى ان الهيولى الاولى تتعين فى جواهر خاصة ، كل منها قديم . وهى  
تصور ممكن لا يستوجب التكفير أو القتال . أما الفلاسفة فانهم اصناف .  
صنف يقول بقدم العالم ونفى الصانع وصنف ثان يقوم بقدم العالم  
وأن له علة قديمة ، وصنف ثالث يقول بأن الصانع متصور بالعقل .  
فالصنف الاول القائل بقدم العالم ونفى الصانع يعطى الاولوية للموضوع

---

(١٣٦) يشير البغدادى الى القول بالقدماء السنة الى ابن قيسر ،  
الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

على الذات ، ولا يقع في التشخيص ، ويتصور أن لكل شيء علة ، وأن الشيء هو معلول أى مفعول وليس شيئا . وهى بداية القسمة بعد ذلك في السياسة الى حاكم ومحكوم ، والصنف الثانى القائل بعالم قديم وعلة قديمة يظل على الموقف الاول الطبيعى ولكنه يقترب من الثانى الدينى دون الوقوع في التشخيص فيكون الشيء علة ومعلولا ، ذاتا وموضوعا . والصنف الثالث القائل بأن الصانع متصور بالعقل هو قمة الايمان المعقل ، فالعقل أساس النقل ، وبداية علم اصول الدين ، والانتقال من الطبيعى الى ما وراء الطبيعة عن طريق الادلة على وجود الله . فهل في هذا كفر يستوجب القتال ؟ وهل تأويل الفلاسفة مخالف لنصوص الشرع أم أنه تعقيل لها لمزيد من الانسانية والعقلانية والروحانية والشمول ؟ اليس انكار علم الله بالجزئيات صور انسانية عن العلم الاستنباطى ضد العلم الاستقرائى وهو اقرب الى الفلاسفة ، على حين أعطى علماء اصول الفقه الاولوية للمنطق الاستقرائى على المنطق الاستنباطى من أجل اصدار الاحكام على الجزئيات ؟ اليس انكار حشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بحور العين والمأكول والمشرب والملبس من أجل اثبات المعاد الروحى والنعيم الروحانى اقرب الى العقل والانسانية ؟ اليس القول بتقدم الله على العالم هو تقدم بالرتبة كتقدم العلة على معلولها دون أن يعنى ذلك تقدما في الزمان ، احدى التصورات الممكنة التى لا يرفضها العقل ؟ ان تأويل الفلاسفة للنصوص والانتهاى الى هذه القضايا الثلاث انكار علم الله بالجزئيات ، وانكار حشر الاجساد ، والقوم يقدم العالم ليس تكذيبا للنسوة وللرسالة بل تحويل للعقائد الى معان عقلية تتفق وطبيعة العصر والروح المثالية للفلسفات القديمة : نعمة العقل ، ومنهج الاستنباط ، ولذة الدهشة والمعرفة . وان التعديل الفاسد ليس كذبا أو كفرا بل هو اجتهاد خاطيء له أجر . فهل يستوجب قول الفلاسفة تكفير أو قتال (١٣٧) ؟ أما كفره

---

(١٣٧) ينسب القول بقادرين ، العالم والعلة ، الى ارسطو في البداية

المنجمين فانهم يقولون يقدم الافلاك والكواكب وبأن حركاتها بسبب وقوع الحوادث في العالم . يقول البعض منها بالوهة الشمس وعبادتها ، والبعض الآخر بالوهة الشمس والقمر ، الاول سلطان النهار والثاني سلطان الليل . ويقول فريق ثالث بعبادة الكواكب السبعة مدبرات العالم . ويفضل فريق رابع القول بقديم زحل وحده لانه اعلاها .

ولكنه أصبح أحد الفرق الحضارية داخل الحضارة الاسلامية في النهاية وله ممثلون محليون يعقلون الموقف القديم ويزيدون عليه . وعند الغزالي الفلاسفة يصدقون بالصانع والنبوة يصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد به ذكره لاصلاح الخلق ولكن لم يقرر على التصريح بالحق لغلل افهام الخلق عن دركه . هؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل : (أ) انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحوار العين والمائل والمشرب والمليس (ب) قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكلليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية (ج) قولهم ان العالم قديم وأن الله متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والعلم يرقى الوجود اللامتساويين . هؤلاء اذا أوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن الذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لهم ذلك بالذات الحسية . وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشيد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاصل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم . فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل : لم قلتم مع ذلك بانهم كفرة ؟ قلنا لانه عرف قطعنا من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر ، هؤلاء مكذبوه ثم معلون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا ، الاقتضاد ص ١٢٥ - ١٢٦ رفض الهيئات الفلسفة ، نظرية الصدور أو الفيض ، المحصل ص ١٤٥ - ١٤٧ ، اقوال المنانية والديصانية ، والمرقونية واصحاب الطبائع واصحاب الهيولى في الانسان ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧ .

كلما فرق جعلت العالم العلوى بين الالهيات والطبيعات كخطوة انتقال من الفكر الدينى الى الفكر العلمى . فهل تكفر وتستباح دماؤها ، ولماذا اعتبرت الصابئة ، وهم عبدة الكواكب ، مع اهل الكتاب يقبل منهم الجزية وييقون على عقائدهم ؟ (١٣٨) .

أما بالنسبة للالهيات فيكفر الذين عبدوا . انسانا محدودا مع أن المسيحية تقول بذلك أيضا بتاليه المسيح ، بل وتقول الفرقة الناجية أيضا بتاليه الانسان الكاهل (١٣٩) . كما يكفر الذين قالوا بعبادة رأس مخصوصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم . فهل هذا دين ؟ وما دام أمره مكتوما على العسامة فلم تعم به البلوى . وليس له دلالة الا من حيث عبادة الانسان وتاليهه (١٤٠) . ويكفر الذين يقولون بعبادة الملائكة مع أنها جواهر مفارقة مثل العقل والنفس والله فلا غرابة أن تكون موضعا للعبادة . ووضعها كذلك في كل دين وملة ، بهى أقرب الى الإناث منها الى الذكور . وتعكس طبيعة التكوين الاجتماعى ووضع المرأة فى تفضيل الذكور على الإناث . وفى النهاية هى فرق تاريخية صرفة لم يعد لها وجود ، ولكن يظل سلاح التكفير مشهورا ضدها الى حد القتال منعا للخروج عن عقائد الفرقة الناجية وبالتالى منعا للخروج على السلطان (١٤١) . أما الحلولية فانها تقول بعبادة كل صورة حسنة

---

(١٣٨) ينسب القول بالهية الشمس وعبادتها الى بلقيس ، الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

(١٣٩) وذلك مثل تاليه جمشيد ، وفرعون ومرزوز بن كنعان وزرج الهندى .

(١٤٠) يوضع انسان فى الزيت اياما ثم ينخلع رأسه مع عروقه عن بدنه فمعدون الرأس فى حران وأذربيجان ، الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

(١٤١) كان ذلك فى الهند زمان يهوداسف الذى نقلهم الى عبادة الاصنام . وكان أيضا عند قوم من العرب فى الجاهلية زعموا أن

لان الله حل فيها أو بطول الله في الانبياء ثم في الائمة (١٤٢) . وهى أقرب الى الرومانسية الادبية التى توجد فى مجتمع الاضطهاد من أجل رفع العالم بعد سقوطه ، وثبتت الزعماء بعد استشهادهم أو اختفائهم . ومثلها التناسخية التى تقول بانتقال الارواح فى الاجساد ثوابا وعقابا (١٤٣) .

وبالنسبة للسمعيات تكفر البراهمة بالرغم من اقرارهم بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته لانهم انكروا النبوات والشرائع واثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول . فقد كلف الله العباد بأن يعرفوه بعقولهم وأن يشكروه على نعمه والا يظلم بعضهم بعضا . وحرموا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب . وايلام الله لها فى الدنيا لأجل عوضها فى الآخرة . فأين الكفر فى ذلك ؟ الا يتفق ذلك مع اكتمال الوحي وانتهاء النبوة واكتمال الوعى الانسانى باستقلال العقل والارادة ؟ وما العيب فى قانون الاستحقاق وأنه لا ذنب دون استحقاق الا بعوض ؟ وما المانع من نظرة انسانية عامة ترفع الحيوان من حيث هو روح الى مستوى الانسان ؟ اليس البراهمة اولى بالاعتبار من اليهود والنصارى الذين ينكرون خاتم النبوة ؟ وهل يكفر أحد فى السمعيات

---

الملائكة بنات الله تشفع لهم ونزلت فيهم » ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون « ، « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا . ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسموا الملائكة تسمية الانثى «  
الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

- (١٤٢) الحلول فى الصور الحسنة عقيدة ابي حليمان الدمشقى ، والحلول فى الائمة عند بيان بن سميعان وأبى الخطاب الاسدى وأبى مسلم والمقنع . ووجدت الفرقة فى المبيضة فيما وراء النه ،  
الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

(١٤٣) ينسب ذلك الى سقراط والى أحمد بن خابط من القدرية وعلى بن فانسوس من تلامذة النظام من أجل اعتبار القدرية أصل البدع !  
الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .



أم أنه لا كفر إلا في العقليات؟ (١٤٤) . أما النظر والعمل فيكفر كل من ينتهي إلى الإباحة . وقد تحدث الإباحة نتيجة للقول بالحلول فيحدث اطمئنان داخلي لتأييد الروح للبدن أو نتيجة للقول بالهين والصراع بين النور والظلمة ، فإذا ما تغلب النور حدثت الإباحة أو نتيجة للقول بالطبائع فيصبح الشرعى هو الطبيعي . والإباحة رد فعل طبيعى على النفاق في التمسك بالشرعية في الظاهر وعصيانها في الباطن ، ورد على قهر الأوامر ورد اعتبار إلى ميول الطبيعة التي يتم اثباتها في علم أصول الفقه كما هو الحال في التوحيد بين المباح أو الحلال وبين الطبيعي وهو ما تمليه الفطرة (١٤٥) .

**ب - هل هناك كفرة تقبل منهم الجزية ؟ وهؤلاء أقل شرا من الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية .** إذ يمكنهم أن يتعايشوا مع الأمة وأن تقبلهم الفرقة الناجية بين ظهرائها ولديهم خيار ثالث بين الإسلام والقتال

(١٤٤) التكذيب على مراتب : تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم . وهذا ملحق بالنصارى بطريق الأولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء أعنى البراهمة فكانوا بالكفر أولى من النصارى واليهود ! والدهرية أولى بالكفر من البراهمة لانهم أضافوا إلى تكذيب الانبياء أفكار الرسل ، ومن الضرورة انكار النبوة . ويلتحق بهذه الرتبة من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة محمد على الخصوص إلا بعد بطلان قوله ، الاقتصاد ص ١٢٥ .

(١٤٥) تستحل غلاة الروافض الميتة وذوات المحارم . ومنهم من يستمتع بامرأة صاحبه . وكان الباطنية في الاصل مجوسا وثنوية . أشهرهم عبد الله بن ميمون القبادح وجمدان بن قرمط . تأولوا الشرائع ، على وفق مذهب المجوس أيام المأمون . دعوا إلى صناعتين ، الأولى والثانية ، النور والظلمة ، أشر أصناف الكفر وأعظمهم على المسلمين بلاء ، وتبيح الخمر والبيوت وكل ما يميل إليه الطبع من نكاح المحارم والخمر والميت وكل ما فيه طيب ولذة ، واستنطاق وجوب الصلوات وسائر الفروض ومنها المزدكية والمنصورية والابيقورية ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

وهو خيار الجزية حفاظا على عقائدهم وأمانا للامة من عداوتهم . وهم اربعة فرق : الصابئة واليهود والنصارى والمجوس . فهل هذه الفرق الاربعة على مستوى واحد ؟ هل الصابئة والمجوس مثل اليهود والنصارى وبالتالي تتساوى ديانات خارج الوحي مع ديانات الوحي ؟ وهل عبادة الكواكب عند الصابئة والقول بالهين عند المجوس مقبول من الفرقة الناجية ؟ ولماذا اذن تكفير الدهرية واصحاب الطبائع واليهولى والفلاسفة والمتجيبين وهم يقولون بقدوم العالم والافلاك وهى تشارك الصابئة فى عبادة الكواكب ؟ ولماذا تكفير من يقول بالهين والمجوس تقول به ؟ وهل الصابئة عبدة اوثنان أم عبدة طبيعة؟ (١٤٦) .

تقول الصابئة بحدوث العالم واثبات الصانع وانه لا يشبه شيئا ولكن الصانع خلق الفلك حيا ناطقا سميها بصيرا مريدا مدبرا العالم . والكواكب ملائكة . وهو قول ما شابه للتوحيد باستثناء حياة الافلاك . ومادام الامر كله تشبيها ، قياسا للغائب على الشاهد فلا فرق بين اسقاط الحياة والسمع والبصر على الوعى الخالص او على الطبيعة . وهو مشابه لقول الفلاسفة ، فلم لا يقبل منهم الا الاسلام او القتال دون الجزية ويقبل من الصابئة الجزية ؟ وان عدم الوصف بصفات الاثبات افضل من الوقوع فى التشبيه . كما ان نفى صفات النقص عنه اقرب الى التنزيه . فلا يقال حى عالم قادر ولا يقال ليس بهيت ولا حاهل ولا عاجز . وان الزيادة فى عدد الانبياء لا يخرج عن النبوة وذلك لان الوحي قص بعض الانبياء ولم يقص البعض الآخر . كما ان ممارسة الشعائر مثل الصلاة والصيام كيفا لا تستلزم كما معنا . ولا تتطلب الالتزام بقوانين الطعام او قواعد الطهارة شكلا خاصا ما دام الاتفاق قد تم على الجوهر والقصود . وقد تكون الاحوال الشخصية اكثر احكاما

(١٤٦) الرتبة الاولى ، تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم . فتكفيرهم منصوص عليه فى الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالحق به ، الاقتصاد  
ص ١٢٥ .

فلا طلاق الا بحكم ولا جمعا بين امرأتين . وان لم تكن الصابئة قد وجدت في الماضي فانها ستوجد في المستقبل برسول من العجم ينزل عليه كتاب من السماء جملة واحدة ينسخ به الشرائع السابقة ويعلن الاتفاق بين دين الوحي ودين الطبيعة ودين الاخلاق (١٤٧) . والسؤال هل مازالت الفرق القديمة موجودة حتى يمكن التعامل معها ؟ وان لم تكن موجودة ولم توجد بعد فكيف يتم اصدار حكم عليها ؟ وهل توجد فرق حاليا ليس لها حكم شرعي حتى يمكن التعامل معها ؟ وهل تشير الصابئة الى فرق تاريخية معينة ام انها اختيار نظري من طبيعة العقل لدين الطبيعة ؟

أما اليهود فهم أهل كتاب بالرغم من اختلافهم فيما بينهم وتعدد فرقهم واختلافهم حول توراتهم وشرائعهم وعدد أنبيائهم وحول النسخ واثبات اكتمال الوحي ونهاية النبوة . وهناك فرق أخرى أقرب الى توحيد المسلمين قديما وحديثا وتشاركهم في أصل التوحيد والعهد

(١٤٧) الصابئة فرقة من اليونانية ترى أن هرمس المنجم كان نبيا . تقول بثلاث صلوات كل يوم ، وثمان ركعات في كل ركعة ، وثلاث سجدات قبل زوال الشمس ومثلها عند الغروب . والوضوء قبل الصلاة . والصيام ثلاثين يوما أولها ٨ آذار . والذبح من ذوات الاربع الذكور من البقر والضأن والماعز . ومن سائر ذوات الاربع غير المجزور ما ليس له أسنان في الشدقين ومن الطير ما ليس له مخالب ، ولا يذبحون ما لا رئة له . حرّموا لحم الخنزير والكلب والحمّار والجزور والحمّام وما له مخالب . حرّموا المسكر من الشبّاب والإختان ، وأوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحائض . وأوجبوا مجانبة الإبرص والمجذوم وكل ذي عاهة تعدي . لا طلاق الا بحكم أو بنية عن فاحشة ولا يرون رجعة ولا جمعا بين امرأتين . وهناك خلاف في أكل الخنزير والصلاة الى القطب الشمالي ( الحرانية تصلى والقطب وراءها والواسطية على دين شيث بن آدم وأن صحفه معهم ) . وعند اليزيدية ( الخوارج ) الصابئة المذكورة في القرآن لم يوجدوا بعد ، وأن الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء جملة واحدة يكون فيه دين الصابئة ، ينسخ به شريعة محمد . وهم أكثر من الصابئة الاصلية ، الاصول ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

وبالتالى يصعب تكفيرهم في العقليات (١٤٨) . أما النصارى فليس كلهم مشركين غير موحدين وان كانت الغالبية تقول بالتثليث على اختلاف درجات التركيز حول طبيعة المسيح اله او ابن الله او ثلاثة انايم في جوهر واحد وعلى اختلاف درجات تصور اتحاد الله بالابن بين الاتحاد على الحقيقة وبين ظهور النقش في الطين والشمع وظهور الشعاع على ما ظهر عليه . وهى اقوال لا تختلف كثيرا عن اقوال الصوفية في الاتحاد بالله وحلول الله في الانسان ووجدته في العالم . وهى تصورات نظرية ترفضها فرق اخرى قديما وحديثا تقول بالتوحيد . وتظل الممارسة العملية لبعض الفرق التى تمارس التقوى والفضيلة وتأتى بالاعمال الصالحة هى المحك فى ولايتها، التزاوج منها واكل ذبائحها واعتبارها ضمن فرق الامة (١٤٩) . واخيرا اشكل الامر فى المجوس . هل هم اهل كتاب احدثوا القول بصانعين ادهما يخلق الخير والآخر بخلق الشر ثم رفع كتابهم كما هو الحال فى رفع السيد المسيح ؟ هل هم ثنوية فى الاصل من اصحاب النور والظلمة ودانوا بعبادة النار ؟ هل تؤخذ منهم الجزية كأهل الكتاب ويكونون كأهل اوثان فى الذبائح والنكاح ؟ وما دية المجوسى ، مساوية لدية المسلم ، نفسا بنفس او لا تساويها لان المسلم لا يقتل بالذمى ؟ وما دية الذمى نصف دية المسلم او ثلثها وبالتالي تكون دية المجوسى خمس دية الذمى او جزءا من خمسة عشر جزءا ؟ الا يساوى انسان انسانا آخر فى القصاص ؟ وهل يتدخل

---

(١٤٨) اليهود فرق العنانية والربانية وهم الجمهور الاكبر ، والسامرة ولهم تورا غير الجمهور ، والشاذانية وهم مثل اهل الاهواء من المسلمين . وبين الربانية الشاذلية خلاف فى اباحة الخمر . وادعى الجمهور الاعظم تسعة عشر نبيا بعد موسى . واقرت السامرة بثلاثة كتب فحسب . واختلفوا فى النسخ بين من ياباه عقلا ومن يجيزه عقلا . ويقولون بتأييد شرع موسى اخيرا . وكلهم ينكرون نبوة محمد الا العيسوية التى زعمت انه نبي العرب ، الاصول ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

(١٤٩) الموحدون قديما مثل الاريوسية وحديثا مثل الموحدين ، الاصول ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

الخلاف العقائدى فى قيمة الانسان أم أن الفرض من ذلك كله هو تجويز قتل المخالف فى الراى والتخلص منه ؟ (١٥٠) .

**ج - حكم من لم يبلغهم الاسلام أو المرندين عنه .** وهذه ليست فرقة بقدر ما هى جماعة لم تبلغها دعوة الاسلام أو بلغتها ثم ارتدت عنه . الاولى معذورة لانه لا حكم الا بعد البلاغ والثانية لا عذر لها للنكوص والارتداد . وفى كلتا الحالتين تنبع قيمة الانسان من فكره ، ويستمد وجوده من عقيدته . فالذين لم تبلغهم دعوة الاسلام ان كانوا وراء الحسد أو فى طرف من أطراف الارض ولم تبلغهم دعوة الاسلام وكانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد الصانع وصفاته فهم كالمسلمين . فالعقل والوحى طريقتان يوصلان الى الحقيقة نفسها . لكن لما كان الاسلام عقيدة وشريعة يظل السؤال هل لا بد لهم من شريعة ؟ لو بلغتهم دعوة الاسلام فانهم يدعون الى أحكام الشريعة . فان امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع أهل الكتاب صاروا كالوثنية الذين لا تقبل منهم الجزية . وفى هذه الحالة الا تشفع لهم معارفهم النظرية خاصة اذا ما أدت الى السلوك الفاضل والعمل الصالح ؟ الا تكنى شريعة العقل العملية ، شريعة الطبيعة والفطرة وهو الاسلام

---

(١٥٠) المجوس اشكل أمرهم : (أ) قال بعض السلف : كانوا أهل كتاب فلما أحدثوا القول بضائعين أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشر أسرى ( رفع ) بكتابهم (ب) كانوا فى الاصل ثنوية من أصحاب النور والظلمة ، وانتقلوا الى القول بيزدان وأهرمن ، وأقروا بحدوث أهرمن ، ودانوا بعبادة النار . دقاهم اليها زرادشت فى أيام كشتاسب وأسفنديار . فلما وقع الاشكال فى أمرهم روى أن النبى أخذ الجزية من مجوس هجر كأهل كتاب فى الجزية وكأهل أوثان فى الذبيحة والنكاح . اختلفوا فى ديانتهم ، عند أبى حنيفة مثل دية المسلم ، وأجاز قتل اليهودى بالواحد من أهل الجزية . وعند الشافعى ومالك لا يقتل المسلم بالذمى . عند مالك دية اليهودى والنصرانى نصف دية المسلم ، وعند الشافعى الثلث . ودية المجوس خمس دية اليهودى والنصرانى أحد خمس ثلث دية المسلم ( جزء من خمسة عشر جزءاً ! ) الاصول ص ٣٢٥ - ٥٢٧ .

الطبيعى ؟ ان كانوا اهل كتاب ولم تبلغهم دعوة الاسلام ثم امتنعوا عن قبوله بعد ابلاغهم صاروا مثل اهل الجزية ولا يجوز قتلهم قبل دعوتهم الى الاسلام واقامة الحجّة عليهم فلا عقيدة بلا حجة . ولكن ما العمل اذا غلبوا بالحجة او اذا لم يقتنعوا بالحجة وأصرّوا على طلب البرهان ؟ وما ديته في حالة القتل ؟ ايكون بغير ذية ما دام بغير عقيدة ، فقيمة الانستنان بعقيدته ، أم له ذية المسلم فلا فرق بين انسان وآخر من حيث قيمته ، أو كدية اهل دينه يهوديا كان أم نصرانيا ، أو كدية المجوسى ان لم يكن له دين ؟ (١٥١) .

أما المرتد فانه يستتاب والا قتل . ولا تقبل منه الجزية حتم تستباح دماء المخالفين في الرأى باعتبار الرأى المخالف ردة . ولما كان الرجال هم أداة المقاومة أكثر من النساء فقد خف الحكم على المرأة المرتدة . قد يكون حكمها كالرجل تستتاب ولا تقتل دون أن تستترق أو لا تقتل . فان لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى حتى لا تفكر في المقاومة والخروج على السلطان . ويجب قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة دون الحج . وقد لايجب ذلك وانما الذى يوجب هو الحج قبل الردة . واداء الشعائر لا يتم الا بالعقيدة حيث يجب الاستسلام المطلق لعقائد الفرقة الناجية ولاوامر السلطان . أما اولاد المرتدين فيجوز استرقاقهم ارهابا للآباء وقد يتركون لحالهم رحمة بالآباء . وارتداد الصبى غير صحيح ويظل على عقائد السلطان أما اسلامه فصحيح أيضا الا اذا رجس عنه بعد بلوغه فيصير مرتدا . وان اظهر الصبى الاسلام يفرق بينه وبين أبويه حتى لا يفتناه عن دينه . وان رجس الى دين أبويه كان من اهل الجزية وليس من المرتدين . واذا ارتد الزوجان انفسخ النكاح ان كانت الردة قبل الدخول . ويوقف على العدة ان كانت بعد الدخول . فان انقضت التوبة قبيل الرجوع الى

---

(١٥١) عند أبى حنيفة لا ذية عليه وعند الشافعى تجب ديته والخلاف فقط في المقدار ، الاصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

م ٣٢ — الايمان والعمل — الامامة

الإسلام انفسخ النكاح . وان أسلما قبل العدة بقيا على النكاح الاول .  
وقد يبقى النكاح اعطاء للاولوية للعشرة التي تجمع بين الزوجين على  
العقيدة التي تفرق بينهما . وهكذا تصبح الفرقة العقائدية وسيلة  
لفك أواصر الرباط الاجتماعي وكان السلطان هو الاب والزوج لجميع  
المؤمنين يشاطرونه عقائده ويمثلون لاوامره . انما الغاية من الحكم  
على المرتد عزله اجتماعيا فلا تحل ذبيحته ولا نكاحه ولا دية له ولا قصاص  
عليه قاتله (١٥٢) وكثيرا ما يستعمل قانون الردة حائلا للارهاب الفكري  
والسياسي . وهي واقعة لا تعم بها البلوى وتبلغ ندرتها الى حد استحالتها .  
وأين السبى والاسترقاق الآن ومن الذي يمارسه ؟ انما تقضى الردة الآن  
الرجوع الى الوراء وتبنى مرحلة سابقة من مراحل سابقة من مراحل

(١٥٢) أجمعوا على أن الرجل المرتد لا يستتاب . فان تاب والا  
قتل ، ولا تقبل منه الجزية . واختلفوا في المرأة المرتدة . فعند الشافعي  
ان تابت والا قتلت كالرجل ولا تستترق . وعند أبي حنيفة لا تقتل فان  
لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى . واختلفوا في اولاد  
المرتدين . فعند أبي حنيفة يجوز استرقاقهم . واختلف أصحاب  
الشافعي بين النفي والاثبات ( استولد على خولة الحنيفة وكانت من  
سبى بنى حنيفة بعد ارتدادهم ) . والا تحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه  
ولا دية ولا قصاص على قاتله . واختلفوا في الزوجين المرتدين . عند  
أبي حنيفة يبقى النكاح وعند الشافعي ان كانت الردة قبل الدخول  
انفسخ النكاح كما لو ارتد أحدهما وان كانت بعد الدخول يوقف  
النكاح على العدة . فان انقضت تويتها قبل الرجوع الى الاسلام  
انفسخ النكاح وان أسلما قبل انقضاء العدة بقيا على النكاح الاول .  
واختلفوا في قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة .  
يوجب الشافعي قضاءها ولا يوجب قضاء الحج . وعند أبي حنيفة  
لا قضاء ، وواجب قضاء الحج . وعند أبي حنيفة لا قضاء ، وواجب  
قضاء الحج الذي أتى به قبل الردة . كما اختلفوا في ارتداد الصبى .  
أجمعوا على أنه غير صحيح واختلفوا في اسلامه . عند أبي حنيفة  
اسلامه صحيح حتى ان رجع عنه وبعد بلوغه صار مرتدا . وعند  
الشافعي ان أظهر الصبى الاسلام فرق بينه وبين أبويه لئلا يفتناه عن  
الاسلام . فان بلغ وثبت على الاسلام وان رجع الى دين أبويه كان من  
اهل الجزية وليس من المرتدين ، الاصول ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

الوحي دون مرحلته الاخيرة حيث يكتهل الوحي وتختتم النبوة ويمعان عن استقلال الانسان عقلا و ارادة . فالردة نكوص وتراجع في حين أن الاسلام تأكيد لتحقيق الوحي لغايته ، تقدم الوعى الانسانى حتى يصل الى مرحلة الاستقلال .

### ٣ - فرق المعارضة .

فرق المعارضة في مقابل فرق الامة هي التي تنشأ من الداخل أساسا قبل أن تنشأ من الخارج وتعبر عن قوى اجتماعية وسياسية داخلية ثم تلتحم فيما بعد مع فرق الامة لتقوية مواقفها وتدعيم عقائدها . وهي على ثلاثة أنواع . الاولى فرق المعارضة السرية في الداخل التي تقوى على المعارضة العلنية في الداخل أو في الخارج والتي تعبر عن مجتمع الاضطهاد عن الاقلية المحاصرة من الاغلبية . رفضت المساومة وعجزت عن استئناف المقاومة بعد أن استشهد أئمتها فتحوّلت الى حركة سرية تحت الارض تنتظر الفرصة السانحة لمعاودة النشاط العلنى واستمرار المقاومة الفعلية . والثانى المعارضة العلنية في الخارج التي تستأنف النضال العلنى ولكن في جماعات منفصلة على هوامش المجتمع وفي محيطه وليس في وسطه ومركزه لتقويض مجتمع البغى بالانقضاض على أطرافه من الخارج بدلا تقويضه من الداخل عن طريق افراغ قلبه وهدم سلطته . والثالث المعارضة العلنية في الداخل ، وهي المعارضة المستمرة التي تبغى الدخول في الصراع العقلى أولا فهي مقدمة للصراع الفعلى وشرطه . تعتمد على العقل والحوار ، وعلى استعمال الحجج والبراهين . تقوم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر علنا بالحق مستوفية شروطه كأصل من أصول الدين . ولا تستعمل الا السلاح العقل من أجل تنوير الناس وتثوير الجماهير . فاذا غلب الانفعال والفعل على الفريقيين الاولين فان العقل والتثوير هما الغالبان على الفريق الثالث . واذا سهل اتهام الفريقين الاولين بقلب نظام الحكم واستعمال العنف فانه يصعب اتهام الفريق الثالث لانه يجهر بالحق ولا يخفى شيئا ويدعو الى أعمال العقل ويطلب البرهان . ولا يتسلح الا بحرية الفكر الذى لا يعيش القهر والبغى الا في غيابه . لذلك كان الهجوم



الأكبر من فريق السلطان على المعارضة العلنية في الداخل . فالولى يسهل حصارها عقائديا لمغالاتها في تصوير العقائد وقيامها بالنشاط السرى ، والثانية يسهل حصارها عمليا لانقضاضها بالسلاح على جماهير الأمة . أما الثالثة فيصعب حصارها نظريا لقوة أصلها ، التوحيد والعدل ، وعمليا لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتنصح الحكام وتدعو الى الشورى علنا والناس شهود . وليس أمام السلطان الا الاعتناع أو الاعتناع (١٥٣) .

أ - المعارضة السرية في الداخل . وتشمل كل الفرق التي ظهرت في مجتمع الاضطهاد يغلب عليها طابع التحول الى الداخل ، والانقلاب الى الباطن والمغالاة في الرفض والتشيع والتحزب لفريق دون فريق (١٥٤) . تغلب على عقائدها موضوعات الالهوية والنبوة والامامة دون العدل بعدد أن كفروا بالعدل في الدنيا ودون المعاد بعد أن رفضوا العدل في الآخرة . وفي مقابل الاختيار الانساني يضعون القدر ، وفي مقابل العقل يضعون الروح . ويرون الايمان نفاقا والعمل تبريرا للظالم فرض المعارضة السرية في الداخل تقويض الدولة وهدم النظام والقضاء على السلطة التشريعية . فاذا ما اتحدت مصالحها مع أحد فرق الأمة الحضارية فإن المؤامرة تتحول الى نظام الاسلام ذاته من أجل ضياع شوكته ابتداء من ضياع العقيدة والقضاء على أسباب قوتها . ففى الالهيات تظهر الثنائية بديلا عن التوحيد . ثنائية الله والشيطان ، الخير والشر . ومع أن الاول خلق الثانى الا أنها معا مدبران للعالم وبالتالي يقضى على الدين الجديد القائم على التوحيد وتعاد الثنائية القديمة

---

(١٥٣) المعارضة السرية في الداخل الشيعة والمعارضة العلنية في الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة .  
(١٥٤) يعتبرها البغدادي الباطنية والغلاة من الروافض والمجسمة والمشبهة ، الاصول ص ٣٣٠ - ٣٣٨ ويضمهما كلها ابن حزم في الشيعة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ - ٢٩ .

وتساعد ثنائية الخير والشر فرق المعارضة على مقاومة سلطة البغى لانها عقائد صراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين المقهور والقاهر وكما تساعد عقائد التوحيد عند الفرقة الناجية على قهر المعارضة باسم الاله الواحد والسلطان الاوحد . وبالنسبة للنبوات لما كان تركيز فرقة السلطان على أن المعجزة هي الدليل على صدق النبوة فقد أنكرت المعجزات الخارقة للعادة من أجل انكار النبوة وتقوية الائمة . كما تم انكار الملائكة من السماء الحاملين للوحي في معرض انكار النبوة من أجل تقويض مصدر النبوة في الوحي . وتم تأويل الملائكة لحساب المعارضة ، فجبرائيل وميكائيل واسرافيل زعمواؤها . أما الشياطين فهم مخالفوهم ، الابالسة علماء السلطان (١٥٥) . ليس الانبياء سحرة بل قادة . هم يقوم احبوا الزعامة فساسوا العمامة بالنواميس والحيل طلدا للزعامة ويدعوى النبوة ثم استعبدوهم بالشرائع من أجل ابقاء الناس تحت امرتهم . على عكس الائمة الذين يأتون لتحرير الناس ، لكل نبي درر سبع اذا انقضت ظهر في دور آخر . يقومون بتأويل الشرائع حتى تخف قبضتها على الناس ويتحررون منها . فالصلاة الثناء على الامام ،

---

(١٥٥) هذه هي فرقة الباطنية واتحادها مع المجوس حتى خرجت عن فرق الاهواء ودخلت في فرق الكفر . لم تتمسك شيئاً بأحكام الاسلام لا في الاصول ولا في الفرع . دعا المجوس بالتمويه الى دين الوثنية . وقد تشاور المجوس زمان المأمون في استتدك ملكهم فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين . فدبروا في تأويل اركان الشريعة على وجوه تؤدى الى رفعها وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح زعيم الباطنية بمصر . وخالفوا مع اتباعها المسلمين في التوحيد . فالاله هو الاول الذي خلق شيئاً ثانياً فهو مع الثاني مدبران للعالم . وهذا بعينه دين المجوس ان الاله خلق الشيطان ثم انه مع الشيطان يدبران للعالم . فهو مدبر الخيرات والشيطان مدبر الشرور . وقالوا في النبوات برفض المعجزات المناقضات للعادة . وأنكروا نزول الملائكة من السماء . تأولوا الملائكة على دعايتهم الى بدعتهم . وزعموا أنهم كباراؤهم المسهون بجبرائيل وميكائيل واسرافيل . وتأولوا الشياطين على مخالفيتهم ، وعلماء مخالفيتهم الابالسة ، الاصول ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

والزكاة دفع الخمس اليه ، والصوم الإمساك عن افشاء أسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء أسرارهم بغير عهد . وينتهي التأويل الى اسقاط العبادات والحدود ، فبياح الخمر وبياح نكاح ذوات المخازم ويعود دين المجوس . فاذا كانت الثنائية عقيدة صراع لمجتمع الاضطهاد في مقابل عقيدة التوحيد لمجتمع الغلبة فان الامامة أيضا تكون في مجتمع الاضطهاد ووسيلة تحرر من النبوة كعنصر قهر في مجتمع الغلبة . واذا كان تطبيق الحدود والشرائع في مجتمع القهر وسيلة للضغط الاجتماعي فان تأويل الشرائع في مجتمع الاضطهاد وسيلة للتحرر من الشريعة حتى تسقط نهائيا ويتحرر الانسان مع نفسه اولا قبل أن يتحرر من الآخر ، والى الداخل قبل أن يتحرر الى الخارج . فالاباحة رد فعل طبيعي على الكبت . وان طبيعة السلوك في المجتمع المغلق هو التحرر في اطار الانغلاق ، التحرر المنعكس على الذات كوسيلة لتقويض مجتمع القهر من الداخل (١٥٦) . وكان من الطبيعي أن تحكم عليها فرقة السلطان بانهم مجوس تؤخذ منهم الجزية وتحرم ذبائحهم ونكاحهم أو بانهم زنادقة تقبل توبتهم اذا جاءوا تائبين ولا تقبل بعد ضبطهم مثلهم في خلاياهم السرية (١٥٧) .

(١٥٦) عند الباطنية الانبياء قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنسواميس والحيل طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة . كل واحد منهم صاحب دور سبع اذا انقضى دور سبعة تبعهم في دور آخر ، الفرق ص ٢٩٦ ، ان المسلمين كنوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا اصحاب نواميس ومخاريف احبوا الزعامة على العامة فخدعهم بنيرانها واستعبدوهم بشرائعهم . الانبياء ساسة احتلوا للزعامة على العامة بالنواميس وكل واحد منهم صاحب دور اذا مضى عن دوره سبعة انقضى دوره واستؤنف بغير أمره . الصلاة التمسك على الامام ، والزكاة دفع الخراج والصوم الإمساك عن افشاء أسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء أسرارهم بغير عهد . أسقطوا العبادات والحدود ، وأباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم ، وهذا هو التجسس ، الفرق ص ٢٩٦ .

(١٥٧) اختلف الاصحاب في حكمهم . فهم اما مجوس تؤخذ

وقد تعتمد عقائد أخرى للمقاومة السرية لا على الثنائية المتعارضة بين الخير والشر بل على الحلول ، حلول الله في الانسان ، وحلول الروح في البدن . فنتيجة لابعاد الله عن العالم يأتى اليه ، ونتيجة لابعاد المظلوم وانكار حقه فانه يتأكد بحلول الله فيه . يظل الله حاضرا حتى ولو هنى الانسان ، فالحق باق حتى ولو انهزم أنصاره . وكما يحل الله في الانسان يحل في الكون ويصبح الله والانسان والطبيعة شيئا واحدا . هذا الانسان الذى يحل فيه هو الانسان المتميز ، القائد الزعيم . وهو الامام الذى يقوم بالتبليغ عن الرسالة الثانية باسم الله الى الامة ليحقق الظلم ويعيد الحق ويؤسس العدل . فاذا ما حلت الروح في البدن أصبح سلوك الجوارح شرعيا بفعل الروح فتسقط العبادات والمحرمات والشرائع التى تمارسها وتطلبها فرقة السلطان . وتكون للجماعة السرية وشريعتها الخاصة التى تقوم على التحرر الذاتى مع النفس ان استحالة التحرر من الآخر فى الخارج . وتجاوز شهادة الزور على مخالفيهم بل وخنقهم تقوية لاواصر الجماعة السرية وتفككا لنظما . جماعة العلبة والقهر . كل من عداهم كافر ، كافرون الذين لا يناصرون الامام الحق ، وكافر الامام الحق الذى يترك قتال أعدائه . ونتيجة ذلك كان حكم فرقة السلطان عليهم بالردة ، وحكمهم حكم المرتدين (١٥٨) .

الجزية منهم وتحرم ذبائحهم ونكاحهم أو هم فى حكم المرتدين ان تأسوا والا قتلوا وهو الصحيح . وعند مالك الباطنى والزندىق ان جساء تائبين ابتداء قبلنا التوبة منهما ، وأن أظهرنا التوبة بعد العثور عليهما لم تقبل التوبة منهما وهو الاحوط ، الفرق ص ٣٠ .

(١٥٨) هذه هى فرقة الغلاة من الروافض . فعند البيهقي الله على صورة انسان ، يفنى كله الا وجهه ، تحول روح الله فى بيسان بن سمعان فصار آلهما ، وعند المغيرة الله له اعضاء على صورة حروف الهجاء ، الهاء فرج ، خلق الشمس والقمر من عين ظل . وميهم من ادعى حلول الله فى زعيمهم المغيرة بن سعيد . ويقال ان عند الله بن معاوية حلت فيه الروح ، كما يقال باباحة المحرمات واسقاط

وقد تأخذ عقائد المعارضة صوراً أبسط بدلاً من الثنائية بين الله والشيطان أو حلول الله في الأمام وهي عقائد التجسيم والتشبيه . ففي التجسيم يكون لله حد ونهاية من جهة السفلى وبها يماس عرشه ، ويكون محلاً للحوادث يرى الشيء برؤية تحدث فيه ، ويدرك ما يسمعه بإدراك ما يحدث فيه . وفي التشبيه يكون الله على صورة إنسان . وإذا ما عبد الإنسان الله فإنه يعبد إنساناً مثله . والحقيقة أن التجسيم والتشبيه إنما يمثلان رد فعل على إبعاد الله عن حياة البشر ، واعتباره الفوق المطلق الذي ليس كمثل شيء ثم يعتمد السلطان على هذا التصور ليتمثله ويصبح هو الله . بدلاً من الله السلطان أو السلطان الله ، هناك الآلهة التاريخية أو التاريخ الآلهة الذي يحدث فيه كل ما يقع في العالم من حوادث ومآسي . وهناك الآلهة الإنسان والإنسان الآلهة ، أي إنسان وليس السلطان القريب من المباشر والتشبيه به . ولا يعنى ذلك إفساد دلالة الحدوث على التوحيد لأنه إن لم يكن العالم حادثاً لم يكن هناك طريق لمعرفة الصانع . فالعالم ليس سلماً لغيره ، وأثبت الله لا يكون على حساب العالم بنفيه . فالله هو العالم والعالم هو الله . وبالتالي تعود الروح إلى الطبيعة كي ترفعها إليه . وكلهم في حكم الكفرة عبدة الأوثان عند فرقة السلطان (١٥٩) .

==  
العبادات ، وعند المنصورية عرج بأبى منصور العجلى إلى السماء وأن الله مسح بيده على رأسه وقال يا بنى بلغ عنى ثم أنزله إلى الأرض فهو الكسف الساقط من السماء . استنطوا خنق مخالفهم ، وعند الخطابية جعفر الصادق اله ، وادعى الألوهية ، شهادة الزور لموافقته على مخالفته . وادعى المنع أن روح الله حلت فيه . وأدعت السيئية الوهية على في حياته وأنه في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأكفرت الكاملة الصحابة بتركهم بيعة على ، وأكفروا علياً بتركه قتالهم ، وكلهم مرتدون من الدين حكمهم أهل الردة ، الأصول ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(١٥٩) هذه هي فرقة الجسمة والمشبهة . الجسمة مثل الكرامية

==

وفي صياغة أخرى لعقائد المعارضة بالاضافة الى الثنائية المتعارضة بين النور والظلمة أو حلول روح الله في شخص الامام أو القبول بالتحسيم والتشبيه يتم الاعلان عن الوهية الائمة . فالامام لم يموت بل هـ - و حتى قائم في الجبال يعيش مع الاسود والنمور وفي الكهوف والوديان تأتيه الملائكة برزقه غدوة وعشية لا يموت الا بعد أن يعيد الحق الى نسابه ويملا الارض عدلا كما ملئت جورا . يتحد بالعالم وبالكون فيأتي في السحاب . والتصديق به داخلي محض عن اقتناع باطني وليس عن شهادة حسية حتى ولو أوتى أنصاره بدماعه سبعين مرة لم يصدقوا بموته (١٦٠) . ومادام الامام الها حيا لم يموت فانه يعود ويرجع ،

في خراسان والمشبهة مثل البيانية والمغرية والجواربية ( داود الجواربي ) والهشامية ( هشام بن سالم الجواليقي ) . ومعهم من زعم أن بعض الناس اله أو أن الله حل فيه كما تقول الحلولية مثل الخطابية ( جعفر الصادق ) والرزامية ( أبو مسلم ) والمبيضة (المنع) . وكلهم كفره مثل عباد الاوثان ، الاصول ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(١٦٠) هذه هي فرقة الشيعة عند ابن حزم . فعند الجارودية (الزيدية) الامام حي لم يموت ، ولا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ( وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي القائم بالمدينة ، يحيى بن عمر ، محسن بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي ، محمد بن علي وهو ابن الحنفية ) ، حتى بجبال رضوى عن يمينه أسد وعن يساره نهر ، تحدته الملائكة ، يأتيه رزقه غدوا وعشيا ، وعند القطعية الامامية وهم جمهور الشيعة محمد بن الحسن حي لم يموت وهو المهدي المنتظر ، الفصل ج ه ص ٢٣ ، والغالية تقول بالالهية لغير الله . فعند السبئية على اله . وقال عبد الله بن سبأ لعلي أنت ، أنت ، أنت هو ، أنت الله فحرقهم على فثالوا الآن صح أنه الله لانه لا يعذب بالنار الا الله ، وقال ابن سبأ لو أنيتمونا بدمائه سبعين مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، وعند الحمذية محمد هو الله ، وعند الخطابية الآلهة آدم والنبليون ثم الحسن والحسين ثم محمد بن علي ثم جعفر بن محمد ، وتتول القرامطة بالوهة محمد بن اسماعيل والبعض الآخر بالوهة أبي سعيد الحسن وأبنائه أو بالوهة أبي القاسم النجار

ينتظره الناس حتى يقودهم للقضاء على نظم البغى وشرائع البطلان .  
ومن الطبيعي في مجتمع الاضطهاد أن يتحول الموت الى حياة والهزيمة  
الى نصر والزعيم الى اله ، فالتقصير في حق الامام يؤدي الى الغلوفيه .  
وقد ترتبط الوهية الائمة بالتجسيم فيكون الرب سبعة اشبار بشبر  
نفسه نظرا لان العدد سبعة عدد رمزي والله يكون مقياس نفسه  
ذاتا وموضوعا ولا يقاس بشيء غيره ، لحم ودم على صورة انسان  
ترد عليه الشمس مرتين . على رأسه تاج ، أعضاؤه على عدد حروف  
الهاء ، الالف للساقين . لما اراد أن يخلق تكلم باسمه الاكبر فوقع  
التاج . فالله كلمة أى أن جسمه حروف وعدد أعضائه بعدد الحروف ،  
الالف للساقين . والخلق جزء منه بالكلمة ، تاج على رأسه . فالله  
انسان وكون . ثم يتحول التوحيد الى العدل عندما يكتب الله باصبعه  
أعمال العباد من المعاصي والطاعات أى أنه كل شيء مقدر سلفا ولا  
حرية ولا اختيار للعباد . ولما كانت رؤية المعاصي مثيرة للازعاج والغضب  
انفص عرقا واجتمع منه بحران الاول مالح مظلم للمعاصي والثاني عذب  
نير للطاعات وكان العالم في البداية أصله الشر . فلما رأى ظلمة في  
البحر وأتى ليأخذها طار وأخذه وقلع عيني الظل وخلق منه الشمس  
وشمسا أخرى ، الكفار من الملح المظلم والمؤمنين من العذب النير .  
هذه أسطورة تمثل الصراع بين الخير والشر بين العدل والظلم ، بين  
مجتمع الاضطهاد ومجتمع القهر . مصائر البشر طبقا لخطة كونية  
وليسبت طبقا لاختيار العباد بعد أن أساء العباد الاختيار أو وقعوا  
تحت ضغوط الرشوة والتعذيب فنامقشوا واختاروا على غير ما

---

أو عبده الله ثم ولده حتى الآن أو أبى الخطاب ثم الجلاج ثم محمد بن  
على وشيائش المقيم بالبصرة وأبو مسلم الراج المقنع الاعور القصار  
وأبو جعفر المنصور وعبد الله بن حرب ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

اعتقدوا (١٦١) . واذا كان الله قريبا من العباد فان علمه محدث . لم يكن يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما . والله يريد الشيء ويعزم عليه ثم تبدو له البداوات لأن علمه حادث متغير . وقد رجع ذلك الى قوة الحوادث والى قرب الله وان الله يصبح كصفحة للتاريخ تسطر فيها الحوادث ، وتسجل مآسى البشر (١٦٢) .

وفي السمعيات ، تظهر النبوة على انها الموضوع البارز في عقائد المعارضة السرية في الداخل فالنبوة تعنى القدرة الخارقة وهى مستمرة في الائمة . وهم مثل خاتم الانبياء حرقيون ، بشر عاديون وليسوا من الاشراف بالضرورة . فكما تحل روح الله في الائمة تستمر النبوة فيهم (١٦٣) . وقد تأتى النبوة للامام من الاساس بعد غلط جبريل وخطئه

(١٦١) عند هشام بن الحكم ربه سبعة اشبار بشير نفسه . وعند داود الجواربى ، ربه لحم ودم على صورة الانسان ، والشمس ردت على على مرتين ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، وعند المغيرة بن سعيد معبوده في صورة رجل على راسه تاج ، أعضائه على عدد حروف الهجاء ، الالف للساقين . . . لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الاكبر فوقع تاجه ثم كتب باصبعه أعمال العباد من المعاصي والطاعات فلما رأى المعاصي أنفض به عرقا فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح مظلم والثانى نير عذب ثم أطلع في البحر فرأى ظلمة فذهب فطار فأخذه فقلع عين ذلك الظل ولعمه فخلق من عينيه الشمس وشمسا أخرى وخلق الكفار من البحر المالح والمؤمنين من العذب ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، عند بيان كل شيء يفنى الا وجهه « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام » ، الله أخبر الفناء على الارض فقط ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ - ٢٩ .

(١٦٢) عند هشام بن الحكم وتلميذه الضحاک علم الله محدث يريد الشيء ويعزم عليه ثم يبدو له فلا يفعل ( الكيسانية ) الفصل ج ٥ ص ٢٣ .

(١٦٣) تقول الشيعة بنبوة على ثم الحسن والحسين ومحمد بن على وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمد بن على والحسن بن محمد والمنتظر بن الحسن ، كلهم انبياء . وتقول القرامطة بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر ، وتقول الكيسانية بنبوة على وبنية



بين محمد والامام . وبصرف النظر عن تعارض ذلك مع العقل كيف يغلط جبريل سهوا أو عمدا والملائكة لا تخطيء ، وان اخطأت فالله يصححهم كما يفعل مع الانبياء ؟ وكيف يتعمد جبريل الخطأ وهو مطيع بالضرورة ، معصوم من الخطأ ؟ وهل يمكن الخطأ بين أوصاف خاتم الانبياء وأوصاف الامام النبي ؟ (١٦٤) والالهام طريق المعرفة وللإمام رهو أوثق من القرآن الذي يدل وزيد فيه ونقص منه (١٦٥) . كل ذلك انما يهدف الى اعطاء قوة لزعيم جماعة الاضطهاد حتى يستطيع الوقوف على قدم المساواة مع النبي في مجتمع القهر والغلبة . وفي المعاد تنفخ الجنة والنار ويكون الثواب والعقاب في هذه الدنيا الى ابد الأبدين دون ما انتظر الى حياة بعد الموت ما دامت الارواح تتناسخ ، الخيرة في ملائكة والشريرة في حيوانات ، الخيرة هم دعاة مجتمع الاضطهاد

الثلثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية . اراد المختار ان يدعى النبوة لنفسه وسجع وأنذر بالغيب وقال بامامة محمد بن الحنفية . وادعى كل الأئمة النبوة مثل المغيرة بن سعيد وبيان بن سميعان « هذا بيان للناس » ومنصور العجلي الملقب بالكسف « وان يرد كسفنا من السماء » ، الله عرج به الى السماء ومسح رأسه بيده وقال ابن اذهب فبلغ عنى ، ومعمربائع الحنطة بالكوفة وعمر الثبان وقد قال « لو شئت أن أعيد هذا التين ثبرا لفعلت » ، ونسوة عمار الملقب بخداش ونبوة بزيع المائل بالكوفة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ .. ٢٧ .

(١٦٤) هذا هو موقف الغرابية احدى فرق الشيعة . فقد كان محمد أشبه بعلى من الغراب بالغراب ، وان الله بعث جبريل بالوحى الى على وغلط جبريل بمحمد ولا لوم على جبريل لانه غلط . وقالت طائفة انه تعمد ذلك وكفروه . ومحمد أربعون سنة طويل القامة كث اللحية ممتلىء الساقين أولج العينين قليل شعر الجسد ، وعلى صبي احدى عشر عاما قصير ، منكب ، عظيم اللحية ، مملوء الصدر ، دقيق الساقين أصلح ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ .

(١٦٥) قالوا حجتنا الالهام ومن خالفنا ليس لرشده ، والشيعة ليسوا ورشدة ، بهم جنون . تقول الإمامية أن القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ .

والشريع زعماء مجتمع الغلبة (١٦٦) . وفي الايمان والعمل وطبقا لطبيعة المجتمعات السرية فانه تسقط الشرائع التي تمثل أداة ضغط وضبط اجتماعى فى يد مجتمع القهر والغلبة . ويباح كل شىء . وفى الوقت نفسه يخلق المجتمع السرى شريعته الخاصة التى تساعد على تماسكه الاجتماعى ويخلق محرمات جديدة فيه . فيتراوح سلوك المجتمعات السرية بين التوسع والتضييق ، بين الاباحة والتحریم ، بين اللين والتشدد دون توسط او اعتدال ، فالسلوك باستمرار فى اهد الطرفين (١٦٧) . وفى الامامة الكل كافر ، من بايع غير الامام ، والامام لرفضه حرب من لم يبايعه . وقد كان الامام مرتدا قبل أن يتولى الامامة . وقد يكون

---

(١٦٦) طائفة من الشيعة تقول بفناء الجنة والنار ، ومن الكيسانية من يقول الدنيا لا تنفى ابدًا ، وطائفة أخرى تقول بتناسخ الارواح . يضربون البفال ويعطشونها على أنها روح أبى بكر وعمر ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٦٧) من الامامية من يجيز نكاح تسع نسوة منهم . ويبيح أبو منصور العجلى المحرمات من الزنا والخمر والمبته ولحم الخنزير والدم . وقال انها هى أسماء رجال . وجهور الرافضة اليوم على هذا . اسقط الصلاة والزكاة والصلاة والحج . امر أحد أصحاب المغيرة بن سعيد بأن يفسق الارفع قدرا منهم به ( محمد بن على ) ليولج فيه النور وكانوا يقولون بالاشترار فى النساء ، ومن ناحية التشدد فرض عبد الله بن حرب على أتباعه تسع عشرة صلاة فى اليوم والليله ، وفى كل صلاة خمس عشرة ركعة حتى ناظره رجل من متكلمى الصفرية ففارقه أصحابه ولعنوه ورجعوا الى القول بامامة عبد الله بن معاوية ، ومن الامامية من يحرم الكرنب لانه انما ينبت على دم الحسين ولم يكن قبل ذلك . العجلية ملغونون بكرهم وصلاتهم خلاف صلاة المسلمين لا ياكلون شيئًا من الثمار ذيل أصله ، وأصحاب ابو منصور العجلى ينافقون ورضاخون ، وأصحاب المغيرة بن سعيد لا يستحلون حمل السلاح حتى يخرج الذين ينتظرونه ويقتلون الناس بالخنق والحجارة والخشب والكسفية يقتلون من كان منهم ومن خالفهم ويقولون نجعل المؤمن الى الجنة والكافر الى النار . يؤدون الخمس ممن خنقوه الى الحسن بن أبى المنصور . ويرى بن سعيد أن الانبياء لم يختلفوا قط فى شىء من الشرائع . ويحرم ماء الفرات وكل ماء نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ — ٢٥ .

النبي هو المسؤول عن هذا الخطأ لعدم توضيحه الأمر عن الإمامة من بعده (١٦٨) . ويبدو أن النماذج الدينية من البيئات الحضارية المجاورة قد ساهمت في إثراء الصور الفنية وتنوع أشكال التعبير خاصة من اليهودية والمسيحية . وقد شاركت اليهودية مجتمع المضطهاد في الظرف الاجتماعية والسياسية نفسها فيما يتعلق بالوهبة الانبياء والائمة أو مشاركتهم في الخلق باعتبارهم أول المخلوقات ونزولهم آخر الزمان أو رجعة الاموات . وقد تداخلت البيئتان ليس فقط بفعل الترجمة ولكن بفعل التعايش بين الامم داخل الامة الكبرى . ولكن يظل العامل الغالب هو الظروف النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهاد الذي قد ظهر في شكل سياسى كما هو الحال في فرق المعارضة أو في شكل احتفالى كما هو الحال في جماعات الصوفية (١٦٩) .

(١٦٨) كبرت الكالمية جميع الصحابة بعد موت النبي اذ جحدوا امامة على وأن عليا كفر اذ سلم الامر الى ابي بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال جمهورهم ان عليا ومن اتبعه رجعوا الى الاسلام بعد أن ادعى الإمامة الى نفسه بعد مقتل عثمان وكشف وجهه وسل سيفه وقبل ذلك كانوا مرتدين مشركين كفارا . ومنهم من يجعل الذنب على النبي الذي لم يبين الامر رفعا للاشكال ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٤ .

(١٦٩) يكثر ابن حزم من الاشارة الى اليهودية والنصرانية حتى أنه يفرد لهما أجزاء بأكملها من « الفصل » « في بيان وجوه النقل عندهم » نظرا لوجوده في الاندلس حيث تعايش اليهود والنصارى مع المسلمين في امة واحدة . فالسبائية أصحاب ابن سبأ اليهودى وقوله أن عليا في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه صور من التوراة . والكيسانية تقول ان ابا مسلم أو عبد الله بن معاوية حى وسيظهر مثال اليهود القائلين بأن ملكى صدق بن عامر بن أرفخشد بن سنام بن نوح والعبد الذى وجهه ابراهيم ليخطب ريقا بنت بنؤال بن ناقور بن تسارخ على اسحق ابنه والياس وفتحاس بن الغازار بن هارون احياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، ويستشهد الشيعة برجعة الاموات بما حدث في بنى اسرائيل فليس عندهم شيء الا وكان في هذه الامة مثله ، مقالات ج ١ ص ٧٢ ، وينزل عيسى آخر الزمان مثل رجوع الامام المنتظر . وان محنة على بين أصحابه وتاليهم له مثل محنة عيسى بين أصحابه ،

**ب - المعارضة العلنية في الخارج .** وتشمل كل فرق المعارضة التي آثرت حمل السلاح لتقويض دولة الظلم علنا . ولما استحال ذلك في الداخل لاصطدامها مع فرقة السلطان والعسكر والشرطة فانها خرجت على اطراف الامة للعودة اليها غزوا وفتحا جديدا . ويستحيل تكفير عقائدها في الالهيات لانها تقوم على اصول التوحيد والعدل كما هو الحال في المعارضة العلنية في الداخل ، ولكن يأتي التكفير اساسا موجها ضد السمعيات ( النبوات ) خاصة في موضوعي النظر والعمل والامامة اى في عمل الفرد وعمل المجاعة . فعل الفرد وفعل الدولة . فاذا كانت قوة المعارضة السرية في الداخل في الالهيات في عقائد التالبيه والتجسيم والتشبيه فان قوة المعارضة العلنية في الخارج في النبوات في النظر والعمل وفي الامامة . ويصعب على فرقة السلطان تكفير التنزيه وتكفير اصول التوحيد والعدل . ونظرا لان المعارضة العلنية في الخارج اهل عمل وليسوا اهل نظر ، متحمسون سياسيا فانهم يفتهمون في نظرهم على المعارضة العلنية في الداخل وهم اصحاب النظر والمعارضة

---

الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ ، وزعم ابو منصور ان عيسى اول من خلق الله ثم على ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، ومن التراث الصوفي يشار ايضا الى قصة الخضر والياس ، فالخضر من الخضر والرجوع والياس يمثل الصحراء فالتقابل بينهما هو التقابل بين المروج والجذب . وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا ان الخضر والياس حيان ، يلقي الناس في الفلوات والخضر في المروج والرياض وانه متى ذكر حضر على ذكراه . وكفار براغواطه ينتظرون صالح بن طريفة الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، كما تقول الصوفية بالاطول كما هو الحال عند الحلاج وباسقاط الشرائع او التشدد فيها . وعلموا ان كل من كفر بهذه الكفارات الفاحشة ممن ينتمى الى الاسلام فانما عنصرهم الشيعة والصوفية . فان من الصوفية من يقول ان من عرف الله سقطت عنه الشرائع . وزاد بعضهم واتصل بالله . وسعيد بن ابي الخير مرة يلبس الصوف ومرة الحرير المحرم على الرجال ، ومرة يصلى في اليوم الف الف ركعة ، ومرة لا يصلى لا فريضة ولا نافلة ، وهذا كثر محض ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

العقلية (١٧٠) .

ففى السمعيات لا يظهر موضوع النبوة الا قليلا . فتحت رطاة المعارضة لفرقة السلطان وللنظام اللاشعرى تستلهم نبوة اخرى قادمة من قوم آخرين تنسخ النبوة التى تحولت الى شريعة ظالمة . تستمر النبوة ولا تنتقطع لان تحول النبوة الى خلافة ظالمة لا تقضى عليها الا نبوة جديدة . ويكون الدين الجديد عودا الى الدين الطبيعى بعد ان انهيار دين الوحى ومثلته دولة ظالمة . ويكون للدين الجديد كتاب آخر مطابق للدين الطبيعى ينزل مرة واحدة ويكشف الحقائق مرة واحدة دون تغير أو تطور أو نسخ طبقا لمصالح أحد حتى ولو كان الانسان نفسه أو جماعة المؤمنين . ويكفى للايمان الشهادتان حتى ولو كانت النبوة للعرب وحدهم والتزم الناس بالشهادة الاولى ثم طبقوا شرائع اليهودية أو النصرانية . فشرعية خاتم الانبياء تحولت على ايدى الناس الى شريعة ظالمة . فى هذه الامة اذن شاهدان الاول خاتم الانبياء والثانى شاهد آخر قد لا يتعين ظهوره قبله أو بعده . وهنا تلحق المعارضة العلنية فى الخارج بالمعارضة السرية فى الداخل فى اثبات الحاجة الى امام آخر اى الى قيادة جديدة للامة . وتعبرا عن التطهر والتزهد والتعفف تنكر احدى سور القرآن التى تشير الى الغواية تمسكا بالنقاء والطهارة الروحية (١٧١) .

(١٧٠) المعارضة العننية فى الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية فى الداخل هم المعتزلة . وتعتمد الخوارج فى اصولها النظرية ، التوحيد والعدل ، على المعتزلة ولكن لها اصول عملية خاصة بها التى تختلف عن اصول المعتزلة العملية (المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد ) وان اشتركا بعد ذلك فى الاصل الخامس ، الامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد اختلف مؤرخو الفرق فى عدد فرق الخوارج طبقا لعلم كل منهم بها . فيذكر مثلا ابن حزم الاباضية والفرق المعروفة فى شمال افريقيا والاندلس بينما يذكر مؤرخو المشرق فرق الخوارج فى البصرة وبغداد .

(١٧١) الاباضية ثلاث فرق : (أ) من يقول أن فى هذه الامة

وبصرف النظر عن اشارة عابرة الى المعناد واعتبار أن عذاب النار ليس هو العذاب الوحيد وأن العذاب لمخالفيهم وليس للموافقين معهم ، لفسيرهم وليس لهم ، فإن الموضوع الغالب على المعارضة العلنية في الخارج في السمعيات هو النظر والعمل والامامة . وهما متشابهان إذ أن الثاني ، ايمان الامام أو كفره ، يقوم على الاول ، تحديد معنى الكفر والايمان . فمرتكب الكبيرة كافر ومن لا عمل له لا ايمان له ولا وسط بين المؤمن والكافر فاسقاً كان أم عاصياً أم منافقاً . ففي لحظات المقاومة لا وجود للحلول الوسط ولا يثبت الا طرفا الصراع ، الشيء ونقيضه . وكيف يوجد وسط بين الايمان قولاً دون التصديق وجدانا أو التحقيق عملاً ؟ والمعصية جهل وليست مجرد ارتكاب فعل مخالف للايمان . ومن أتى بكبيرة فقد جهل ليس من أجل الفعل ولكن من أجل المعرفة ، فالفعل معسفة ، والعمل نظير . فلو ضاع الفعل والعمل ضاعت المعرفة والنظر . وقد تكون المعرفة بالله والمعرفة بالنبي . فمن عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جحد الله أو جهله فهو مشرك . فالمعرفة بالله أى التوحيد أساس الايمان والكفر تأصيلاً للاصول وبحثاً عن الجذور (١٧٢) . واذا كانت الكبيرة هى ما طبق

شاهدين عليها هو أحدهما والآخر لا يدري من هو ولا متى ولعله كان قبله (ب) من كان من اليهود والنصارى يقول لاله الا الله محمدا رسول الله الى العرب ( العيسوية ) مؤمنون أولياء الله وان ماتوا على هذا العقد والتزام شرائع اليهود والنصارى (ج) دين الاسلام يستنسخ بنى من العجم يأتى بين الصائبة وقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة ، الفصل ح ٥ ص ٢٩ ، وعند اليزيدية ان الله سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وتكون ملة الصائبة المذكورة في القرآن وينسخ شريعة محمد ، وتذكر الميمنية سورة يوسف ، الاصول ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(١٧٢) عند المكرمية من أتى بكبيرة فقد جهل الله فهو جاهل ليس من أجل الكبيرة لكن لأنه جهل فهو كافر بجهل ، وعند الحفصية من

فيه الحد فان أى فعل مهما كان صغيرا وكان به الاصرار كان كبيرا (١٧٣).  
ويظهر التارجح بين الشدة مع الخارج واللين مع الداخل في قوانين  
الطعام والنكاح . فيكفر الامام في كل مكان وتحرم المياه كلها لو وقعت  
فيها قطرة خمر ! ويحرم طعام أهل الكتاب وتحرم أنواع من الطعام  
مثل ذكر الحيوان ، رمز الحياة والقسوة والعنف أو طهارة واستحياء  
تعفنا . والقضاء على من نام في رمضان فاحتلم واجب . ويحرم  
أكل السمك حتى يذبح ، ويكفر من يخطب في العيدين ، الفطروالاضحى .  
ومن مظاهر اللين الشرب من ماء الخبوم ، ولا صلاة واجبة الا ركعة  
واحدة بالفداء وأخرى بالعشى ، وأن الواجب في الزكاة نصف العشر  
مما سقى بالانهار والعيون . والحج في جميع شهور السنة ولا تؤخذ  
الجزية من المجوس . بل يصل الامر باللين الى تصور أن أهل النار  
في لذة مثل لذة أهل الجنة . ويمكن اسقاط حد الخمر . ويجاز نكاح

عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جهل الله أو جحدته فهو  
مشرك ، وعند بعض الاباضية المنافقون على عهد رسول الله كانوا  
موحدين أصحاب كباثر ، وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد كل  
ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة  
على سبيل المزاح فهو شرك بالله وفاعلها مشرك مخلد في النار الا أن  
يكون من أهل بسدر فهو كافر مشرك من أهل الجنة ، وهذا حكم طالحة  
والزبير ، وعذر الفضيلة الصفرية من قال لا اله الا الله محمد رسول  
الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو  
اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضاره اذا قال  
الحق بلسانه ما اعتقد قلبه ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ - ٣٣ .

(١٧٣) عند النجدات من كذب كذبة صغيرة أو عمل صغيرا وأصر  
على ذلك فهو كافر مشرك وكذلك أيضا في الكبائر وأن من عمل من  
الكباثر غير مصر عليها فهو مسلم ، الفصل ص ٢٩ - ٣٢ ، وعند  
طائفة أخرى من المكرمية ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة  
والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا وأما كان من المعاصي  
لا حد فيه فهو كافر وفاعلها كافر ، وعند طائفة من الاباضية من زنى  
أو سرق أو قذف فانه يقسام عليه الحد ثم يستتاب مما فعل فان تاب ترك  
وأن أبى قتل على الردة .

البنات وبنات البنين وبنات الاخوة وبنات الاخوات حفاظا على جماعة المؤمنين (١٧٤) . وتبلغ حماية مجتمع الاضطهاد ولذاته ومقاومته لمجتمع الغلبة ونصرته لامام العدل في مواجهة الامام الظالم في تكفير المخالفين . ولا فرق بين البالغين والاطفال ، بين الرجال والنساء وكل من قعد عن نصرتهم أيضا فهو كافر فالحق مع الخروج على الامام الظالم . ولا سبيل للقضاء على الظلم الا بالخروج بالسلاح واستعمال العنف وقتل المخالفين . والقسوة على المخالفين اشد من القسوة على أهل الكتاب (١٧٥) . وبالرغم من استطاعة الناس الاستغناء عن الامام نظرا

(١٧٤) لو وقعت قطرة خمار في جنب ماء بئلاة من الارض فان كل من خطر ذلك فشرب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر ، والله يسوفق المؤمن لاجتنابه . والازارقة تبطل رجم من زنى وهو محصن ، وقطعوا يد السارق من المنكب وأوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها . رفض البعض وقال تقضى الصلاة اذا طهرت كما تقضى الصيام . وعند الرشيدية الشمالية الصفرية، الواجب في الزكاة نصف العشر مما سقى بالانهار والعيون ، ومن مظاهر اللين ما قرره البطيحي من أنه لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالعداة وأخرى بالعشى ، الحج في جميع شهور السنة ، تحريم اكل السمك حتى يذبح ، عدم أخذ الجزية من المجوس ، كفر من يخطب في العيدين الفطري والاضحى ، لذة أهل النار في النار مثل لذة أهل الجنة في الجنة ، الفصل ٥ ص ٢٩ - ٣٢ ، وأسقطت النجيدات حد الخمر ، تجيز الميمنية العجاردة الصفرية تكاح بنات البنات وبنات البنين ، وبنات الاخوة وبنات الاخوات .

(١٧٥) عند الازارقة ما خالفوهم مشركون وأهل الكبائر ممن موافقيهم . استحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفيهم ، مخلدون في انهار . واكفروا القعدة منهم عن الهجرة اليهم ، وترى الصفرية من بلغ الحلم من اولادهم وبناتهم فهو براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيتولوه . وان قتله قاتل قبل ذلك فلا عوض ولا دية وان مات لم يرث ولم يورث . وطائفة أخرى من العجاردة لا تتولى الاطفال قبل البلوغ ولا تبرأ منهم لكي تقف حتى يلفظوا بالاسلام بعد البلوغ ، وعند عيسى تلميذ بكر ، المجانين والبهائم والاطفال ما لم يبذلوا الحلم لا يألمون ، اباحت الازارقة دم الاطفال وقتل النساء ممن لم يكن في عسكريهم . وبرئت ممن قعد عن الخروج لضعف أو لغيره ، كفسروا



لطبيعتهم الخيرة والتي لا تفسد الا بالسلطة الجائرة فان الامام هو الذى يقوم بتطبيق الحدود وبالتالي هو الذى يحدد الكفر ، واذا كفر الامام كفرت رعيته معه مهما امتدت اطراف البلاد شرقا وغربا . ومن مات قيل ان تبلغه الرسالة فقد كفر ايضا . يكفرون الامة والامة تكفرهم ومع ذلك يمكن التعايش بينها ماداموا لا يحملون السلاح . فالملك هو الطاعة لاولى الامر والاذعان للسلطان (١٧٦) .

**ج - المعارضة العلنية في الداخل** . وتمثل المعارضة العلنية في الداخل اقوى انواع المعارضة وامضاها نظرا لانها معارضة شرعية تقوم على النصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس في اصولها النظرية الخمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يستوجب التكفير الا عن بسوء

مخالفيهم . يستعرضون كل من لقوه من غير اهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال انا مسلم ويحرمون قتل من ائمن الى اليهود والنصارى او المجوس . شهد الرسول عليهم بالمروق من الدين كهروق السهم من الرجعة ، يقتلون اهل الاسلام ويتركون الاوثان ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ - ٣٣ .

(١٧٦) عند النجدات ليس على الناس ان يتخذوا اماما بل يكفى تعباطى الحق بينهم ، وعند البهيسية الصفرية ان كان صاحب كبيرة فلا يكفر حتى يرفع الى الامام فاذا اتسام عليه الحد كفر ، وعند العوفية البهيسية اذا قضى الامام قضية جور بخراسان او غيرها حيث كان في البلاد فيكفر هو والرعية حيث كانوا شرقا وغربا ، وعند طائفة من الصفرية اذا بعث النبي مفرض بعثة في ذلك الوقت الى اليوم لزم جميع اهل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات قبل ان يبلغه شيء مات كافرا ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ - ٣٢ ، تكفير الامة لهم بناء على تكفيرهم الامة . تعتبرهم فرقة السلطان في عداد المرتدين وسائر اصنافهم كفرة في السر ولكن لا يتعرض لهم طالما لم يتعرضوا للمسلمين طبقا لقول علي ( لا حكم الا الله ) كلمة حق اريد بها باطل . لكم علينا ثلاث : لا نبذوكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفيء مادامت ايديكم مع ايدينا ، ولا نمنعكم مساحد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٢٢ - ٣٣٣ .

نية وتعهد حصار . وهى معارضة عقلية لا انفعالية ، علنية لا سرية ،  
تعتمد على النجعة والدليل ، وتطلب مقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان .  
يصعب اذن تكثيرها على مستوى العقائد النظرية أو الممارسات العملية .  
وهى التى أنشأت الحضارة لانها تعمل عقليا من الداخل كما انها كانت  
الدافع على صياغة عقائد فرقة السلطان كرد فعل عليها ولتحقيق  
غايات مضادة لها . ويمكن عرضها بطريقتين . الاولى بعقائدها الرئيسية  
ثم بعقائدها الفرعية طبقا لتنوعات الفرق داخلها . والثانية طبقا  
لموضوعات علم أصول الدين بصرف النظر عن فرقتها الرئيسية أو  
الفرعية . الاولى الموضوعات من خلال الفرق ، والثانية الفرق من خلال  
الموضوعات (١٧٧) . وان تسمية الفرق بأسماء مؤسسيها لاولى وسائل  
الابعاد والمحاصرة وكان الفرقة تدعو لافكار مؤسسها وليست نسقا  
عقائديا مكملا يبنى موضوعات عقائدية وأصولا عقلية . بل توضع مع  
المشبهة وفرق بين التنزيه والتشبيه أو مع الجبرية وفرق بين الجبر  
وخلق الافعال (١٧٨) . ولا تذكر من فرق الامة الا هرق المعارضة دون  
فرق التأييد مثل الصوفية مع أن عقائدهم مخالفة تماما لعقائد فرق

---

(١٧٧) اتبع البغدادي الطريقة الاولى ، الموضوعات من خلال  
الفرق ، وعرض للمعتزلة والقدرية كفرقة رئيسية ثم لفرق النجارية  
والبكرية والضرارية وهى وسط بين المعتزلة والاشاعرة ، والجهمية  
ونصفها معتزلة فى نفي الصفات ونصفها الآخر جبرية فى الافعال .  
الاصول ص ٣٣٤ - ٣٤٠ ، ويعرض الغزالي للمعتزلة والمشبهة كفرقة  
واحدة لا تقوم على التعليل بالمصلحة بل على التأويل وينقسم كل  
منها الى غلاة ومتوسطين ، مسرفين ومقتصدين وشتان بينهما فى  
التأويل أو فى العقائد أو حتى فى التشريع ، الاقتصاد ص ١٢٦ ، واتبع  
ابن حزم الطريقة الثانية ، الفرق من خلال الموضوعات ، الفصل ج ٥  
ص ٤٢ - ٤٦ .

(١٧٨) وذلك مثل وضع فرق المعتزلة تحت اسم النجارية ( الحسين  
بن محمد النجار ) والضرارية ( ضرار بن عمار ) والبكرية ( بكر بن أخت  
عبد الواحد بن يزيد ) ، وتسميتها بالقدرية التى تنكر القدر ورضع  
الجهمية معها لانها تنكر الصفات وأمور المعاد وتقول بالجبر ،  
( البغدادي ) ووضع المشبهة معها كى يقضى على التنزيه ( الغزالي ) .

السلطان . مما يدل على أن مقياس التكفير ليس العقائد بل طاعة  
السلطان . فالصوفية ليسوا من قوى المعارضة بل نزعة هروبية من  
العالم في البداية وتنتهى بالاستسلام والرضوخ والاذعان . تؤيدها الدولة  
نظراً للمصالح المشتركة بينهما في إبعاد الناس عن العقل والوقوع في  
أسر الشعوذة والسحر . وقد قامت عقائد الفرقة الناجية وازدوجت  
بعقائد الصوفية مادامت الغاية واحدة . كما تم استثناء الفلاسفة عن  
التكفير وعقائدهم شبيهة بعقائد المعارضة السرية من الداخل ويعتمدون  
على التأويل مثلها . ولا تقسم الفرق حسب العقائد بل حسب التطرف  
والاعتدال ، الإسراف والاقتصاد ، المغالاة والتوسط وكأن الهدف هو  
القضاء على التطرف والإسراف والمغالاة حتى يبقى النظام قائماً على  
الجدول الوسط بعد استبعاد وحصار كل الطول الجذرية . فكل الفرق  
تقوم على التأويل ، والتأويل مشروع بناء على حق الاجتهاد . فدعاء  
المسلمين وأموالهم محرمة فيما بينهم بواقع الشهادتين . وان ترك الف كافر  
في الحياة خير من الخطأ في سفك دم مسلم واحد . التكفير إذن ليس  
من أجل العقائد بل من أجل المواقف السياسية وهذه تتحدد بالتطرف  
أو التوسط تجاه السلطان (١٧٩) .

(١٧٩) المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم  
الذين يصدقون ولا يجيزون الكذب لمصلحة أو لغير مصلحة ولا  
يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في  
التأويل فهؤلاء أمرهم محل الاجتهاد . والذي ينبغي أن يميل المحصل  
إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً . فان استباحة الدماء  
والأموال من المصلين إلى القبلة المصححين بقول لا اله الا الله محمد  
رسول الله خطأ ، والخطأ في ترك الف كافر في الحياة أهون  
من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم . وقد قال النبي « أمرت أن  
أقاتل الناس حتى أن يقولوا لا اله الا الله محمداً رسول الله . فإذا  
قالوها عصموا وبنى دمانهم وأموالهم الا بحقها » . وهذه الفرق  
مقسمة إلى مسرفين وغلاة وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم ثم المجتهد  
الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق  
أظهر . وتفصيل أحصاد تلك المسائل يطول . ثم تسير الفتن والاقتصاد

ففى المقدمات النظرية الاولى ، فى نظرية العلم ما العيب فى القول بان المعارف ضرورية ؟ ليست المعارف الضرورية هى المعارف الفطرية المفروزة فى النفس والتي تدل على أن الطبيعة البشرية عاقلة ؟ ليست المعرفة الضرورية شرطا للمعرفة الاستدلالية وكلاهما شرط التأكيد ؟ ان رفض المعارف الضرورية من فرقة السلطان والتركيز على المعارف المكتسبة انما يهدف الى زعزعة ثقة الانسان بعقله وايمانه بالمعارف الآتية من الخارج والتي تأتى من نظام الدولة وليست من داخل الفرد . وان الصراع بين المعارف الداخلية والمعارف الخارجية هو صراع سياسى بين الحرية الطبيعية والقهر الاجتماعى ، بين المساواة الطبيعية واللامساواة الاجتماعية . أما التدقيق فى شروط التواتر وتصميمها فان ذلك رد فعل على التساهل فيه ومن أجل التخفيف من سلطة النقل . فتحديد العدد بخمسة وأن يكون من بينهم ولى انفسا هو امعان فى الدقة وتركيز على شرط الامانة الداخلية والورع فى النقل بعدد أن خضع النقل أحيانا للهوى والتحزب والمصلحة (١٨٠) .

فان أكثر الخائضين فى هذا انفسا يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين . ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا أن الخطأ فى التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه . وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعا . فلا يندفع ذلك الا بقاطيع ، وهذا القدر كان فى التنبيه على أن اسراف من بالغ فى التكفير ليس عن برهان انفسا اصل او قياس على اصل . والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس فى معنى الكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ، الاقتصاد ص ١٢٦ .

(١٨٠) عند الجاحظ لا فعل للانسان الا الارادة ، والمعارف كلها ضرورية ، ومن لم يضطر الى معرفة الله لم يكن مكلفا ولا مستحقا للعقاب ، وعند ثمامة أيضا المعارف ضرورية ، الاصول ص ٣٣٥ - ٣٣٧ ، عند خالد بن عبد الرحمن تلميذ أبى الهذيل ، الحجة لاتقوم فى الاخبار الا بنقل خمسة يكون فيهم ولى الله لا يعرف بعينه وعن كل واحد خمسة مثلهم الى ما لا نهائية ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ .

ولكن الغالب في التكفير هو نظرية الوجود لانها تتعلق بالعالم والسيطرة عليه . فالوجود في ظاهره طبيعيات ولكن في حقيقته الهيات مقلوبة على الطبيعة . وبالتالي أمكن التكفير فيهما لانها ليست مسائل طبيعية خالصة لا تمس العقائد . فاذا تكونت نظرية الوجود من الامور العامة ( الميتافيزيقا ) ومبحث الاعراض ( الظاهريات ) ومبحث الجواهر ( الانطولوجيا ) فقد كان الغالب هو مبحث الاعراض والجواهر أكثر من ميتافيزيقا الوجود الخالصة التي هي مبادئ صورية عامة يحكمها العقل مثل الوجود والماهية والعدم والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والوجود والامكان والاستحالة ، باستثناء اثبات المعدومات أشياء على الحقيقة لا نهاية لها وذلك تعبير عن قوة الاحساس بالظلم من أجل اثبات الشر وليس مجرد تبخيره بتفائل المنتصر الذي بيده الامر (١٨١) . وفي مبحث الاعراض غلب مبحث كيف على أنه تحليل للحواس وخاصة الرؤية ، والقول بأن الحواس أكثر من خمس ، سبع مثلا ، من أجل التركيز على أهمية المعارف الحسية وتنوعها (١٨٢) . ويطلق مبحث الجواهر والاجسام على مبحث الاعراض وكيف وذلك تكفيرا للسائل بالموقف الطبيعي من أجل هدم القسانون واثبات لقدرة الله المطلقة القادرة على ايجاد جواهر بلا أعراض أو أعراض بلا جواهر وانكار نظريات الكون والطفرة والتولد وخلق الاجسام لاعراض بذاتها وبالتالي يتم تدمير الطبيعة لحساب الله أي القضاء على العالم لحساب السلطان مع أن خلق الطبيعة لذاتها ليس انكارا للخلق . والخلاف هو : هل الخلق من الخارج أم من الداخل ؟ هل هو خلق وفق ارادة مطلقة أم انه يتم وفقا لقانون ؟ وكيف يخلق الله الشرور والآثام والعقارب والحيات والآفات ؟ وهل يصدر عن الخير شر وعن الحكمة سفه وعن

---

(١٨١) عند جميع المعتزلة الا هشام الفوطي المعدومات أشياء على الحقيقة لم تنزل ، لا نهاية لها ، وعند الفرقة الناجية هذه دهرية ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .

(١٨٢) عند عباد ، الحواس سبع ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ .

الاتقان خلل ؟ وأيها أكثر تنزيها لله ، أن يكون هو خالق الشر أم أن يكون الانسان مصدر الشر ؟ واذا كان الخير من الله والشر من الانسان ليس سوداوية صرفة واتهما للذات أن يكون السلطان مصدر الخير ولا يفعل الا الخير وأن الشر مصدره الانسان الشرير وهو المعارض الرافض لاوامر السلطان ؟ ولصالح من انكار العلة الثانية وارجاع كل شيء الى العلة الاولى ؟ الا يعنى ذلك انكار ارادات البشر وتحويلها كلها الى ارادة واحدة يصعب بعدها معرفة ارادة من ، ارادة الله أم ارادة السلطان ؟ ولماذا تكفير القائل بأن الاعراض كلها من جنس واحد ؟ ولماذا التمايز في المادة ؟ ان الهدف من الفكر العلمى هو ايجاد قانون مطرد وايجاد المتشابهات في الاشياء في حين أن الهدف من الفكر الدينى هو ايجاد الاستثناءات والمخالفات في الاشياء . وان اثبات الاعراض حركة اقرب الى العلم من اثباتها اشياء ثابتة . ولماذا تكفير القائل بأن الاجسام خلقت الاعراض بانفسها ؟ وهل يحتاج كل عرض الى خلق مستقل وتدخل الارادة الالهية في كل لحظة وكأن الشيء ليس له قوة طبيعية من داخله ؟ وما الكفر في أن يخلق الله قوانين الطبيعة ان تكون هى أسباب الحركة والثبات في الكون ؟ وما العيب في أن يكون الانسان خالقا للادراكات على سبيل التولد ؟ ليس الانسان صاحب أفعاله الجسمية العضوية ؟ وهل تدخل قدرة الله في عمل العين أو الاذن ؟ هل هذا تنزيه لله وتقديره حق قدره أم هو تصور اللاهوت القاهر ضد العلم وضد قوانين الطبيعة ؟ وأيها أقرب لاثبات القدرة الالهية خلق الاعراض أم خلق الاجسام ؟ ما العيب في القول بأن الانسان مدبر الجسد وأن الله مدبر الكون وأن مملكة الانسان في بدنه كما أن مملكة الله في الطبيعة ؟ هل هذا شرك ؟ وهل من عظمة الله الاستئثار بكل شيء دون قوانين ودون أسباب أو وسائط ؟ اليس ذلك تبريرا للسلطة المطلقة في السياسة والاجتماع أو في غيرها من النشاطات الانسانية ابتداء من بنية النفس وتصورات الذهن ؟ وما المانع من اثبات أعراض لا نهاية لها ؟ وهل يوقع ذلك في الشرك لان الله لا نهاية له ؟ وهل التفرد بالوحدانية يعنى الاستئثار بها أم تعميمها حتى تكون

الوحدانية في كل شيء ؟ إلا يمكن التفكير في الطبيعة دون حدود لاهوتية ؟  
أن اللاهوت موقف نفسي خالص وليس موقفا علميا ، يعبر عن وضع  
وجداني تجاه العالم وليس عن اتجاه علمي نحو الطبيعة . وما العيب  
في القول بالطباع أو قانون الجاذبية وباقي قوانين الطبيعة ؟ هل مهمة  
اللاهوت اداة العلم واثبات العقيدة ضد قوانين الطبيعة وتصوير  
الله مضادا للعالم ؟ ألا يؤدي ذلك الى النتيجة العكسية باثبات الطبيعة  
ضد الله ، وقوانين العلم ضد قواعد الايمان ، ومن ثم ينتهي علم  
العقائد الى القضاء على نفسه بنفسه واثبات شرعية مكتسبة للعلم ؟  
وما المانع أن تكون الرؤية بين الرائي والشئ المرئي ، تفاعلا مشتركا  
بين الذات والموضوع ، وأن تكون الاجسام كيفيات محضه تتلاقى فيها  
الذاتية والموضوعية بدلا من الذاتية الخالصة والموضوعية الخالصة  
ووضع الله كذات مطلق يرى الاشياء بدل الانسان ولا ينفعل بها ؟  
وما الداعي لادخال الله في خلق الادراكات الحسية بعد تقابل الذات  
والموضوع ؟ (١٨٣) ولماذا تكفير القائل بأن الانسان جسد لا روح ؟

---

(١٨٣) عند معمر ، الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وعند  
الاسكافي الله لم يخلق القنابير ولا المزامير ولا العازف ولا الخمر  
ولا الخنازير ولا الشياطين ، الفصل ج ه ص ٢٤ ، وعند الجعد اذا  
كان الجماع يتولد منه الولد فانا صانع ولدى ومدبره وفاعله لا فاعل  
له غيري وانما يقال ان الله خلقه مجازا . لا حقيقة . وقد رد عليه ،  
الجبائي بأن الله هو الذي أحبل مريم ، الفصل ج ه ص ٤٤ ،  
عند النظام الاعراض كلها حركات وأنها جنس واحد ، الايمان  
جنس الكفر ، وفعل النبي جنس فعل ابليس ، وعند معمر ما خلق الله  
لونا ولا طعما ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة  
ولا حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قدرا ولا عجزا ولا ألما  
ولا لذة ولا شيئا من الاعراض وانما خلق الاجسام فقط والاجسام  
خلقت الاعراض في انفسها . وعند بشر أن الانسان قد يخلق الالوان  
والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على  
سبيل التولد ، وأثبت بشر اعراضا لا نهاية لها وان كل عرض يحصل  
محله ما من سواه لا الى نهاية ، وعند الجاحظ الله لا يدخل أحدا  
النار وانما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التسايد

وماذا يكون الانسان اذن ان لم يكن هذا المرئي امامنا ؟ ان علاقة الله  
بالعالم مثل علاقة الروح بالبدن ، مدبر له دون أن يكون حالا فيه . وما  
الغيب في تعريف النفس بأنها ماهية لا وجود ، ماهية خالصة (١٨٤) .

وفي الالهيات كان القول بحدوث الصفات حرصا على الذات الالهية  
وتنزيها لها من الشرك والقبول بتعدد القدماء الذات والصفات واعترافا  
بأن الصفات هي في النهاية تشبيه ، تطلق على الانسان حقيقة وعلى  
الله مجازا . وانكار الصفات ليس وقوعا في التعطيل بل حرص على  
التنزيه الخالص وعلى أن الله ليس كمثل شئ تعالى عما يصفون .  
كما أن ذلك سيحل قضية خلق الافعال ويعطى الانسان القدرة على  
خلق افعاله بنفسه . فانكار الصفات أو القول بحدوثها هو اثبات

بطباعها . ووافق ضرار النجار في أن الجسم أعراض مجتمعة من  
لون وطعم ورائحة وحرارة أو ضدها أو الاعراض التي لا يخلو منها  
الجسم ، الاصول ص ٣٣٩ - ٢٤٠ ، وعند النظام الالوان جسم  
وقد يكون جسما في مكان واحد . لا تعرف الاجسام بالاخبار لكن من  
رأى جسما فان الناظر اليه اقتطع منه قطعة اختلطت بجسم الرائي  
ثم كل من أخبره الرائي وهكذا الى ما لا نهاية . اذن هناك قطع من  
فرعون وابليس وأبى جهل ومحمد وموسى في عين الرائي . وعنده أن  
لا يسكون في العالم بل كل شئ في حركة ، وكل يسكون يعلم بتوسط  
البصر فهو حركة . وعند معمر العكس ، لا شئ حركة وكل شئ يسكون ،  
الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، عند ضرار الاجسام أعراض مجتمعة ، والنار  
ليس فيها حر والثلج ليس فيه برد وإنما يخلق الله ذلك كله عند  
اللمس ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ .

(١٨٤) عند النظام هو الروح وأن أحدا ما رأى انسانا قط وانما  
رأى قلبه ، وعند بشر الانسان غير هذا الجسد وأنه عالم حكيم  
مدبر للجسد ، ليس يتحرك ولا يساكن ولا ذى لون ووزن ولا حال  
في الجسد ولا متمكنا فيه ولكنه مدبر له فوصف الانسان بما يصف به  
ربه ، الاصول ص ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ووافقت البكرية أتباع بكر ابن أخت  
عبد الواحد بن يزيد النظام في أن الانسان غير الجسد ، وعند معمر  
النفس ليست جسما ولا عرضا ولا هي في مكان أصلا ولا تناسس  
ولا تباين ولا تتحرك ولا تسكن ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .



سلبى لحرية الانفعال عن طريق القضاء على موانعها وفي مقدمتها علم الله المسبق وأرادته المطلقة . فلماذا اذن تكفير القائل بقسمة العلم الى قسمين ، الاول العلم بالعام والشامل والثانى العلم بالخاص ، الاول قبلى والثانى بعدى ؟ ليس فى ذلك وقوع فى التناقض أو اثبات جهل الله ، وليس ظاهره علما وباطنه جهلا . انما الغاية اثبات العلم الاستقرائى الانسانى الذى يقوم على الكسب والمعارف الخارجية ثم انقاذ الحرية الانسانية من من علم الله المسبق الحاوى لكل شىء . وان اعتبار الصفات احوالا هو تحول الموضوع من مستوى الطبيعة ، الجوهر والاعراض ، الى مستوى النفس ، فأحوال النفس هى أحد الحلول الوسط بين الذاتية والموضوعية ، بين الاثبات والنفى ، بين القدم والحدوث ، بين التشبيه والتنزيه . بل ان التجسيم أيضا دافعه عند الصوفية وعند جماعات الاضطهاد . فالواقع ابلغ من الفكر ، والمادة أكثر حضورا من الروح ، والحس مشاهدة ، والعقل تصور . وان اعتبار الافعال من العرش وليس من الله هو زيادة فى التنزيه حتى يبقى الله وليس كمثل شىء غير متصل بالحوادث . والسمع والبصر وسائل للعلم وليسوا صفات مستقلة حتى يمكن رد التشبيه الى التنزيه . وما المانع أن يقال أن الله عقل وعائل ومعتقول كما هو الحال عند الحكماء فالمثل الاعلى هو وحدة الذات والموضوع ؟ ان اثبات الحدوث فى الذات أو فى الصفات هو فى النهاية اثبات للزمان والتغير والحركة والتاريخ ورفض تصور الله فاعلا بلا مضمون ، فالله محل للحوادث وكل ما يحدث فى التاريخ انما يحدث فيه . فلا شىء خارج الله ما دام الله هو كل شىء . وان خلق الاشياء على منوال سابق ونهط فى الذهن صورة انسانية لما يكون عليه الخلق يقاس بها الغائب على الشاهد . وان نفى الرؤية انما هو رفض لتحويل الذات الى موضوع ، والوعى الخالص الى مادة . وفى الوقت نفسه يكون اثبات حدوث الكلام عودا الى تجسيم الكلمة وتحقيقها فى التاريخ ، مادامت أصبحت مقروءة ومسموعة ومكتوبة ومرئية كصوت وحرف أو محققة ومطبقة كمعنى وشريعة . وأنه لمن الاجدى الاعتراف بأن الانسان لا يقدر على أن يصف الله فى ذاته بل أن يدركه قياسا للغائب على الشاهد وأن الاصل فى الوصف هو

النفسى ، نفى النقائص الانسانية وقلبيها الى اوصاف الكمال الالهى(١٨٥) .

وفى أصل العدل لماذا يكون خلق الانسان لافعاله ومسؤوليته عنها

(١٨٥) محمد بن عبد الله بن مرة يوافق المعتزلة فى القدر وأن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان . لله علمان أحدثهما . الاول أحدثه جملة ، وهو علم الكتاب ، علم الغيب كعلمه أنه يكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ، والثانى علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفىتر زيد وايمان عمر . فان الله لا يعلم ذلك حتى يكون ، « عالم الغيب والشهادة » . لذلك يكفر من قال أن الله لم يزل يعلم كل ما يكون قبل أن يكون ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ ، وعند معمر الله ليس عالما بنفسه فالعالم يعلم غيره لا نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، وعند البغداديين الله لا يرى ولا يسمع شيئا على معنى العلم بالمسجوع والمرئى ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، وعند أبى الهذيل الله ليس خلاقا لخلقه . وهو ينكر التشبيه لانه ليس الا خلاف أو مثل أو ضد . فإذا بطل أن يكون خلاقا وضدا فهو مثل . يقول أن الله لم يزل عليا وينكر أن يقال أن الله لم يزل سميعا بصيرا ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، ص ٤١ ، وعند اسماعيل الرعى العرش هو المدير للعالم وأن الله أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلا ، وعند أبى هاشم لله أحوال مختصة به ، جاهل للاعراض ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وعند أبى عمر وأحمد بن موسى بن أحمد بن الله عاقل ، ومن « فضائح » الجهمية علم الله محدث مخلوق وأنه لا يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما به وكذلك قولهم فى القدرة ، ويؤول محمد بن عيسى الصوفى الفاظه على التجسيم . أما مقابل بن سليمان فخالف جهم فى التجسيم . فالله عنده جسم ولحم ودم على صورة الانسان . وعند جهم الله ليس شيئا وليس لاشيء لانه خالق كل شيء ، وعند الكرامية الله يفعل فى ذاته ، ولا يقدر على انشاء خلقه ، ولا يقدر على غير ما فعل ، متحرك أبيض ، لا يقدر على إعادة الاجسام بل يقدر على أن يخلق مثلها ، كلام الله أصوات وحروف هجاء مجتمعها كلها ج ٥ ص ٤٤ — ٤٧ ، تقول الجهمية بحدوث علم الله لان هذا يوجب أن لا يكون عالما قبل حدوث علمه ، الاصول ص ٣٣٣ ، وعند ضرار بن عمر يرى الله بحاسة زائدة يرى به المؤمنون ماهية الاله ووصف الله بالماهية مثل أبو حنيفة وحفص الفرد ، وينفى ضرار الصفات الازلية وأن معناها أنه حى قادر عالم هو أنه ليس بهيت ولا عاجز ولا جاهل ، وهذا يحتم عليه أن يكون الفرد حيا عالما قادرا لانه ليس بهيت ولا عاجز ولا جاهل ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كفرا ؟ ولماذا تكون حرية الاختيار كشرط التكليف كفسادا ؟ ان استرداد الانسان لامعاليه وجعلها اما له او للطبيعة لانه لا يمكن ان يكون لا فاعل لها أصلا أو أن يكون فاعلها هو الله لان الله لا يفعل مباشرة في الطبيعة ، ذلك ليس تجديفا على الله أو انكارا لسلطانه لان قوانين الطبيعة من خلق الله ونسنت الكون من وضعه . ليس في خلق الافعال أى خروج على التوحيد بل هو اكمال له واثبات للوسائط والاسباب . وهل الله ساحر ومشعوذ ، يقلب القوانين راسا على عقب ، يجعل الشيء ساكنا متحركا أو في مكانين معا أمام دهشة الناس ؟ ان بعض العبارات بالرغم من صياغتها التي قد تصطدم بايمان العوام تحت سيطرة فرقة السلطان تدافع عن القدرة الانسانية والقانون الطبيعي . إن القول بفناء مقدرات الله انهما يهدف الى اثبات حرية الانسان . وان اثبات الانسان خلق افعاله ليس وقوعا في الشرك بل وحدانية الفعل ومسؤولية الانسان بدلا من اعزاء الوحدانية والمسؤولية الى الله كما هو الحال في الجبر أو اثبات الشركة بين الله والانسان كما هو الحال في الكسب . وما المانع بصرف النظر عن الصياغة أن يقال ان الله مطيع لعباده اذا فعل مرادهم ؟ لهذا الحد بلغت قيمة الانسان واحترامه لنفسه ولفعله (١٨٦) . وما العيب في أن تكون للانسان استطاعة قبل الفعل

---

(١٨٦) من شئنع المعتزلة عند ابن حزم ( حاشا ضرار وحفص وكلثوم) . أن جميع أفعال العباد من حركاتهم وسكناتهم وأقوالهم وأفعالهم وأعمالهم وعقودهم لم يخلقها الله ثم اختلفوا . قالت طائفة خلقها فاعلوها دون الله وأخر أفعال موجودة لا خالق لها أصلا ، وثالثة أفعال الطبيعة ( الدهرية ) ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ ، عند المعتزلة كلها الا ضرار وبشر بن المعتز أن الله غير قادر على المحال ، جعل الجسم ساكنا متحركا ، أو الانسان في مكانين معا وهذا تعجيز لله ، وعند أبي الهذيل لما يقدر عليه الله آخر ونهاية بعدها لا يقدر على خلق ذرة أو بعوضة أو تحريك ورقة ، وعند بشر الله لا يخلق لوئا ولا طعاما ولا رائحة . . . ولا عرضا وأن الناس قادرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ ، وعند الناشئ الله لا يقدر أن يبسوى بنان الانسان ، وعند الجاحظ الله لا يقدر أن يخلق دنيا مثل الدنيا قبلها أو بعدها .

لاخذ القرار ومع الفعل للتنفيذ وبعد الفعل لاستمرار النتائج وبقاء الاثر؟ وهل في اثبات استطاعة الانسان وقدرته أى خروج على العقيدة أو الشريعة؟ وكيف تقام الشريعة ان لم يكن للانسان استطاعة على الفعل؟ وكيف يقع التكليف والاستحقاق دون استطاعة؟ ولماذا لا يكفر القول بالجبر وانكار الاستطاعة والفعل؟ هل العدل أقل قيمته من التوحيد؟ ولماذا لا يكفر القول بالقضاء على حرية الانسان وعقله؟ هل التكفير فقط في حق الله وليس في حق الانسان؟ وهل يكفر الانسان لقوله بفناء الجنة والنار أو بحدوث علم الله ولا يكفر لقوله بالجبر وانكاره المسؤولية وكان ايمان الناس بالجبر في صالح فرقة السلطان ويظل القائل به مؤمنا مطيعا ومواطننا صالحا؟ يكفر الانسان اذا ما قال بعقائد فرق المعرضة ويؤمن اذا قال بعقائد فرقة السلطان (١٨٧)!

وفي العقل الغائي الشق الثانى في أصل العدل ما الكفر في بقول

---

والله لا يقدر على افناء الاجسام الا بالتفريق والرتق دون الاعدام ، وعند معمر وثمامة الله فعل العالم بطباعه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، ويقول أبو الهذيل بفناء مقدوزات الله حتى لا يكون بعدها قادرا على شىء ، وقد كفر واصبل في باب القدر لاثباته خالفين لاعمالهم سوى الله ، عند الجبائى الله مطيع عباده اذا فعل مرادهم ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

(١٨٧) عند أبى الهذيل الانسان لا يفعل شيئا في حال استطاعته وانما يفعل بالاستطاعة بعد ذهابها فالزمه خصومه ان الميت يفعل ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، الجبر وهو ان كان فاسدا لا يوجب تكفيرا لانه خلاف في وصف العبد وانما يكفرون (الجهمية) في شىئين : (أ) قولهم بأن الجنة والنار تفنيان (ب) قولهم بحدوث علم الله لان هذا يوجب ان لا يكون عالما قبل حدوث علمه ! الاصول ص ٣٣٣ ، وتكفر النجارية كفرقة مستقلة عن المعتزلة لقولهم في خلق أعمال العباد ان الاستطاعة مع الفعل وفي أنه لا يكون الا ما أراد الله ، وقد وافق ضار بن عمر المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد أنها مع الفعل وأنها بعض المستطيع ووافق الإشاعرة في أن أعمال العباد مخلوقة لله وابطال القول بالتولد ، الاصول ص ٣٣٩ — ٤٤٠ .

بالصلاح والإصلاح أو بالعلية والغائية في الخلق ؟ ما الغيب في أن يوجب الله على نفسه القانون درسا للإنسان وتعليما له بأن كل شيء يخضع لقانون وأن لشيء مترك للهوى أو للمصادفة ؟ وبصرف النظر عن الصياغة التي قد تبدو متناقضة — كيف يوجب الله على نفسه فعلا وكيف يخضع نفسه لقانون — وبصرف النظر عن النتائج المتخوف منها — كيف تكون أفعال الله حادثة — فان الغاية هي تصور عالم يخضع لقانون حتى يمكن تسخير العيش فيه . ان وجود قانون خلقى أو طبيعى لا يعنى تحديد أية قدرة مطلقة وذلك لان صفات هذا القانون الاطراد والعموم والشمول وهي صفات مطلقة يدركها الانسان ويمتد بها فيكون قادرا على خلق أفعاله وممارسة حريته . وما الغيب في أن يكون الانسان خالقا والتضحية بالله في سبيل الانسان يرضاها الله ؟ بل ان خلق الانسان لأفعاله لا حدود لها ويستطيع المسلم أن يفعل حسنات أكثر من النبي لو طال عمره ، ولماذا سد الطريق أمام إمكانيات الانسان وتفاؤله ؟ بل ان الله يزيح عِلل العباد حتى يجعلهم أكثر قدرة مما هم عليه . وهو لا يفعل بهم الا الصلاح ولا يختار الا الاصلاح لهم . لم يخلق الايمان ولا الكفر ولا أفعال العباد ولكن العباد هم خالقو أفعالهم الداخلية والخارجية والطبيعية والاجتماعية . وهو لا يظلم أحدا ولا يخرق قانون الاستحقاق . ولا يقلب الاضطداد ولا يفعل الشر . وأيها أكثر تنزيها لله اذن جعل الله ، وهو الخير ، مصدر الشر أم تبرئته عن فعل الشر ؟ أيها أخطر : ارتكاب خطأ في الصياغة اللغوية بقول « الله لا يقدر على . . . » أم ارتكاب خطأ فعلى وهو جعل الله مسؤولا عن الظلم ؟ الله خير محض ولا يفعل الشر يعكس الانسان الذى يفعل الحسن والتبجح . ليس معنى ذلك أن الانسان أقدر من الله بل أن للإنسان حرية الاختيار ولله ضرورة الخير . فما البديل عن هذا التصور بحيث يحفظ لله ضرورته وللانسان حريته ؟ (١٨٨)

---

(١٨٨) عند أبى هاشم يجب على الله أن يزيل عِلل عباده في كل ما أمرهم بهم . الله أوجب ذلك على نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ ،

وبالنسبة للسمعيات فان القول باستمرار النبوة هو رغبة في استمرار المقاومة بالسلاح الفكرى نفسه . ولما اولت فرقة السلطان النبوة لصالحها فان فرق المعارضة قالت باستمرارها . فليس من العدل أن تتحول النبوة الى خلافة ظالمة ولا تستمر كى تحقق غايتها من اقرار العدل . فالنبوة مستمرة فى المقاومة ، والامام العادل وليس الامام الظالم هو خليفة النبى ، والزمان لم ينته بعد ، والتطور لم يكتمل بعد ، والنبوة لم تحقق غايتها بعد طالما أن حكم العدل لم يتحقق وأن حكم

لو طال عمر المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبى ، وقال المعتزلة كلهم الاضرار لو عاش المسلم لفعل خيرا من النبى ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ — ٤٤ ، وعند عباد بن سليمان تلميذ الفوطى أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما فعل من الصلاح . ولا يحوز القول بأن الله خلق الكافرين بل خلق الناس . الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق ، وأن الله لم يخلق المجاعة ولا القحوط . لم يأمر الكفار بالايمان فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين عن الكفر حال ايمانهم لانه لا يقدر على أحد الفعلين المتضادين ، علم الله موجود حتى بالفعل الانسانى ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ ، ٣٧ — ٣٨ ، وعند هشام الفوطى اذا خلق الله الشيء فانه غير قادر على خلق مثله بل غيره . وكان لا يقول حسبنا الله ونعم الوكيل أو أن الله يعذب الكفار بالشار أو أن يحيى الارض بالمطر . ويعتبر القول بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء الحاد . يقال ذلك عند قراءة القرآن فقط . يقول « حسبنا الله ونعم المتوكل عليه . ولا يقول الله ألف بين القلوب » ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وعند الاسوارى أن الله لا يقدر على غير ما فعل ، ولا أن يميت من حى أو أن يحيى من يميت وأنه مرتبط بعلمه وعلمه لا يتغير وكذلك ارادته فى حين أن الناس يقدرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ — ٣٩ ، وعند النظام لا يقدر الله على ظلم أحد أصلا ولا على شيء من الشر وأن الناس قادرون عليه وأنه لو كان قادرا على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعل ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، وعند المعتزلة كلها الاضرار وبشر الله لا يقدر على لطف يلف به الكافر حتى يؤمن ، وما فعله منتهى طاقته ، وهذا تعجيز ونقص ، وغير قادر على الكمال ، جعل الجسم ساكنا متحركا أو الانسان فى مكانين معا . وهذا تعجيز لله ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ — ٣٤ .

الظلم هو الذى يسود . ولا يتطلب ذلك الهاما من الله أو وحيًا منه بالضرورة بل يمكن أن تكون النبوة مكتسبة . فكل من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة . فالنبوة ليست هبة أو اختصاصا أو وفقا على أحد بل هى عامة فى كل من يبغى الاصلاح ويهدف الى الكمال . فكل داعية رسول وكل رسول داعية . الرسل مثل الزعماء والقادة والمصلحين والثوار يهدفون الى تغيير مجتمعاتهم الى ما هو أفضل ولا حاجة الى القاب مثل رسول الله أو نبي الله خشية أن يتحول القاب الى شخص وتنقلب اللغة الى وجود ، والمظهر الى حقيقة ، والنداء الى منادى . يكفى النداء على الرسول أو على أو المصلح باسمه دون القاب منعًا للتأليه أو التعظيم الزائد كما حدث فى الديانات السابقة ، والقرآن هو تجسيد النبوة ليس بالضرورة فى المصاحف المكتوب فى الورق بالحبر بين دفتى الكتاب بل هو احدى صياغاته أو رواياته أو حكاياته . فالوحي أكثر من صياغاته الزمانية ، وتجربة أعم من التجسيديات الوقتية . ولا حرج فى انكار بعض حروف القرآن أى قراءاته لأنها اجتهادات شخصية تصيب وتطىء (١٨٩) .

وفى موضوع المعاد لماذا لا يكون العقاب فى الدنيا قبل الآخرة ، فى العاجل قبل الآجل ؟ وهل يتحمل العقاب على الظلم التأجيل ؟ واذا

---

(١٨٩) ادعى أحمد بن فائوس تلميذ أحمد بن حابط النبوة ، وهو المراد « ومبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » ، وعند الرعينى اكتساب النبوة ممكن ، ومن بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة وأنها ليست اختصاصا أصلا . ومن أصحابه من يصدقه . يفهم منطق الطير وبأنه ينذر بأشياء قبل أن تكون ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، ولماذا لا يسمى كل داعية بعثة الرسول ، رسول الله كما سمي محمد ، والأمر واحد . والتسمية لنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ — ٤٣ ، وعند جعفر القصبى والاشعج القرآن ليس فى المصاحف بل هو حكاية القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، أنكر ضرار بن عمر حرف أبى بن كعب وابن مسعود فى القرآن وقال إن الله لم ينزلهما ، ونسب اليهما الضلال ، فى مصحفيهما ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كان الامر كله مجرد تشبيهات وصور وقياس للغائب على الشاهد فلماذا يكون تشبيهه افضل من آخر وأولى منه ؟ ان العقاب في الدنيا أفضل من العقاب في الآخرة ، ويعطى المظلوم أملا لرفع الظلم عنه في الدنيا برؤيته عقاب الظالم والقصاص منه تطبيقا لقانون العدل والا كان غارغا من غير مضمون بلا زمان ولا مكان ، بلا شعب وبلا تاريخ . وأيهما أفضل تصور الثواب في جنة حسية بها طعام وشراب ونكاح أم جنة روحية أرفع قدرا بها معرفة وحكمة وتأمل ؟ وأيها أفضل ، القول ببقاء الجنة وأهلها فيشاركان الله في صفة البقاء أم القول بفناء الجنة وأهلها حتى يظل الله متفردا وحده بالبقاء ؟ واذا كان الامر كله تشبيها في تشبيهه وقياسا للغائب على الشاهد فما المانع أن تجذب النار أهلها طباعا لما كانت الطبائع أساس الحركة والاندفاع . أليست كل الهيات طبيعيات مقلوبة كما أن كل الهيات طبيعيات مقلوبة ؟ واذا عم قانون الاستحقاق على كل كائن حتى غلماذا لا يحشر يوم القيامة الكلاب والخنازير والحشرات وكل مخلوق حتى ؟ وما المانع أن يكون العقاب على كل كائن حتى ترابا أي تنعدم منهم حياة الوعى ويقظة الشعور ؟ وهل يالم الاطفال وهم غير عاقلين مكلفين والهدف من العقاب تصحيح حياة الوعى وبناء الشعور ؟ واذا كان الامر كله أمنيات وتمنيات فما المانع أن يرى الله يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده منها ؟ (١٩٠) .

---

(١٩٠) يقول أحمد بن حنبل الذى تضعه الفرقة الناجية مع المعتزلة بالتناسخ والكرور وأن الله ابتداء جميع الخلق خلقهم جملة واحدة بصفة واحدة ، أمرهم ونهاهم . من عصى نسيخ روحه في جسد بهيمة . القتال يبتلى بكل ما يقتل من حيوانات وحشرات ، ومن زنى كوفى بالمنع من الزنا ، والجبار يعاقب بالمهانة حتى يطيع طاعة لا معصية فيها فيذهب الى الجنة أو يعصى معصية لا طاعة فيها فيذهب الى النار . أصله أصل المعتزلة في العدل وطرده اياه ومشييه معه . للثواب داران أحدهما لا أكل فيها ولا شرب أرفع مكانا من الثانية ، والثانية بها أكل وشرب أنقص قدرا ، الفصل ج ه ص ٣٩ — ٤٠ ، يقول النظام بحشر الكلاب والخنازير وسائر السباع



وفي النظر والعمل لماذا تكفير القول بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ألم يؤد دورا في التخفيف من حدة تكفير العصاة أو التضييق على جعلهم مؤمنين ؟ لماذا لا يكون المسلم فاسقا أو عاصيا أم منافقا اذا ما ارتكب الكبيرة ويكون وسطا بين المؤمن والكافر بحيث يتأكد على رد الفعل وأثره في كمال الايمان ؟ واذا كان من شروط التوبة ترك الزلة في الحال والندم على ما فات والاصرار على عدم العودة عليها في المستقبل فما وجه الضلال في ذلك ؟ واذا كانت التوبة من ذنب تقتضى التوبة من جميع الذنوب فان ذلك لتحميس التائب وجعله أقرب الى الكمال الكمي بالاضافة الى الكمال الكيفي . لا يكون ذلك قسوة بقدر ما هو سلوك مبدئي لا يعرف الاستثناء ، فالمعصية تساوى جميع المعاصي ومن قتل النفس فكانما قتل الناس جميعا . والسلوك المبدئي العقلي في المعارضة العنيفة لا يفترق عن أسلوب التطرف والمغالاة عند المعارضة السرية في الداخل . وان المعاصي قد تتحول عنده المعصية الى طبيعة ثانية فيطبع على قلبه وتنتهى لديه حرية الاختيار ولا يمكن تغييرها الا بطبيعة ثانية اقوى أو بالرجوع الى الطبيعة الاصلية الاولى . والشهادة لا تطلب

---

الهمج الى الجنة ، وعند الجاحظ لا يدخل أحد النار وانما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التأييد بطباعها ، وعند ثمامة علامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة ترابا لا يعاقب واحد منهم ، الاصول ص ٣٣٥ - ٣٣٧ ، عند معمر وثمامة الكفار لا يدخلون النار بل يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ - ٣٧ ، وعند النظام الله لا يقدر على اخراج أحد من الجنة أو النار أو على احراق طفل في جهنم وان كل واحد من الناس والجن والملائكة قادر على ذلك فكان الله أعجز من كل ضعيف من خلقه ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ - ٣٥ ، تقول الجهمية أيضا بفساد الجنة والنار ، الاصول ص ٣٣٣ ، عند البركية الاطفال لا يألون في المهدي وان قطعوا وحرقتوا ولعابهم يكونون عند ضربهم متلذذين وان صاحوا . لو لحقهم الألم بلا جرم منهم لكان ذلك ظلما عند الله ، والله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده في تلك الصورة ، الاصول ٣٣٩ - ٣٤٠ .

للشهادة لانها تعنى انهاء المقاومة وتغليب الظلم بل تعنى الاعداد للنصر وان تكون فرص النجاح أكبر من احتمال الهزيمة . واذا كان أساس الجزاء والعقاب هو قانون الاستحقاق فمن الطبيعي الا يدخل الاطفال أو غير العقلاء اذ ليس لهم ثواب ولا فضل ويصيرون ترابا أى يتحولون الى جهاد . واذا كانت الحياة نعمة وتقدما بالنسبة الى الجهاد ولا يمكن ارجاعها الى الوراء فقد يصير الاطفال الى الجنة لتغليب الحياة على الموت ونظرا لطبيعة الخير . وما المانع من البعث الروحى دون الجسدى والروح أفضل من الجسد ؟ وما المانع من بقاء المادة دون فنائها والقول بدورات لا متناهية وتحول المادة وتعاقب الاشكال والصور على مادة لا تفنى؟ (١٩١) أما بعض المسائل العملية الأخرى

---

(١٩١) تعيب الفرقة الناجية على واصل أنه أحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين في الفاسق ويؤيدون طرد الحسن البصرى له ، الاصول ٣٣٥ - ٣٣٧ ، وعند البكرية الكبائر نفاق ، وصاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان ، وفي الوقت نفسه مكذب لله جاحد له وفي الدرك الاسفل من النار مخذ فيها ومع ذلك مسلم مؤمن . وبالتالي على وطاحة والزبير ان كانت ذنوبهم كفرا وشركا الا أنها مغفورة لهم للخبر القائل « ان الله أطلع على أهل بدر فقال لهم اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، وقد شك ضرار بن عمر في جميع عامة المسلمين وقال لا أدري لعل سرائر العاهة كلها كفر وشرك ، الاصول ص ٣٣٩ - ٤٤٠ ، وعند معمر وثمامة من مات مصرا على كبيرة ولو مرة واحدة فانه مخذ في النار ، وعند أحمد بن علي بن أحمد بن أخشيد من ارتكب ذنبا ثم ندم ثم عاد ثم ندم الى ما لا نهاية يظل مؤمنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، وعند أبى هاشم لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب . تارك الصلاة وتارك الزكاة عاص ذلك مخذ في النار ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، وعند بعض شيبوخ المعتزلة اذا عصى الله طبع على قلبه فيصير غير مأمور ولا منهى ، وعند المعتزلة حاشا بشر وضرار لا يحل لأحد تمنى الشهادة أو يريدتها أو يرضأها لأنها تغليب كافر على مسلم وانها يجب على المسلم الصبر على ألم الجراح ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، عند ثمامة ابراهيم ابن رسول الله وجميع أولاد المسلمين الذين يهتدون قبل الحلم والمحائين يصيرون ترابا ولا يدخلون الجنة ، عند اسماعيل الرعنى لا تبعث الاجساد بل الارواح ، والحساب للارواح . العالم لا يفنى أبدا ويكون الأمر بلا نهاية ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ - ٤١ .

فانها ترتبط بطبيعة مجتمع المقاومة من أجل توثيق الروابط الاجتماعية فيه وشحذ المقاومة وازيد من الضبط والاحكام في مواجهة الآخر ، وفي الوقت نفسه التراضى والتسامح واللين مع النفس تخفيفا عنها . فقد يحلل شحم الخنزير ودماغه وتفخيذ الذكور وقد يحرم اكل الثوم والبصل ؛ ويوجب الوضوء عن قرقرة البطن . ونظرا للحساب العقلى الكمى للمعارض المقتلية العلنية فقد يحدد نصاب السرقة تحليلا رياضيا دون ما مراعاة للقصد والنية دون أن يستوجب ذلك الكفر أو الضلال (١٩٢) .

وينتهى موضوع الايمان والعمل في موضوع الامامة الذى يتراوح أيضا بين الشدة واللين ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع المعارضة ، التصليب مع الخارج والتراخى مع الداخل ، القسوة مع الآخر والعطف مع الذات . فاذا كانت الثروة في مجتمع القهر أقرب الى الحرام منها الى الحلال في صناعة أو تجارة فانه لا يجوز للمعارضة الاقوت يومها تعففا عن المال الحرام . وتكون دماء مجتمع القهر وأمواله مباحة . وفي مقابل هذا التشدد مع الآخر يجوز نكاح المتعة تساهلا مع النفس . ولا يجوز الطلاق بكنائيات وان قارنتها نية الطلاق تعبيراً عن الدقة المتناهية والتشدد في حقوق الغير . ويمكن الشك في شهادة المجتمع كله تحريماً للعدالة (١٩٣) . فاذا ما صعب تجريح عقائد المعارضة

(١٩٢) عند ابي عفار ، شحم الخنزير ودماغه حلال ، وتفخيذ الذكور أيضا حلال ( وريهما أيضا عند ثمامة ) ، الفصل ج ٥ ص ٣٩ ، وعند العلاف من سرق عشرة دراهم غير حبة لا اثم عليه ولا وعيد ، ومن سرق عشرة خرج عن الاسلام مخلد في النار الا أن يتوب ، وعند النظام أن سرق مائتين غير حبة لا اثم وان سرق مائتين خرج من الاسلام وخلد في النار الا أن يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٦ وتحريم البكرية اكل الثوم والبصل وتوجب الوضوء عن قرقرة البطن ، الاصول ص ٣٣٩ — ٤٤٠ .

(١٩٣) كان الرعينى اماما واجب الطاعة يؤدون اليه الزكاة . وكان يذهب الى أن الحرام قد عم الارض وأنه لا فرق بين ما يكتسبه

فإنه يسهل اتهامها بالعمالة للخارج وتبعيتها لافكار اجنبية وترويجها لافكار مستوردة من الكفار سواء من البراهمة أو النصرارى أو المجوس (١٩٤) . ويصبح حكم المعارضة العلنية فى الداخل حكم المجوس أو المرتدين (١٩٥) . وتتوحد الفرقة الناجية بالامة كلها وتكفر فرقة المعارضة بأنواعها باسم الامة ، وهى فى النهاية احدى الفرق ، فسرقه السلطان . فاذا شابهت عقائد الفرق الضاللة عقائد الفرقة الناجية

المرء من صناعة أو تجارة أو ميراث أو بين ما يكتسبه من الرقاق ، وأن الذى يحل للمسلم من كل ذلك قوته كيف ما أخذه . الادار دار كفر مباحة دماؤهم واموالهم الا الاصحاب فقط . يقول بنكاح المتعة وهذا لا يقدر فى ايمانه أو عدالته لو كان مجتهدا ، ولم تقم عليه الحجية بنسخ ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وأنكر النظام وقوع الطلاق بالكنايات وان قارنتها نية الطلاق ، شك واصل فى شهادة على وعدالته وأجاز أن يكون هو وأصحابه الفسقة وأجاز أن يكون الفسقة وأصحاب الجمل ، فشك فى الفريقين . لذلك قال لو شهد على مع واحد من اصحابه وكأنه حكم بفسقه . ومن قال بفسق على فهو الكافر الفاسق دونه ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ،

(١٩٤) تتهم الخابيطية من القدرية أتباع أحمد بن حابط من المعتزلة المنتسبين الى النظام بأنه شبه عيسى بن مريم بربه وزعم انه الاله الثانى وهو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٨ ، عند ابن حابط فضل الحذاء المسيح هو الذى خلق العالم وهو رب الاولين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم والذى عناه بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته » الانتصار ص ١٤٨ — ١٤٩ ، كما يتهم المردار راهب المعتزلة بأن اللقب أخذوه من رهبانية النصرارى ، الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وقد أكفر أبو موسى المردار النظام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله . وقال يلزمه أن يكون قول النصرارى « المسيح » ابن الله من فعل الله ، الفرق ص ١٦٦ ، وكان أبو الهذيل يتعامل مع الثنوية ويسألهم : اذا قلت أن تيسين النور والظلمة هو هما وان امتزاجهما هو هما فقولوا ان التيسين هو الامتزاج وهو تناقض ، مقالات ج ٢ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(١٩٥) اختلف الاصحاب فى حكم فرق المعتزلة هل حكمهم حكم المحوس لقول النبى « القدرية مجوس هذه الامة » أو حكم المرتدين ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

نجت ، واذا خالفها هلكت (١٩٦) . ونظرا لضيق فرق المعارضة بفرقة السلطان فانه ينتهى ضيقها ببعضها البعض ويكفر بعضها بعضا ، كل منها يعتبر نفسه الوريث الشرعى لها فتفتت المعارضة وينتهى الامر بمزيد من السيطرة لفرقة السلطان .

#### ٤ - فرقة السلطان .

اذا كانت الفرق الهالكة هي فرق المعارضة بأنواعها فان الفرقة الناجية هي فرقة السلطان . وعلى هذا الاساس ، الاختلاف فى الموقف السياسى ، يتم التكفير تحت ستار الخلاف العقائدى . ولكن هل عقائد الفرقة الناجية تعلو على النقد ولا تجد من يجرحها ويخطئها ؟ ومن هي الفرقة الناجية ؟ هل هي فرقة واحدة أم فرق عديدة ؟ وهل هناك عقائد موحدة لها أم أن الخلافات بينها لا تقل عن الخلافات بين الفرقة الناجية والفرق الضالة ؟ يرفض التراث الفقهى كل علم العقائد بما تعرضها النصوص الدينية كما أنها لا تستقيم مع العقل . وهو نقد عقائدى صرف وليس نقدا سياسيا تحت ستار العقائد لان الفقهاء فى معظمهم ليسوا من فرقة السلطان ولا من فرق المعارضة بل هم حماة الشرع والمدافعون عن مصالح الامة دفاعا مباشرا متجاوزين الاحزاب السياسية ودوائر البلاط . وتتعدد الفرق داخل الفرقة الناجية بحيث تنتسب داخل فرق المعارضة وتصبح لا وجود لها الا من خلال بعض فرق المعارضة . فالجميع اهل سنة وحديث . وهى فرق خاطئة فى تصورها وصياغتها للعقائد ولكن دون تكفير أو تضليل (١٩٧) .

---

(١٩٦) ضلت النجارية فى قولها بنفى الصفات ونجت بقولها فى خلق أعمال العباد بأن الاستطاعة مع الفعل وفى أنه لا يكون الا ما أراد الله وفى باب الوعد والوعيد المشابه لقول السنة ، الاصول ص ٣٣٤ .

(١٩٧) هذا مثلا موقف ابن حزم الرافض لعقائد الاشاعرة وفى

ويتوجه النقد الفقهي لعقائد الفرقة الناجية مباشرة الى الالهيات في الذات والصفات ثم الى السمعيات في النبوة والايمان والعمل دون التعرض للمقدمات النظرية الاولى ، نظريتي العلم والوجود . فمصطلحا الذات والصفات ليسا مصطلحين شرعيين ولم يردا في الوحي ، باستثناء لفظ الاسم . انما هي كلها تشبيهات انسانية وليست مصطلحات ، يستعملها الانسان طبقا لمعانيها ومدى تطابقها مع التجارب النفسية الفردية والاجتماعية . الاسم من الشرع اما التسمية فمن الانسان ، لا تشبيها ولا تنزيها بل خروج أصلا على المصطلحات الشرعية ولغة الوحي . ليس لله الا اسم واحد شرعى والباقي كلها تأويلات للانسان وتعبيرات عن احواله وتجاربه وانواقه . وان وصف الذات أو الصفات أو الاسماء ليبدل على خلقها كلها . فماذا يعنى أن صفات الله ليست باقية ولا فانية ولا قديمة ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من القول بأن الله باق ؟ فان استعصى مفهوم الصفة يستبدل بمفهوم الحال أو المعنى وهما مفهومان انسانيان صرفان مثل الصفة . وماذا يعنى أن للناس احوالا ومعانى لا معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا ازلية ولا محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهى علم العالم بأن له علما ووجود الواجد لوجوده ؟ هذا كله هوس مثل القول بأن الحق غير الحقيقة ، وهو ما ليس فى لغة ولا شرع . هل الكفر حقيقة وليس بحق ؟ ان القول بصفات قديمة فيه ابطال للتوحيد واثبات للتعدد والشرك . وان اثبات علم الله وقدرته لا يأتى بطريقة اثبات صفات قديمة اذ لا يجوز تسميته الا بنص ولفظ شرعى ،

---

داخلها يضم الجهمية والكرامية والمرجئة والصوفية . ويرفض من الاشاعرة خاصة الباطلانى والسهنانى وابن كلاب . ويركز ابن حزم خاصة على شنع المرجئة ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ — ٧٠ ، الاصول ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

من كلام الله ذاته وليس من كلام الانسان (١٩٨) . ومهما تم من اثبات  
التغاير بين علم الله وعلمنا وبين قدرة الله وقدرتنا فنظرا لاشترك  
الاسم فان كلا العلمين والقدرتين يدخلان تحت صفة واحدة هي العلم  
او القدرة . فهل يجوز أن يشارك الانسان الله في صفاته أو أن يشارك  
الله الانسان في تسمياته ؟ ومهما تم من اثبات قدم علم الله وقدرته  
وحدوث علمنا وقدرتنا يظل الاشتراك قائما في وقوع العلمين أو في  
وقوع القدرتين تحت جنس واحد . ومهما أفردنا الله بهذه الصفات  
وأطلقنا عليه وحده هذه التسميات فان الانسان محتاج اليها ، والخلق  
يوصف بها ، والحاجة تقتضى التلبيبة . وبالتالي زاحم الانسان الله في  
الصفات والاسماء . صفات الله اذن هي نسبة الانسان صفاته له  
ولا يمكن فصلها بعد نسبتها الى الله عن الانسان قياسا للغائب على

(١٩٨) يضع ابن حزم الباقلائي مع المعتزلة لاستعماله لغة الذات  
والصفات ومصطلحاتهما ويهاجمه لانه أقرب الاشاعرة الى المعتزلة  
واستعمالا للعقل والاستدلال ، عند الباقلائي ما وجد الله من تسميات  
يجوز اطلاقها عليه وان لم يسم بذلك نفسه دون أن يرد شرع ،  
وعند الجبائي لو لم يجوز لنا أن نسمى الله باسم حتى يأذن لنا  
لوجب ذلك على الله ، وعند الباقلائي وابن فورك ليس لله أسماء .  
بل اسم واحد والباقي تسميات ، الفصل ص ٥٢ ، ص ٥٥ — ٥٧ ،  
وعند عبد الله بن كلاب صفات الله ليست باقية ولا فانية ، ولا قديمة  
ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من قوله انه باق ، ومن  
حماقات الاشعرية : للناس احوال ومعاني لا معدومة ولا موجودة ،  
ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا أزلية ولا  
محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهي علم المسالم بأن له علم ، ووجود  
الواجد لوجوده . . . هوس قولهم الحق غير الحقيقة ، وهذا ليس في  
لغة و شرع . هل الكفر حقيقة وليس بحق ؟ عند الاشعري مع الله أشياء  
سواه لم تزل كما لم يزل ، وهذا ابطال للتوحيد ، حملهم على  
النضلال ، ظنهم أن اثبات علم الله وقدرته وعزته وكلامه لا يثبت  
الا بهذه الطريقة الملعونة ، لا يجوز تسميته الا بنص ، عند الباقلائي  
لله خمس عشرة صفة قديمة لم تزل مع الله وهي غير الله وخلاف  
الله ، وكل واحدة غير الاخرى وخلاف لسائرهما ، وهذا أعظم من  
قول النصارى التي جعلت مع الله اثنين ، وقد جعل الباقلائي مع الله  
خمس عشرة الها ، الفصل ج ٥ ص ٤٩ — ٥٧ .

الشاهد . واذا كان المعنى صوابا فان التسمية خطأ . واذا كانت النية صحيحة فان النتيجة خاطئة . لم يخلق الله الانسان اذن على صورته ومثاله بل ان الانسان هو الذى سمي الله على صورته ومثاله . فبدلا من ان يكون الله تصورا حديا أو فكرة محددة للانسان أصبح الانسان هو التصور الحدى أو الفكرة المحددة له . وبدل ان يكون الاخلاف هو الاساس بين الغائب والشاهد أصبح التماثل هو الاساس . اذا كان الله مريدا بنفسه فان الانسان مريد بارادة أو اذا كان الانسان مريدا بارادة فان الله ، لانه أعظم ، مريد بنفسه . كما أن الامر بالشئ لا يدل على كونه مرادا ، والنهى عنه لا يدل على كونه مكروها الا بناء على قياس الغائب على الشاهد (١٩٩) . لم تمنع عقائد الاشاعرة اذن من الوقوع فى التجسيم والتشبيه . ولم يمنعا الاحتراز بقولها « بلا كيف » عن ذلك ، لانه مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الوراء وخطوة

(١٩٩) هذا هو نقد ابن حزم للسمنانى الذى يعترف بهذا الاشتراك اللغوى فى الصفات والاسماء بين الله والانسان . فعند السمنانى وابن غورك الحدود لا تختلف فى قديم ولا محدث فى تحديدهم لعلم الله الذى يقع تحته علم الله وعلوم الناس . وهو أيضا موقف جهم الذى أدى به الى انكار الصفات احترازا من الاشتراك . وعند السمنانى العالم والقادر والمريد من الله ، وخلقته محتاج لهذه الصفات . وعنده أيضا أن صفات الله لا يختلف فيها الشاهد والغائب . وهذا تصريح على أن الله حال لم يخالفه فيها خلقه . الله اذا لم يكن غنيا بصفاته فهو فقير . الله ليس مريدا لنفسه ( النجار ، الجاحظ ) لان الواحد منا مريد بارادة ، مساواة الغائب والشاهد . عند السمنانى أيضا أن الله حامل لصفاته فى ذاته ، وسمى الله جسما لذلك . أصاب المعنى وأخطأ التسمية . الله مشارك للعالم فى الوجود وفى قيامه بنفسه كقيام الجواهر والاجسام ، وأنه ذو صفات قائمة به ، موجودة بذاته ، موصوف بصفاته من جملة اجسام العالم وجواهره . وهو اذى من المشبهة . معنى قول النبى « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » انما هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه ، واسجد له ملائكته كما أسجدهم لنفسه وجعل له الامر والنهى على نريته كما كان الله . ولا يقول السمنانى أن الامر بالشئ دال على كونه مرادا قديما كان أو محدثا ولا يدل النص على كونه مكروها ، الفصل ج ٥ ص . ٥٢ .



الى الخلف ، هروب والعقل اقدام . ان القول بقدم الصفات يؤدي الى القول بازلية الكلام وبالتالي ازلية القرآن وهو كتاب ، حبر وورق . كما يؤدي الى القول بازلية العالم لما كان العالم مخلوقا بالعلم الالهي والارادة الالهية (٢٠٠) . وقد أدى هذا التصور لقدم الصفات الى خطأ اعظم في تصور قانون للطبيعة بدعوى الرد على الدهرية والحكماء والثنوية في القول بحتمية قوانين الطبيعة . وانتهى الامر الى انكار سنن الله في الكون ورفض العلل المباشرة ، وانكار حرق النار واذابتها وسكر الخمر وشبع الحبز وري الماء للشجر وبرودة الثلج وشبع الطعام وسقوط الحجر وحلاوة العسل ومرارة الصبر وكان الله خلق ذلك عند اللمس والذوق حتى ولو بدون حواس عندما يكون لقشور العنب رائحة وللحصى والفلك طعم ورائحة وهو حقيق أدى الى انكار الطبائع . كما انتهى الامر الى الوقوع في الاساطير الكونية مثل أن يكون في الاجرام جسم عظيم يمسكها من أن تهوى ثم افناه وخلق غيره الى ما لا نهاية وانكار قوانين الجاذبية (٢٠١) .

(٢٠٠) عند الباقلاني والسمناني كلام الله واحد وليس له كلمات كثيرة ، وكان أحد الاشاعرة يطحن المصحف برجله ويقول ليس فيه الا السخام والسواد . والبعض قال « من قال هو الله أحد » عليه اللعنة ! وعند الاشعرية الله لم يزل قائلًا لكل ما خلق أو يخلق في المستأنف كن الا ان الاشياء لم تكن الا حين كونها مما يدل على أن الاشاعرة قد تالت بازلية العالم ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ .

(٢٠١) يدافع ابن حزم عن العلوية بالنص ضد انكار الباقلاني لها مثل « تلغح وجوههم النار » ، « وانزلنا من السماء ماء . . . » ، « كل مسكر حرام » . . . ، قالت الاشاعرة لا حر في النار ولا في الثلج برد ولا في العسل حلاوة ولا في الصبر مرارة وانما خلق الله ذلك عند اللمس والذوق ، وهذا حقيق قادم الى انكار الطبائع ، وعند الباقلاني لقشور العنب رائحة وللزجاج والحصى طعم ورائحة وللحصى طعم ورائحة ، الله خلق الارض وفيها جسم عظيم يمسكها أن تهوى هابطة ثم افناه يخلق غيره الى ما لا نهاية بلا زمان ، الفصل ج ٥ ص ٦٠ .

أما فيما يتعلق بأصل العدل فان نقد الفقهاء لعقائد الفرقة الناجية انما يتجه نحو سوء استعمال العقل في تأصيل العقائد وهو أيضا نقد الحكماء لعقائد الاشعرية (٢٠٢) . فالعقل عند الفرقة الناجية لا هو نقل ولا هو نقل . فالحجج العقلية لا نستقيم ، وتأويل النصوص بعيد ، فلا هي أحسن التاويل ولا هي تركت النصوص على ظاهرها . وقد اقتربت الفرقة الناجية من بعض نظريات العدل عند المعارضة العلنية في الداخل فيما يتعلق بوجوب الصلاح والاصلاح واستحالة الظلم والفساد على الله وهو ما يناقض عقائد الاشعرية بأنه لا يجب شئ على الله ويأن القول بالصلاح والاصلاح تكذيب لله وبأن عدم قدرته على اظهار المعجزات على يد كذاب تعجيز لله (٢٠٣) .

وتأخذ السمعيات نصيبا أوفر من نقد الفقهاء للفرقة الناجية خاصة النبوة والايمان والعمل . فبالنسبة للنبوة كان محمد رسول الله في الماضي ، في فترة نبوته وفي حياته ولكنه ليس كذلك اليوم . فالنبوة موقوتة بزمان وظاهرة في عصر لانها تعبير عن تطور الوحي طبقا لتطور الوعي البشرى . وليس السبب طبيعيا ، أن الارواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين . أما الدليل على صدق الرسول فليس اطعمه المائين والعشرات من صاع شعير (٢٠٤) مرة بعد مرة ، وسبقه الالف والالوف

---

(٢٠٢) يشابهه نقد ابن حزم لعقائد الاشاعرة في « الفصل » نقد ابن رشد لها في « مناهج الأدلة » .

(٢٠٣) عند الباقلاني الله لا يجب الفساد لأهل الصلاح ، وهذا تكذيب لله ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ — ٦٥ وعند بعض الاشعرية الله لا يقدر على ظلم أحد ولا على الكذب . وقالت اليهود والنصارى ذلك وأنه لا يقدر اظهار المعجزة على يد كذاب ، وهذا تعجيز يعكس الساحر القادر وكأن قدرة الله تشابه قدرة الساحر ! الفصل ج ٥ ص ٥٦ .

(٢٠٤) عند الاشاعرة والكرامية والجهمية محمد بن عبد الله ليس رسول الله اليوم بل كان رسول الله . وقتل محمود بن

من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، وحنين الجذع ، ومجىء الشجرة ،  
وتكلم الذراع ، وشكوى البعير ، ومجىء الذئب وذلك لأنه لم يتحد  
الناس بذلك ولا توجد آية إلا ما تحدى به الكفار فقط . وهى معجزات  
بها كثير من الخيال الشعبى وانماط البيئات الحضارية الاخرى .

وعلى العكس من ذلك وفى مواجهة المعارضة العقلية يكون النظر  
فى دلائل الاسلام فرضا ويكون الشك فى صحة النبوة شرط النظر ،  
وهما طرفا نقيض اما الخرافة او الشك . فى الاول لا فرق بين النبى  
والساحر وفى الثانى لا فرق بين النبى والفيلسوف . وقد يأتى يقين  
النبوة من التواتر . اما اعجاز القرآن فانه قد يكون النظم وهو ما  
تقول به فرق الامة كلها او القرآن القديم الذى لم ينزل ولم يقرأه أحد  
ولم يسمعه أحد ! فكيف يكون هذا المجهول معجزا وكيف يدخل به  
الناس التحدى ؟ والقرآن الذى بين دفتى المصحف فانه مقدور عليه .  
اقل سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله . اما تقسيم آيات  
القرآن وترتيب مواضع السور فمن الناس وليس من الله وبالتالى  
ينكر بعض الاشاعرة التوقيف . هو من الاجماع وليس من النبى . ويمكن  
قراءة القرآن بالفارسية على خلاف اجماع الامة على قراءته بالعربية .  
وعند أحد الاشاعرة خالف كل من فقهاء الامة الاجماع اما فى سجدة  
فى قراءة القرآن أو فى اعتبار البسيلة جزءا منه أو ابطال القياس مصدرا  
من مصادر التشريع (٢٠٥) . اما بالنسبة لشخص النبى فلا يلزمه زكاة

---

سبكتكين بن فورك شيخ الاشعرية لذلك . والسبب أن الارواح  
اعراض تفنى ولا تبقى وقتين . وهو ما قاله العلاف ، الفصل ج ه  
ص ٥٨ .

(٢٠٥) اطعمنا الرسول المئات والعشرات من صاع شعير مرة بعد  
مرة وسقيه الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وحنين  
الجذع ومجىء الشجرة وتكلم الذراع وشكوى البعير ومجىء الذئب  
ليس من شئ من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لأنه لم يتحد

مال لانه اختار أن يكن عبدا والعبد لا زكاة عليه فلم يورث ولم يورث  
وخشى العسامة . وقد اختلفت الفرقة الناجية في كون النبي أفضل أهل  
زمانه حالة إرساله أو ما بعدها حتى موته والناس فيه بين مقرر  
ومطول ، بين مخصص ومعهم . وتجاوز الكبار من الانبياء حاشا الكذب  
في البلاغ وقد يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة وجميع المعاصي الصغار  
والكبار بما في ذلك قتل النساء وتعريضهن وتفخيز الضبيان . ولما ازدوج  
النصوف بالاشعرية وأصبح كل منهما بدعم الآخر لحساب السلطان ،

---

الناس بذلك ولا يكون عندهم آية الا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل  
ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، النظر في دلائل الاسلام فرض والنظر لا بد أن  
يكون شاكا في صحة النبوة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ عند الباقلائي  
لا فرق بين النبي والساحر والمنتبى الا التحدى ، وعند الباقلائي  
لا يجب على من سمع القرآن من محمد أن يسادر الى القطع بأن له  
آية أو أنه على يده ظهر ومن قبله نجم حتى يسأل النواحي والاطراف  
والنقلة ويعترف حال المتكلمين فاذا علم صدق ، الفصل ج ٥ ص  
٦٦ — ٧٦ ، والاشعري له قولان في اعجاز القرآن : (أ) معجز النظم  
كما يقول المسلمون (ب) المعجز الذي لم يفارق الله والذي لم يزل  
غير مخلوق ولا نزلنا ولا سمعناه ولا جبريل ولا محمد . أما الذي  
نقرأ في المصاحف فليس معجزا بل مقدور عليه ، الفصل ج ٥ ص  
٤٨ — ٤٩ ، عند الباقلائي أقل سور من القرآن ليست بمعجزة بل  
هي مقدور على مثله ، الاعجاز التأليف والتركيب وبالتالي شك  
في قدرة الله مثل أبي الهذيل ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ ، وعند الباقلائي  
أيضا تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سور من الناس لا من  
السماء أو الرسول ، الفصل ج ٥ ص ٦٤ ، وعنده أيضا أن اعجاز  
القرآن مما لا يقدر العباد عليه ، وان يكونوا عاجزين على الحقيقة ،  
ووضعت المعجزات قديما وان لم يتعلق به عجز ، لا تعجز العرب عن  
مثل القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٦٥ — ٦٦ ، وقطع بخلاف الاجماع  
باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بأن ترتيب الآيات اجماع ، وعنده  
مالك مخالف للاجماع باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بأن ترتيب  
الآيات اجماع ، وعنده مالك مخالف للاجماع في سجدة في قراءة  
القرآن ، وأن الشافعي مخالف للاجماع في اعتبار باسم الله الرحمن  
الرحيم من القرآن ، وأن داود خالف الاجماع في ابطال القياس ، الفصل  
ج ٥ ص ٦٩ .

الأول صعودا الى الله واتحادا به والثانى نزولا من الله وطاعة له ، فقد جعل بعض الصوفية الاشعرية الاولياء افضل من الانبياء والرسل فسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم . وفي الوقت نفسه رأينا أنهم يرون الله ويكلمونه ويقذف الله في قلوبهم علما لدنا ! يجالسون الله ويرونه في صورة انسان لحما وعظما ، فرحا وحزنا ، يعيش معهم في الازقة وهم وراءه كمجنون الحارة ! (٢٠٦) وفي أمور المعاد تفنى الجنة والنار حتى يبقى الله وحده لا يشاكنه أحد في صفة البقاء . وتسرى الروح وتنتقل من جسم الى آخر كما تنتقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر ، فالروح تبعد وتقرب ، تسكن وتتحرك .

(٢٠٦) عند محمد بن عيسى الصوفي الكرامى لا يلزم النبى زكاة مال لانه اختار أن يكون عبدا والعبد لا زكاة عليه . لذلك لم يورث ولا ورث ولكنه خشي العامة ، الفصل ج ٥ ص ٦٦ — ٦٧ ، وعند الباقلانى والسمنانى اختلف الناس في وجوب كون النبى افضل اهل وقته في حال الرسالة وما بعدها الى حين موته . اوجب ذلك قائلون وأسقطه آخرون وهو الصحيح . ويكفرهما ابن حزم لذلك . الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وعند الكرامية والسمنانى والباقلانى تجوز الكبائر من الانبياء حاشا الكذب في البلاغ . ومنهم من يجيز ذلك أيضا ، الفصل ج ٥ ص ٦٧ ، لولا دلالة العقل عن العصمة في البلاغ لما كان معصوما ، جواز كفره بعد الرسالة وجميع المعاصى . اجاز ابن فورك صفار المعاصى فقط ( قتل النساء وتعريضهن وتفخيد الصبيان ) ، ومنع ابن مجاهد البصرى ذلك تماها ، الفصل ج ٥ ص ٦٧ — ٦٨ ، شنع قوم لا نعرف فرقهم ( الصوفية ) بأن في الاولياء من هم افضل من جميع الانبياء والرسل ، وسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم وادعوا رؤية الله وكلامه ، وقذف الله في قلوبهم علما . وعند ابن شمعون لله مائة اسم ، مائة وستة وثلاثون حرفا ليس منها من حروف الهجاء شىء الا واحدا فقط . وبذلك الواحد يصل اهل المقامات الى الحق ويجالسون الله ، ويرى ابو شعيب جسم ربه في صورة انسان ، لحم ودم ، يفرح ويحزن ، يرضى ويضيق ، يمشى في الازقة في صورة مجنون تبسه صبيان الحارة ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

تعود الحياة الى « عجب الذنب » ، منه خلق ومنه يعود بن جديد (٢٠٧) .

ويظهر موضوع الايمان والعمل أكثر من الامامة وبه كل نقائص المسئلة بين الايمان والعمل . فقد يكون الايمان قولاً وقراراً باللسان فحسب أو تصديقاً بالوجدان فقط أو معرفة نظرية صرفة أو عملاً أهوج لا يسنده نظر . فالإيمان ليس معرفة فقط ، وان كفر فرعون وابليس لم ينشأ من نقص في المعرفة . ولا يمكن أن يكون الايمان عقداً بالقلب فقط وتصديقاً بالوجدان بلا تقيية وان عنى الاوثان أو التزم باليهودية أو النصرانية وعبد الصليب وأعلن التثليث والا ففيم الايمان وكيف يتخارج في قول أو في فعل ؟ ولا يمكن أن يكون الايمان بالقول وحده وان اعتقد الكفر بقلبه وان تكون له الجنة ، فالقول ما هو الا دليل على الوجدان ، والوجدان تصديق للمعرفة . والكل يتخارج في الفعل . ولا يكفي أن يكون الايمان فعلاً ظاهرياً بالاسلام وتكذيباً باللسان بلا تقيية فالقول تعبير عن معرفة وتصديق . ولا يمكن اخراج الفعل من الايمان حتى لا تضر مع الايمان سيئة ولا تنفع مع الكفر طاعة . ولماذا لا تقبل التوبة اذا ما استوفت شروطها من الندم على ما فات وترك الزلة في الحال وعقد العزم على عدم العودة لها في المستقبل وتكفي في ذلك معصية واحدة دون كلها ؟ ولماذا لا يغفر الله الصغائر بارتكاب الكبائر ؟ فاذا ما تم اقتران المعرفة بالتصديق بالقول بالفعل ظهر الايمان الكامل المؤدى الى الجنة بالضرورة دون ما كسر لقانون الاستحقاق ، فالبداية الحسنة تؤدي الى النهاية

---

(٢٠٧) عند الجهمية الجنة والنار تفتيان ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ ، وعند الساقلاني الروح تنتقل من جسم الى آخر ( التناسخ ) ، ويقول السمناني ينتقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر وانتقال روح الميت اليه . توصف الروح بالقرب والبعد والسكون والحركة فذلك محمول على أقل جزء من الميت واعادة الحياة اليه في عجب الذنب لقول الرسول « كل بنى آدم يأكله التراب الا عجب الذنب » منسه خلق وفيه بركب » ، وهو ما يرفضه ابي حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٨ .

الحسنة دون ما تدخل في علم الله أو إرادته (٢٠٨) . وفي موضوع الإمامة يشترط البعض أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ويجوز البعض الآخر وجود إمامين في وقت واحد . وفي العمليات لا يجوز البعض تنفيذ حكم شرعي اجتهادي في نازلة بعد الانتقال إلى نازلة أخرى بينهما يحرم البعض الآخر ذبائح أهل الكتاب ويخطأ فريق ثالث حروب الردة ويرى الصواب في الرجوع (٢٠٩) .

(٢٠٨) عند بعض الأشاعرة كفر إبليس لنقصه في المعرفة ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ - ٤٨ ، ومن شنع الرجئة أن الإيمان عقود بالقلب وأن إعلان الكفر بلسانه بلا تقية وعن الاوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . وهو أيضا موقف جهم بن صفوان بخراسان والأشعري ببغداد والبصرة وصقلية والفيروان والاندلس ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند طائفة أخرى من الكرامية من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معا ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ - ٤٧ ( محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس ) ، عند بعض الأشاعرة أن شئتكم من أظهر الإسلام وكذب باللسان بلا تقية لما كان دليل على أن في قلبه كفرا ، عند مقاتل بن سليمان من الرجئة لا يضر مع الإيمان سيئة ولا ينفع مع الكفر حسنة ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ - ٤٧ ( محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس ) ، عند ترك الصلاة ، تضييع الزكاة . . ) ثم تاب عن بعضها فان توبته لا تقبل ، وهو أيضا قول الباقلاني والسمناني وأبي هاشم الجبائي ، عند الباقلاني عن السمناني أن الله لا يغفر الصغائر باجتناب الكبائر ، وينكر الصغائر ، الفصل ج ٥ ص ٦١ ، عند هشام الفوطي المسلم المخاض بالقلب واللسان والمجتهد في الأعمال ولكن الله يعلم أنه يموت كافرا والكافر الذي يسجد للنار أو الصليب أو اليهودي والنصراني المكذب للرسول إلا أن الله يعلم أنه يموت مؤمنا فهو مؤمن . ويلزمهم أن من كان صبيبا ثم عاش حتى شاخ أنه لم يكن عند الله إلا شيخا ، الفصل ج ٥ ص ٦١ .

(٢٠٩) يشترط السمناني أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ، الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وتجزئ الكرامية إمامين في وقت واحد ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ ، ويرى الباقلاني أنه إذا نزل بالعامي النازلة وسأل أفقه

وغرق المعارضة بأنواعها هي في الاساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحا لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها . وبالتالي لا نفهم العقائد الا من خلال المعارك السياسية . وكان سلاح التكفير في أيدي السلطة وخصوصها سلاحا سياسيا مستمرا وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم . ولا فرق بين فرقة ناجية وغرق ضالة ، كلها سواء . وما كفرته الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه وأتاهما الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة . ومن أعلى من الفقهاء سلطة في مجتمع ديني أو سياسي يقوم على الدين ؟ لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح ، وشقت وحدة الأمة وزرعت الاحقاد وأشعلت الفتن فيها ، وسفكت الدماء باسم العقيدة ، كل منهم يدافع عن اله السماء ويترك اله الارض . وجرى الحكم منجراهم وراء المذاهب النظرية فتحولت السلطة السياسية الى حكم بين المذاهب ، وأصبح السيف هو الفيصل بين الاقلام . لا فرق اذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة بين فرقة السلطان وغرق المعارضة في ضياع جهد الأمة فيما لا يفيد تأكيدا لاغتراب الناس عن واقعهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم . وان لجوء الفقهاء الى النص الخام اقرب الى العودة الى منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومناهات العقول . ومع ذلك يظل هو أيضا سلاحا متبادلا بين الفقهاء ، فقهاء الأمة وفقهاء السلطان (٢١٠) .

---

أهل بلده ففرض له حكما . فاذا نزلت به ثانية لم يجز له أن يعمل بالاولى بل يسأل ثانية ذلك الفقيه أو غيره الى ما لا نهلة ، ويحرم البعض ذبائح أهل الكتاب ، ويكفر البعض الآخر أبي بكر في قتال الردة والصواب الرجوع ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

(٢١٠) ان جميع فرق الضلالة لم يجر الله على أيديهم خيرا ولا فتح بهم من بلاد الكفر قرية ولا رفع للاسلام راية ومازالوا يسعون في قلب



### رابعاً : من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة .

إذا كان تاريخ الفرق قد دخل كملحق للإمامة وتذييل لها في بعض مصنفات العقائد فإنه هو الموضوع الرئيسى في معظم مقدمات مصنفات الفرق (٢١١) . تبدأ المقدمات ببيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه ، وكيف تحولت الوحدة الاولى الى كثرة ، وكيف تشعبت الامة الى فرق ، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد الى ذاتية الاهواء والمصالح وكان علم الكلام الغرض منه هو اعادة الرتق والعودة من التفرق الى الوحدة ، ومن الهوى الى العقل ، ومن المصلحة الى الفكر ، ومن الذاتية الى الموضوعية (٢١٢) .

والوحدة الاولى هى وحدة الجماعة التى وحدها الوحي لاول مرة .

نظام المسلمين ويفرقون كلمة المؤمنين ، ويسلمون السيف على أهل الدين ، ويسعون فى الارض مفسدين . أما الخوارج والشيعة فأمرهم فى هذا أشهر من أن يكلف ذكره ما توصلت اليه الباطنية الى كيد الاسلام واخراج الضعفاء منه الى الكفر الا على السنة والشيعة . وأما المرجئة فكذلك إلا أن الحارث بن سريح خرج بزعمه منكراً للجور ثم لحق بالترك فقادهم الى أرض الاسلام فنهب الديار وهتك الاستار . والمعتزلة فى سبيل ذلك إلا أنه بتقليد بعضهم المعتصم والواثق جهلاً وظن أنهم على شىء وكانت للمعتصم فتوحات محمودة كبابل والمازيار وغيرهم . فإله الله أيها المسلمون تحصنوا بدينكم ونحن نمنع لكم بعمون الله ذلك الكلام . لذلك ألزموا القرآن وسنن رسول الله وما مضى عليه الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث عصر عصر الذين طلبوا الاثر فلزموا الاثر ودعوا كل محدثة فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار ، الفصل ج ٥ ص ٧٠ .

(٢١١) مصنفات الفرق مثل « مقالات الاسلاميين » للاشعري ، « التنبيه والرد » للملطي الشافعى ، « التمهيد » للباقلانى ، « الفرق بين الفرق » للبيهقي ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازى .

(٢١٢) مقالات ج ١ ص ٣٤ — ٦٤ .

فهى اذن ليست فقط وحدة الفكر بل وحدة الامة . ووحدة الامة فى وحدة فكرها وهو الوحى . ولما كان الفكر ما هو الاعمل قبل أن يتحقق تعنى وحدة الامة وحدة الفكر والعمل على السواء (٢١٣) . ولا يكفى أن تؤمن الامة باحدى مراحل الوحى ، نبوة بعينها ، بل بالوحى الشامل فى كافة مراحلها حتى ختم النبوة وتحقيقها فى التاريخ . ولا تكون وحدة الامة فى وحدة العمل الرمزي المثل فى ممارسة الطقوس والشعائر لان العمل اوسع من ذلك بكثير ، عمل مباشر ، فكر يتحقق (٢١٤) . وحدة العمل الرمزي تعبير عن وحدة الفكر والعمل فى الواقع العريض ، وليس العمل المتوقع على ذاته المنفصل عن الواقع . كما أن وحدة الفكر ليست وحدة العقائد المنفصلة عن الواقع بل هى وحدة المتناصد والغايات التى تتحقق فى الواقع كأنظمة مثالية تعبر عن طبيعته وكماله (٢١٥) .

والتفرق ليس هو الخلاف حول المسائل العملية بل هو التفرق

(٢١٣) يرى أبو القاسم الكعبى فى مقالاته أن قول القائل « أمة الاسلام » تقع على كل مقر لنبوة محمد ، وأن كل ما جاء به حق كائنا قوله بعد ذلك ما كان . ويرفض البغدادي هذا التعريف لاعتراف العيسوية من يهود أصبهان والموشكانية بنبوة محمد ولكنهم زعموا أنه بعث إلى العرب لا إلى بنى اسرائيل ، الفرق ص ١٢ — ١٣ .

(٢١٤) قال البعض ان ملة الاسلام أمر واقع على كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة المنصوبة بمكة . فقد رضى بعض فقهاء الحجاز هذا القول وانكره أصحاب الراى لما روى عن أبى حنيفة أنه صحيح ايمان من أقر بوجوب الصلاة الى الكعبة كما لا يصححون ايمان من شك فى وجوب الصلاة الى الكعبة ، الفرق ص ١٣ .

(٢١٥) والصحيح عندنا أن أمة الاسلام تجمع المقرين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفى التشبيه عنه وبنبوة محمد ورسالته الى الكافة وبتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة اليها . فكل من أقر بذلك كله ولم يشبهه بسدعة تؤدى الى الكفر فهو السننى الموحد ، الفرق ص ١٣ .

في المسائل النظرية . المسائل العملية الخالصة أدخل في علم الفقه وفي علم أصول الفقه منها في علم أصول الدين . قد تثير بعض المسائل العملية اشكالات نظرية وتكون بداية لاتجاه كلامي كما هو الحال في موضوع الإمامة والتي أصبحت عنوانا لفرقة بأكملها ومثل موضوعات الإيمان والعمل والكفر والطاعة والمعصية والتي كانت مسائل عملية برزت في الفتنة لتحديد سلوك الناس ثم نشأت حولها فرق بأكملها (٢١٦) . والفرق الفقهيّة التي تدور خلافاتها حول المسائل العملية لا تدخل تحت أية فكرة موجّهة سواء تلك التي تشير ايجابا أم سلبا الى الفرق أو الى أحدها بالنجاة أو الهلاك . ففي المسائل العملية كل الطول صواب ما دام يبذل فيهما الجهد أو يكون أحدها صوابا والآخر خطأ دون تعيين . وإذا عين الخطأ فلا يعنى ذلك الضلال ويكون الصواب هو النجاة بل يعنى الاجتهاد في كلتا الحالتين ، ويظل الامر ظنيا نظريا وان كان يقينيا عمليا . وقد يتغير ذلك من فرد الى آخر ، ومن عصر الى عصر ، ومن مكان الى مكان . فالمسائل العملية قائمة على تعدد الحقائق على المستوى النظرى . ولا فرق بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه

---

(٢١٦) من المسائل العملية الخالصة الخلاف في وصية النبي ، وموت النبي ، ودفن النبي ، وتجهيز جيش امامة ، وقتال مانعى الزكاة ، وأمر فدك ، وجمع القرآن ، الملل ج ١ ص ٢٦ - ٣٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٤ - ٣٨ ، ومن المسائل العملية أيضا ميراث الجد مع الاخوة والاخوات ، ميراث الاخوات مع الاب والام أو مع الاب ، مقالات ج ١ ص ٣٧ ، الفرق ص ١٤ - ١٧ ، ومن المسائل العملية ذات الطابع النظرى وما يحيط بها من خلاف حول عثمان وقتلته والخلاف بين على وأصحاب الجبل وعلى وأهل صفين ( طلحة والزبير ) وعلى معاوية ، والخلاف بين الأشعري وعمرو بن العاص . ومن المسائل النظرية ذات الطابع العملى الخلاف حول القدرية والاستطاعة أيام معبد الجهنى ، والخلاف حول الخوارج والروافض والمرجئة والخلاف بين واصل والحسن البصرى ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٦٤ ، وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة فهي اجتهادية كما قيل كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع وأدامة مناهج الدين ، الملل ج ١ ص ٢٥ - ٢٦ .

في الجمع بين الفرق أو المدارس المختلفة . صحيح أن التفرق في أصول الدين أخطر منه في أصول الفقه لأنه تفرق على الأصول النظرية إلا أن التفرق في أصول الفقه يدل على تفرد الواقع وعلى تكيف فهم الوحي حسب الزمان والمكان . لا يوجد صواب نظري واحد في علم أصول الفقه فالكل مصيب (٢١٧) . وقد يرجع التفرق على الأصول النظرية أيضا إلى مواقف عملية ، الموقع من السلطة ، أصول السلطان أم أصول المعارضة ولكنها في كل الأحوال تظل أصولا نظرية .

## ١ — أصول التفرق والوحدة .

هل التفرق والوحدة طبيعيان أم أن لهما أصولا يردان إليها ؟ وهل هذه الأصول جغرافية طبيعية أم قومية حضارية أم عقائدية مذهبية ؟ وماذا تعنى الفاظ الدين والملة والحنيفية والشرعة والمنهاج والسنة والجماعة ؟

١ — هل التفرق جغرافي طبيعي ؟ قد ينقسم الناس جغرافيا حسب الاقاليم وتتحدد طبائعهم وأمزجتهم بل وأفكارهم حسب طبيعة كل اقليم . وفي الجغرافيا القديمة لما كانت الاقاليم سبعة فالأهم سبعة . وقد ينقسم الناس حسب الاتجاهات الاربعة ، ويحدد كل اتجاه سلوك الناس

---

(٢١٧) وقد علم كل ذى عقل من أصحاب المقالات المنسوبة إلى الاسلام أن النبي لم يرد بالفرق المذمومة التي هي من أهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتساقهم على أصول الدين لان المسلمين فيما اختلفوا فيه من فروع الحلال والحرام على قولين : أحدهما قول من يرى تصويب المجتهدين كلهم في فروع الفقه ، وفرق الفقه عندهم مصيبون . والثاني قول من يرى في كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه وتخطئه الباقين من غير تضليل منسب للمخطئ . فيه ، الفرق ص ٩ — ١٠ .

وطبائعهم وآراءهم بل ودياناتهم ونحلهم (٢١٨) . والحقيقة أن هذه التقسمة جغرافية خالصة لا تبدأ من الوحي ومن تشعبه وتحوله الى فرق بتدخل الموقف الانساني وتكوينه الاجتماعي وصراعاته السياسية . ليس الشعور الانساني شعورا طبيعيا بمعنى أنه محدد بالمكان . فمع أن الشعور موجود في البدن والبدن يتحرك في العالم ، والعالم يتفاوت في المناخ نظرا لبعده اجزائه عن الشمس أو قربها منها الا أن الشعور مستقل وأن المناخ وان حدد اسلوب الحياة المادى الا أنه لا يحدد ماهية الشعور المستقلة .

**ب — هل التفرقة قومية حضارية ؟** فاذا صعدنا درجة أعلى تحول التقسيم من المستوى الجغرافي الطبيعي الى المستوى القومى الحضارى . فلكل قوم خصائص تظهر في حضارته طبقا للجنس والمزاج والتكوين النفسى . فاذا كانت كبار الامم اربعة العرب والعجم والروم والهند فانها تنقسم الى طبيعتين رئيسيتين . الاولى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية كما هو الحال عند العرب والهند . وهى الطبيعة الاقرب الى المثال الذى يظهر فى الماهيات فى الطبيعة أم فى الروح ، فى العالم أم فى الله ، فى الفلسفة أو الدين . والثانية تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية كما هو الحال عند العجم والروم . وهى الطبيعة الاقرب الى الواقع التى يظهر فيها العلم الكهسى كما هو الحال فى العلم الطبيعى . وهو الاختلاف بين الشرق

---

(٢١٨) من الناس من قسم أهل العالم بحسب الاقاليم السبعة واعطى أهل كل اقليم حظا من اختلاف الطبائع والانفس التى تدل عليها الالوان والالسن . ومنهم من قسمهم حسب الاقطار الاربعة التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع ، الملل ج ١ ص ٥ .

الفنان والغرب العالم (٢١٩) . وعلى فرض صحة هذا التقسيم فان هذا الحصر غير جامع لكل الشعوب . فآين شعوب الصين واليابان وبقاى أمم آسيا ؟ وآين شعوب أفريقيا ان كانت الامم فى أمريكا اللاتينية ما زالت مجهولة فى العالم القديم ؟ وآين شعوب مصر والشام وما بين النهرين والعبرانيون القدماء ؟ وهل يشتمل الروم اليونان وبقاى شعوب الغرب ؟ وهل يمكن تصنيف شعوب الأرض كلها لهاتين الطبيعتين أم ان هناك طبائع أخرى ؟ الا توجد شعوب كاملة تجمع بين الطبيعتين ؟ وهل القسمة الى الطبيعتين حكم واقع أم حكم قيمة ؟ هل يفضل العرب والهند العجم والروم ؟ الا يوجد تمايز بين العرب والهند أو بين العجم والروم على الرغم من اشتراك كل منها فى نفس الطبيعة والمزاج ؟ وكيف يفسر انتشار الاسلام بين العجم وهم من طبيعة مخالفة للعرب أكثر من انتشاره بين الروم وهم من طبيعة مشابهة للعجم ؟ ولماذا لم ينتشر الاسلام فى أرجاء الهند قاطبة وهى تشارك العرب فى التكوين والمزاج . هل يعنى ذلك أن رسالة الاسلام تنجّه شرقا ؟ والحقيقة أن الشعور الانسانى غير مرتبط بالجنس أو اللسان أو التاريخ أو الحضارة المشتركة . وان كان نسبيا مرتبطا بلغته واستعاراته وتشبيهاته ومقولاته ونظراته للعالم الا أنه يستطيع أن يفارقها ويصبح شعورا فكريا عاما يتجاوز القوميات ويتعالى على الاجناس . هذا فضلا عما فى الاحكام على الحضارات من مخاطر وعدم دقة وتميز . وخصائص الشعوب تنشأ من سلوك حضارى فى لحظة معينة من تطورها فى التاريخ دون أن تكون أبدية تمس جوهر الشعور أو تحكم على ماهيته . ولا يقتصر ثوم

---

(٢١٩) ومنهم من قسمهم بحسب الامم فقال : كبار الامم أربعة : العرب والعجم والروم والهند . ثم زواج بين أمة وأمة فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية . والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية . الملل ج ا ص ٥ - ٦ .

أو قومان على طبيعة واحدة بل توجد الطبيعتان معا عند كل قوم وينشأ التياران المثالي والواقعي ، الروحي والمادى ، العقلى والحسى ، الصوفى والعلمى . فهذان بعدان للشعور الانسانى والشعور الحضارى على السواء . قد يقلب احدهما على الآخر فى فترة زمنية معينة نتيجة لتطوره فى التاريخ ولكن لا يوجد حكم عام شامل على الحضارة بأنها كذلك ، احادية الطرف الى الابد . وقد يتداخل البعدان بطريقة غير سوية فيتحول العقلى الى عاطفى وانفعالى وهوائى وذاتى وغيبى وحسى وكفى وجسمى يعبر عن ضنك وضيق واختناق ولهث . وبالتالي تفسد الطبيعة وتكون فى حاجة الى وحي يعيدها الى ثورتها ويحقق كمالها .

### ج - التفرق العقائدى المذهبى + والحقيقة أن البشر يختلفون فيما

بينهم طبقا للعقائد والمذاهب أى طبقا للديانات والاهواء . الفكر هو سبب التفرق والتنوع والتخصص والتميز . الشعور اذن ليس هو الشعور القومى بل هو الشعور الفكرى الذى يجمع العقائد والمذاهب ، الاديان والفلسفات . تحديد ماهية الشعور من فكرة تحديد ما هوى لا مادى ، مثالى لا موقفى ، فالفكر ماهية الشعور . البشر اذن ملل ونحل ، أهل ديانات وأهل أهواء (٢٢٠) . ولكل قسم طبيعة . الاول مستفيد مطيع وقد يكون مقلدا فتضيع الاستفادة . والثانى مستبد برأيه مبتدع وقد يكون مستنيطا برأيه فيضيع الاستبداد . الاول يؤمن بالنبوات والشرائع والثانى لا يؤمن الا بالعقل وبأحكامه (٢٢١) . وهذا التقسيم قائم فى

---

(٢٢٠) ومنهم من قسم بحسب الآراء والمذاهب ، وذلك غرضنا من تأليف هذا الكتاب . وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الاولى الى أهل الديانات والملل وأهل الاهواء والنحل . فأرباب الديانات مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين وأهل الاهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والاثوان والبراهمة ، الملل ج ١ ص ٦ .

(٢٢١) ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو

الحقيقة على فكرة موجهة من النصوص الدينية ، الاتباع أم الابداع ، التقليد أم التجديد . فالشعور اما آخذ أو معطى ، قابل أو رافض مستفيد أو مفيد ، متعلم أو معلم . فالنبي والفيلسوف صنوان ، والنبوة والفلسفة شقيقتان رضيعتان ، والعقل جامع بين الاثنين . وكما لا تنتهى الفلسفة بالضرورة الى انكار كذلك لا ينتهى الدين بالضرورة الى طاعة . ويمكن للفلسفة أن تكون تقليدا ويمكن للدين أن يكون ثورة . لا يتعلق الامر بالدين والفلسفة كميديتين ولكن يتعلق بمنهجين وموقعين يظهران فى الدين والفلسفة والعلم والفن والحياة .

ولما كان لكل دين كتاب وهو مقياس من داخل الحضارة لانها قامت على كتاب فقد تنقسم الديانات الى اربع فرق . الاولى ديانات كتاب منزل محقق مثل اليهودية والنصرانية والاسلام . لذلك دخل النقد

---

قولنا أن أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الى أهل الديانات وأهل الاهواء . فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو قال قولاً فاما أن يكون فيه مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة ، والمطيع هو المتدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفى الخبر عن النبي عليه السلام « ما شقى امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد رأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهباً اتفاقياً بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فينتقل منه دون أن يتفكر فى حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه فحينئذ لا يكون مستفيداً لانه ما حصل على فائدة ولا أتبع الاستاذ على بصيرة ويثين الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم فليعتبروا . ربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مما استفادته على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفية فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لانه حصل العلم بقوة تلك الفائدة « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ركن عظيم فلا تغفل . فالمستبدون بالرأى مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة الصابئة والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، والمستفيدون هم القائلون بالنبوات ومن قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس ، الملل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ .



التاريخي للكتب المقدسة جزءا من علم أصول الدين للتحقق من الصحة التاريخية للكتاب (٢٢٢) . والثانية ديانات شبيهة كتاب مثل المجوسية والمناوية مما يدل على اعتبار خاص لهذين الدينين واعتبار المجوس مثل أهل الكتاب وأن الذى يجمع بين الوحي المنزل ونبوة أخرى هو الكتاب المقدس فى ملة . فالكتب اذن كثيرة . والثالثة ديانات حدود وأحكام دون كتاب مثل الصابئين الاوائل . وتنتقل بطريق شفاهى ، ويكون التراث الشفاهى مصدر سلطة مثل التراث المدون . والرابعة ديانات ليس لها كتاب ولا شبهة كتاب ولا حدود وأحكام مثل المذاهب الفلسفية والوثنية وعبادة الكواكب والبرهمانية . وهنا تدخل الفلسفة كقسم فى الدين ولا يعترف لها بكتاب مقدس لان الفلسفة لا تقديس فيها . والوثنية وعبادة الكواكب دين الطبيعة ، والبرهمانية دين العقل وكلاهما لا يحتاجان الى كتاب (٢٢٣) . ويؤخذ كل دين من مصادره الاولى أى من الكتاب المقدس عند الملة فهو اوثق المصادر خاصة اذا كان صحيحا تاريخيا وأبعدها عن التأويلات والتفريعات والاضافات اللاحقة (٢٢٤) .

ولما كان التفرق العفائدى المنهجى عام لكل الشعوب ، وكان الاسلام احد الديانات وله مذاهب وله كتاب ، قد تبدأ الفرق غير الاسلامية أولا ثم تأتى الفرق الاسلامية بعدها تبعا للتطور الزمانى لرؤية تطوّر

(٢٢٢) هذا ما يفعل خاصة ابن حزم فى « الفصل » .

(٢٢٣) مذاهب أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل من الفرق الاسلامية وغيرهم . فمن له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والمناوية . ومن له حدود وأحكام دون كتاب مثل الصابئة الاولى ، ومن ليس له كتاب ولا حدود وأحكام شرعية مثل الفلاسفة الاولى والدهرية وعبادة الكواكب والاوثنان والبراهمة ، الملل ج ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢٢٤) نذكر أربابها وأصحابها ونقل مأخذها ومصادرهما عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحها بعد الوقوف على مناهجها والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها ، الملل ج ١ ص ٥٤ .

الوحي واكتمال الوعي البشرى . وقد تبدأ الفرق الاسلامية أولا ثم تاتى الفرق غير الاسلامية على اساس ان البناء يظهر التطور والنهائية تثير البداية . قد يبدأ بالديانات العامة أولا ثم يتم احصاء الفرق الاسلامية ثانيا وقد يبدأ عرض الفرق الاسلامية أولا ثم يأتى احصاء الديانات الاخرى ثانيا . الاول ترتيب زمانى تاريخى والثانى ترتيب موضوعى مذهبى . بالطريقة الاولى تذكر الفرق الكلامية فى معرض تاريخ الاديان العلم وكأنها فرق أهل الاسلام قبل أن يبدأ عالم الكلام فى عرض مادته حسب الموضوعات . فالاديان هى الملل والفرق الاسلامية هى النحل . الملل هى الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والاسلام والاهواء كالمذاهب الفلسفية والنحل كالديانات التاريخية الخالصة (٢٢٥) . وعندما توضع المادة الكلامية فى اطار تاريخ الاديان المقارن وتظهر الفرق فى اطار تاريخ الاديان العلم يقوم التصنيف على نظرية فى الحقيقة وهى ان الحقيقة موجودة يمكن معرفتها . وهى حقيقة واحدة كاملة فى مقابل حقائق متعددة ناقصة . ويقوم الايمان بالوحي من حيث المبدأ على حقيقة واحدة موجودة وكاملة يمكن معرفتها والوصول اليها . وتعادل نظرية الحقيقة هذه نظرية العلم فى مصنفات العقائد فيشار الى الموقف السوفسطائى سواء الشك المطلق أو الشك النسبى ، وتثبت الحقائق والعلوم (٢٢٦) .

---

(٢٢٥) الطريقة الاولى اتبعها ابن حزم فى « الفصل » والقاضى عبد الجبار فى « المغنى » ، والملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » الا ان الجزء الاول والثانى عن اليهود والنصارى مفقود ، يقول ابن حزم « اذ قد اكملنا بعون الله الكلام فى الملل فلنبداً بحول الله عز وجل فى ذكر نحل أهل الاسلام وافترائهم فيها وايراد ما شغب به شاغب منهم وفيها يخلط فيه من نحلته وايراد البراهين الضرورية على ايضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، لذلك يسمى ابن حزم مؤلفه « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » .

(٢٢٦) رؤساء الفرق المخالفة لدين الاسلام ست . ثم تفرق من هذه الفرق الست على فرق . ويصنف ابن حزم الفرق كلها

والطريقة الثانية تذكر الفرق غير الاسلامية كاحدى الفرق الاسلامية .  
وهنا يصبح علم اصول الدين هو الاصل وتاريخ الاديان هو الفرع (٢٢٧) .  
ولا يخلو مصنف كلامى من اشارة الى الديانات الاخرى وفرقتها حتى في  
المصنفات المتأخرة التى بوبت حسب موضوعات العلم والتى تجاوزت تاريخ  
الفرق المحض ومن ثم أصبح موضوع تاريخ الاديان أو تطور الوحي من  
موضوعات علم الكلام يدخل فى التوحيد (٢٢٨) . وأحيانا تدخل فرق غير  
كلامية ضمن الفرق الكلامية . وهنا يبدو علم الكلام وكأنه تاريخ الفكر  
الدينى داخل الحضارة وليس فقط تاريخا للفرق الكلامية التى تكون  
مادة علم الكلام (٢٢٩) . وقد يصنف علماء الكلام فى مقالات الديانات

فى ست هى : (١) مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية (ب) مثبتو  
الحقائق الا أن العالم لم يزل وأنه لا يحدث له ولا مدبر وهم الدهرية  
(ج) مثبتو الحقائق الا أن العالم لم يزل وأن له مدبرا لم يزل (د) مثبتو  
الحقائق الا أن العالم لم يزل وأنه يحدث له مدبران لم يزالا  
أو أنهم أكثر من واحد واختلافهم فى العدد ه — مثبتو الحقائق وأن  
العالم يحدث وأن له خالقا واحد لم يزل الا أنهم أبطلوا النبوات كلها  
(و) مثبتو الحقائق وبأن العالم يحدث وأن له خالقا واحدا لم يزل  
وأثبتوا النبوات كلها الا أنهم خالفوا بعضها ، الفصل ج ١ ص ٣ ،  
الاصول ص ٦ — ٧ .

(٢٢٧) وهى الطريقة التى تبعتها الشهرستاني فى « الملل  
والنحل » .

(٢٢٨) يجعل الرازى الفرق الذين هم خارجون على الاسلام  
بالحقيقة وبالاسم ضمن الفرقة العاشرة من مجموع الفرق العشرة .  
اعتقادات ص ٨٢ — ٨٤ ، ويتضح ذلك من عنوانه « اعتقادات فرق  
المسلمين والمشركين » .

(٢٢٩) وذلك مثل الباقلانى فى « التمهيد » حين يتحدث عن الصابئة  
والمناوية والمجوس والنصارى واليهود فى معرض الحديث عن  
التوحيد . وكذلك القاضى عبد الجبار فى « المغنى » فى الفرق غير  
الاسلامية فى معرض الحديث عن الواحد ، المغنى ، الجزء الرابع ،  
الفرق غير الاسلامية .

الآخري دون ذكر للفرق الاسلاميه . وفي هذه الحالة يكون عالم الكلام عالم تاريخ اديان خالص لحضارات وديانات اخرى (٢٣٠) .

وقد يتعدى تصنيف الفرق الخارجة على الاسلام الى اخراج فرق اسلامية نشأت داخل الحضارة الاسلامية مثل بعض النظريات الفلسفية في قدم العالم وقدم الزمان والمكان وازلية النفس وتدبير الفلك . فعلم الكلام هنا يشمل كل الفرق الخارجة عن الاسلام سواء كانت من حضارة أخرى أو من داخل الحضارة خارج علم الكلام في الفلسفة أو التصوف . فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام وليس تاريخا لعلم الكلام بوجه خاص من ملل وأهواء ونحل . وفي المقابل قد تدخل فرق غير اسلامية تمثل حضارات وافدة ضمن الفرق الاسلامية لانها أصبحت ممثلة داخل الحضارة الاسلامية ولم تعد وافدة عليها اما لان لها ممثلين أو لان الاتجاه ظهر تلقائيا في الحضارة الاسلامية بمساعدة الاتجاه المماثل في الحضارات الوافدة أو بدون مساعدتها . ومما يساعد على ادخال هذه الفرق ضمن الفرق الكلامية الرغبة في اكمال عدد الفرق في التاريخ الموجه (٢٣١) . وقد يكون التاريخ المذهبي تاريخا داخليا محضا للحضارة

---

(٢٣٠) وذلك مثل الأشعري في مقالات غير الاسلاميين الذي يذكره ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول صريح العقول » ج ١ ص ٩١ ، أو المسعودي في المقالات في أصول الديانات الذي يذكره في مروج الذهب أو البيروني في « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » .

(٢٣١) يذكر الملطي الشافعي خمس فرق من الزنادقة . المعطلة . والمانوية ، والمزدكية ، والعبدكية ، والروحانية . فالمعطلة هم الدهريون ، وهم موجودون داخل الحضارة الاسلامية وخارجها . والعبدكية احدي فرق الشيعة تقول بالامام . والروحانية تمثلها اتجاهات الصوفية أو ما يضادها إذ أنها ست فرق : الروحانية الذين يركزون على الروح ، والفكرية الذين يتأملون بالفكر ، وأصحاب الخلة الذين يغلب عليهم حب الله فيسقطون الشرائع ، وأصحاب تصغير النفس الذين يروضون النفس حتى تبلغ الغاية ثم يحق

دون ذكر أية حضارات مجاورة دخيلة . وفي هذه الحالة يكون التاريخ موجها بحديث الفرقة الناجية (٢٣٢) .

**د - تحديد المصطلحات .** اذا كان التفرق عقائديا مذهبيا فالاولى تحديد مصطلحات الدين ، والملة ، والحنيفية ، والشرعة ، والمنهاج ، والسنة ، والمجاعة ، والاسلام (٢٣٣) . فالدين هو الامثال . والامثال هو التعبير عن الطبيعة بالفكر . ولا يعنى ذلك الطاعة والانقياد فذلك ما تعاني منه الامة حاليا في علاقتها بالسلطان بل هو رفض كل ما يعارض الطبيعة والحرية والعقل ، هذا الرفض الناشئ من الامثال للفكر وادراك الهوة بين الطبيعة والمثال . ليس الدين هو الجزاء لان فعل الخير ، العمل الصالح ، مستقل عن الجزاء والعقاب ولكن في طبيعة الفعل جزاءه ، وجزاؤه اثره وفاعليته . فعل الخير يعطى خيرا ، ويحدث في هذا العالم من حياة الفاعل او يكون كامنا فيظهر في الاجيال التالية ويظل موجها للحضارة . واذا كان الدين يعنى الحساب فان الحساب على الفعل يكون ذاتيا ، بمراجعة داخلية . اما الحساب الخارجى فعادة ما يكون

---

لهم التمتع بما يشاؤون ، والذين يستصغرون الدنيا ويأتون بما شاءوا من ملذات استصغارا لها حتى لا يشغل القلب بها ثم الزاهدون في الحرام الآتون والمتمتعون بالحلال ، التنبية ص ٩١ - ٩٥ ، ويقسم الاثعري الفرق الى اثنتى عشرة فرقة . ويعتبر الصوفية فرقة كلامية يسميها العامة مرة وقوم ينتحلون النسك مرة اخرى ، مقالات ج ١ ص ٦٥ ، ص ٣١٩ ، ويدخل البغدادي الحلجية اتباع ابي الغيث الحلج ضمن فرق الحلوية ، الفرق ص ٢٦٠ - ٢٦٣ ، ويذكر الرازى الصوفية كفرقة ثامنة من فرق عشر ، اعتقادات ص ٧٢ - ٧٥ .

(٢٣٢) وهذا ما يفعله البغدادي في « الفرق بين الفرق » .

(٢٣٣) الدين ، والملة ، والشرعة ، والمنهاج ، والاسلام ، والحنيفية ، والسنة ، والجماعة فانها عبارات وردت في التنزيل ، ولكل واحدة منها معنى يخصها وحقيقتها توافقها لفة واصطلاحا ، المل ج ١ ص ٥٦ .

مصدرا للخوف والتخفى وبالتالي مصدرا للارهاب والنفاق لا فسر في ذلك بين حساب الله وحساب السلطان . والحساب ليس بالضرورة حساب الآخر للذات أى حساب الدولة للمواطنين بل حساب الذات للآخر ، حساب المواطنين للدولة من خلال الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة . وإذا كان الدين يعنى التعبد فان التعبد ليس الاتيان بحركات رمزية تكشف عن الصلة بين الانسان والله بل القيام بأفعال مباشرة في العالم تؤثر في الناس وتحدد مسار العلاقات الاجتماعية . وإذا كان الدين في النهاية وضعاً يسبق العقول باختيارها الى ما هو خير لهم بالذات فان هذا الوضع يتفق مع الطبيعة البشرية الحرة العاقلة ويؤكدها ويساعدها على الازدهار والكمال(٢٣٤) .

ويتحول الدين الى ملة لان الامتثال جماعى . الدين هو الذى يعطى الهوية للجماعة ويحولها الى جماعة فكرية . لا يوجد فكر دون جماعة ولا يوجد دين بلا أمة ، ولا يوجد مذهب فكرى دون شعب لانه لا يوجد وحى بلا تاريخ . وصف الدين هو وصف للملة ، وتحليل الدين هو تحليل لحال الامة(٢٣٥) . والملة هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة . ويضادها الخروج على طريق العقل والطبيعة .

(٢٣٤) معنى الدين الطاعة والانقياد ، وقد يرد بمعنى الجزاء ، وقد يرد بمعنى الحساب . فالمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم الثناء والمعاد ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، الدين ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب . وعرفوه بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات أى أحكام وضعها الله تعالى للعبادة باعثة الى الخير الذاتى وهى السعادة الابدية ، الاتحاف ص ١٣ — ١٤ .

(٢٣٥) ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من بنى جنسه في اقامة معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو ليس له فصوره الاجتماع على هذه الهيئة هى الملة ، الملل ج ١ ص ٥٧ .

والامة جماعة مثالية ، حققت وحدة الفكر واستقلال الشعور وتدرك نظام الطبيعة ، الامة فكر نمطى ، والفكر جماعة مثالية تمنع من التشتت الفكرى والحضارى وتحصر على الوحدة المثالية بين الفكر والجماعة ، بين الوحى والتاريخ . وتتوالى الملل حسب قانون الجمع بين الاضداد وجدل التاريخ والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع . عرف آدم الاسماء كلها وعلم نوح معانيها ثم تحقق ابراهيم من كليهما . الامة المثالية اذن هى التى تجمع بين الاسماء المعانى والواقع ، بين الالفاظ والدلالات والاشياء دون تبعثر للاسماء وتحولها الى شقشقات لفظية وضمور للمعنى وتحولها الى ثوابت وغياب للوقائع والاشياء (٢٣٦) .

واذا تحول الدين الى ملة فان الملة تتحول الى منهج للجماعة . وباتحاد الفكر بالجماعة يظهر التشريع ، وهو تنظيم الفكر للجماعة وتوجيهه لسلوكها وتخطيطه لحياتها . وقد تطورت الشرائع كما تطور الفكر وتطورت الجماعة ، واكتملت بظهور الجماعة المثالية . فالتشريعات تنبع من الفكر وتقوم عليه وتعبر عن واقع دفاعا عن مصالح الجماعة (٢٣٧) . فاذا تم الاتفاق على المنهاج نشأت الجماعة الفكرية المذهبية . الجماعة هى ممثلة الفكر فى التاريخ وتحولته الى شريعة ونظم . ولما كانت الشريعة منزلة ففى تطور الوحى فى التاريخ جاء التنزيل أولا ثم التأويل ثانيا ثم الجمع

---

(٢٣٦) الملة الكبرى هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة التى تقابل الصبوة تقابل التضاد وابتدأت من نوح . وقيل خص آدم بالاسماء ونوح بمعانى تلك الاسماء و ابراهيم بالجمع بينهما ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٣٧) الطريق الخاص الذى يوصل الى هذه الهيئة هو المنهاج والشريعة والسنة ، والحدود والاحكام ابتدأت من آدم وشيث وادريس وضمت الشرائع والملل والمنهاج والسنن بأكملها واتمها حسنا وجمالا بمحمد ، والاتفاق على تلك السنة الجماعة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

بين التنزيل والتأويل ثالثا . وهو منهج الامة المثالية التى جمعت بين الفكر والجماعة . التنزيل بلا تأويل صورية وفراغ ، والتأويل بلا تنزيل مضمون عاطفى بلا صورة وروح طاهرة بلا بدن ، والجمع بين التنزيل والتأويل هو ايجاد الوحدة بين الصورة والمضمون ، بين الروح والبدن ، بين المثال والواقع . ويكون ذلك فى التاريخ جمعا بين القديم والجديد ، بين الماضى والحاضر . التنزيل بلا تأويل جمود ، والتأويل بلا تنزيل هو (٢٣٨) .

والاديان كلها مراحل مختلفة لدين واحد اكتمل فى آخر مرحلة . كل مرحلة تثبت المرحلة الاولى وتكملها . فاذا اكتمل الوحي انتهت النبوة ، واستقل العقل ، وتحررت الارادة ، واكتملت الفطرة ، وثبتت الحقيقة ، ووضح المثال . أصبح الوحي تاريخا والفكر واقعا ، فالواقع دليل الفكر ، والفكر دليل الحق . ووقوع الوحي لا يستلزم بالضرورة البحث عن مصدر مشخص للوحي ولا حتى شخص النبى . فالوحي واقع فى التاريخ ويتطور معه أفقيا وليس علاقة رأسية بين شخصين . والبرهان على صدقه متضمن فيه وليس خارجا عنه ، طبيعته الفكر نفسها المطابقة للواقع ، للفطرة والطبيعة ، والشامل لكل التجارب البشرية النمطية . موضوعية الوحي وشموله مقياسان لصدقته . الدليل ملازم له لا هو سابق له ولا لاحق عليه . السابق ارهاص على ضرورة ظهور الفكر ، واللاحق تحقيق لمسار الفكر واثبات لواقعته . لا تستلزم النبوة فى آخر مراحلها اثبات صدقها بأية خارجة عنها . آياتها الوحيدة من داخلها كفكر مطابق للواقع ، وهذا الواقع هو التجربة الانسانية الشاملة وماهياتها وقوانين التاريخ . فالتوحيد هو جوهر الدين ، وما أتى به الانبياء منذ آدم حتى محمد . وبمجرد تحقيق غاية الوحي ، استقلال الوعى الانسانى ، عقلا وارادة ، يقف تطوره وتنتهى النبوة ، ويتوقف تطور التاريخ فى الاصول ويبقى تطوره فى الفروع والتى يمكن للاجتهاد أن يجد لها تشريعاتها ويستنبط لها أحكامها .

---

(٢٣٨) ثم خص موسى بالتنزيل ، وخص عيسى بالتأويل ، وخص المصطفى بالجمع بينهما على ملة ابراهيم ، الملل ج ١ ص ٥٨ .



ويكون التاريخ حينئذ دون مراحل وكأن التاريخ يخضع نفسه للخلود ويحى عنه طابع الزمان (٢٣٩) .

وإذا كانت الفرق الإسلامية على وجه الخصوص فماذا يعنى الإسلام ؟ وهنا تأتى الفكرة الموجهة لتحديد الفرق بين الإسلام والإيمان والاحسان ، الأول بداية والثانى وسط والثالث كمال . الأول عمل باللسان ( قول ) والثانى عمل بالقلب ( تصديق ) والثالث عمل بالجوارح ( فعل ) . الأول العبادات والثانى العقائد والثالث المعاملات . ولكن أليست العبادة أيضا بالقلب والجوارح فتشمل العقائد والمعاملات ؟ وفى آخر مرحلة من مراحل الوحى يكون الوحى امكانية تحقيق من خلال طاقة الانسان . ولما كانت الطاقة قولا ووجدانا ووعملا كان القول هو الاعلان عنه ، والوجدان تمثله ، والفعل تحقيقه . ليس الإسلام اذن هو مجرد الخضوع والانقياد بالمعنى الشائع دون تمييز بين الله والسلطان بل هو تعبير عن الطاقة الانسانية ، بالقول باللسان والعمل بالجوارح ، بالكلمة والفعل . الإسلام اذن اقرب الى الشهادة باللسان وباليد . فاذا كان الخارج قيدا وقهرا ورضوخا للامر الواقع فان الإسلام يكون ثورة وتحررا وغضبا ورفضاً وتمردا . وتبدأ العقائد المتأخرة من الإيمان وتعرفه بأنه الاستسلام والانقياد وتجعل مضمونه اما الغيبيات أو العبادات أو الحدود دون

---

(٢٣٩) . . . ثم كيفية التقرير الأول والتكميل بالتقرير الثانى بحيث يكون مصدقا كل واحد بين يديه من الشرائع الماضية والسنن السالفة تقديرا للامن على الخلق وتوقيفا للدين على الفطرة . فمن خاصية النبوة ألا يشاركهم فيها غيرهم . وقد قيل ان الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقته على دينه ودينه على وحدانيته . . . ولن يتصور وضع الملة وشرع الشريعة الا بوضع شارع يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه وربما تكون الآية متضمنة فى نفس الدعوى وربما تكون ملازمة منه وربما تكون متأخرة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٩ ، والتوحيد جاء به كل نبي من لدن آدم الى يوم القيامة ، التحفة ص ١٢ — ١٣ ، وقد جاءت به جميع الرسل من آدم حتى محمد ، الحصون ص ٥ .

فكر أو فعل ، ودون حيق أو طلب . ويفرغ الايمان من أى مضىون اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى يربط المؤمن فردا وجماعة بمصالحه وحياته ويجعله قادرا على الدفاع عن حقوقه وليس فقط مطالبته بتحقيق واجباته (٢٤٠) . وبهذا المعنى ، الاسلام كاستسلام ، يشار الى الفرقة الناجية ، فرقة السلطان (٢٤١) .

(٢٤٠) الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق . الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرا ووضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن القدر خيره وشره من الله كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن بين المجاهدة والمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدأ ، والايمان وسط ، والاحسان كمال . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجى والهالك ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الاسلام هو الخضوع والانقياد باطنا وظاهرا لما جاء به الرسول وعلم مجيئه بالضرورة أى يقينا ، اعلم أن الايمان الذى كلف الله به عباده وجعل جزاءه دخول الجنة والنجاة من النار هو تصديق سيدنا محمد فيما علم مجيئه بالضرورة أى اعتقاد صدقه اعتقادا جازما فيما جاء به عن الله وعلم مجيئه به يقينا مع الازعان القلبي لذلك . وذلك مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقضاء والقدر وافتراض الصلاة وبقيّة العبادات الاسلامية من الزكاة والصيام والحج على المستطيع وتحريم قتل النفس المعصومة ظلما والزنا وأمثال ذلك ، فكل من الايمان والاسلام المنجيين لا ينفك عن الآخر . فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان المصدق ذلك التصديق للرسول لابد أن يكون خاضعا لما جاء به والخاضع هذا الخضوع لابد أن يكون مصدقا لذلك التصديق ، ثم ان النطق بالشهادتين شرط لازم لاجراء الاحكام الدنيوية على المؤمن ( المناكحة ، الصلاة خلفه وعليه ، الدفن ... ) فاذا لم ينطق بهذا القدر كالخرس أو مات عقب ايمان قلبه فهو مؤمن ناج . ولكنه ان امتنع عن النطق بهما عنادا بعد أن عرض عليه فهو كافر ولا عبرة بتصديق القلب ، الحصون ص ٦ .

(٢٤١) قد يرد الاسلام وقرينه الاحسان وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٦١ .

## ٢ - من الوحدة الى التفرق .

تصف الفرقة الناجية تاريخ الفكر البشرى بل وتاريخ الانسانية ذاتها كمسار من الوحدة الى التفرق ، من الطاعة الى العصيان ، من الخير الى الشر وبالتالي تتم ادانة التاريخ والزمان والتطور وادانة كل جهد بشرى وقضاء على التعددية . ولا سبيل الى صلاح العالم ونجاة البشرية الا بالعودة من جديد من التفرق الى الوحدة ، من العصيان الى الطاعة ، ومن الشر الى الخير . ومرة يتم هذا الوصف بصورة فنية شعرية رمزية عن طريق رفض الشيطان السجود لآدم قياسا للنار على الطين ، وهو قياس كمي خاطيء يغفل الكيف ، ومرة اخرى ، وهو الهدف من هذا الوصف ، عن طريق وصف مسار علم اصول الدين على أنه انتقال من النقل الى العقل وبالتالي يضل كما ضل الشيطان من قبل . الامة اذن لها بدايتان ، الاولى قياس الشيطان والثانى اعمال العقل ! وكلاهما شر ، الاول ادى الى الطرد من الجنة والثانى ادى الى الفرق الضالة !

١ - التاريخ الرهزى . يبدأ التاريخ ، عند الفرقة الناجية ، بصورة فنية اقرب الى الشعر منها الى العلم ، وأدنى الى الخيال منها الى الواقع . توحي بأن التفرق والتشتت حدثا في البداية لأول مرة منذ الخليقة قبل أن يقع للمرة الثانية في التاريخ الانسانى بعد ظهور الوحي . فالتاريخ له بدايتان الاولى بداية الخليقة والثانية اكتمال الوحي ووحدة الفكر . البداية الاولى افتراضية خالصة تعتمد على التاريخ الشعري أو على التفسير الفنى للنصوص الدينية للحصول على دلالة مشابهة للبداية الثانية وكأن التاريخ يعود كما بدأ . ولا يقتصر الامر على الدلالة الشعرية بل يفسر النص الفنى على أنه يحتوى على وقائع حدثت بالفعل . حدث التشتت الاول في البداية بأعمال الرأى والقياس ، وذلك بمقابلة الرأى بالنص أو مقابلة الهوى بالامر اعمالا للعقل واثباتا

للحرية (٢٤٢) . والتاريخ الشعري القائم على الصور الفنية أفضل استعمالا من التاريخ الاسطوري الا اذا فهمت الاسطورة كصورة فنية . فلفظ الاسطورة يعنى فى التراث وفى أصل الوحي الخرافة بالتعارض مع الواقع فى حين أن لفظ الشعر والتخييل الفاظ تراثية وكذلك الحال مع لفظى الصورة الشعرية وانتمائهما الى الثقافة الادبية المعاصرة (٢٤٣) . وتعتمد هذه البداية الشعرية مع الكتب المقدسة الاخرى القائمة على

(٢٤٢) هذه هى حكاية ابليس ورفض السجود لآدم ونقاشته مع الله . ويذكرها الشهرستاني فى التوراة والانجيل والقرآن للدلالة على صفتها الكوفية السابقة على الاديان الثلاثة . ويضع على لسان ابليس أسئلة سبعة تدل على أنه يمثل الاتجاه الاعتزالي والله — تعالى — يمثل الاتجاه الاشعري ! فالمعتزلة يشاركون ابليس فى اعمال الرأى والاشاعرة يشاركون الله — تعالى — فى الدفاع عن النص . وهذه الاسئلة هى : (أ) اذا كان الله يعلم مسبقا ما يصدر عن ابليس فلم خلقه ؟ وهو سؤال عن الغائية التى يبتتها المعتزلة وينكرها الاشاعرة (ب) اذا كان الله قد خلق ابليس على ارادته فلم كلفه بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف وهو سؤال عن الحرية التى تثبتها المعتزلة وتنكرها الاشاعرة . ويرجع كلاهما الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق (ج) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتزم بالتكليف فلم أمره بالسجود ؟ وهو تأكيد للبعث الذى تثبته الاشاعرة وتنكره المعتزلة (د) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتزم بالتكليف ورفض السجود فلماذا لعن فى حين أنه لم يقل لا اسجد الا لله . وهو سؤال يؤكد على الاعتراض على الله كتهمة من الاشاعرة الى المعتزلة وهو فى الحقيقة يكشف عن تنزيه الله عند المعتزلة (هـ) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن فلماذا أدخل الجنة ووسوس لآدم ؟ وهو سؤال عن المعاد . (و) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم فلماذا سلطه على اولاده ؟ وهو سؤال عن المسؤولية (ز) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم وسلطه على اولاده فلماذا استهله ؟ وهذا سؤال عن الزمان والتاريخ والحياة كرسالة ، الملل ج ا ص ١٥ — ٢٣ .

(٢٤٣) ذكر لفظ « أساطير » فى القرآن تسع مرات « ان هذا الا أساطير الاولين » بمعنى سلبى فى مقابل التنزيل والآية والوعد ، الخرافة فى مقابل الواقع .

عقائد السقوط والطرْد والحِرمَان كوقامع وحوادث تاريخية وليس فقط كحمور شعريّة . ونظرا لاعتماد الفرقة الناجية على التفسير بالمأثور فقد دخلت كثير من الاسرائيليات لتأصيل عقائدها وهى الصورة الشعريّة نفسها الموجودة فى حضارات أخرى وتفسر لا على أنها صراع العقل مع النقل وصراع الموضوعية مع الذاتية ، وصراع الحرية مع القدرية بل على أنها تنقل أخبارا عن وقامع العصيان والحِرمَان والطرْد والخطيئة والسقوط (٢٤٤) .

وتضع الصورة الشعريّة شبهات سبعة (٢٤٥) تفيد بأن الموقف الانسانى شبهة وأن السؤال عنها يوقع لا محالة فى تناقض ، وهى الشبهات نفسها التى يقوم عليها علم الكلام . تمثل الفرق الهالكة وفى مقدمتها المعارضة العلنية من الداخل اختيار الشيطان نظرا لاعتمادها على العقل وتمثل الفرقة الناجية ، فرقة السلطان ، اختيار الله نظرا لاعتمادها على النقل . الشبهة الاولى تشير الى معارض العلم المطلق مع الخلق باعتبارهِ مصيرا وتاريخا محددًا فى العلم ومع ذلك مرهون بحرية الإرادة الانسانية . واذا كانت الفرقة الناجية تأخذ صف العلم الالهى وتضحى

---

(٢٤٤) وتلك الشبهات ( شبهات ابليس ) مسطورة فى شرح الانجيل الاربعة ، انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى مذكورة فى التوراة منفردة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود . هذا الذى ذكرته مذكور فى التوراة ومسطور فى الانجيل على الوجه الذى ذكرته ، الملل ص ١٥ ، ص ١٨ .

(٢٤٥) ان المعلوم الذى لا هراء فيه أن كل شبهة وقعت لبني آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ومن وساوسه نشأت شبهاته ، ولا يجوز أن تعدد شبهات فرق الزيغ والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبادات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور ، وقال المتأخر من ذريته كما قال المتقدم انا خير من هذا الذى هو مهين . وكذلك تعقبنا احوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاقوال المتأخرين . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم فتشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به . . . الملل ج ١ ص ١٨ — ٢٠ .

بالخلق الانسانى فان الفرق الهالكة خاصة المعارضة العلنية من الداخل تأخذ جانب الحرية الانسانية وتضحى بالعلم المسبق . فاذا كان القياس هو الزايدة فى الايمان امام العامة وفى عين السلطان ، كان الاختيار لعقائد الفرقة الناجية ! والحقيقة أن العلم المطلق لا يمنع من تقرير مصير الانسان لذاته لان العلم المطلق علم حقيقى أى أنه مطابق للواقع لا بمعنى أنه يفعل مباشرة بل بمعنى أنه يفعل من خلال الفعل الانسانى . وهذا لا يعنى أن العلم المطلق خامل غير مؤثر بل بمعنى أن الانسانية لا تتحقق الا بالفعل فى التاريخ . العلم مسار التاريخ أو فكر العمل أو نظرية السلوك اذا ما بعد العلم عن التشخيص الذاتى كصفة لذات مشخص . والشبهة الثانية تشير الى التعارض بين خلق الانسان على ارادة الله وبين تكليفه على ارادة الانسان الخاصة . فاذا أخذت الفرقة الناجية الاختيار الاول فان الهالكة تأخذ الاختيار الثانى . اليس فضل الله على الانسان عظيمها امام السلطان وفى عين العامة ؟ والحقيقة ان التكليف اثبات لغاية الانسان ودعوته وأن الحياة الانسانية أساسا هى تحقيق الرسالة . ولا يتم هذا التحقيق وفقا لارادة مسبقة فالارادة المطلقة هى ارادة التاريخ وقوانينه ومساره التى تتحقق بالفعل الانسانى الفردى والجماعى على السواء . وبالتالي تتبعد الارادة المطلقة عن التشخيص الذاتى الخارجى وتعود الى أصلها كقانون عام لمسار التاريخ أو كمنط للتحقيق والتكليف ليس مضادا للحرية وليس مانعا لها بل هو موجه لها يعطيها أساسها النظرى ومسارها المختار . والشبهة الثالثة عن أمر الشيطان بالسجود لآدم وعصيان الشيطان لله بطبيعة الحال تختار فيها فرقة السلطان الطاعة لله وتنفيذ الاوامر بينما تختار الفرق الهالكة العصيان ورفض السجود لاحد الاىله حتى ولو كان ذلك عصيان لاوامر الله . واختيار الفرقة الناجية يرضاه السلطان ويتملق أذواق العامة ايمانهم الاجتماعى بالله . ومن ذا الذى يرفض أوامر الله وأوامر السلطان ؟ والحقيقة أن الانسان هو القيمة الاولى فى الحياة على رأس سلم القيم وله يخضع كل شىء فى الطبيعة . وكل فعل فى التاريخ يقاس بمدى تحقيقه لهذه القيمة . فرفض السجود لآدم هو رفض للاعتراف

بالانسان كقيمة مطلقة . وان السجود للانسان وليس السجود لله  
لهو تنفيذ للامر الالهى وتحقيق لارادته . والشبهة الرابعة تحتوى على  
الحكم بادانة كل من لا يعترف بالانسان كقيمة اولى حتى ولو كان السبب  
في عدم الاعتراف التشدد بالايهان والمزايدة فيه بدعوى عدم السجود  
الا لله . الانسان قيمة في أعلى سلم القيم . وقد تتنازل قيم اخرى  
أعلى منه حتى الفكر المطلق ليعلن أن الانسان قيمة اولى . وهو بهذا  
الاعلان والاعتراف يثبت اطلاقيته . فلا اطلاقية تثبت الا باثبات الانسان  
كقيمة اولى . والشبهة الخامسة أنه بالرغم من لعن الشيطان واصدار  
حكم عليه بالادانة فقد دخل الجنة ووسوس للانسان . ولا يعنى ذلك  
أن كل ما يأتى للانسان من أفكار فانها من وسوسة الشيطان كما تقول  
الفرقة الناجية وكما يريد السلطان بل تعنى أن الاعتراف بالانسان  
كقيمة اولى ليس مجرد اعتراف نظرى بل هو جهد عملى يتحقق بالفعل  
وكان الاعتراف النظرى يحتاج الى اعتراف آخر عملى بدفاع الانسان  
عن وضعه كقيمة اولى والدخول في صراع مع كل القوى التى تنكر عليه  
هذا الحق . فالانسان ليس امكانية محدودة ذات اتجاه واحد بل هو  
امكانية تحقق سلبا أم ايجابا . هو امكانية تحقق في مواقف تتخللها  
عقبات لان وجود العقبة ضرورة لتحقيق الامكانية وحشد الطاقات النظرية  
والعملية . وقد تكون الموانع ذاتية مثل الاهواء والانفعالات . وقد  
تكون موضوعية مثل الاوضاع الاجتماعية والسياسية . فالممانع ضرورة  
لتخطيطه والعقبة شرط لتذليلها . والشبهة السادسة عن وسوسة  
الشيطان ليس فقط لآدم بل لاولاده تتعلق أذواق العمامة عن براءة الاطفال  
وعدم مسؤوليتهم عن غوايات الآباء . والحقيقة أن الانسان هو الانسان  
في كل زمان ومكان . بناؤه واحد ، وشعوره واحد ، وموقفه في العالم  
واحد ، لا فرق بين أب وابن أو بين أسلاف وأحفاد . كل انسان  
مسؤول عن نفسه من حيث هو انسان وليس من حيث هو ابن لاب .  
والشبهة السابعة والاخيرة عن السبب في الاستمهال والنظرة فانها  
تقوم أيضا على المزايدة في الايمان وافترض تدخل الله لهزيمة الشيطان  
دفاعا عن الانسان وحرصا له من الوقوع في الغواية وانكسار دور الانسان

والزمن وحركة التاريخ . والحقيقة أن الزمان قد أعطى للإنسان ليفعل فيه ، كما أعطى له التاريخ ميدانا للعمل . فلا نهاية بلا بداية ، ولا خاتمة بلا مشروع . الإنسان حياته ، وحياته تاريخه ، وتاريخه سلوكه ، وسلوكه تحقيق لغاية ، وغايته رسالته ، ورسالته مصيره .

وطبقا لهذا التاريخ المعبر عنه بالصورة الفنية تؤول الوقائع الحالية حسب الفكر المسبق على ما هو معروف في تاريخ الأديان باسم تنميط الوقائع . فأسئلة الفرق الكلامية كلها لا تخرج عن الأسئلة الأولى التي سألها إبليس ، ويكون التاريخ حينئذ عودا على بدء ، ومعيدا لنفسه (٢٤٦) . والحقيقة أنه إذا كان هذا الوصف يعنى الانحدار والسقوط والتشتت والتفرق أى إذا كان وصفا سلبيًا كان جحدا للواقع وإيقافا لحركة التاريخ ، والغناء لعمل الفكر البشرى ، وقضاء على الحضارة . أما إذا كان هذا الوصف يشير إلى حركة إيجابية تظهر فيها أنماط الفكر في كل زمان ومكان ودون حركة دورية ودون أدانة للتاريخ كان وصفا واقعيًا يثبت الحركة والزمان والتاريخ . فالتقابل بين العقل والهوى ، بين الموضوعية والذاتية ، بين الخارج والداخل ، بين الأمر والتلقائية ، بين التسليم والرفض ، تقابل يعبر عن الموقف الإنساني العام في كل زمان ومكان بإضافة بعض النضج في التجربة البشرية أثر تراكم التجارب والاستفادة منها . ثم تتحول البداية الزمانية الافتراضية الأولى في الصورة الفنية في أول العالم إلى بداية زمانية فعلية ساعة ظهور الوحي وإعلان النبوة . ويبدو التفسير النمطي للوقائع أيضا . فكل ما وقع من حوادث التاريخ وقعت أنماطه في الجيل الأول . ويصعب تغيير التاريخ دون نمط . ولذلك يكون تطور التاريخ في بنائه ، ويكون ماضيه في حاضره ، وحاضره ماضيه . يتم تفسير

---

(٢٤٦) تنميط الوقائع أو تفسير الوقائع الحالية طبقا لأنماط سابقة وكأنها تحقيق لنبؤتها معروف في تاريخ الأديان والدراسات المعاصرة حول الكتب المقدسة باسم *stcréotype* .



الحاضر بالماضى والماضى بالحاضر . فالشعور الانسانى واحد ، والموقف من الحياة واحد . فلا تاريخ بلا شعور ولا شعور بلا تاريخ (٢٤٧) .

وفي كلتا الحالتين ، البداية الاولى والبداية الثانية يظهر الدرس المستفاد وهو أن الانتقال من الوحدة الى التشتت عمل من أعمال العقل أو بتعبير أدق نقص فى العقل وتحكم بالهوى وتأويل للنصوص واعمال للجهد وكان السؤال عن العلة جريمة تستحق العقاب ، وكان عقل الانسان قاصرا عن فهم الاسباب بل ولا يجوز للانسان أن يتساءل وأن يستدرك (٢٤٨) . تعنى البداية الاولى أن الايمان بالتوحيد يقتضى التسليم وأن أى استفهام بعد الايمان يدل على عدم صدق الايمان مع أن ابراهيم سأل حتى يطمئن قلبه واستجيب لسؤاله . فالسؤال

(٢٤٧) فى بيان أول شبهة وقعت فى الملة الاسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها ومن مظهرها . وكما قررنا أن الشبهات التى فى آخر الزمان هى بعينها تلك الشبهات التى وقعت فى أول الزمان كذلك يمكن أن يقرر فى زمان كل نبى ودور كل صاحب ملة وشريعة أن شبهات أمته فى آخر نائشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين وأكثرها من المنافقين وأن خفى علينا ذلك فى الامم السالفة لتمادى الزمان فلم يخف فى هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقى زمن النبى ، الملل ج ١ ص ٢٣ .

(٢٤٨) وأنت ترجع فى أمرك كله الى عقلك الفاسد ورايك الاعرج فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان . أنت يا جاهل قد ضارع قولك قول ابليس حين قاس . . . فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان . ثم من أدل الادلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك أصلح تعتمد عليه إلا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . . . وأيضا فتأويلك القرآن على غير تأويله ، وتقول فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك ، وقولك فى حجتك روى فلان وفلان فأنت ضال مضل تركت السواد الاعظم وتركت طريق المواضحة . . . فالله الله فى نفسك ! انتبه ، ودع ما يريبك لما لا يريبك ، ولا تتبع هواك فليس على وجه الارض شخص يعدل عن السنة والجماعة والالفة الا كان متبعاً لهواه ناقصاً لعقله خارجاً من العلم والتعارف . فالزم للحق ترشد . . . التنبية ص

والاستفسار والاستدراك نزوع انساني لا يجحد (٢٤٩) . كما نشأت  
الشبهات في اول الزمان من اعمال العقل فانها نشأت أيضا في اول  
ظهور الوحي وعلان النبوة من اعمال العقل والسؤال والرغبة في  
المعرفة والقياس والبحث عن العلة . فكل اعمال للعقل خروج على  
النبوة ، وكل سؤال انحراف عنها . فالخوارج هم العقلاء والعقلاء  
هم الخوارج ! ان السؤال ليس شبهة بل هو خلق حضارى وبدائية  
لتحدى الواقع وتنظيره بالفكر . والاستدراك ليس هدما بل هو عبور  
على تصور متناسق للعالم حتى يشعر الانسان بوثام معرفي مع الطبيعة  
يستطيع بعده من السيطرة على قوائنها وتسخيرها لصالحه . ومادام  
التفسير خلقا انسانيا يعبر عن وجود الانسان في موقف فانه يكون معبرا  
بالضرورة عن هذا الموقف الذى يتدخل فيه الهوى والانفعال والمصلحة .  
ويكون السؤال : هل هذا الهوى ذاتى أم موضوعى ؟ هل هذه المصلحة  
فردية أم جماعية ؟ وبالإجابة على ذلك يتحول الوحي الى حضارة ،  
والنبوة الى تاريخ . وهذا كله ليس سلبا بل ايجاب ، وليس نقصا  
بل كمال ، وليس سقوطا بل رفع ، وليس طردا أو حرمانا بل تكليف  
وحرية (٢٥٠) . ان تحويل العالم الطبيعى الى عالم مدرك ليس نقيا

---

(٢٤٩) انك في تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق  
ولا مخلص اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بلم فانى  
الله الذى لا اله الا أنا لا تسأل عما أفعل والخلق مسؤول ، الملل  
ج ١ ص ١٨ ( وهو ما أثير أخيرا في مجلس الشعب المصرى حين حاول  
فقيه السلطان تطبيق هذه الآية الخاصة بالله على الحاكم واعتراض  
فرق المعارضة عليه ) .

(٢٥٠) فلم يخف في هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات  
منافى زمن النبى اذ لم يرضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى  
وشرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من  
الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل  
فيه . فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيا . أو ليس  
ذلك قولا بتحسين العقل وتبنيحه وحكما بالهوى في مقابلة النص  
واستكبارا على الامر بقياس العقل . . . وتصريح بالقدر . . . وتصريح  
بالجبر . . . صارت الاعتراضات كالبدور وظهر منها الشبهات كالزروع ،  
الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٥ .

للوحى بل هو تمثيل للوحى كسرعة قبل استعماله كموجه للسلوك وتأصيله كبناء نظرى مثالى للعالم . فالوحى لا يتحدث بنفسه بل يعطيه الانسان اتساقه العقلى ويكتشف أساسه النظرى . والانسان ليس آلة تؤمر فتطيع بل هو امكانيات للفهم والتمثل وقدرات للسلوك القوائم على البواعث وامكانية حركة تلقائية تعبر عن طبيعته المثالية . أوامر الوحى ليست قواهر وزواجر وموانع وروادع بل موجّهات للسلوك ، وبواعث للفعل ، تثبيت لغاية ، وتأسيس لنظر ، وازدهار لطبيعة ، واكتمال لموقف .

ويعيد التاريخ نفسه ، ويدور الشعور فى التاريخ ، ويخرج علم الكلام فى بداية ثلاثة ناشئا عن اعمال العقل فى النص . ولما كان العقل صورة للجهد الانسانى فقد يكون اقرب الى الهوى او الراى او المصلحة او سوء النية او النفاق . ولما كان العقل اعور اى لا يرى الا من جانب واحد نشأت الفرق ، كل منها يعبر عن جانب ، وكلها نتيجة اعمال العقل ! فهل هذه صورة العقل ؟ الا يوجد عقل بديهى لا دخل فيه للهوى ؟ هل العقل سبب للسقوط والانحدار ام سبب للتطور والازدهار ؟ ويقوم حكم العقل على القياس . ويعنى القياس بالضرورة التماثل بين شبيهيين وهو قياس الشبه . ومن ثم يؤدى القياس الى قياس الغائب على الشاهد مما يؤدى بدوره الى التقصير فى حق الغائب والغلو فى حق الشاهد اى انزال الغائب الى مستوى الشاهد ورفع الشاهد الى مستوى الغائب . فالقياس يقلل المسافة بين المثالى والواقعى حتى يتم الغاؤها كلية فى النهاية . وهى حقيقة معرفية تعبر عن الموقف الانسانى فى ادراكه لنفسه وللعالم . فهو يعبر عن الغائب بالشاهد ان كان يريد الواقع والعمل والتاريخ . ويعبر عن الشاهد بالغائب ان كان الشاهد متأزما يريد دفعه الى المثال ولو التعبير عنه بالتمنى . وقياس العلة كقياس الشبه محاولة للسيطرة على العالم واخضاعه بعد فهمه وتخليه . هو قياس يبحث عن سبب الوجود ومن أجل اكتشاف قوانين الطبيعة حتى يسير الانسان معها ، يستمد منها قوته

ويوحدها مع قواها . قامت المعارضة السرية في الداخل بالحكم على الخالق في الخلق وانتهت الى الغلو . وقامت المعارضة العلنية في الداخل بالحكم على الخلق في الخالق وانتهت الى التقصير . الاولى حلولية الصفات والثانية مشبهة الافعال . الاولى تشبه الخالق بالخلق والثانية تشبه الخلق بالخالق (٢٥١) .

وترد بعض الحركات الاصلاحية الحديثة الاعتبار لهذا المسار الطبيعي من الوحدة الى التعدد باعتبار انه من صنع العقل والتفسير والتاويل لفهم النص وتعقيل العقيدة . فانفصام الوحدة وتحولها الى فرق وشعب ليس ظاهرة سلبية تدل على عصيان بل هي بداية الفكرة

(٢٥١) الجنوح الى الهوى في مقابل النص ، فاللعين الاول لما أن حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . الاول غلو والثاني تقصير . فصارت من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وصارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمية حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال حلولية الصفات . وكل واحد منهم أعور بأى عينيه يشاء . فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال بوصف البارئ تعالى بما وصف به الخلق أو بوصف الخلق بما وصف به البارئ عز اسمه فقد اعتزل عن الحق . وسنح القدرية حتى في طلب العلة في كل شيء وذلك من سنح اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق أولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في التكليف السجود لآدم ثالثا ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا أسجد الا لك أسجد لبشر خلقتك من صلصال ... ؟ وبالجملة ، كلا الطرفين في قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة وقصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ١٩ — ٢٠ .

ونشأة الحضارة (٢٥٢) . وقد ساهمت في ذلك عوامل عدة منها عامل حضارى وهو فعل الحضارات القديمة الدخيلة ، وضرورة الرد عليها ، ومنها عامل اجتماعى فقهى أى فعل الاحداث الجديدة وضرورة فهمها واستنباط أحكام لها . ومنها عامل سياسى أى التعبير عن الصراع بين السلطة والمعارضة . كما يتطلب ذلك معرفة الظروف القديمة التى أدت الى نشأة الحضارة وكيفية نشأتها ثم معرفة الظروف الحالية التى يمكن أن تساعد على نشأة حضارة جديدة ثم مقارنة بين المرحلتين . فاذا تشابهت الظروف تشابهت الحلول والمواقف الحضارية . واذا اختلفت الظروف اختلفت أيضا الحلول والمواقف وتحتم اعادة الاختيار من جديد . وهنا تبدأ عملية تنقية التراث ونقد التراث واعادة الاختيار بين البدائل (٢٥٣) . وبناء على ذلك حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة اعادة وصف نشأة علم الكلام وتطوره لتصفيته من شوائبه التاريخية والتوقف في مسائله العقائدية التى لا ينتج عنها اثر عملى لتغيير الواقع

(٢٥٢) غير أن شيئا لم يقف في سبيل الدعوة الاسلامية ، ولم يحجب ضياء القرآن من الاطراف النائية عن مثار النزاع ، وكان الناس يدخلون فيه أمواجاً من الفرس والسوريين ومن جاويزهم والمصريين والافريقيين ومن يليهم ، واستراح جمهور عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الاسلام وآن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والاحكام بما هداهم اليه سير القرآن اشتغالا يحرص فيه على النقل ولا يهمل فيه اعتبار العقل ، ولا يقضى فيه من نظر الفكر . ووجد من أهل الاخلاص من انتدب للنظر في العلن والقيام بفريضة التعليم ومن أشهرهم الحسن البصرى فكان له مجلس للتعليم والانفاذ في البصرة يجتمع اليه الطالبون من كل صوب ، وتمتحن فيه المسائل من كل نوع وكان قد التحف بالاسلام ولم يتبطنه أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه . فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتنة ، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من اطلاق العنان للفكر . وشارك الدخلاء من حق لهم السابق من العرفاء ، وبدت رؤوس المشاكين تعلق بين المسلمين ، الرسالة ص ١٢ — ١٣ .

(٢٥٣) التراث والتجديد ص ١٨ — ٢١ ، ص ١٥٧ — ١٦٨ .

الحالى بل والتي قد ينتج عنها أثر مضاد(٢٥٤) . كما تهدف بعض الحركات الإصلاحية الى العودة الى الوحدة الاولى بطريق صحى تقضى على هذا التشتت والتفرق وتعيد الوحدة الوطنية . فاذا كان الغرض من ذلك التوحيد بين المذاهب فلا يعنى ذلك التوحيد بين الجماعات وتحقيق نوع من المصالحة الوطنية بين عدة قوى اجتماعية بل يعنى توحيد الفكر ذاته والرجوع الى الاصول الاولى واعادة تفسيرها بناء على متطلبات الواقع ، وتخليص المذاهب الفكرية من الوقائع التاريخية القديمة التى سببت نشأتها(٢٥٥) .

(٢٥٤) مضى زمن النبى وهو المرجع فى الحيرة والسراج فى ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفان بعده ما قبلهما من العمر فى مواجهة الاعداء وجمع حكمة الاولياء . ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه من عقولهم ليبتلوها بالبحث فى مباني عقائدهم . وما كان من اختلاف قليل رد اليهما وقضى الامر منه بحكمهما بعد استشارة من جاورها من أهل البصر بالدين ان كانت حاجة الى الاستشارة . واغلب الخلاف كان فى فروع الاحكام لا فى اصول العقائد . ثم كان الناس فى الزميين يفهمون اشارات الكتاب ونصوصه ، يعتقدون بالتنزيه ، ويفوضون فيما يوهم بالتشبيه ، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ ، الرسالة ص ٩ ، انه من المعلوم أن المسلم عند كل مطلع على تاريخ الاممة المحمدية أن ايمان أهل الاسلام بجمع ما جاء به الرسول كان فى عصره السعادة مستندا للقرآن والحديث مؤيدا بأدلة العقل السليم الناهج فى المنهج القويم خالصا من شوائب التشبه والاهواء سليمان من غوائل الاغاليظ واختلاف الآراء . فلذلك كانت ثمرة يانع زهرة ساطعة فكانت ترى أفراد الاممة محافظين على اقامة العبادات وانتظام شأن المعاملات وممثلين للاوامر منتهين عن المنكرات ، متحلين بأخلاق الدين الحسنة ، وآدابه المستحسنة لانه متى طاب الاصل طابت الفروع ، وعذوبة الماء تنشأ من صفاء ينبوع . وقد دام ذلك فى المسلمين وجماعة الموحدين ، الحصون ص ٣ .

(٢٥٥) مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتى مغرضا عن كل ما كثر فيه القال والقيل معمولا على ما يقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله انما

لذلك لا يعتبر ظهور الحركات الفكرية داخل الحضارة الاسلامية بدعا واهواء فذلك حكم قيمة وليس حكم واقع بل هي حركات طبيعية عبرت عن البيئة الثقافية التي انتشر فيها الدين الجديد بأسلوب هذا الدين ، وهي عملية حضارية طبيعية (٢٥٦) . فقد نشأ علم الكلام كنظرية في العقل ومحاولة لتفسير الاحداث وايجاد الادلة والبراهين وهو ما يسمح به الوحي ذاته بخلاف مراحل الوحي السابقة التي لم يستطع العقل تنظيرها ، وكان السبيل اليها العاطفة والقلب والانفعالات أو الارادة المطلقة التي لا تبرير لها (٢٥٧) . وقد كان الاعتماد على العقل من طبيعة

كلف عباده بما يقتضيه الدليل في الاعتقاد والعمل . ولم يكلف أحدا منهم بأن يكون أشعريا أو ماتريديا أو معتزليا أو فلسفيا أو غير ذلك . وعلى العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال بالحق والى يعود الا على صحيح النظر ، القول ص ٢ .

(٢٥٦) كما عرف الاولون من العباسيين ، ما كان من الفرس في اقامة دولتهم وقلب دولة الامويين ، واعتمدوا على طلب الانصار منهم وأعدوا لهم منصات الرقعة بين وزرائهم وحواشيهم فعلا أمر كثير منهم وهم ليسوا من الدين في شيء . وكان فيهم المانوية واليزدية ومن لا دين له وغير أولئك من الفرق الفارسية فأخذوا ينفثون من أفكارهم ويشيرون بحالهم وعقالهم الى من يرى مثل آرائهم أن يقتنوا بهم فظهر الالحاد وتطلعت رؤوس الزندقة حتى صدر أمر المنصور بوضع كتب لكشف شبهاتهم وابطال مزاعمهم ، الرسالة ص ١٥ - ١٦ .

(٢٥٧) هذا النوع من العلم ، علم تقرير العقائد وبيان ما جاء في النبوات ، كان معروفا عند الأمم قبل الاسلام . ففي كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده . وكان البيان من أول وسائلهم الى ذلك . لكنهم كانوا ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه نظام الكون بل كانت منازع العقول في العلم ومضارب السدين في الالزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفي نقيض . وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل ، نتائجه ومقدماته ، فكان ما في علوم الكلام من تأويل وتفسير وادهاش بالمعجزات أو الهاء بالخيالات يعلم ذلك من له المام بأحوال الأمم قبل البعثة الاسلامية . جاء القرآن فنهج بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة

الوحي وبواعثه وليس من خارجه من حضارة أخرى أو من ضرورة الحوار معها . ولم تكن الباطنية فرقة كلامية بقدر ما كانت فرقة فلسفية أو صوفية أو فقهية كرد فعل على مسألة العقل والنقل وایجاد بعد ثالث هو القلب أو الباطن . فهى تشترك العقل ضد النقل فى التأويل ثم تفرق عن العقل فى وسيلة التأويل (٢٥٨) . ونظرا لاهمية القضاء على

منهجنا يمكن لاهل الزمن الذين أنزل فيه ولم يأت بعدهم أن يقوموا عليه فلم يقصر الاستدلال على نبوة النبی بما عهد الاستدلال به على النبوات السابقة بل جعل الدليل فى حال النبی مع نزول الكتاب عليه فى شأن من البلاغة عن محاكاته فيه ولو فى مثل أقصر سورة منه . وقضى علينا من صفات الله ما أذن الله لنا ما أوجب علينا أن نعلم . لكن لم يطلب التسليم بالمجرد أنه جاء بحكاية ولكن أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليهم بالحجة ، وخطب العقول وطالب بالامعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بضحة ما دعاه ودعا اليه حتى انه فى سابق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلف سنة لا تغير وقاعدة لا تتبدل . وتأخى العقل بالدين لاول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل . وتقرر بين المسلمين كافة — الا من لا ثقة بعقله ولا بدينه — أن من قضيا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به الا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على ارسال الرسل وعلمه بما يوحى به اليهم وارادته لأختصاصهم برسالته وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها . كما أجمعوا على أن الدين ان جاء بشئ قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل . فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال من المتشابهات فى النقل فسح مجالا للناظرين خصوصا دعوة الدين الى التفكير فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط للعلم بأن كل نظر صحيح فهو قود الى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلو فى التجريد ولا دنو من التحديد ، الرسالة ص ٥ — ٩ .

(٢٥٨) على هذا النزاع بين ما تطرق من نظر العقل ما توسط أو غلا من الاستمسك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق على أن الاحكام الدينية واجبة الاتباع ما يتعلق فيها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده وما من مواطن القلوب وملكات النفوس فُرّض توطین النفس عليه . وكان وراء هؤلاء قوم من اهل الحطول والدهريين وطلبوا أن يحملوا القرآن ما حملوه عند التحاقهم بالاسلام وأفرطوا فى التأويل وحولوا كل عمل ظاهر الى سر باطن ، وفسروا الكتاب بما يبعد عن



وحدة الأمة جعلت الحركات الإصلاحية موضوع الفرق في مقدمة الرسالة ليس في مؤخرتها كما هو الحال في المصنفات التقليدية عندما ضمت موضوع الفرق كملحق للإمامة .

**ب - التاريخ الموجه .** ويصاغ مسار التاريخ من الوحدة إلى التفرق لا على نحو شعري ، صورة العصيان ، بل على نحو تاريخي خالص بناء على توجيه خاص من حديث الفرقة الناجية الذي يحكم من قبل بأن النجاة في الوحدة والهلاك في التفرق ، ويحدد عدد التشعب والتفرق ويحصيها في اثنين وسبعين . وبالرغم من محاولة المؤرخ ضبط كل فرقة وحصرها وتبني نظرة موضوعية محايدة إلا أن حديث الفرقة الناجية يظل موجهاً له . ويختلف مؤرخ عن آخر في نسبة التاريخ الموضوعي إلى التاريخ الموجه . فقد يعرض المؤلف للفرق أولاً عرضاً موضوعياً ثم يعود فينقدها فاصلاً بين العرض والنقد . وهو يقوم في ذلك على التاريخ الموجه (٢٥٩) . وقد يعرض المؤلف عرضاً موضوعياً للفرق داخل الحضارة وخارجها دون نقد ولكنه يقوم أيضاً على التاريخ الموجه دون استعماله صراحة في العدد والاحصاء (٢٦٠) . وقد يعرض المؤلف عرضاً موضوعياً للفرق داخل الحضارة مبيناً الانتقال من الوحدة إلى التفرق (٢٦١) . وقد يعرض المؤلف منذ البداية للفرق بالتاريخ

---

تناول الخطاب بعد الخطأ عن الصواب ، وعرفوا بالباطنية أو الإسماعيلية . ولهم أسماء أخرى تعرف في التاريخ فكانت مذهبهم غائلة الدين وزلزال اليقين وكانت لهم فتن معروفة وحوادث مشهورة ، الرسالة ص ١٦ - ١٧ .

(٢٥٩) هذا هو ما اتبعه الملطي الشافعي في « التنبيه والرد » في عرضه لمقالات الفرق الأربعة : الرافضة والمعتزلة والمرجئة والخوارج ثم نقدها بعد ذلك .

(٢٦٠) هذا هو موقف الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » وكذلك ابن حزم في « الفصل » .

(٢٦١) هذا هو اختيار الأشعري في « مقالات الإسلاميين » .

الموجه (٢٦٢) . وفي كل الحالات ينتقل الشعور من التاريخ الفكري النمطي الى التاريخ الموجه ، وترفض الفرق كلها الا واحدة .

ويستعمل التاريخ الموجه اما في تاريخ الفرق أو في نسق العقائد . ففي تاريخ الفرق يقوم التاريخ الموجه بتتبع نشأة الفرق طبقا لتوجيه فكري مسبق من النص الديني . فلا يكون البحث التاريخي بحثا خالصا بل تحقيقا لفكرة مسبقة والبحث عنها في الوقائع الدالة عليها بل وتنظيم الوقائع طبقا لها واختيار ما دل عليها منها (٢٦٣) . وفي نسق العقائد القائم على التاريخ الموجه يكتفى بذكر العقائد النمطية لا تلك التي خرجت عليها (٢٦٤) . ومن مصنفات العقائد ما يضع التاريخ الموجه في البداية

(٢٦٢) هذه هي طريقة البغدادي في « الفرق بين الفرق » .

(٢٦٣) وهو المنهج الذي اتبعه البغدادي في « الفرق بين الفرق » ، وعقائد الفرق الناجية . وكذلك هو المنهج المتبع عند الاسفراييني في « التبصير » والعلوي في « بيان الاديان » ، والملطي الشافعي في « التنبية والرد » . وهو أيضا المنهج المتبع جزئيا عند الشهرستاني في « الملل والنحل » ، الفرق ص ٦ ، وأنا ذكر لك في هذا الجزء الثالث الفرق الاثني والسبعين فرقة ومن هي بأسمائها ، وما ينتحل من كفرها وعدوانها وأنها بانتحالها وفعالها في النار . . . التنبية ص ١٢ — ١٣ ، سألتهم — أسعدكم الله بمطلوبكم — شرح معنى الخبر المأثور عن النبي في افتراق الامة ثلاثا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية تصير الى الجنة عالية وبواقيها عادية تصير الى الهاوية والنار الخالية وطلبتهم الفرقة الناجية التي لا يزل بها القدم ، ولا تزول عنها النعم وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا واعتقاد الحق ثورا وسيصلون سعيرا ، ولا يجدون من دون الله نصيرا . فرأيت أسعافكم بمطلوبكم من الواجب في ابانة الدين القويم والصراط المستقيم وتمييزها من الاهواء المنكوسة والآراء المعكوسة ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة ، الفرق ص ٣ .

(٢٦٤) وتستوفي أقسام الفرق الاسلامية ثلاثا وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويقسم البغدادي أبواب « الفرق » على النحو الآتي :

وليس في النهاية فتصير العقائد موجهة وليس التاريخ . وهناك مقدمات أخرى لمصنفات العقائد الغرض منها بيان اعتقاد الفرقة وهي في الغالب الفرقة الناجية وتنفيذ آراء الفرق الأخرى . ومعظمها مقدمات لمصنفات عقائدية خالصة مهمة العقل فيها تبريرها . وأصحابها من الفقهاء الأشاعرة . وهي المؤلفات التي تعتبر نواة المصنفات العقائدية الكاملة التي تعرض لبناء العلم ذاته والغالب عليها اثبات آراء أهل السنة والجماعة وتنفيذ آراء المعتزلة (٢٦٥) . يستعمل التاريخ الموجه اذن في

(أ) في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ، ص ٤ — ١١ ، (ب) في كيفية افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ص ١١ — ٢٨ ، (ج) في بيان تفصيل مقالات فرق أهل الأهواء وبيان فضائح كل فرقة منها على التفصيل ص ٢٨ — ٣٠ ، (د) في بيان الفرق التي انتسبت الى الاسلام وليست منه ص ٢٣٠ — ٣١٢ ، (هـ) في بيان اوصاف الفرقة الناجية ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

(٢٦٥) أما بعد ، فانك سألتني أن اصنف لك كتابا مختصرا أبين فيه جملا توضح الحق وتدمغ الباطل فرايت اسعافك بذلك رزقك الله الخيرات واعانك على الخير والطلوبات ، اللمع ص ١٧ ، أما بعد فان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن ، وخالفوا روايات الصحابة في رؤية الله ، وأنكروا الشفاعة ، وجحدوا عذاب القبر ، ودانوا بخلق القرآن ، وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر ، وزعموا أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدر على أعمالهم وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها ، وأنكروا أن يكون له يدان ، الإبانة ص ٧ — ٨ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار حق كله ، الفقه ص ١٨٤ ، وسيصح لك أيها المشوق الى اطلاع على قواعد أهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة أنه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فأشكر الله تعالى على اقتفائك لأثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم واختلاطك بفريقهم فعمسك أن تحشر يوم القيامة في زميرتهم ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

المؤلفات العقائدية كمقدمة لها لتوجيه العقائد دون ذكر للفرق (٢٦٦) .  
وهناك بعض المؤلفات العقائدية لا يهتما الا أن تعلم اعتقادات الفرقة  
التي ينتسب اليها المؤلف ، وهي أيضا في الغالب الفرقة الناجية دون  
اية محاولة للافتناع النظرى بها ، وهي التي أصبحت فيما بعد موضوع  
الشروح على المتون (٢٦٧) . وبعض المؤلفات الكلامية الاخرى موضوعة  
للعبرة والاستبصار والحفاظ على العقيدة . مهمتها تربوية خالصة  
للمحافظة على العقائد واقامتها على أسس راسخة والتنبية الى مواطن  
الخطر في الديانات والنحل الاخرى . فهي أيضا دفاع تربوى دينى  
لترسيخ الايمان أو دفاع تأسيسى ليس المقصود به الرد على الخصوم  
بل تأسيس العقيدة وايجاد أصول عقلية في الايمان حتى يتحول الى  
تصديق أو حتى يطمئن القلب كما حدث ذلك لابراهيم . ويكون ذلك في  
معرض تأسيس العقيدة الاسلامية ضمن تاريخ الاديان (٢٦٨) . وقد

---

(٢٦٦) يعتمد ملا القارى على حديث الفرقة الناجية قبل بداية  
شرح عقائد أهل السنة كما عرضها أبو حنيفة في « الفقه الاكبر » شرح  
الفقه ص ٢ .

(٢٦٧) وذلك مثل « الفقه الاكبر » ، « العقائد النسفية » ،  
« العقائد العسدية » ، « جوهرة التوحيد » ، « العقيد التوحيدية » ،  
« الخريدة البهية » ، « جامع زيد التوحيد » ، « وسيلة العبيد » .

(٢٦٨) فلما وفقنى الله لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات  
والملة وأهل الأهواء والنحل ، والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص  
أوانسها وشواردها أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوى جميع  
ما تدين به المتدينون ، وانتحل المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصارا  
لمن اعتبر ، الملة ج ١ ص ٤ ، فالله الله عباد الله ، اتقوا الله في  
انفسكم ولا يفرنكم أهل الكفر والالحاد ومن موه كلامه بغير برهان  
لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما أتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم  
فلا خير فيما سواهما . واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن  
فيه ، وجه لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . فايكم وكل  
قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجا عن ما مضى عليه نبيكم  
وأصحابه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٩ ، وقد أثبت ما يسر المتعلم  
والمعلم وينفع الجاهل سماعه ويزيد البصيرة بصيرة ، التنبية ص ١ ،

يكون الكتاب جدليا من اوله الى آخره ردا على كتاب آخر ، ردا من مذهب على مذهب بتفنيد النصوص والدفاع ضد الهجوم ودحض الافتراءات والادعاءات وتصحيح التشويهات والتحريفات (٢٦٩) . وتعتبر كل كتب الفقهاء

ودلتك على منهج اسلامه ، وجعلت كتابي هذا معقلا للمسلمين فمن نظر فيه متفهما لعانيه محتفظا لاصوله ومحتجا بفصوله وناظرا فيه ازداد بصيرة ، التنبيه ص ١٣ ، ليكون مجموعها للعالم تذكرا وللمتكلم تبصرة ، الاصول ص ١ ، هذا وقد استدعيتكم ذكر لمع من الادلة قواعد عقائد اهل السنة والجماعة فاستخرت الله في اسعافكم بمناكم والله المستعان وعليه التكلان ، لمع الادلة ص ٧٥ ، فدونك ايها الساري هذا النبراس ، كتاب وهدى فيه نور للناس ، يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية ، حاشية التفتازاني ص ٢ ، فافترضت ظلمة من ظلم الدهر وتبوة من انياب النوائب وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب ، واخذت في تصنيف مختصر مرسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح له يتضمن بسط موجزه وحل لغزه وتفصيل مجمله معضلة مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد ، وتدقيق للمعاهد وفق ما يضر ، وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزداد ، وتقرير للدلائل بحيث لا يضاعف ولا يصاد بالفاظ تفتح بها الآذان وتشرح الصدور وتنظر بالانهار والازهار جبال وصخور ، ومعان تهتل بها وجوه الأوراق وتبتسم ثغور الطور ، وتتلالا خلال الكلام كأنها نور على نور باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين . وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لاسيما السمعيات التي هي المطالب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين ، شرح المقاصد ص ٣ .

(٢٦٩) ... وعلى آلة الطيبين . اللهم نستعينك على جهاد الاعداء والرد على السفهاء ونسالك كلمة العدل في الغضب والرضا . وقد قرأت أسعدك الله بطاعته ووفئك لاتباع مرضاته كتاب الماجن السفيفيه وفهمت ما ذكره فيه فرأيته كتاب انسان حنق على اهل الدين شديد البغض على المسلمين يحكى عنهم ما ليس في قولهم ويرويههم بما ليس من مذهبهم جراءة منه على الكذب والبهتان وتهادنا وتهاوننا منه بركوب الاثم والعدوان ، ورأيت مع ذلك متعددا لعلوه متجاوزا القدرة واضععا نفسه في غير موضعها . وذكر المعتزلة فشتهم وبهتهم بما ليس فيهم وأوهم جهل الرافضة وحشو اهل

الكلامية أيضا من هذا النوع (٢٧٠) . وفي العقائد المتأخرة قد يكون التاريخ الموجه أيضا مقدمة للعقائد ، وفي هذه الحالة يكون بديلا عن المقدمات النظرية ، ويكون التاريخ التفصيلي العددي الذي يصدر حكما بهلاك الفرق كلها وبنجاة فرقة واحدة وتسميتها (٢٧١) . كما يذكر حديث الفرق في الحواشي والشروح المتأخرة أى أن التاريخ الموجه ظل ساريا في تاريخ العلم كله يعاد ويكرر دون توقف وما زال موجهها شعوريا للحضارة (٢٧٢) . وقد يذكر حديث الفرق في آخر المؤلفات الكلامية عندما يتحول التاريخ الى جزء من بناء العلم (٢٧٣) . حتى علم الكلام

الإمامة أنه من نظراء المعتزلة وكفائها وأنه عالم بمذاهبها وأثاويلها . فأما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعا أنه ليس بنظر للمعتزلة ولا كفاء لهم ، وأنه كان زمانا تابعا من أتباعهم وحدثا من أحداثهم يختلف الى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم الى أن أُلحِد في دينه ووجد خالقه ونفته المعتزلة وباعدته عن مجالسها فحمله الغيظ الذي دخله والدهشة التي صار اليها على أنه فضح نفسه بأن وضع كتابا كذب عليها فيه ونطها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب اليها ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها ورميها بما ليس من قولها . وقد ألف عدة كتب في تثبيت الألحاد وإبطال التوحيد ووجد الرسالة وشتم النبيين والأئمة المهادين . وهى كتب مشهورة معروفة . وأنا بعون الله ذاكرا لما في كتابه وناقضه عليها حرفا ومبين كذبه على العلماء وتحريفه لأثاويلهم وبالله أستعين ، الانتصار ص ١ - ٣ .

(٢٧٠) ذلك مثل كتب السلفيين مثل ابن تيمية « موافقة صحيح المنقل لصريح المعقول » ، « منهج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية » ، وكتاب ابن القيم « اجتماع الجيوش الاسلامية » . . .

(٢٧١) هذا هو الحال في العقائد العضدية التي تبدأ بحديث الفرقة الناجية ، العقائد العضدية ص ٩ - ٢٥ ، قال النبي «ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي» . وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة ، العضدية ص ٩ - ٣٥ .

(٢٧٢) حاشية الاتحاف ص ٤ ، تحفة المرید ص ٢٢ .

(٢٧٣) المواقف ص ٤١٤ .

المتأخر الذى يسوده الطابع العقلى الخالص لم يسلم من الانفصالات  
وتكفير الفرق والطمع فى ايمان الاشخاص (٢٧٤) .

ولكن هل يمكن كتابة تاريخ موضوعى للفرق دون أن يكون موجهها  
خاصة ولو كانت الفرق هى فرق المعارضة ؟ هل يمكن كتابة تاريخ  
لتراث المعارضة من وجهة نظر تراث السلطة ؟ ان ذلك يقتضى  
اتباع منهج تاريخى محايد يقوم على تقصى الحقائق وعلى ابتغاء  
الموضوعية المطلقة دون تحريف أو تشنيع أو زيادة أو نقصان بالتحقق  
من صدق الروايات . وقد حاول ذلك بعض المؤلفين الذين اتبعوا  
هذا المنهج بدقة تامة فى التحقيق التاريخى لصحة الروايات والمصادر .  
لا تعارض فى هذه الحالة بين التاريخ الموجه والتاريخ الموضوعى  
بل ان الموضوعية التاريخية قد لا تدرك الا بالتوجيه الفكرى لها .  
فالتوجيه الفكرى هو الذى يحدد رؤية التاريخ . تقتضى الموضوعية عدة  
أمور منها : عدم النقصان فى رواية آراء المخالفين ، التوثق من مصادر  
المعلومات ، عدم أخذ العقائد من روايات الخصوم ، الفصل بين المصادر  
الأولى والمصادر الثانية التى قد تشوه آراء المنقول ، عدم الخلط بين  
المذاهب ، عدم التشويه لها وتعهد تحريفها ، أخذ أقوال الخصوم بألفاظها  
وليس فقط بمعانيها ، الحياد فى النقل (٢٧٥) . . الخ . ومع ذلك يصعب

---

(٢٧٤) يهاجم التفتازانى اللاادرية والشكك قائلاً « والحق  
يعذبهم ولو بالنار يعترفون فيلقى ملثمهم أو يحترقوا فتنطفىء شعلتهم ،  
المقاصد ص ٥٢ .

(٢٧٥) ورأيت فى الناس حكاة يحكون من ذكر المقالات ،  
ويصنفون فى النحل والديانات ارادة التشنيع على من يخالفه ، ومن  
بين تارك للنقص فى رواية لما يروونه من اختلاف المختلفين ومن بين من  
يضيف الى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به . وليس هذا  
سبيل الريانيين ولا سبيل الفطناء المميزين . فحدائى ما رأيت من ذلك  
على شرح ما التماسست شرحه من أمر المقالات واختصار ذلك وترك  
الاطالة والاكثر ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، وشرطى على نفسى أن أورد

كتابة مثل هذا التاريخ لعدة أمور أيضا منها أنه لا يمكن للشعور الموجه  
مهما كان موضوعيا توجيهيا أن يكتب تاريخا موضوعيا للفرق . إذ لا يمكن  
كتابة تاريخ نظري في مواقع صراع عملي ولا يمكن كتابة تاريخ محايد  
دون نقد ، دفاع وهجوم ، مهما بلغ المؤرخ من حياد . فالمؤرخ جزء  
من عملية الصراع ذاتها وطرف فيها بطريقة أو بأخرى ، بتعاطف أو ميل  
أو هوى . لذلك لا يمكن كتابة عرض محايد دون تشويه للخصم ورسم  
صورة « كاريكاتيرية » له . لا يمكن كتابة تاريخ المعارضة مع الدقة  
المتناهية في الروايات بل قد يعتمد المؤرخ على رواية ضعيفة ما دام فيها  
صورة مشوهة للمعارضة أو رأى يسهل نقده ، وموقف يمكن تجريحه ،  
فينقل التراث المشوه دون الصحيح مع تلمس الأخطاء . وحتى مع النقل  
الصحيح لا تسلم الرواية من تأويل .

وهذا ما حدث بالفعل في كتابة تاريخ الفرق . فقد حدث خلط بين  
القيمة والتاريخ . إذ توضع الفرقة الناجية أولا في البداية كمنط تقاس  
عليه الفرق الضالة وتعرض عقائدها كنموذج يحتذى لعقائد الفرق  
الضالة وكأن عقائد الفرقة الناجية هي الحق وما سواها انحرافات  
عنه . والحقيقة أنه تاريخيا لم تظهر عقائد الفرقة الناجية الا في النهاية  
عندما حددتها الاشعرية في مذهب متسق كرد فعل على سائر الفرق  
الاولى التي كانت تقوم بدور أهل السنة في الدفاع عن التنزيه ضد

---

مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر  
عليهم دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله وان  
كان لا يخفى على الافهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق  
ونفحات الباطل ، الملل ج ١ ص ١٤ ، ولكل فرقة مقالة على حياها  
وكتب صنفوها ، الملل ج ١ ص ٦٥ ، ونحن لا نستحل ما يستحل من  
لا خير من تقويل احد ما لم يقله نصا وان آل قوله اليه إذ قد يلزم  
ما ينتجه قوله فيتناقض فاعلموا أن تقويل القائل كانوا كان أو  
مبتدعا أو مخطئا على ما يقوله نصا كذب عليه ولا يحل الكذب على  
أحد ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .



التاليه والتجسيم (٢٧٦) . فلما انقلبت الاشعرية عليهم استحوذت على اسم اهل السنة وتحولت الفرقة الاولى التى كانت تقوم بدور اهل السنة الى فرق المعارضة . كانت المعارضة الاولى ، معارضة الفرق قبل انشقاق الاشعرية عليها ، عقائدية فعلية فى حين كانت المعارضة الثانية بعد انشقاق الاشعرى تهمة سياسية . وقد توضع الفرقة الناجية فى النهاية كأوصاف وكأنها جماعة أو حزب أو قوة وليس فقط كعقائد ، وتكون بشخصها سلوكا يحتذى به . وكما بدأت الأمة بوحدة الوحي الاولى ثم تشعبت الى اهل الاهواء والى الفرق المنتسبة الى الاسلام وهى ليست منه فانها ترجع كلها الى الفرقة الناجية ، فهى المفسرة الصحيحة للوحي الاول والمتحدث الرسمى باسمه (٢٧٧) . بل ان تصنيف الفرق والفصل بين اهل الاهواء الذين ينتسبون الى الاسلام وبين فرق تنسب الى الاسلام وهى ليست منه حكم قيمة على فرق تاريخية من الصعب اصدااره . بل ولا يحق للمتكلم اصدااره لانه يحتاج الى مقياس للحكم ، ومقياس حكمه آراؤه ومذاهبه حتى ولو كانت اعتقادات الفرقة الناجية خاصة وان ما يطلق عليه اسم الفرق الخارجة على الاسلام هى نفسها الفرق التى اطلق عليها اهل الاهواء

---

(٢٧٦) هذا هو ما اتبعه الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » فى بدنه شرح اهل السنة ، التنبيه ص ١٤ — ١٥ ، وهو ايضا ما اتبعه ابن حزم فى « الفصل » اذ يقول فرق المقرين بملة الاسلام خمسة وهم : اهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعية والخوارج ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ويقول ايضا واهل السنة الذين نذكرهم اهل الحق ومن عداهم فاهل البدعة . فانهم الصحابة رضى الله عنهم ومن سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم ثم اصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا فجيل الى يومنا هذا . ومن اقتدى بهم من العموم فى شرق الارض وغربها رحمة الله عليهم ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ .

(٢٧٧) هذا ما اتبعه البغدادى فى « الفرق بين الفرق » وذكره اوصاف الفرقة الناجية فى النهاية ، الفرق ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

ولكن أكثر غلوا وتطرفا(٢٧٨) . وهل يجوز اصدار حكم شرعى مثل الخروج على الامة من منظور عقائدى ؟ ليست الامة وحدة عمل قبل ان تكون وحدة نظر ؟ ان الحكم على باقى الفرق بالانحراف عن النمط حكم صورى خالص يفغل الوظيفة الاجتماعية التى أدتها هذه الفرق كرد فعل على الاوضاع الاجتماعية كما هو الحال فى رد الفعل الاعتزالى لاثبات التنزيه ضد التأليه والتجسيم ، وفى اثبات خلق الاعمال ضد الجبرية ، وكرد فعل الخوارج ضد التوسط بين الحق والباطل والفصل بين الايمان والعمل . بل ان رد الفعل هذا هو الذى حفظ لوحدة الفكر مسارها وشواهدا وان كانت معلنة من فرق مختلفة وهو الذى حفظ التوازن بين تعدد المذاهب . هو شاهد تاريخى على استحالة ضياع الوحدة الفكرية للامة وتوازنها وعدم استقلالها على جانب دون جانب حتى لا تكون امة عوراء(٢٧٩) .

ان توجيه الوثائق بأفكار مسبقة مناف للبحث التاريخى الموضوعى خاصة لو كانت أفكارا خاطئة وليست أوليات بديهية أو أفكارا صحيحة ، وهى فى هذه الحالة حالة فى الشعور يتجه بها الشعور نحو موضوعه

---

(٢٧٨) يصنف البغدادى فى « الفرق بين الفرق » اهل الاهواء الى ثمان فرق والخارجة على الاسلام الى سبع عشرة فرقة ، الاثنتا عشرة الاولى والسابعة عشرة الاخيرة ( الباطنية ) اتجاهات متطرفة من الروافض خاصة بتأليه الائمة ، والفرقتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة ( الحابطية والحمارية ) فرقتان متطرفتان من القدرية ، والفرقتان الخامسة عشر والسادسة عشرة ( اليزيدية والميمونية ) من الخوارج . وهو ما يتبعه ابن حزم أيضا فى « الفصل » اذ يقول « وما أصحاب أحمد بن حابط وأحمد بن مانوش والفضل الحرانى والغالبية من الروافض والمتصوفة والبطيحية أصحاب أبى اسماعيل البطيحي ومن فارق الاجماع من العجاردة وغيرهم فليسوا من الاسلام بل كفر باجماع الامة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

(٢٧٩) يذكر ابن حزم فى « الفصل » أمثلة من غلو بعض الفرق الى حد خروجها على الاسلام مثل غلو بعض طوائف الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعية ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ .

دون توجيه زائد فكري أو عملي . وحتى لو كان التوجيه الايديولوجي ممكنا فانه يحتاج الى منطلق لضبطه واستعماله والاطمئنان اولا الى أن الايديولوجية علمية مطابقة للواقع وليست منافية له . والوحى الصحيح تاريخيا ايديولوجية علمية توجه الشعور طبقا لطبيعته . فالحياة موقف والتاريخ رؤية ولو لا شعورية . وبالتالي يحى الوعى الشعور من مخاطر ثلاث : الحياض الاقرب الى التعايش والتكسب بالعلم والكتب المقررة وهو ما يفيد تراث السلطة ما دام الفكر قد تحول الى كسب والعمل الى مصلحة ، الحياض الذى يخفى هوى صاحبه والذى يكون اما مع تراث السلطة أو تراث المعارضة ، الانتصار اما لتراث السلطة او لتراث المعارضة وهو ما حدث فى تدوين تاريخ الفرق . لابد ان من اثبات أن عقائد الفرقة الناجية اولا هى معيار الفكر ومثاله وانها تمثل لوحدة الفكر وأن فكرها مطابق للواقع وانها أكثر صدقا من أفكار الفرق . وما العمل لو ادعت كل فرقة أنها الفرقة الناجية وتنتهى الامة الى التشتت والى التكفير المتبادل ويقضى على وحدة الامة ووحدة فكرها الى الابد ؟ وقد حدث ذلك بالفعل فى تاريخ الفرق وترسب فى وعينا القومى وكانت له آثار سلبية على وحدة الامة . وما الضامن لصحة الفكرة الموجهة تاريخيا ؟ ماذا يحدث لو كانت الفكرة الموجهة غير صحيحة تاريخيا ؟ عندئذ يتحول التاريخ كله الى خطأ لان البحث يقوم على افتراض خاطيء . فالتاريخ الموجه قائم أساسا على افتراض نظرى مصدره الخبر أى التاريخ . فالتاريخ يحكم نفسه ويؤرخ ذاته . وماذا يحدث لو اختارت كل فرقة مذهبها كموجه للتاريخ وأصبح لدينا عديد من التواريخ الموجهة فيضيع النمط الفكرى المعيارى ويحل الهوى ؟

والاخطر من ذلك كله فى التاريخ الموجه هو ادانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وابداع واتهام الفكر وزعزعة التثنية بالعقل واعتبار قوى الشر فى المعالم أكثر حسما من قوى الخير ومن ثم لا يقاومها الا الايمان بالله والاذعان للسلطان ، نظرة تشاؤمية تؤدى فى النهاية الى التخدير القسام . يقوم التاريخ الموجه على أن هذا المسار من الوحدة الى الكثرة مسار مرضى وليس مسارا طبيعيا وبالتالي لابد من تصحيحه فى

أية حركة اصلاحية . فبعد أن وجدت الجماعة الاولى ممثلة لوحدة الفكر ووحدة الفهم تنشأ ظروف جديدة ومواقف انسانية متعددة تحدث منها تفسيرات جديدة تعبر اما عن حق وعلم أو هوى وظن حتى يبعد العهد بالوحدة الاولى . ثم تنفتت هذه الوحدة الى اتجاهات تنتهى اما الى العلمانية الخالصة ممثلة هذا التعدد الجديد أو الى السلفية الخالصة ممثلة هذه الوحدة الاولى . ثم تنشأ دعوتان : الاولى تريد الابتعاد عن الوحدة الاولى وتكيف حسب تطور الزمان والتاريخ وأخرى سلفية تود العودة الى الوحدة الاولى متفادية الكثرة ولاغية للتشعب . ثم تصبح الجماعة حيرى بين هاتين الحركتين ، ماضيها ومستقبلها ، روحها وبدنها ، تاريخها وحاضرها . وكلاهما مستحيل عملا وواقعا لان الوحدة الاولى فى صورتها القديمة أصبحت أقل اتساعا من تشعب الواقع وأضعف من قواه المتضاربة . ومع ذلك تستطيع أن تحوى تشعب الواقع لو استطاعت أن تتجدد وأن تحتوى على هذا التشعب فى باطنها . واذا تم ذلك باسم التشعب وباسم الجديد على حساب الوحدة الاولى فانه سرعان ما يتم حصاره بأخطبوط هذه الوحدة حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها . هذا العصر الاول الذى كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبى ، وما تلاه انحراف وسقوط ، نسقوط تاريخى وليس سقوطا بشخصيا . وليس هذا فى الحقيقة وصفا لتعدد الفكر بل هو حكم على التاريخ وادانة له باسم العصر الذهبى مما يؤدي الى الخروج على الواقع بعد الحكم عليه بالمروق . وهو يدل على يأس من التقدم احساسا بأن الامة لا يمكنها الوصول الى ما كانت عليه اولا (٢٨٠) . وكيف تكون الفرق كلها هالكة مخطئة ؟ كيف يمكن إدانة

---

(٢٨٠) فأين أنت يا بطل من هؤلاء السابقين ؟ وأين عملك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل العاهل فى عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وإنما نالوا الشرف بسبقهم الى الاسلام وبذلهم النفوس ، والكل فى الله حتى أيد الله بهم نبيه وأظهر بهم دينه ، وأعلن

التاريخ كله ؟ كيف يكون تاريخ البشرية كله تاريخ ضلال وخطأ وبهتان ؟ ان الفرق كلها عمل حضارى ، كل منها تعبر بموقفها الانسانى عن الوعى فى لحظة تاريخية معينة وفى وضع انسانى خاص واصلاح اجتماعية لطبقة او سلطة . وكلها اجتهادات ، والاجتهاد ليس خطأ . والاجتهاد المؤدى الى خطأ هو ايضا اجتهاد صائب لتوافر نية البحث عن الصواب . اليس للمخطيء اجر وللمصيب اجران ؟ والفرقة الناجية واحدة ، هى البداية والنهاية . تضم الفرق الاخرى وكأنها قوس حضارى فتح ثم أغلق الى غير رجعة . دعواها تكرار النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهى قصة الضلال وتعود الانسانية الى الهداية فتلحق بالوحدة الاولى التى فيها بدأت . وهى نظرية صوفية خالصة ، العودة الى عالم الذر والى الوعى المطلق تجريدا للنفس وتخليصا لها . فيتم فك الارتباط بين الانسان والعالم ، ويقضى على المعارضة من اساسها ، ويتم الاستسلام نهائيا للسلطان . ومع ذلك فالعودة الى الوحدة الاولى عملية مستحيلة ميؤوس منها لا يمكن تحقيقها من جديد او للحاق بها

بهم الحسق ، واظهر بهم الصدق . فكيف يجسر على الطعن عليهم من عرف الله ساعة فى عمره أم كيف يجسر على سبهم من يزعم أنه مسلم ؟ فأين أنت ؟ وأين لك وأهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات ان لم تدرك بعض شأنهم أو تبلغ من أحدهم أو تصفه ؟ فكيف وأنت ترجع فى أمرك كله الى عقلك الفاسد ورأيك الاعرج . فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان ! وأنت يا جاهل قد ضارع قولك قول ابليس حين قاس فقال « خلقتنى من نار وخلقته من طين » فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان ! ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك أصل تعتد عليه الا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . والله عز وجل يقول « قتل الخراصون » أى لعن الكذابين . وقال النبى صلعم « من كذب على فليتوبأ مقعده من النار » ، وأيضا فتأويلك القرآن على غير تأويله وقولك فيه برأيك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك وقولك فى حجتك : « روى سديف الصيرفى » ، التنبيه ص ١٢ .

قديمًا . تبدأ النظرية متفائلة بالدخول الى الواقع وتنتهى متشائمة بالخروج على الواقع ، وتصبح الامة كاليهود في عصر الشتات ، ويكون ذلك اعلانا ليوم القيامة ، وينتهى حتى تفاؤل الاخرويات وقتل المسيح بن مريم المسيح الدجال (٢٨١) .

إذا كان التاريخ املاء من الفكر على التاريخ وثناء على قمته في الوحدة الاولى الى سارت في خط منحدر دون امكانية الرجوع اليها بعد أن فسدت العقول وساعت النيات وعم التأويل وضعف الايمان وتشعبت المصالح وسادت الاهواء وتشقت الجمع ، وإذا كان أيضا رفضا لهذا التشقت باعتباره مسارا طبيعيا تنشأ منه الحضارة وتظهر فيه العلمانية التي هي التطور الطبيعي للظواهر الدينية حيث يفرض الواقع تشريعاته ويصبح هو المشرع الاول والاخير ، اذا كان التاريخ الوجه هو كذلك فان الرجوع الى الوحدة يعبر عن موقف نفسى يكشف

---

(٢٨١) فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة من فريقى الرأى والحديث دون من يشترى لهو الحديث ، وفقهاء هذين الفريقين وقراءهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفي أسمائه وصفاته وفي أبواب النبوة والامامة وفي أحكام العقبي وفي سائر أصول الدين . وانما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الاحكام وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق ، وهم الفرقة الناجية ، ويجمعها الاقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الازلية ، واجازة رأيته من غير تشبيه ولا تعطيل مع الاقرار بكتب الله ورسوله وبتأييد شريعة الاسلام واباحة ما أباحه القرآن وتحريم ما حرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ، واعتقاد الحشر والنشر ، وسؤال الملكين في القبر ، والاقرار بالحوض والميزان . فمن قال بهذه الجهة التي ذكرناها ولم يخلط ايمانه بها بشيء من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الاهواء فهو من جملة الفرقة الناجية ان ختم الله له بها ، ودخل في هذه الجملة جمهور الامة وسوادها الاعظم هم أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة والاوزاعى والثورى وأهل الظاهر ، الفرق ص ٢٦ — ٢٧ .

م ٣٨ — الايمان والعمل — الامامة

عن بنية محددة . فهو عاطفة تطهر وليس تصورا علميا للتاريخ ،  
يأنف من الموقف الانساني ومما قد يحرك التاريخ من حيلة وخداع وسوء  
نية ومصالحة وهوى ولا يرضى الا بالعمال الخلقى كمحرك اول واوحد  
للتاريخ . كما يكشف عن ثنائية متعارضة بين الكمال والنقص تدل على  
حرب نفسية داخلية تظهر في التعارض بين الطرفين وما ينتج عن ذلك  
من تعصب وحمية أو نفاق وازدواجية . كما يدل هذا التعارض على  
نقص في الوعي بالموقف وعلى عجز في تغيير الواقع . وهو ادانة  
للاوضاع كله لدرجة سوء المعاملة والسب واتهام الواقع كله بالعجز  
والكفر والعصيان والخروج أى انه حكم بالكلمة وليس تغييرا بالفعل .  
وهو ادعاء وعلان عن الذات أكثر منه رغبة في تغيير الواقع ، اعلان  
الذات عن تمثيلها للوحدة الاولى الضائعة من أجل سلطة أو صدارة  
أو تسلط . وهو عجز عن الدخول في الواقع والعيش معه والتعرف  
على بنائه على نحو علمى وتحليله تحليلا عقليا هادئا . وهو عود على  
بدء يصيغ قواعد للعقائد Credo هى نفسها موضوع الخلاف ،  
عود الى الصفر ، الى نقطة الخلاف الاولى . والخلاف ضرورى لا مهرب  
منه لانه عمل العقل فى النص . وأخيرا يؤيده فقهاء السلطان باسم  
الله وببشارة السلطان ما دام يجمع الأمة على العودة الى الماضى  
تاركين الحاضر لاهله .

ولا يعنى نقد التاريخ الموجه أى قضاء على النمطية والمعيارية  
والافكار الموجهة بل يعنى توحيد الجهود وافساح المجال للاجتهد  
النظري ضد القطيعة والمذهبية . فالاجتهاد الفكرى القائم على تحليل  
الواقع لا الدفاع عن المصالح الشخصية لاصحاب السلطة أو لاوضاع  
طبقية هو السبيل لتصوير تاريخ معيارى وفى الوقت نفسه عريض  
يجمع الاتجاهات المتعددة ويعيد اليها وحدتها الفكرية الاولى مستقراة  
هذه المرة من واقع الأمة ومن وحدتها الوطنية . ومن ثم تنتهى الوصاية  
من الفرقة الناجية على الفرق الضالة وينتهى تكفير مذهب واحد لباقي  
المذاهب . فوحدة الفكر لا تعنى القضاء على تعدده وتعدد الفكر  
لا يعنى القضاء على وحدته . واذا كان تاريخ الفرق هو تاريخ الصراع  
السياسى فما اسهل تكفير الحزب الحاكم لاحزاب المعارضة ثم تكفير

أحزاب المعارضة بعضها للبعض حتى يتم القضاء نهائيا على الوحدة الوطنية . ويزداد الامر صعوبة اذا كان التشتت النظرى والعملى مصدره من الخارج نقلا من مذاهب وافدة من حضارات أخرى وبيئات ثقافية مجاورة حينئذ تكون العودة الى الوحدة الاولى حركة رافضة لهذا التشتت الوافد من أجل بعث تعددية من داخل الوحدة وليس من خارجها . فوحدة الفكر لا تمنع من تعدد النظر ، وتعدد النظر لا يمنع من وحدة العمل . ليس المهم هو صك براءة لنجاة فرقة أو جماعة أو حتى صدق الفكر الذى تمثله والعقائد التى تصوغها انما نجاة الواقع وتحقيق متطلباته وفى مقدمتها الاستقلال ضد الاحتلال ، والتحرر ضد القهر والتسلط ، والمساواة ضد الظلم الاجتماعى ، والوحدة ضد التجزئة ، والتنمية فى مواجهة التخلف ، والهوية فى مقابل التغريب ، وتجديد الجماهير فى مواجهة السلبية واللامبالاة . وكيف تكتب النجاة لجماعة واقعها مثل واقعنا الحالى ؟ وماذا تكسب الجماعة لو كتبت لها النجاة والسلامة وهى محتلة مقهورة يأكل فيها الغنى أموال الفقير ، مجزأة مغتربة متخلفة ويعييبها الفتور ؟ لا تعنى الفرقة الناجية جماعة معينة من الناس دون غيرهم بل تعنى التيار الاساسى فى الفكر الذى يجمع بين الفكر والواقع ، بين الثابت والمتحول ، بين القديم والجديد . ولا يعنى ذلك أن الوسط ضد الاطراف بل يعنى أنه هو العملية الاكثر علمية فى النظر الى الواقع والجمع بين كل مكوناته واستخدام كل طاقاته . ولا تعنى الفرق الضالة أنها هالكة خاطئة مدانة بل قد تكشف عن الوجه الآخر الذى حاولت الفرقة الناجية تغطيته ، وان فكر المعارضة لاكثر دلالة على الفكر من فكر السلطة . فتورة الفكر على العقائد والمؤسسات لها ما يبررها فى التاريخ وأكثر اثراء للفكر وابقاء على حيويته وخصوبته اذ أنه فكر منتج خلاق مبدع حتى ولو كان بخلق المقابل والضد . لا توجد فرقة ناجية وأخرى هالكة بل كل فرقة انما تبهر عن موقف سياسى وتتسلح بسلاح العقيدة وتصوغها طبقا لاهدافها . التكثير خروج على الدين والعلم معا . كل نظرية اجتهاد ، وكل اجتهاد شرعى ، وكل فهم مقبول ما دام مؤيدا بالدليل ، ومن قال لاخيسته أنت



كاشف فقد باء بها (٢٨٢) . واذا كان من الهجوم والدفاع بد فلم تعد المادة الكلامية القديمة وحدها مصدر الخطر الا بقدر ما ترسب منها في الوعي القومي ولكن أصبحت أيضا المادة الكلامية الجديدة الواردة من الحضارة الغربية وتترسب في أذهان المثقفين . لذلك يقوم علم الكلام في الحركات الإصلاحية الحديثة بمهتين الأولى تصفية القديم والثانية الرد على الشبهات الجديدة الواردة من الحضارات المعاصرة (٢٨٣) .

**ج - الإحصاء العددي .** هل يمكن الاعتماد على التاريخ الموجه لإحصاء الفرق ؟ وإلى أى حد يتفق هذا الإحصاء الموجه مع الموضوعية التاريخية ؟ تتسم الفكرة الموجهة أحيانا بعدم الاطراد . فهي مرة تعدد الفرق وتحسدها الفرقة الناجية على وجه العموم مما يتيح لكل فرقة اعتبار نفسها الفرقة الناجية وتصنيف الفرق المعارضة على أنها الفرق الضالة (٢٨٤) . ومرة أخرى تحدد الفكرة الموجهة الفرقة الناجية وتبين أوصافها بل وتعين طريقتها وتذكر اسمها مما يوحى بأن الفكرة الموجهة على هذا النحو هي من وضع الفرقة الناجية . فاذا صعب ضبط العدد والإحصاء تاريخيا فإنه يلجأ إلى العقل الخالص . فالعقل هو وسيلة وضع الحقائق وإثباتها . واجماع العقول على قوانين ثابتة مثل مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، مبادئ عقلية خالصة أقر بها الجميع ! والفكر الموجه هو الفكر النهطى الذى لا يمكن تصالحه أو

---

(٢٨٢) كاشفا لظلمات وتهويلات الملحدين كالمعتزلة وغيرهم من طوائف الألبين ، الغاية ص ٥ .

(٢٨٣) لم تدع الرسالة شبهة على الدين الا كشفتها ولا عقدة المشكلات الا حلقتها . ولكن الشبهه تذكر غالبا بطريق الإيماء والتلويح دون الإبانة والتصريح وذلك أدنى الا يشكك الضعيف ولا يشتغل القوى عن المقصد الشريف ، الرسالة ، مقدمة الناشر ( رشيد رضا ) ، ص ن .

(٢٨٤) فى إحدى الروايات لا تذكر الفرقة الناجية ولا تعين ، وفى رواية أخرى تذكر وتعين ، الفرق ص ٥ - ٧ .

تواطؤه مع أى فكر آخر . وهو فى الوقت نفسه المقياس والمعيار والمحك (٢٨٥) . تتحدد الفرقة الناجية اذن ويتعين الصواب عقلا ، وبالتالي ترجع الفرقة الى وحدة يصدقها العقل . فاذا كانت الوحدة الاولى التى قدمها الوحي قد تشعبت بفعل المواقف الانسانية المتشعبة والاتجاهات المتعارضة فان ذلك كله يرجع الى وحدة ثانية يصنعها العقل .

فاذا كان علم الكلام هو تاريخ للفرق من اول الخلق حتى الآن فكيف يمكن حسابها واحصاؤها وعددها ؟ (٢٨٦) هنا يتدخل رمز العدد كما تدخل من قبل رمز العصيان فى تصنيف المادة الكلامية سواء من حيث الفرق أو الموضوعات . وغالبا ما يكون العدد سبعة ، وهو العدد الرمزى المعروف فى الديانات الشرقية القديمة . فالنظرية الرياضية تحكم المادة الكلامية وتضبطها وتعطيها نوعا من العقلانية والادراك ، والحصص الحسابى طريق للحصص الكلامى . وفلسفة الحساب قادرة على أن تكون أساس فلسفة الاحصاء ، وبالتالي يجتمع العقل والخيال

---

(٢٨٥) وافترق المسلمون على ثلاث وسبعين فرقة والناجية أبدا من الفرق واحدة . اذ الحق من القضيتين المتقابلتين فى واحدة ولا يجوز أن تكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائح التقابل الا وان اقتسما الصدق والكذب فيكون الحق فى أحدهما دون الأخرى . ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين فى أصول المعقولات بأنهما محققان صادقان . واذا كان الحق فى كل مسألة عقلية واحدة فالحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة ، الملل ج ١ ص ٧ ، وقد علمنا بموجب العقل وضرورته أن الحق لا يكون من الأتوال المختلفة والمتناقضة الا فى واحد وبسائرهما باطل ، الفصل ج ١ ص ٧٦ - ٧٧ .

(٢٨٦) شرعنا فى ذكر مقالات أهل العالم من لادن آدم عليه السلام الى يومنا هذا لعلنا لا يشذ عن أقسامها مذهب ونكتب تحت كل باب ونقسم ما يليق به ذكرا حتى يعرف لم وضع ذلك اللفظ لسذلك الباب ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعم أصنافها مذهباً واعتقاداً تحت كل صنف ما خصه وانفرد به عند أصحابه ، الملل ج ١ ص ٥٣ .

لضبط مسار التاريخ (٢٨٧) . وباللجوء الى الحساب ، وهو الامر الصورى الخالص ، يأمن الكاتب ظهور اجنبيته واعجميته فى العلوم الدينية العقلية . كما أن ميزته ضبط الافكار وعدها وعدم الوقوع فى الحشو والاستطراد وترك الحواشى على الرسم المجهود وهو تاريخ وتوجيه ، يعطى القسمة ويحدد مسار الفكر . وقد يجتمع علم الحساب وعلم الكتابة فى وضع خطة البحث (٢٨٨) . وتكون النظرية العقلية منتجة اذا استطاعت ايجاد الدلالة لمضمونها وهى المادة الكلامية . أما اذا كانت مجرد تحصيل حاصل تجعل من صورتها مضمونها فانها لا تنتج شيئا . حينئذ يحال الى علم العدد كعلم مستقل . وأحيانا يتدخل العدد للتحديد الكمى للابواب والفصول (٢٨٩) .

(٢٨٧) فى السبب الذى اوجب هذا الكتاب على طريق الحساب ومنها اشارة الى مناهج الحساب . لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار وكان الغرض من تأليف هذا الكتاب حصر المذاهب — مع الاختصار — المذاهب التى أخذت طريق الاستيفاء ترتيبا وقدرت الأغراض على مناهجها تقسيما وتبويبا ، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم وكيفية اقسامه لئلا يظن أنى من حيث أنا فقيه ومتكلم أجنبى فى مسالكه ومراسمه أعجمى القلم بهداركه ومعامله فأثرت طريق الحساب أحكمها وأحسنها وأقمت عليه من حجج البرهان أوضحها وأمتهنها وقدرتها على العدد وكأن المواضع الأولى منه استمداد المدد . فأقول : مراتب الحساب تبتدىء من واحد وتنتهى الى سبع ولا تجاوزها البتة ، الملل ج ١ ص ٤٦ — ٤٧ .

(٢٨٨) وشرط الصناعة الحسابية أن يكتب بازاء المحدود من الخطوط ما يكتب حشوا . وشرط الصناعة الكتابية أن يترك الحواشى على الرسم المجهود . فراعيت شرط الصناعتين ومددت الابواب على شرط الحساب ، وتركت الحواشى على رسم الكتابة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، والحساب تاريخ وتوجيه ، الملل ج ١ ص ٤٩ ، مثلا هل الواحد مبدا العدد ؟ اثنان مصدر العدد ، ثلاثة فرد ، أربعة زوج ( المطهوس ) ، خمسة عدد مكرر أو واثر ، ستة عدد مركب من فردين وهو العدد التام ( المموج ) ، سبعة عدد مركب من فرد وزوج وهو العدد الكامل ، ثمانية عدد مركب من زوجين بداية أخرى . . . الملل ج ١ ص ٥٠ — ٥٢ .

(٢٨٩) . مثلا (١) صدر الحساب ، فرد ، يقبل التقسيم والتفصيل ،

والفكرة الموجهة ليست مضبوطة دائماً فقد تشير الى فرق الديانات الاخرى . المجوس ستفترق الى سبعين ، واليهود الى احدى وسبعين ، والنصارى الى اثنتين وسبعين ، والمسلمين الى ثلاث وسبعين ، حتى تكتبل صورة الوحي في كل مراحلها . وقد تشير الى المسلمين فقط اكتفاء بالوحي في آخر مرحلة . فاذا اُشير الى الديانات السابقة فهل هذا العدد واقع بالفعل أم أنه مجرد افتراض عقلى أو محض خيال ؟ ان اظهار الترتيب على هذا النحو التصاعدي يوحى بالارتقاء والتطور والزيادة المفتعلة حسابيا (٢٩٠) . وهى فى الحقيقة ليست زيادة لان الفرقة الزائدة هى الدين الجديد . فاليهود هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود ، والنصارى هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والمسلمون هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمين . فالاساس هو العدد سبعون ، ولماذا يكون الارتقاء بزيادة فرقة واحدة ؟ وهل الفترة الزمانية بين المجوس واليهود او بين اليهود والنصارى او بين النصارى والمسلمين لا تسمع الا بزيادة فرقة واحدة وهى فى النهاية الدين الجديد أى لا زيادة بالمرّة ؟ وهل خلاف المسلمين مثل خلاف الامم السابقة المجوس واليهود والنصارى وقد اتى الاسلام لحسم الخلاف بين الملل والتركيز على وحدة الامة الشبيهة بوحداية الله ؟ اليس المسلمون اولى بقلّة الخلاف ؟ وكيف يوضع

لا يساويه عدد آخر كما وطولا ، (٢) الاصل زوج يجب حصره فى قسمين ، اقصى من الصدر كما وطولا (٣) من الاصل تقسيم ثمان لا يقل عن قسمين ولا يزيد على اربع ، اقصر عن الاصل كما وطولا ، (٤) اقصر من الاصل كما وطولا وهو المظموس يجوز أن يجاوز الاربعة والافضل ان يكون اقل ويكون اقصر كما وطولا (٥) الصغير وهو حيث ينتهى التبويب ويكون اقل كما وطولا (٦) ويجوز حيث ينتهى التفصيل ، (٧) القصود ويمتد من طرف الى طرف حيث أنه نهاية الصدر الاول ، الملل ج ١ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٢٩٠) فى احدى الروايات ذكر لليهود والنصارى والمسلمين فى رواية اخرى ذكر لليهود والمسلمين . انظر اختلاف الروايات فى الفرق ص ٤ — ٩ .

المجوس مع ديانات ابراهيم الثلاث خاصة وانها لا تعيش في الوجدان القوي مثل اليهودية والنصرانية ؟ هل يكون ذلك أسوة بالفقه وبأنهم مثل أهل الكتاب ؟ واذا كانت هناك صيغ بها المسلمون وحدهم فان ادخال المقارنة مع الامم السابقة على هذا النحو التصاعدي الذي يوحى بالتقدم وان كان في الخلاف يلهب الخيال ويجعل الحديث أكثر اغراء من حيث التنبؤ والترتيب والايقاع والموسيقى . وهناك احاديث نمطية اخرى تضع المراحل السابقة للنبوذة في رؤية واحدة ، اليهود الى منتصف النهار ، والنصارى حتى العصر ، والمسلمون حتى العشاء .

وتزداد السعوية عندما يتم الانتقال من مستوى الخيال العددي الى مستوى الواقع الاحصائي . هل حدث احصاء تاريخي وانتهى الى هذه الاعداد الدقيقة ، سبعمون ، وواحد وسبعمون ، واثنان وسبعمون وثلاثة وسبعمون كافضل ما يكون عليه القانون الطبيعي من حيث الدقة والرتابة والانتظام أم انه مجرد تحقيق الخيال العددي في الواقع عن طريق الانتقاء والاختيار ؟ وبلغه المنطق هل الاحصاء استقرائي أم استنباطي ؟ هل هو احصاء للفرق الماضية أم الحاضرة أم المستقبلية ؟ وكيف يكون الاستقراء لفترة معينة في التاريخ ؟ ومن الذي قام به واحد أم مجموعة للامم الاربعة في كل العصور ؟ وماذا عن تساريخ الفرق اللاحق على الفكرة الموجهة ؟ هل هو استقراء علمي للماضي أو الجاضر أم نبوة للمستقبل ؟ صحيح انه يمكن القول بان الفرق السابقة على الفكرة الموجهة انماط مثالية تتكرر في كل عصر وان العدد المعطى حوى هذه الانماط كلها سابقا ولاحقا . ولكن هذا القول يقتضى اولا حصر هذه الانماط وجعلها ميسورة . فالانماط التي تبلغ السبعين لا يمكن وعيها . كما تقتضى ثانيا ارجاع كل الفرق اللاحقة الى الانماط السابقة ، وهذه خطوة كبرى . فتمدد لا يحدث اتفانق بين الفرق اللاحقة ونمطها السابق . وقد يغفل احد اوجه الاختلاف ويظن انه تشابه (٢٩١) . وكيف يظل العدد

---

(٢٩١) وما يتوهم من انه حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وأن حمل ما يشغل الفروع فهي أكثر مما يتوهم

كما هو لا يزيد ولا ينقص في كل زمان ؟ وكيف يمكن توجيه التاريخ في المستقبل بأفكار موجهة أخرى تشير الى المستقبل وتحدد مساره كما هو الحال في أحاديث المهدي المنتظر وفي حديث المجددين ؟ والأفكار الخاصة بالمهدي تظهر عادة في المجتمع المضهد كما هو الحال في المجتمع الشيعي تساعد على ظهوره خاصة اذا عينت الفكرة المهدي بالوصف أو بالرسم أو بالاسم (٢٩٢) . وشتان ما بين الرؤيتين ، الفكرة الموجهة تشاؤمية تقول بحتمية الاختلاف والشقاق بينما الفكرة المهدوية تفاؤلية تقول بحتمية الخلاص والنجاة (٢٩٣) . وهربا من عدم تطابق العدد المحدد نظريا مع الاحصاء التاريخي يكون التمييز بين الاصول الثابتة التي تطابق العدد والفروع المتغيرة التي لا حصر لها ، وهي قسمة من اصول

وتوهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد . وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات ، الدواني ص ١٧ - ١٨ ، العدد الواقع في الحديث اما أن يحمل على اصول مذاهب الأمة المذكورة فيه أو على ما يشمل فروعها إذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة ، وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق أمة الاجابة لان اصول فرقها أقل وما يشمل فروعها أكثر فلا يصح حمل الأمة على أمة الاجابة . ومنشؤه أمور : (أ) استفادة بلوغ الأثر إلى هذا العدد في أوائل الإسلام من السيرة سواء بمعناه الحقيقي أو بمعناه المجازي للتأكيد (ب) كون زمان التوهم بعد أوائل الإسلام إذ لا مجال للحكم بأقلية الاصول قبل انقضاء الأوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء (ج) توهم ان العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا (د) توهم انحصار الاصول في الاقسام الأولية التي هي كبار الفرق الإسلامية أو في الشاملة على الاقسام الثانوية والفروع ما عداها (هـ) توهم انحصار أمة الاجابة في الانس لان ما بينها أهل الكلام هو فرق الانس مع أنها شاملة للجن أيضا ، الكلنوبى ص ١٧ - ١٨ .

(٢٩٢) الفرق ص ٥٧ - ٦٠ .

(٢٩٣) هذا ما فعله الشهرستاني في « الملل » وجعله الاصول التي تختلف عليها الفرق أربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والنقل والعقل ، الملل ص ١٠ - ١٢ .

الفقه في التمييز في الاجتهاد بين الاصول والفروع . ولكن حتى في هذه الحال هل تظل الاصول كما هي ؟ ألا تتغير بتغير التاريخ ؟ هل يظل عدد الفرق كما هو ماضيا وحاضرا ومستقبلا ؟ قد يستطيع الفكر في زمن معين ان يصل الى كل الانماط الممكنة وكل الاختيارات البشرية وكل ما يأتي بعد ذلك يدخل تحت هذه الانماط وبالتالي لن يأتي التاريخ بنمط جديد وكل ما سيقع في المستقبل سيجد له نمطا في الماضي فالتطور يدخل في البناء والواقع يحكمه الفكر . ومع ذلك يمكن الرجوع الى وحدة الفكر دون ادانة للتعهد وتكفير للفرق وهي قوى اجتماعية وتيارات سياسية لا يمكن ضربها والقضاء عليها باخراجها من الجماعة . وماذا عن الحضارات المجاورة التي دخلت الحضارة الاصلية واصبحت جزءا منها ؟ هل تدخل ضمن الفرق المحصاة ؟ ان معظم المذاهب الوافدة كان لها ممثلوها داخل الحضارة الجديدة باعتبارها وارثة للحضارات السابقة . وحيثما يتم احصاء الفرق ليس فقط عند البشر بل ايضا عند الجن اى عند امم اخرى اى في مظاهر حياة في كواكب اخرى ، فالانس شامل للجن ! واذا استحال حصر فرق الانس فالاولى استحالة حصر كل تفرق وتشتت في الكائنات الحية . وهل يوجد مكلفون عاقلون خارج الانس ؟ ولماذا لم تحصر فرق المجوس واليهود والنصارى ؟ قد يكون الدافع الى ذلك عدم وجود صراع على السلطة في هذه الفرق بعكس المسلمين مما يوحى بأن احصاء الفرق والحكم بهلاكها الا واحدة انما هو في جوهره صراع سياسى بين السلطة والمعارضة . اما احصاء الفرق في سبعين فهو احدى مشتقات العدد سبعة وهو عدد رمزى في تاريخ اديان الشرق ، سبعون شيخا ترجعوا التوراة السبعينية ، سبعون تلميذا للمسيح ، السبع فواتح في كتاب الاعلان في العهد الجديد ، سبعون مرة للاستغفار ، الحروف السبع للقرآن ، الائمة السبعة . بل يشير العدد ايضا الى ظواهر طبيعية تتفق مع الظواهر الروحية مثل الايام السبعة والسموات السبع والارضين السبعة . الخ . وقد لا يعنى

العدد الضبط الاحصائي بقدر ما يعنى التعدد (٢٩٤) . وفي النهاية يرفض بعض المتكلمين الافكار الموجهة لحوادث التاريخ وآثروا القيام بتاريخ فكري خالص دون التنكر لوحدة الفكر كوحدة نمطية يتم الانحراف عنها والتشتت فيها (٢٩٥) .

وبالرغم من التعسف النظرى فى اختيار عدد الفرق فقد جاءت كل المحاولات لاحصائها تتفق مع هذا العدد السبعينى بطريقة أو بأخرى . وحتى يكتهل العدد تدخل الفرق غير الاسلامية أحيانا مع الفرق الاسلامية او للتهمويه على أن احصاء الفرق أمر تاريخى خالص وليس لتكفير المعارضة باسم فرقة السلطان (٢٩٦) . وأحيانا توضع فرق أخرى غير كلامية مثل الحكماء والصوفية اما مع الفرق غير الاسلامية او مع الفرق الاسلامية . وكيف يمكن لعلم أصول الدين أن يرصد جميع المذاهب والفرق خارج الحضارة الاسلامية وأن يقوم بمهمة تاريخ عام للاديان ؟ يمكن ذلك بالانتصار على الاصول دون الفروع وعلى أهيات المذاهب لا المقالات

---

(٢٩٤) ويفترق كل منهم فرقا . فاهل الاهواء ليست تنضبط مقالاتهم فى عدد معلوم . وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها . فافتقرت المجوس سبعين فرقة ، واليهود على احدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٧ .

(٢٩٥) هذا هو موقف ابن حزم فى « الفصل » . بل ان ابن حزم يعلن عدم صحة حديث الفرقة الناجية ويضعفه وهو ما لا نستطيعه نحن الآن . اما الصيغة الأخرى له الواردة فى كتب الحديث عن نجاة الفرق كلها الا واحدة والتي تفيد عكس المعنى الاول فليست مذكورة فى كتب العقائد لانها لا تفيد فى تكفير المعارضة بل ترد الاعتبار لها وتجعل الهالك هو فرقة السلطان أى احتكار الفكر وتبرير السلطة .

(٢٩٦) هذا ما يفعله ابن حزم . فقد كتب فى فضائح الملل المخالفة للاسلام بيهود ونصارى ومجوس ثم عن الفرق الاربع من فواحسن اقوالهم ضلالا واباطيل ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .



وتصنيف الفرق غير الاسلامية حسب الاهمية دون مراعاة لترتيب زمانى  
أو موضوعى (٢٩٧) .

ولما استحال عرض ثلاث وسبعين فرقة فكان لابد من تجميعها  
في فرق كبرى وفرق صغرى أو أمهات الفرق وصفغار الفرق أو أصول  
الفرق ثم فروع الفرق . ويقل التجميع والتصنيف ابتداء من عشر فرق :  
العشرة فالثمانية فالسبعة فالخمس فالاربعة . وهو الحد الأدنى لتصنيف  
أمهات الفرق أو الفرق الكبرى أو أصول الفرق . والحقيقة أنه يمكن رد  
الفرق كلها ابتداء من الثلاث وسبعين فرقة حتى الاربع الكبرى الى  
أربع فرق رئيسية ، ثلاثة منها تمثل المعارضة ، المعارضة السرية في  
الداخل ( الشيعة ) والمعارضة العلنية في الخارج ( الخوارج ) والمعارضة  
العلنية في الداخل ( المعتزلة ) والرابعة هي فرقة السلطان . تضم فرق  
المعارضة الثلاث اثنى وسبعين فرقة الهالكة بينما تضم فرقة  
السلطان فرقة واحدة هي الفرقة الناجية (٢٩٨) . فهل يعقل أن تكون فرق

---

(٢٩٧) ونقتصر في أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية  
على ما هو أشهر وأعرف أصلاً وقاعدة فنقدم ما هو أولى بالتقديم  
ونؤخر ما هو أجدر بالتأخير ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويصنف الشهرستاني  
الفرق الى نوعين : الاول المسلمون الملل ج ١ ص ٥٩ — ١٦٠ ، ج ٢  
ص ٣ — ٥٨ ، وهؤلاء نوعان : (أ) أهل الأصول المختلفون في  
التوحيد والوعد والوعيد مثل المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ،  
والمشبهة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، (ب) أهل الفروع  
وهم المختلفون في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية ، ج ٢ ص  
١٥٨ ، والثاني الخارجون على الملة الحنيفية والشريعة الاسلامية  
ج ٣ ص ٨ — ١٦٦ ، وهم فرقتان : (أ) اليهود ، والنصارى ،  
والمجوس ، وأصحاب الاثني ، والمناوية وسائر فرقهم (ب) أهل  
الاهواء والنحل والفلاسفة ، ج ٤ ص ٥ — ١٧٤ ، ج ٥ ص ٣ —  
١٧٤ ، والهند ج ٥ ص ١٧٤ — ٢١١ .

(٢٩٨) يقسم الاشعري الفرق الى احدى عشرة فرقة بالرغم  
من قوله عشرة وهي : الشيع ، الخوارج ، المرجئة ، المعتزلة ،  
الجهمية ، الضرارية ، الحسينية ، البكرية ، العمامة ، اصحاب

المعارضة بمثل هذه الكثرة وكلها هالكة وتكون فرقة السلطان بهذه

الحديث ، الكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان . ويضيف زهير  
الانبرى وأبا معاذ التومنى وكان الاقوال ثلاثة عشر . مقالات  
ج ١ ص ٦٥ ، وكلها تعود الى الاربعة الكبرى الاولى الشيعية  
والخوارج والمعتزلة والمرجئة . فالجهمية نصفها اعتزالي في نفي  
الصفات والنصف الآخر اعتزالية مضادة في القول بالجبر . والضرارية  
والجسينية فرق اعتزالية . البكرية والعامية وأصحاب الحديث  
والمرجئة والكلابية وأبو معاذ التومنى وزهير الاثرى كلها فرق صغيرة  
داخل الفرقة الناجية . ويقسم الرازى الفرق الى عشرة ، العاشرة  
خارجة على الاسلام والتسعة في الاسلام وهى : المعتزلة ، الخوارج ،  
الروافض ، الفلاة ، الكرامية ، الجبرية ، المرجئة ، الصوفية ،  
الذين يتظاهرون بالاسلام وان لم يكونوا مسلمين ، الذين هم خارجون  
على الاسلام بالحقيقة وبالاسم ( اليهود ، والنصارى ، والمجوس ،  
والننسيه ، والصائبة ، والفلاسفة ) . ويمكن أيضا ردها الى الاربعة  
الكبرى فالفلاة والكرامية والصوفية مع الروافض ، والجبرية مع  
المعتزلة ، كما يصنف البغدادي الفرق الى عشرة : الروافض ،  
والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والمشبهة والمرجئة ، والنجارية ،  
والجهمية ، والبكرية ، والضرارية . وهى ترجع أيضا الى الاربعة  
الكبرى ، فالكرامية مع المعتزلة أو مع الروافض ( حدوث الصفات أو  
التجسيم ) والنجارية والجهمية والبكرية والضرارية أيضا مع المعتزلة ،  
والمشبهة مع الروافض ، ويصنفها الشراح الى ثمانية ، الكلنبوى  
ص ١٨ ، حاشية الانحاف ص ٤ . ويقسم الشهرستانى الفرق الى  
سبعة : المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ، والمشبهة ، والخوارج ،  
والمرجئة ، والشيعية . ويمكن ردها الى أربعة . فالجبرية نقض  
المعتزلة في خلق الافعال ومعتزلة في نفي الصفات ، والصفائية  
والمرجئة والمشبهة اشعارة في الذات والصفات والافعال ، الملل ج ١  
ص ١٣ ، ويذكر ابن حزم فرقا سستا خارج الملة الاسلامية تنقسم  
بدورها الى اقسام فرعية . ومن خلال هذه الفرق الست تحدث آراء  
أخرى فرعية يمكن ادخالها في احدها مثل تناسخ الارواح وتواتر  
النبوات في كل وقت أو أن في كل نوع من أنواع الحيوانات انبياء أو أن  
العالم محدث وله مدبر لم يزل الا أن النفس والخلاء والزمان لم يزل  
معه وهو قول الرازى الطبيب . وقد صنف ابن حزم ضده كتابا منفردا عن  
نقد العلم الالهى ، أو أن الفلك لم يزل وأنه غير الله وأنه هو المدبر  
للعالم الفاعل له اجلاله ، الفصل ج ١ ص ٣ - ٤ ، ويقسم اللطى  
الشافعى الفرق الى خمس : اهل السنة ، والمعتزلة ، والمرجئة ،

القلة وهى الوحيدة الناجية ؟ وأين الصراع على السلطة داخل فرقة السلطان ؟ وأين الخلاف فى رأى بين الفرق الصغرى فى الفرقة الناجية ؟ وأين الاتفاق فى رأى بين الفرق الضالة ؟ ومعروف أن المعارضة العلنية فى الداخل ( المعتزلة ) هى التى وضعت الأصول العامة فى التوحيد والعدل والتى اعتمدت عليها باقى فرق المعارضة الأخرى ، السرية فى الداخل ( الشيعة ) والعلنية فى الخارج ( الخوارج ) ، فرق الأمة اذن أربع على المستوى نفسه دون هلاك أو نجاة (٢٩٩) . وهى أمهات الفرق التى تنتظم بعد ذلك الفرق الثلاث وسبعين جمعا وطرحا وضربا وقسمة (٣٠٠) . والحقيقة أن كل هذه الفرق الصغيرة لا

والشيعة ، والخوارج . ويمكن ردها الى أربعة لان اهل السنة والمرجئة فرقة واحدة . وكذلك الامر عند ابن حزم فى تصنيف آخر ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ونفس التصنيف عند الخياط : شيعة ، ومرجئة ، ومعتزلة ، وأصحاب حديث ورواية ، الانتصار ص ١٣٩ .

(٢٩٩) الفرق عند ابن حزم أربع : المعتزلة والخوارج والمرجئة والتشيع ، الفصل ج ٥ ص ١٩ - ٧٠ وهى نفس القسمة عند اللطى الشافعى فى « التنبية والرد » ، الرافضة ص ١٨ - ٣٥ ، المعتزلة ص ٣٥ - ٤٣ ، المرجئة ص ٤٣ - ٤٧ ، الخوارج ص ٤٧ - ٥٤ ، وقد تكون المرجئة احدى فرق السلطان فصلتها الفرقة الناجية كى تكون معارضة مستأنسة .

(٣٠٠) عند اللطى الشافعى مثلا الزنادقة خمس فرق ، والجهمية ثمان ، والقدرية سبع ، والمرجئة اثنتا عشرة ، والرافضة خمس عشرة ، والحرورية خمس وعشرون ومجموعها اثنتا وسبعون فرقة ، فهذه جملتهم ، التنبية ص ٢ ٩ ، ويعترف الكلبوى بأن الفرق أقل من هذا العدد اذا كانت كبار الفرق ثمانية : المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة وأهل السنة . والشاملة للأصول الثانوية ثلاثا وأربعين : عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة . فسواء حمل على الأصول الأولية أو على ما يشتمل الأصول الثانوية يكون أقل من هذا العدد ، الكلبوى ص ١٨ ، وأحيانا يتم ضبط العدد : عشرون

تهم تاريخيا بقدر ما تهم لاكمال العدد . حتى ولو وجدت تاريخيا فما الفائدة من ذكر فرق انقضى عهدا وانقرض انصارها ؟ وكلها أسماء اعلام أكثر منها موضوعات مما يدل على ربط الفرق بأشخاص أصحابها وكأنها خلافات شخصية . ولا يمكن حفظها أو استرجاعها أو حتى استعمالها . وهل القصد تشويه وحدة الأمة وبيان خلافاتها حتى يهرع الناس الى الفرقة الناجية طلبا للوحدة والامان ؟ والعقائد مجرد سلاح في يد الخصوم تكشف عما تحتها وهو الصراع السياسى بين القسوى السياسية المختلفة بين المعارضة والسلطة . معركة الصراع فى الحقيقة هى معركة اجتماعية سياسية ، خصومات أهواء وصراع مصالح . للعقائد ظهر وبطن ، ظهرها الدين وباطنها السياسة ، ظاهرها الله وباطنها العالم (٣٠١) .

### ٣ — من التفرق الى الوحدة .

إذا كان المسار الاول للتاريخ الفكرى من الوحدة الى التفرق عند القدماء فان المسار الثانى له يمكن أن يكون من التفرق الى الوحدة عند جيلنا . فالفرق الثلاث وسبعون يمكن ردها الى ما هو أقل منها الى

للعنزلة واثنان وعشرون للشيعنة وثمانية عشر للخوارج ، وخمسة للبرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة الكلبوى ص ١٨ .

(٣٠١) ولكن ربما لسوء المعنى الفاحش بلفظ متلبس ليسهلوه على أهل الجهل وعين النظر بهم من اتباعهم وليبعد فهم تلك العظيمة على العامة من مخالفتهم كقول طوائف من أهل البدعة والضلالة لا يوصف الله بالقدره على المحال ولا على الظلم ولا على الكذب ولا غيرها ما علم أن يكون فأخفوا أعظم الكفر فى هذه القضية لما ذكرنا من تائيس الاغمار من اتباعهم وتسكين الدهماء من مخالفتهم فرارا عن كشف معتقدتهم صراخا الذى هو أنه تعالى لا يقدر على الظلم ولا له قوة على الكذب ولا به طاقة على المحال ، الفصل ج ه ص ١٩ .

فرق كبرى أربع هي فرق المعارضة الثلاث وفرقة السلطان ، اى الصراع بين المعارضة السلطنة فى مجتمع واحد . فالوحدة قائمة ، ووحدة الصراع بين القوى الاجتماعية ، يرتكز كل منها على اصول عقائدية يمكن أن تكون بؤرة توحيد جديدة تختلف عليها الفرق . فبدلا من أن تكون الوحدة علة فاعلة فى البداية والتفرق علة غائية فى النهاية كما هو الحال عند القدماء يكون التفرق هو العلة الفاعلة والوحدة هى العلة الغائية فى عصرنا .

١ - الشعور البنائى ( المذهبى ) • تكشف الفرق الاربع ، ثلاث للمعارضة وواحدة للسلطنة عن وجود موضوعات للخلاف أو عقائد يتم عليها التفرق ، كل فرقة حسب موقفها السياسى . فالمعارضة السرية فى الداخل تقول بالحلول ويتم تكفيرها دينيا كاستار للابعاد السياسى . والمعارضة العلنية فى الخارج يصعب تكفيرها دينيا لقولها بأصلى التوحيد والعدل وهما اليقين فى الإلهيات فلا مفر من تكفيرها سياسيا بدعوى الخروج على السلطان . والمعارضة العلنية فى الداخل يصعب تكفيرها دينيا لقولها بالاصول الخمسة كفكر للمعارضة . لذلك يتم تكفيرها دينيا وسياسيا ، ويظل التكفير السياسى أقوى . وتظل المعارضة العلنية فى الخارج والداخل عن طريق أصلى التوحيد والعدل أقوى من المعارضة السرية فى الداخل عن طريق الامامة . وفرقة السلطان أيضا يسهل تكفيرها من الفقهاء لفصلها الاميان عن المعمل (٣٠٢) .

وكثير من فرق المعارضة الفرعية تقرب من فرقة السلطان مما يدل على أن جذور الفرقة الناجية عند الفرق الضالة وأن جذور الفرقة

---

(٣٠٢) هذا ما يفعله ابن حزم فى تكفيره للمرجئة اى رجعية اهل السنة ، المصانفة الساذجة ، فقه السلطان . أقرب المرجئة الى اهل السنة القائلون بأن الاميان عقد بالقلب واللسان وأبعدهم القائلون بأنه باللسان فقط ، وأقرب الشيعة الى اهل السنة القائلون بالامامة فى على وبنيه وأبعدهم الامامية .

الضالة في الفرقة الناجية . اذا هلكت المعارضة هلكت السنطة معها وان نجت السلطة نجت المعارضة معها(٣٠٣) . فكل فرقة تمثل عقيدة ومذهبا وفكرا سواء كانت المعارضة سرية أم علنية في الداخل أم في الخارج ، أو كانت للسلطة . وتمثل الفرق بصرف النظر عن كونها فرقا تاريخية خالصة تيارات فكرية واتجاهات نظرية يمكن تحديد أصولها وتحويلها الى تصورات مختلفة للعالم أو مناهج حياة أو نظم اجتماعية وسياسية كل فرقة حولت الوحي الى مذهب نتيجة لظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية .

فالفريقان الكبيران اليوم السنة والشيعة كل منهما يمثل اتجاها فكريا ابتداء من التوحيد حتى الامامة ، في الله وفي الطبيعة ، في الانسان وفي المجتمع . فبينما تقول الشيعة في التوحيد بالتأليه أو التجسيم تقول السنة بالتشبيه أو التنزيه . وبينما تقول الشيعة بالفيض وبأن الفرق بين الروح والمادة هو فرق في الدرجة لا في النوع تقول أهل السنة بالخلق

---

(٣٠٣) ثم سائر الفرق الاربعة فيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد ، وفيهم ما يخالفهم الخلاف القريب . فأقرب فرق المرجئين الى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة الفقيه الى أن الايمان هو التصديق باللسان والقلب معا وأن الاعمال إنما هي شرائع الايمان وفرائضه فقط . وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان والاشعري ومحمد بن كرام السجستاني فان جهما والاشعري يقولان أن الايمان عقد بالقلب فقط وان أظهر الكفر والتلث بلسانه وعبد الصليب في دار الاسلام بلا تقية . ومحمد بن كرام يقول هو باللسان وان اعتقد الكفر بقلبه . وأقرب فرق المعتزلة الى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل . وأقرب مذاهب الشيعة الى أهل السنة المنتهون الى أصحاب الحسن بن صالح بن حسن الهذاني الفقيه القائلون بأن الامامة في ولد علي ، والثابت عن الحسن بن صالح هو قولنا أن الامامة في جميع قریش وقول جميع الصحابة الا أنه كان يفضل عليا على جميعهم . وأبعدهم الامامية . وأقرب فرق الخوارج الى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الاباضي والفزارى الكوفي وأبعدهم الازارقة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

وأن الفرق بين الروح والمادة فرق في النوع لا فرقا في الدرجة . وفي  
الإنسان بينما تقول الشيعة بوجود حقائق الوحي في القلب ويمكن العثور  
عليها بالتأويل فان استعملى التأويل فتقليد الامام ، يثبت السنة  
بديهيات العقول ووضوح النصوص واجتهاد في فهمها . وبينما ترى  
الشيعة أن نموذج السلوك الامثل هو الطاعة والانقياد وتنفيذ تعاليم  
الامام ، ترى السنة أن نموذج السلوك الامثل هو الفعل الحر والعمل  
المسؤول . وبينما ترى الشيعة أن الايمان مكثف بذاته وانه ايمان بحب  
البيت ، ترى السنة أن الايمان قول وعمل وأن لا وجود للايمان  
الا بالعمل . وبينما تقول الشيعة بوحدة الاديان ولا ترى ضيرا في  
الاستعانة بمراحل الوحي السابقة او الالهام اللاحق الذي يكشف عنه  
الانمعة ، يقول السنة باكمال الوحي وانتهائه بانقطاع الرسل . وبينما  
تقول الشيعة بتعيين الامام تقول السنة بالثورى وبالبيعة العامة .  
وبصرف النظر عن الفرق في الدرجة في هذا التقابل عند كل فريق  
وعلى فرض صحة هذا التقابل كاختيار فكرى فانه نظرا لتغير الظروف  
الاجتماعية لكل منهما عبر التاريخ فقد انقلب الاختيار . فقد لا يقل  
السنة تجسيما وتشبيها بل وتاليها من الشيعة ولا يقل الشيعة تنزيها  
عن السنة . وقد لا يقل اهل السنة تأويلا من الشيعة ولا يقل الشيعة  
حرفية من السنة . وليس السنة أقل طاعة من الشيعة في حين أن  
الشيعة قادرون على المعارضة والثورة . كما أصبح الايمان عند  
السنة مكثفيا بذاته في حين أصبح عند الشيعة عملا تاريخيا . وقد وقع  
السنة في الروحانية وضاع لديها الفصل بين الروح والمادة وأصبح  
الشيعة أكثر فضلا بينهما من السنة . كما أصبحت السنة أكثر موالاة  
للنصارى واليهود من الشيعة ، يقومون بتعيين الامام وراثه من العسكر  
بينما نشور الشيعة على ملك الملوك . فالشعور المذهبي هو اختيار  
عقائدي يكشف عن موقف سياسى متغير من عصر الى عصر وبالتالي يكون  
احد ابعاد الشعور التاريخى .

وفي داخل السنة هناك اختياران آخران ، المعتزلة والاشاعرة ،  
على طرفي نقبض ، المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة .

وكل فرقة تمثل مذهباً متكاملًا ابتداءً من التوحيد والخلق والبعث ونهاية العالم (٣٠٤) . ففي التوحيد تنكر المعتزلة الصفات حرصاً على التنزيه ، وتنكر كل صور التشبيه والتجسيم حتى ولو اضطرت الى تأويل النصوص لاثبات معانيها العقلية . ولما أنكرت الصفات أثبتت حصرية الانسان ، فالانسان خالق أفعاله ، ومسؤول عن الخير والشر في العالم ، وقادر على الاعمال . وفي النهاية يكون له ما قدم من خير أو شر دون وساطة أو شفاعة . ويكون الحكم بعد البعث وهو على وعى به وليس قبله . وكما رفض التجسيم في البداية يرفض في النهاية . فالثواب والعقاب خلقيان أكثر منهما ماديين . فالرضا عن الذات أفرح للنفس من الجزاء المادى . وثأنيب الضمير أوقع على النفس من العذاب الجسمانى . أما الاشاعرة فتمثل المذهب المقابل . تثبت الصفات ، ولا ترى حرجاً فى القول بالتشبيه بل وبالتجسيم حرصاً على حرفية النصوص . وما دامت الصفات مثبتة فهى أيضاً فاعلة فى العالم . فهى مسؤولة عن كل ما يقع من الانسان ومن الطبيعة من خير أو شر . وفي النهاية يبدأ الحساب الجسمانى والحكم على أفعال الانسان وتوقيع الجزاء المادى عليه ثواباً أم عقاباً .

ونظراً لغلبة المذهب على الفرقة والموضوع على التاريخ فقد عرفت كل فرقة بالموضوع الذى اشتهرت به وأصبحت الموضوعات عناوين لفرق . فغلاة الشيعة يقولون جميعاً بالتاليه وبالتجسيم وبالتشبيه وهو أحد الحلول لموضوع التوحيد . فاذا ذكر التاليه أو التجسيم ذكر غلاة الشيعة . وتقول المعتزلة بالتنزيه المطلق ونفى الصفات . فاذا قيل بالتنزيه أو نفى الصفات ذكر المعتزلة . ويفلب على الخوارج والمرجئة موضوع الايمان والعمل فاذا ذكر الموضوعان ذكرت

---

(٣٠٤) وكان بين المعتزلة والسلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وهذا التضاد بين كل فريق كان حاصلًا فى كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ - ٦٥ .



الفرقتان (٣.٥) . ويغلب على كل فرقة موضوع أو أكثر . فمثلا يغلب على الخوارج موضوعا الامامة والايمان والعمل مما يدل على الطابع العملي لفكر الفرقة وليس الطابع النظري كما هو الحال في الذات والصفات أو الجبر والاختيار . لذلك أسست الفرقة فقها ونظمت تشريعا . والاهم من ذلك كله هو انتظام الفرق كلها في أصول بصرف النظر عن عددها . فاذا كانت الامسول اربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والايمان والعمل وكانت امهات الفرق اربعا : الشيعة والخوارج والمعتزلة ومرجئة ( اشاعرة ) ، ثلاثة للمعارضة وواحدة للسلطة ، اختلفت الشيع والمعتزلة في التوحيد ، والمرجئة والخوارج في الايمان والعمل ، والمرجئة والمعتزلة في الوعد والوعيد ، والشيعة والخارج في الامامة (٣.٦) . كل حل لمشكلة ليس قائما بذاته بل يؤدي الى حل المشكلة الاخرى بالطريقة نفسها . فانكار الصفات يؤدي بالضرورة الى ترك العالم مفتوحا الى فعل الانسان

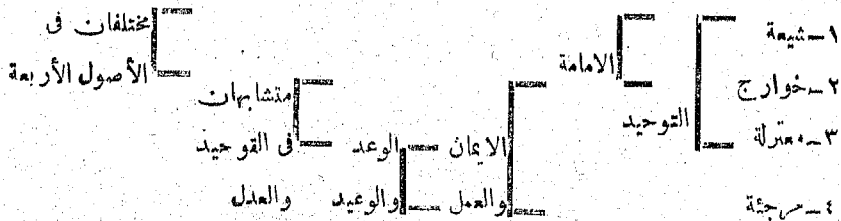
(٣.٥) فالسبب الاول لما ان حكم العقل لمن لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . والاول غلو والثاني تقصير . فمثار الشبهة الاولى مذاهب الطولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من المشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الانفال والمشبهة طولية الصفات ، وكل واحد منهم اعور باحدى عينيه شاء . فان من قال انها يحسن منا ما يحسن منه وما يقبح منا يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال يوصف الباري بها يوصف به الخلق أو يوصف بالخلق بها يوصف به الباري فقد اعتزل الحق ، المل ج ا ص ٢٠ - ٢١ ، فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التسليل بنفى الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، المل ج ا ص ٢٢ .

(٣.٦) كثير من اصحاب المقالات ان هي الا تفرعات على فرقة من امهات الفرق . وكثيرا من يحدث خلط بين الفرقة والمقالة . فالفرقة ينتسب اليها عديد من المتكلمين وتمثل اتجاها فكريا في حين

وحرية اختياره . كما يؤدي بالضرورة الى اعمال العقل واثبات قوانين مطردة للطبيعة . اما اثبات الصفات فانه يؤدي الى اثبات فاعليتها في الطبيعة ومزاحة الفعل الانساني ومشاركته والى تصور الطبيعة ميدانا للصفات المطلقة والعقل واقفا وراء النقل أى نافيا لاستقلال العقل والطبيعة .

**ب - الشعور الجدلي ( التاريخي )** . يكشف الشعور المذهبي البنائي على أن الفرق موضوعات ، وأن الموضوعات أصول ، وأن أهميات الفرق تدخل في جدل بينها حول هذه الاصول . فالمعتزلة والشيعة على

أن المقالة رأى منفرد ينسب الى صاحبه ولا يدخل تحت اسم فرقة . ونظرا لاهمية الفرق الاربعة فانها تحظى بالقدر الاكبر من كتب الفرق من حيث الكم والترتيب . فبينما يخص الاشعري في « مقالات الاسلاميين » من حيث الكم للمعتزلة ١٠٠ ص ، وللشيعة ٩٠ ص ، وللخوارج ٤٠ ص ، وللمرجئة ٢٠ ص ( المعتزلة والشيعة نقيضان ، والخوارج والمرجئة نقيضان ، والاشاعرة هي الفرقة الناجية الموجهة للعقائد ) يخص اصحابها الحديث ٦ ص ، وللبكرية ٣ ص ، وللضرائرية ٢ ص ، وللنجارية ٢ ص ، وللعمامة صفحة واحدة ولكل من زهير الاثرى ومعاذ التومنى نصف صفحة . وبينما يخص البغدادي في « الفرق بين الفرق » للمعتزلة ٨٨ ص ، وللروافض ٤٣ ص ، وللخوارج ٤٢ ص فانه يخص للكراية ٢٠ ص ، وللمشبهة ٥ ص ، وللمرجئة ٥ ص ، وللنجارية ٤ ص ، ولكل من الجهمية والبكرية والضرائرية صفحة واحدة . ويكون التقابل بين الفرق الاربعة في الاصول الاربعة كما يحددها الشهرستاني ، ( الملل ج ١ ص ١٠ - ١٢ ) كالاتى :



طرفي نقييض في التوحيد ، والشيعية والخوارج على طرفي نقييض في الامامة ،  
والخوارج والمرجئة على طرفي نقييض في الايمان والعمل ، والمعتزلة والمرجئة  
على طرفي نقييض في الوعد والوعيد . ويستطيع الشعور الجدلي ان  
يصف التاريخ وفي الوقت نفسه يدرك دلالة المذهب ويبرز النسق  
العقائدي للفرقة وذلك من خلال نشأة الفرق وتوالدها بعضها عن  
البعض الآخر طبقا لقانون الفعل ورد الفعل اى طبقا للمنهج الجدلي  
القائم على التعارض والاضداد (٣٠٧) . ولا يوجد منهج محكم في معظم  
المصنفات الكلامية لعرض تاريخ الفرق . ويتأرجح معظمها بين تتبع

(٣٠٧) وهذا ما يلاحظ في أمهات الفرق التي يذكرها الاثعري  
في اول القائمة . فالخوارج ضد الشيعة بالنسبة لعلى ، والمرجئة  
ضد الشيعة في التنزيه والتثبيته ، والاشاعرة ضد المعتزلة في  
الصفات والنقل والعقل وافعال العباد ، والمعتزلة ضد جهنم في  
الحرية وافعال العباد . وهو ما يفعله البغدادي أيضا عندما يرتب  
الفرق كالاتى : الخوارج ، القدرية ، المعتزلة ، المرجئة . فالخوارج  
ضد الروافض في الامامة ، والمعتزلة ضد الروافض في التوحيد ،  
والمرجئة ضد الخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة وفي صلة الايمان  
بالعمل . وهو ما لاحظته الشهرستاني بقوله « المعتزلة وغيرهم  
من الجبرية والصفاتية والمخلطة منهم الفريقان من المعتزلة والصفاتية  
متقابلان تقابل التضاد ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة  
والوعيدية ، والشيعة والخوارج . وهذا التضاد بين كل فريق  
وفريق كان حاصلًا في كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ - ٦٥ ، لذلك  
رتب الشهرستاني الفرق الاربعة الاولى : المعتزلة ، والجبرية ،  
والصفاتية ، والمشبهة حسب الموضوع وهو التوحيد بطوله الثلاث ،  
نفى الصفات عند المعتزلة والجبرية ، واثبت الصفات عند الصفاتية ،  
وتشبيبه الصفات عند المشبهة . ولكنه اغفل الجدل في الزمان .  
فالترتيب الزمني هو المشبهة في تشبيه الصفات كدعوى ثم المعتزلة  
والجبرية في نفي الصفات كنقيض الدعوى ثم في اثبات الصفات  
بلا تشبيه عند الصفاتية كمركب للدعوى . كما أنه ترك الشيعة  
في النهاية مع أنها تشارك المشبهة وتغالي في التشبيه الى درجة  
التاليه . ويضع الشهرستاني الخوارج والمرجئة والوعيدية معا  
لاشتراكها في موضوع الايمان والعمل ولو أن الخوارج والوعيدية  
يشتركان في الدعوى نفسها ويقدم المرجئة كنقيض للدعوى ، الملل  
ج ٢ ص ٣ .

النشأة الزمانية وبين عرض الموضوعات العقائدية وان كانت أقرب الى المنهج الثانى أى عرض الفرق من خلال الموضوعات . ويختلف الترتيب الزمانى والموضوعى حسب الموضوع . ففى الإمامة مثلا تظهر الرفضة أولا ثم يناقضهم فيها الخوارج فى حين أنه فى التوحيد تقول الرفضة أولا بالتأليه أو التجسيم ثم يظهر المعتزلة ويقولون بالتنزيه (٣٠٨) . وقد ينشأ رد الفعل على الفور اذا كانت عملية خالصة مثل الإمامة أو متأخرة اذا كانت نظرية تحتاج الى تفكير وتدبر مثل التوحيد . فبعد أن ظهر التأليه مبكرا للغاية فى حياة على لم يطر توحيد المعتزلة ونفى الصفات الا متأخرا . وقد ظهرت الروافض بدعوى التأليه . فظهورهم هنا سابق على الخوارج فيما يتعلق بالتأليه ، وقد حدث ذلك فى حياة على (٣٠٩) . وفى هذا الجو العام من التوتر النفسى وجهل العرب ،

(٣٠٨) يرتب الملطى الشافعى الفرق من الجانب التاريخى كالآتى : الرفضة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والخوارج ، فالمعتزلة رد فعل على الرفضة فى التوحيد . ولكن المرجئة ليست رد فعل على المعتزلة فى شىء بل هو رد فعل على الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة وفى الصلة بين الايمان والعمل . ولكنه يعود فى الجزء النقدى ويرتبها كالآتى : المرجئة ، الروافض ، المعتزلة ، الحرورية (الخوارج) أى أنه يضع الفرقة الثالثة فى المكان الاول . وربما كان ذلك خطأ اراديا من الناسخ أو من الناشر لانه ترتيب مخالف للاول ولا يسدل على شىء .

(٣٠٩) وأما الروافض فان السبئية منهم أظهروا بدعتهم فى زمان على فقال بعضهم له : أنت الاله فأحرق على قوما منهم ، ونفى ابن سبأ الى ساباط المدائن . وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الاسلام لتسميتهم عليها لها ، الفرق ص ٢١ ، وكان من العاملين فى تلك الفتنة ( قتل الخليفة الثالث ) عبد الله بن سبأ ، يهودى وغلا فى حب على حتى زعم أن الله حل فيه . وأخذ يدعو الى أنه الاحق بالخلافة ، وطعن على عثمان فنفاه . فذهب الى البصرة وبث فيها فتنته . فأخرج منها فذهب الى الكوفة ونفت ما نفت من سم الفتنة فنفى منها . فذهب الى الشام فلم يجد فيها ما يريد . فذهب الى مصر فوجد فيها أعوانا على فتنته الى أن كان ما كان مما ذكرناه . ثم

وشدة انتسابهم الى الدعوات في عصر الدعوات يمكن ان يكون عبد الله بن سبأ منشئ التاليف من خلفياته الدينية القديمة . لم يكن العرب يعرفونه اذ كانت الوثنية لديهم سطحية بالاضافة الى انه يقوم على الاعجاب بالباطل في عصر البطولة وبين الابطال . فالخوارج والشيعية نقيضان وان لم يخرج النقيض من النقيض زمانيا . نشأ الخوارج اولا برفضهم امامة علي ثم نشأ الشيعة ثانيا بعد مقتل علي وبنيه . فمن حيث موقعهم من علي هما نقيضان وان تولد أحدهما عن الآخر زمانيا (٣١) .

وينطبق قانون الفعل ورد الفعل أو قانون الجدل من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع ليس فقط على تاريخ الفرق وتوالد بعضها من البعض الآخر بل أيضا على موضوعات العلم الرئيسية . اذ تحل المشكلة اولا باختيار احد النقيضين ثم يأتي الحل الثاني بالنقيض واخيرا يأتي الحل الثالث يحاول الجمع بين النقيضين في وسط متناسب متفاديا الغلو والتطرف . يأتي الحل الاول في ظروف نفسية واجتماعية معينة . ثم يأتي نقيضه لاعادة التوازن ، وابرار ما خفى اذ لا يقف امام التطرف الا تطرف مضاد . ثم يأتي الحل الثالث لالغاء الطرفين ومحاولة استعادة التوازن الفكري . فمثلا في نظرية الوجود ( الطبيعيات ) يقضى فريق على استقلال الطبيعة وعلى فعلها ، ويجعل حركتها ومسارها من خارجها . فينشأ رد فعل عند اصحاب الطبائع القائلين بالطباع وان فعل الطبيعة

تظهر بمذهبه في عهد علي فنفساه الى المدائن . وكان رايه جرثومة كما حدثت من ذاهب الغلاة من بعده ، الرسالة ص ١٠ - ١١ ، ويقول رشيد رضا معلقا ان ابن سبأ فعل ما فعل بغضا في الاسلام لا حبا في علي . فاسلامه كان خديعة . وله نظراء في ذلك من اليهود ومثلهم بعض مجوس الفرس الذين اظهروا الاسلام وتسترخوا بالانشيع لعلي ولال البيت كلهم كانوا يقصدون افساد الاسلام وازالة ملكه بالتفريق بين أهله ، الرسالة ص ١٠ .

(٣١) يحل الشهرستاني هذا التضاد فيقول : المعتزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

وحركتها من داخلها بفعل طبائع الاشياء . ثم يأتي تحريق ثالث يجمع بين النقيضين ويقول بالطبائع ولكنه يجعلها مخلوقة (٣١١) . وفي التوحيد يعرض التاليه أو التجسيم أو التشبيه من الشيعة . فبنشأ رد الفعل من المعتزلة فيقترحون التنزيه لدرجة نفى الصفات . فالتعطيل اكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه . ثم يأتي الحل الثالث الذى اقترحه الاشاعرة لاعادة التوازن الفكرى ، ويقترحون اثبات الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل تفاديا لتطرف النقيضين (٣١٢) . وفي خلق الامعال ( الجبر والاختيار ) يعرض الجبر المطلق أولا وتثبت الارادة الالهية المطلقة وتنكر حرية الاختيار . ثم يفتشأ رد الفعل ويوضع النقيض فتأكد حرية الاختيار ومسؤولية الانسان المطلقة عن أفعاله . ثم يأتي الحل الثالث للجمع بين النقيضين ويقال بالكسب وبخلق القدرة فى زمان الاستطاعة (٣١٣) . وأحيانا تظهر القدرية وكأنها اثبات لدعوى نفى القدر واثبات

---

(٣١١) ثم ظهرت بدع بشر بن المعتز من القول بالتولد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة ، الملل ج ١ ص ٤٢ .

(٣١٢) ويقول رشيد رضا معلقا « الغلو فى التجريد مذهب المعتزلة منكزى الصفات ، والدينو من التحديد مذهب المشبهة ، وبينهما مذهب السلف الوسط وهو أن تصفه تعالى بما وصف به نفسه بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل . ويقرب من مذهب متكلمى الخلق الذين يمنعون التعطيل والتمثيل دون التأويل لبعض الصفات والامعال ، الرسالة ص ٩ ، ويقول أيضا « التحقيق » ان السلف كانوا يأخذون فى الصفات الالهية بمعانى الالفاظ فى اللغة مع تنزيهه تعالى عن مشابهة شىء من خلقه . فكما ان ذاته ليست كغيرها من الذوات فكذلك صفاته وأفعاله . ولا يذهبون الى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ كالتشبيه والتحديد المأخوذ من اطلاقه فى الاصل على المخلوق فان التنزيه قد جعل المشاركة فى اللفظ اسمية أو جنسية لا شخصية ، الرسالة ص ٩ .

(٣١٣) ومن بالغ القول بالقدر هشام بن عمرو والفوطى والاصم من أصحابه ، الملل ج ١ ص ٤٣ .

الاستطاعة (٣١٤) . وقد تضم المسألان مرتكب الكبيرة والاختيار في مسألة واحدة هي الفعل أو السلوك . فإذا كانت المسألة هي الاختيار يكون اثبات الاختيار رد فعل على الجبر لا العكس (٣١٥) . وفي العقل والنقل ، يقال أولا ان النقل مكتف بذاته ولا يحتاج الى عمل عقلى يخرج النص من مكانه ، وتقدم الحشوية الاقتراح . فينشأ رد الفعل ليجعل العقل أساس النقل . فإذا تعارض النقل مع العقل أول النقل لحساب العقل ، ويقدم المعتزلة هذا الراى . ثم يأتى حل ثالث يجمع بين العقل والنقل ويعرض اتفاق صحيح المنقول مع حريج المعقول ابتداء (٣١٦) .

(٣١٤) ثم حدث فى زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية فى القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدمشقى والجمعد بن درهم ، وتبرا منهم المتأخرون من الصحابة ، الفرق ص ١٨ — ١٩ ، المعتزلة والصفصائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعية والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣١٥) وكانت أول مسألة ظهر الخلاف فيها مسألة الاختيار واستقلال الانسان بإرادته وأفعاله الاختيارية ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب . اختلف فيها وأصل بن عطاء واستأذه الحسن البصرى واعتزل يعلم أصولا لم يكن أخذها عنه . غير أن كثيرا من السلف ومنهم الحسن — على قول — كان على رأى أن العبد مختار فى أعماله الصادرة عن علمه وإرادته . وقام ينازع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا الى ان الانسان فى عمله الإرادى كأغصان الشجر فى حركاتها الاضطرابية كل ذلك وأرباب السلطان من بنى مراون لا يخلون بالأمر ولا يعنون برد الناس الى أصل وجمعهم على أمر يشملهم ثم يذهب كل ما يشاء سوى أن عمر بن عبد العزيز أمر الزهرى بتدوين ما وصل اليه من الحديث وهو أول من جمع الحديث ، الرسالة ص ١٣ — ١٤ .

(٣١٦) ويضع الغزالى هذا القائلون فى مقدمة « الاقتصاد » اذ يقول : واطلعوا ( أهل السنة ) على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر ، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة بين تصرف العقل حتى صادموها به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبت الضمائر .

وفي الحسن والقبح العقليين يقول فريق بأن حسن الأشياء وقبحها من خارج الأشياء وأن الأشياء لا تحتوى على صفات موضوعية كالحسن والقبح . ثم ينشأ رد الفعل بقول فريق آخر بأن حسن الأشياء أو قبحها من داخل الأشياء وصفات موضوعية يدركها العقل . ثم يأتي فريق ثالث ليحاول الجمع بين النقيضين فيجعل حسن الأشياء وقبحها في الأشياء الا الشرائع التي يكون حسنها أو قبحها من خارجها (٣١٧) .

فمهمل أولئك الى التفريط ، ومهمل هؤلاء الى الإفراط ، وكلاهما يعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد وملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكل طرفي قصد الأمور ذميم . وأنى يستتب الرشاد يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر أو يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر وبرهان العقل الذى عرف به صدقه فيما أخبر ؟ وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استنصاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العمى والحصر ! أولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وأن مجاله ضيق فيحصر ؟ هيئات قد خاب على القطع والثبات وتعثر بأذيال الضلالات من ثم يسمع بتأليف الشرع والعقل وهذا الشكوك . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الانبياء . فالمعرض عن العقل مكتفيا بنور القرآن مثاله المعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . والملاحظ بالعين الاعور لاحدهما على الخصوص متدل بحبل مغرور ، الاقتصاد ص ٣ - ٤ .

(٣١٧) وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنة : الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجب . وقال أهل العدل المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ، الملل ج ١ ص ٦٤ ، والعدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في الملك على مقتضى المشيئة . والعلم والظلم ضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف . وعنى مذهب الاعتزال والعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، الملل ج ١ ص ٦٢ - ٦٣ .



وفي الوعد والوعيد يثبت المعتزلة وجوب الثواب والعقاب طبقا للاعمال ،  
وينفى أهل السنة هذا الوجوب ويجعلون كل شيء مرهونا بمشيئة  
الارادة المطلقة ، ويأتى فريق ثالث ليقول بالوجوب الشرعى (٣١٨) .  
وفي الايمان والعمل يبدأ الخوارج والمرجئة على طرفى نقيض يثبت الاولون  
العمل كمعبر وحيد عن الايمان والا فلا ايمان ويكون الكفر . ويثبت  
الآخرون الايمان مكتفيا بذاته دون عمل ، ويكون الايمان فى غياب العمل .  
ثم تقترح المعتزلة المنزلة بين المنزلتين للجمع بين الحلين المتعارضين  
والابقاء على جزء من الايمان وجزء من العمل (٣١٩) . نشأت المرجئة  
بدعوى الارجاء فى الايمان أى تأخير العمل على الايمان كرد فعل على  
الاحكام القاطعة التى صدرت وقت الفتنة على الناس بالايمان والكفر  
والفسق حيث تقطعت الرقاب من جراء الحكم على اعمال الناس  
وجعل العمل مقياس الايمان والمعبر عنه . فاذا كان الخوارج يثبتون  
صلة الايمان بالعمل فان المرجئة يثبتون الايمان دون العمل ويجعلونه  
نظرا ومعرفة . واذا كانت الخوارج تحكم على الناس بالكفر والايمان  
فان المرجئة ترجىء الحكم . واذا كانت الخوارج ترى أن الايمان لا يزيد  
ولا ينقص فان المرجئة ترى أن الايمان يزيد وينقص . واذا كانت الخوارج  
ترى أن الدار دار كفر وحرب فان المرجئة ترى أن الدار دار ايمان  
وسلام (٣٢٠) . كما تظهر المعتزلة اثباتا لدعوى المنزلة بين المنزلتين

---

(٣١٨) أما الوعد والوعيد فقد قال أهل السنة : الوعد والوعيد  
كلامه الازلى ، وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا  
استوجب الثواب فبوعده وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ،  
فلا يجب شيء من قضية العقل . وقال أهل العدل لا كلام فى الازل ، ومن  
خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى  
ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١٩) والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية  
ابتدأت بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاذه  
بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وسمى هو وأصحابه معتزلة .

(٣٢٠) وأما المرجئة فثلاثة أصناف : صنف منهم قالوا بالارجاء

كدعوى مناقضة للكفر أو للإيمان ومن ثم تشارك الخوارج في الصلة بين الإيمان والعمل (٣٢١) . وفي الإمامة يقول فريق بالتعيين وهم الشيعة ثم يظهر رد الفعل عند فريق آخر في القول بالاختيار المطلق وهم المعتزلة والخوارج . ثم يأتي فريق ثالث يجمع بين التعيين والاختيار ويجعل الإمامة من قريش وهم أهل السنة والأشاعرة .

وكثيرا من يكون الجمع بين النقيضين أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر . فالطبائع المخطوطة أقرب الى انكار الطبائع منه الى اثباتها . واثبات الصفات أقرب الى التشبيه منه الى التنزيه . والكسب أقرب الى الجبر منه الى الاختيار ، واتفاق النقل مع العقل أقرب الى القول بأولوية النقل على العقل ، والمنزلة بين المنزلتين أقرب الى إيمان الأشاعرة منه الى إيمان الخوارج ، وجعل الإمامة من قريش أقرب الى التعيين منه الى الاختيار . وقد لا يبدو الوسط على الإطلاق نظرا لانه لا يمثل شيئا ، وان التعارض الفعلي هو بين الموضوع ونقيضه ، فهما طرفا الفكر ، وهما الاتجاهان ولا ثالث لهما ، ولا يذكر الوسط على الإطلاق ، وهما في الغالب المعتزلة والأشاعرة . ففى التوحيد هناك

---

في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية . فهم معدودون في القدرية والمرجئة كأبي ثمر المرجئي ومحمد بن شبيب البصرى والخالدي . وصنف منهم قتالوا بالارجاء في الإيمان ومالوا الى قول جهم في الاعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة . وصنف منهم خالصة في الارجاء من غير قدر ، الفرق ص ٢٥ ، والمعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية والمرجئة والوعيدية والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣٢١) ثم حدث في أيام الحسن البصرى خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين وانضم اليه عمرو بن عبيد في باب بدعته فاعتزلا الى سيارية من سوارى مسجد البصرة فقيل لهما ولاتباعهما معتزلة لاعتزالهم قول الامة في دعواها ان الفاسق من أمة الاسلام لا مؤمن ولا كافر ، الفرق ص ٢٠ — ٢١ ، حاشية الانتصاف ص ٢٦ .

اثبات الصفات وانكارها ... الخ (٣٢٢) . ويظهر التعارض بين النقيضين دون وجود حل ثالث بينهما خاصة في المسائل الصغرى . فالتعارض بين الطرفين أقوى من الجمع بينهما في طرف ثالث فتغيب المقولة الثالثة بناتا . ففى الحسن والقبح يظهر الطرفان المتناقضان : الحسن والقبح صفتان من خارج الاشياء فالاشياء ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة ، والحسن والقبح صفتان من داخل الاشياء ، صفتان موضوعيتان في الاشياء يدركهما العقل . ولكن الطرف الثالث وهو أن الحسن والقبح بناءان اجتماعيان غائب تماما . وفي العقل والنقل أيضا يبدو الطرفان المتقابلان على أنهما النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل . وإذا تم التوحيد بينهما فإنه يتم عن طريق التخصيص والاستثناء واخراج ميدان الشرائع من العقلية . أما المقولة الثالثة وهى الواقع فهى غائبة بناتا . فالواقع هو أساس النقل والعقل على السواء أى التطابق مع الواقع . وقد تظهر الحلول الثلاثة ، النقيضان والجمع بينهما في لا زمان ، تظهر جميعا في وقت واحد مما يدل على أن الحلول الثلاثة نماذج دائمة للفكر ، وأنه لا يعنى ظهورها بالضرورة ظهور فرقة تاريخية متزامنة أو متتالية في الزمان لتمثيلها والتعبير عنها . فالقول بأن الإنسان بدن فقط أو روح فقط أو بدن وروح يظهر في الوقت نفسه وعند كل فرقة . وقد يظهر ثنائون الجدل داخل الفرقة الواحدة بين الغلاة والمعتدلين مما يجعل الحد بين الفرق صعبا . فمعتدلو الروافض مثل الزيدية مثلا لا يبتعدون عن

---

(٣٢٢) هذا ما فعله الشهرستاني في عرض الاصول الاربعة وذكر الطرفين اذ يقول « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية إن الله واحد في ذاته لا تقسيم له ، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وقال أهل العدل إن الله واحد في ذاته لا تقسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا تقديم غير ذاته ، ولا تقسيم له في أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدورين وقادرين وذلك هو التوحيد ، الملل ج ١ ص ٦٢ ، المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد ( التوحيد ) وكذلك القدرية والجبر ( خلق الافعال ) ، والمرجئة والوعيدية ( الايمان والعمل ) والشيعية والخوارج ( الامامة ) .

المعتزلة . وغلاة أهل السنة لا يبتعدون عن التجسيم والتشبيه عند  
الروافض (٣٢٣) .

ولا يكون فريق بعينه باستمرار هو المثل للفعل أو لرد الفعل أو  
للجمع بينهما . قد يكون فريق هو صاحب الفعل مرة ، وهو القائم  
برد الفعل مرة ثانية ، وهو الذى يجمع بين النقيضين مرة ثالثة . ففى  
التوحيد الشيعية هم أصحاب الفعل بقولهم بالتأليه والتجسيم وأصحاب  
الفعل أيضا فى الإمامة فى قولهم بالتعيين ولكنهم فى العقل والنقل أصحاب  
رد الفعل فى ممارستهم للتأويل كرد فعل على الالتزام الحرفى بالنصوص  
وفى كشفهم ليدان الشعور والعواطف والانفعالات ضد عالم العقل  
المجرد وفى تركيزهم على الحلول كرد فعل على المفارقة . والمعتزلة  
باستمرار هم أصحاب رد الفعل . فهم القائلون بالتنزيه ضد التشبيه ،  
والمثبتون للحرية ضد الجبر ، والمثبتون للعقل ضد الحشوية ، والقائلون  
بالشورى ضد التعيين ، والقائلون بالطبائع ضد أهل السنة . ولكنهم  
يحاولون أيضا الجمع بين النقيضين فى المنزلة بين المنزلتين . ولكن الغالب  
أن الاشاعرة هم القائلون باستمرار بالجمع بين النقيضين . فهم يمثلون  
أهل الوسط والاتزان . ففى الطبيعة يقولون بطبائع مخلوقة . وفى  
التوحيد يثبتون الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل . وفى الحرية يثبتون  
الكسب وسطا بين الجبر والاختيار . وفى العقل والنقل يوفقون بينهما  
دون اعطاء الاولوية لاحدهما على الآخر . وفى الايمان والعمل يحاولون  
الجمع بينهما دون الحكم بأحدهما على الآخر . وفى الإمامة يحاولون الجمع  
بين التعيين بالنص والبيعة بالشورى بجعل الإمامة فى قرئش .

(٣٢٣) وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضرار بن  
عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ  
فى مسائل ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وقد تتلمذ له ( واصل ) زيد بن على  
وأخذ منه فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة ومن رفض زيد بن على لانه خالف  
مذهب آباءه فى الاصول وفى التبرى والتولى وهم أهل الكوفة وكانوا جماعة  
سميت رافضة ، الملل ج ١ ص ٤٠ .

وبالرغم مما يقال عن مميزات الجمع بين النقيضين من فضائل الاتزان والاعتدال والتعبير عن الأصول وعدم الانحراف عنها واتباع الحق دون الهوى ، والتعبير عن مصلحة الجماعة العامة دون ترجيح حق فئة على أخرى فإن العيوب والمثالب أوضح وأكثر خطورة وأشد ضرا . فكثيرا ما يتحدد الجمع بين النقيضين عن طريق النفي مثل اثبات الصفات بلا تشبيهه أو تعطيل أو اثباتها بلا كيف . وهذا مستحيل لان اثبات الصفات يقتضى وصف هذا الشيء المثبت ، والقول بأن الصفة لا توصف تهرب من الأشكال الأولى . الاكتفاء بتحديد الفكر عن طريق النفي اتجاه سلبى خالص وهروب من أخذ المواقف . وفي هذه الحالة يكون التوقف عن الحكم والغناء المشكلة أفضل وأكثر صراحة . فاذا حاول التوفيق بين النقيضين قول شيء ايجابى فانه لا يتجاوز تحصيل الحاصل مثل صفة بلا وصف أو شيء لا ككل الاثياء . فمثل هذه الاحكام لا تتجاوز « محلك سر » ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف . فاذا حاول الجمع بين النقيضين قول شيء أكثر ايجابية فانه فى العادة يمكن نقضه بالعقل لانه لا يقوم أساسا على نظرية فى العقل بل يلحق العقل بالنقل ويجعل عمله الفهم والتفسير وليس الوضع والتأصيل وتأسيس بداهات العقول . وفى الغالب يكون تنظيم العقل على هذا النحو غامضا صعبا على الجمهور كما يمكن للعقل نقضه . وقد كان هذا الموقف هو العدو الالذ لموقف الفلاسفة خاصة آخر الحكماء الذين شبنوا باسم العقل اشنع هجوم على الجمع بين النقيضين والمواقف المتوسطة باسم العقل . وأخيرا فإن التوسط بين الطرفين نهاية للحضارة ونقضاء على الفكر . فهو يعبر عن نقص فى الشجاعة وعدم التزام بالمواقف ، ومحاولة تجاوز المتناقضات لا عن طريق صراعها بل بالتعالى عنها وتنادى حركتها المتناقضة . وهذا ما حدث بالفعل . فقد انتهى الفكر ، وتوقفت الحضارة ، وهذا الانفعال ، ورجع الناس الى العقائد الأولى دون أى عمل عقلى أو حضارى . ثم أصبحت العقائد المذهب الرسمى للدولة فأصبح التوسط هو فكر السلطة ، واستحال بعد ذلك قول شيء أو تأسيس دعوى كفعل أو كرد فعل .

وأصحاب ردود الاعمال هم في الغالب أصحاب المواقف الجذرية  
أى المعارضة بأنواعها الثلاثة ، وعلى رأسهم الشيعة والخوارج والمعتزلة .  
فالتألية والتنزيه موقفان جذريان لا وسط بينهما . الجبر والاختيار ،  
التعيين والبيعة ، النقل والعقل ، الايمان والعمل ، الطبيعة والخلق .  
كل ذلك مواقف جذرية لا تقبل الوسط أو التوسط . ويهتاز الفعل  
كموقف جذرى بأنه دعوة تقول شيئا ، وتضع موضوعا وتقيم مذهبيا ،  
وتؤسس فكرا ، وتبدأ تيارا . كما أن الفعل موقف جذرى ، العامل  
المحرك للفكر ، وهو المثير الذهني ، شوكة في البدن ، مهمته ضرب  
المائدة بقبضة اليد واثارة المشاعر وتفتيح الازهان . ويعبر عن ظروف  
العصر وبنائه النسبى والاجتماعى . هو المحول للوحى الى موقف ، والمعبر  
عن الدوام فى الزمان . وباختصار أن هذا المثير هو البادئ للحضارة ،  
اذ تؤرخ الحضارات ببداية الدعاوى الفكرية الاولى التى اثارته الانتباه .  
والدعوات الاصلية تظل باعثة على ردود الاعمال باستمرار مع توالى  
العصور وتعاقب الاجيال .

وقد يعاب على الفعل كموقف جذرى التطرف والمغلاة وايقاف  
الوحى على سباق واحدة ورؤية الحقيقية بعين واحدة واحالتها الى جانب  
واحد . وهذا العيب هو طبيعة تكوين الحضارة . فما دام الوحى قد  
تحول الى وضع ، وتمثلته جماعة فى ظروف نفسية واجتماعية معينة  
يبدو الوحى فى هذا السياق معبرا عن الطرف الآخر من الواقع . فاذا  
كان الواقع اضطهادا خرج الوحى تحسرا ، واذا كان الواقع استئصالا  
خرج الوحى فى صورة دعوة سرية . واذا كانت الاغلبية منحازة خرج  
الوحى دعوة الى أخذ الحق من النص غير المنحاز . وقد يعاب على  
الفعل كموقف جذرى انه عاطفى انفعالى خالص . والحقيقة أن الحضارة  
كلها موقف انفعالى ، وأن الافكار فى نشأتها تجارب حية عند الجماعة ،  
وأن الفكر ذاته انفعال وصل الى حد التنظير فى موقف نفسى واجتماعى  
متزن . واذا كان الواقع منحازا فلا يمكن التعبير عنه فعلا أو كرد  
فعل الا انفعالا . لا يظهر العقل الا فى المرحلة الثالثة وهى الجمع بين  
م . ٤ — الايمان والعمل — الامامة

النقيضين ، ولكن الفعل ورد الفعل هما مرحلتان انفعاليتان . وقد يعاب على الفعل ثالثا أنه يعبر عن هوى أو مصلحة ولا يعبر عن حقيقة مستقلة أو عن مصلحة الجماعة . ولكن هذا العيب أيضا يعبر عن طبيعة الجماعة ومسارها في التاريخ وتفرقتها الى جماعات أصغر ، كل منها تحاول تمثيل الجماعة الكبرى وتجعل تصورها تصور الوحي . وما دام الوحي قد أعلن عن الجماعة ، وما دام التفسير قد بدأ فأنه من الصعب التمييز بين الحقيقة والمصلحة أو بين الوحي والهوى . كل جماعة تثبت ذاتها من خلال الوحي ، ويحدث الصراع . وتبقى أبعد الجماعات عن الهوى وأقربها للوحي إذا ما ضمت الجماهير اليها وجذبتهم لها . وقد يعاب على الفعل رابعا أنه يتحول في نهاية الامر الى مذهب مغلق والى عقيدة محكمة تكون مماثلة للوحي أو بديلا عنه وأحيانا مناوئة له . وهذا أيضا طبيعي . فاذا ما تقدمت الجماعة في العمل خرج نظارها الى عرض الاتجاه عرضا عقليا خالصا فيتحول الموقف النفسى الاجتماعى تدريجيا الى مذهب . ويتعاقب الاجيال يتكاثر العمل العقلى المذهبي . وتتحدد جوانب المذهب ، ويتضح اتساقه العقلى الى أن يقضى عليه بفعل الزمان أو تظهر دعوات جديدة أكثر شمابا وحيوية ، تكون بداية مذهب جديد . وقد تحاول الاجيال الشابة للمذهب القديم تجديد حياته بالرجوع الى الاصول الاولى ومحاولة ايجاد الاعتدال خاصة بعد تغير الموقف النفسى الاجتماعى الاول .

أما ردود الأفعال فانها تتميز أيضا بأنها هي الممارسة للفكر والملتزمة به والقائمة على المحافظة على الطرف الآخر الذى غاب في الفعل . رد الفعل هو الجانب الآخر ، الطرف المقابل . ومن التوتر بين الفعل ورد الفعل تنشأ الحياة الفكرية ، وتظهر الافكار الثانوية حتى بداية محاولات الجمع بينهما . ردود الفعل هي التى تبين حدود الفعل ، وتعطى البديل ، وتعبر عن التكامل الفكرى أكثر مما تعبر عن الظروف النفسية والاجتماعية . يوضع العقل فى مقابل الانفعال ، والحق فى مقابل الهوى . رد الفعل هو التحدى المستمر للفعل ، المحدد لسلطته والواقف له بالمرصاد ، والمعبر عن حق المعارضة الفكرية وعن حصرية

الفكر . ومع ذلك قد ينتاب رد الفعل بعض العيوب وفي مقدمتها تمثيل السلطة والاعتماد عليها وتحويلها الى فكر رسمى للدولة فتصنبح بعد ذلك مقياسا للحق وما عداها كفر وضلال . تنقلب حرية الفكر الى قهر ، ويضيع حق المعارضة الذى نشأ رد الفعل تصبرا عنه .

وسواء عرضت المادة الكلامية كموضوعات أو كفرق ، كشعور بنائى أو كشعور جدلى فكلا الطريقتين يؤديان الى الفكر والى الموضوعات الفكرية . فالفرق الكلامية اتجاهاً فكرية . والتاريخ ليس تاريخ حوادث خالصة أو وقائع مادية بل هو ميدان لتحقيق الانكار وظهور الابنية الفكرية للوحى . فقد تطور موضوع التوحيد مثلاً فى مراحل ثلاث : التالىه والتجسيم عند الشيعة ، غلاتها ومعتدليها ، والتنزيه وانكار الصفات عند المعتزلة ثم التشبيه واثبات الصفات عند الاشاعرة . هذا التطور التاريخى نفسه هو بناء الموضوع الفكرى . فالتالىه والتجسيم هما الموضوع ، والتنزيه بانكار الصفات هو نقيض الموضوع ، والتشبيه باثبات الصفات هو مركب الموضوع . المراحل التاريخية هى نفسها الجوانب المختلفة للموضوع . لا فرق بين تطور الشئ وظهوره فى التاريخ وبين بنائه وتحليله فى الشعور . وما يقال عن التوحيد يقال أيضاً فى خلق الاعمال ، وفى العقل والنقل ، وفى الايمان والعمل ، وفى الامامة ، ويقال أيضاً فى الطبيعيات وفى الوحى وفى الانسان (٣٢٤) .

---

(٣٢٤) وقد ظهر ذلك أيضاً فى التصوف الذى مر بمراحل تاريخية ثلاث : المرحلة الخلقية حتى القرن الثانى ، والمرحلة النفسية حتى القرن الخامس ، والمرحلة الميتافيزيقية حتى القرن السابع . وقد ظهر التصوف أيضاً كبناء نظرى أو كطريق روحى فى المراحل الثلاث نفسها : المرحلة الخلقية يكون فيها التصوف علماً للاخلاق الدينية ، والمرحلة النفسية يكون فيها التصوف علماً لبواطن القلوب ، والمرحلة الميتافيزيقية يتحول فيها التصوف الى نظرية فى وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة . وقد ظهر هذا التطابق أيضاً بين التاريخ والفكر فى الفقه . فقد مر أيضاً بثلاث مراحل : الفقه الواهمى الذى



وهنا تبرز أسئلة ثلاثة : الأول ، اذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشرى وكانت هذه الانماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال هو : هل أعطى التاريخ كل هذه الانماط ؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع ؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف انماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع ؟ فمثلا فى التوحيد ظهر التأليه والتجسيم والتشبيه كفرق واتجاهات وأنماط وجوانب للموضوع ولم لم يظهر بعد التوحيد كوظيفة . وفى خلق الأفعال ظهر الجبر والكسب وحرية الاختيار ولكن لم يظهر بعد التحرر . وفى العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع . الخ . والسؤال الثانى : اذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشرى فهل هذه الانماط حلول متزامنة أو متتالية فى الزمان أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد ؟ فالتوحيد كوضوع تأليه فى أحد جوانبه ، وتجسيم أو تشبيه من جانب آخر ، وتنزيه من جانب ثالث . وخلق الأفعال هو جبر من جانب ، وكسب من جانب ، وحرية اختيار من جانب ثالث . مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التى تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد وكأن الباحث ينظر الى الموضوع من عل كمشاهد محايد . والسؤال الثالث ، اذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية فالسؤال هو : هل هذه الاتجاهات الفكرية انماط دائمة للفكر الدينى تتكرر فى كل زمان ومكان ؟ ففى التوحيد

يعطى الأولوية للواقع على الفكر وهو فقه مالك . ثم الفقه العقبلى أو النظرى أو التقديرى وهو الغالب على أهل الرأى وفقه أبى حنيفة ، وأخيرا فقه الشافعى الذى يحاول الجمع بين المطالبين . وهذه المراحل الثلاث ذاتها هى مناهج ثلاثة لموضوع الأصول . الأول يعطى الأولوية للواقع على الفكر ، والثانى يعطى الأولوية للفكر على الواقع ، والثالث يحاول الجمع بينهما . أما الفقه الحنبلى فإنه عود الى الأصول الخام والتصاق بالنص دون أية محاولة للتخفيف أو للتعتيل أو للتكييف . فالنص هو المصدر والواقعة ، الاصل والفرع .

مثلا لا تمثل الشريعة التالیه والتجسيم فقط ولا تمثل السنة التشبيیه فقط ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط بل ان التالیه والتجسيم والتشبيیه والتنزيه أنماط مثالية للفكر الدينى أو للفكر البشرى العیام فیها یتعلق بالالوهیه . وكذلك الامر فى خلق الامعال . فلا تمثل الجبریه الجبر ، ولا تمثل الاشعریه الکسب ، ولا تمثل المعتزلة حریه الاختیار . بل ان هذه الحول الثلاثة ، الجبر والکسب والاختیار ، تمثل أنماطا مثالیة لمشکلة الحریه تتعدى حدود الزمان والمکان . ويمكن أن یقال الثیء نفسه فى العقل والنقل ، وفى التعیین والبیعة ، والکمون والخلق ، والایمان والعمل ، فیصبح علم أصول الدین علما بنیویا لكل حضارة وللفکر البشرى العام .

والتعدد فى جوانب الموضوع وتطوره انما هو مقدمة للاختیار البشرى طبفا لظرف كل عصر . وقد لا یكون اختیار العصور الماضیه هو اختیار كل عصر . فما یكون فعلا عند القدماء قد یكون رد فعل عند المعاصرين ، وما قد یكون وسطا عند القدماء قد یكون فعلا أو رد فعل عند المعاصرين ، وما قد یكون فعلا أو رد فعل عند القدماء فلا یكون وسطا عند المعاصرين . فالمعاصرون جیل الفعل ورد الفعل ایقافا للانهیار وبعثا للنهضة . قد تحتم الظروف النفسیه والاجتماعیه المعاصرة مرة اختیار الموضوع ، ومرة أخرى اختیار نقیض الموضوع ، ومرة ثالثة مركب الموضوع ، ومرة رابعه الغاء المشکلة کلیة والعودة الى الواقع الملهوس أو النص الخام مصوبا نحوه . فمن الطبیعیات مثلا یحتم واقفنا المعاصر اختیار استقلال قوانین الطبیعة واطرادها ردا على تکویننا النفسى الذى یرجع الامعال الى خوارق العادات . وفى التوحید یكون التعتیل موقفنا النفسى المعاصر أكثر مساهمة فى حل عقدها العقلیه وذلك بالقضاء على التشخیص فى الفكر المعیارى وانساح المجال للانسان لان یفعل دون أن یوضنح فى بوتقة عامه تحیط بها الاغلاف . وفى خلق الامعال تحتم ظروفنا النفسیه المعاصرة نقیض الموضوع وهو اثبات حریه الامعال تقلیلا من وطاة الجبریه وحتیه الامعال التى نرزخ تحتها ، اما جبریه الدین أو جبریه الدنیا وخضوع

الجاهير للارادة المطلقة المشخصة ، ارادة الله أو ارادة السلطان ، أو خضوعها لحيوية الرغيف والقهر المادى . كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار العقل أساسا للنقل ردا على حشوية العصر واعتماده على النقل كحجة دون اتساق عقلى أو استشهاد واقعى . كما أن الظروف النفسية لواقعنا المعاصر ، أن كنا صادقى النية فى التغيير ، تتطلب اختيار وجوب الثواب والعقاب ، تسور العالم يحكمه قانون ، ولا يخضع لارادة مشخصة وأهوائها . كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار الموضوع وهو وحدة النظر والعمل ردا على الفصل بينهما فى حياتنا أو تأخير العمل على النظر أو الحكم على العمل كما تفعل مرجئة العصر . وقد يعانى واقعنا المعاصر من التوسط قدر ما يعانى من التطرف ولكن توسط السلطة أخطر على الأمة من تطرف المعارضة ، والاجدى تطرف السلطة وتوسط المعارضة . والتطرف العاقل من أجل تغيير الوضع القائم خير من التوسط المبرر للأوضاع القائمة ، كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار رد الفعل القديم وهو البيعة ردا على ظروفنا الحالية التى يغلب عليها التعيين وان « الامامة فى العسكر » حتى ولو كانت فى صيغة بيعة صورية معروفة نتائجها مسبقا . وقد تحتم ظروفنا خلق فرقة رابعة أو وضع حل رابع يُلغى المشكلة تماما ويعتبرها متاهة عقلية ويفضل حلها بالغائها والرجوع الى الاصول الاولى العامة التى حددت الموضوعات بلا تفريعات أو انحرافات أو طرح مسائل نظرية لا ينتج عنها قيمة عملية بل ينتج منها التشتت والتفرق والضياع . وقد تمثل الفقهاء القدماء والمصلحون المحدثون هذا الاتجاه ، الله وظيفة ، والحرية تحرر ، والنصر واقع ، والحياة هدف ، والوعى مستقل ، والمعاد مستقبل ، والحكم ثورة (٣٢٥) .

جـ — الشعور الاجتماعى ( السياسى ) . ان الشعور ( المذهبى )

(٣٢٥) أنظر التراث والتجديد (١) موقفنا من التراث القديم ،  
اعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ .

البنسائي الذي يكشف عن بنية العقائد والمذاهب والشعور الجدلي ( التاريخي ) الذي يكشف عن تطور الفرق وتاريخها انما هما في الحقيقة داخلان في الشعور الاجتماعي ( السياسي ) الذي يفسر نشأة العلم وتكوينه ، تطوره وبناءه . فقد يكون علم الكلام هو اول العلوم العقلية الثقيلة من حيث الزمان ، تظهر فيه المحاولات الاولى لفهم النصوص فيها عقليا وتحويلها الى معان ثم تحويل المعانى الى نظريات ومذاهب حول الايمان والكفر والفسق والعصيان والنفاق . وقد نشأ نشأة داخلية محضة لايجاد اساس نظري للسلوك ولتنظيم الاحداث التي وقعت وتكاثرت في الفتنة وما بعدها . وقد أدى البحث عن النظرية الى تفسير النصوص . فالنص الديني هو المرجع الاول للنظرية . ثم أدى اختلاف المصالح وتضارب الاهواء الى اختلاف في تفسير النصوص التي تؤيدها كل فرقة لصالحها ولاثبات آرائها والدفاع عن مواقفها ومواقفها . نشأ علم الكلام نشأة داخلية محضة دون أن يتأثر بمؤثرات أجنبية في نشأته مما حدا بالبعض الى اعتباره الفلسفة الإسلامية الحققة ، وأنه الممثل الوحيد للفكر الاسلامي . وهو الذي ظهرت فيه أصالة المسلمين فكان تصويرا لاحداث الواقع وتطوره . أما التقاء الحضارة الناشئة بحضارات أخرى وافدة بعد ترجمة أعمالها فهو عامل متأخر ساعد على تطوير العلم وقوى من تحليلاته العقلية وخفف من وطأته كعلم للعقائد كما وضح ذلك في المؤلفات الكلامية المتأخرة . بل ان هذا العامل لم يأت مباشرة من الحضارات الوافدة بل أتى من الفلسفة التي تشبعت بها ثم حذا علم الكلام حذوها . ومع ذلك استطاع العلم ضمها ووضعها في اطاره وضع الفرع في الاصل . وأصبح علم الكلام ممثلا لعلم تاريخ الاديان ووارثا له .

علم الكلام اذن ليس تاريخا مقدسا . ويخطيء البعض عندما يوجد بينه وبين العقيدة الدينية خاصة بعد أن وحد البعض بين علم الكلام والعقائد وجعل علم الكلام أصول الدين . وهناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية . فعلم الكلام محاولات اجتهادية لفهم العقيدة أو للمعنى على أساس نظري لها . وتخضع كل هذه المحاولات للظروف

التاريخية التي نشأت فيها ، وللأحداث السياسية التي سببتها ، وللغة العصر التي عبرت بها ، وللمستوى الثقافي الذي ظهرت من خلاله . لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التي تحدثت في زمان معين ومكان معين وبلغت معينة وعلى مستوى ثقافي معين (٣٢٦) . ويظل السؤال قائما : هل العقائد المطلقة أو العقائد في ذاتها موجودة بالفعل أم أن الوحي نزل في فترة معينة بلغة معينة وعلى مستوى ثقافي معين وفي حضارة معينة . وفي مرحلة تاريخية معينة من تطور الوعي البشري ؟ الوحي ذاته صياغات تاريخية ظهر على مراحل انسانية متتالية وبلغات انسانية متعددة وفي سياقات حضارية مختلفة (٣٢٧) . ويظل السؤال أيضا : هل يمكن للعقيدة المطلقة أن تتحدث عن نفسها ؟ هل يقرأ الوحي الوحي ويفهم ذاته ؟ أم أنه في اللحظة التي يقرأ فيها الوحي ويعبر عنه في فكرة أو في وصفه تجربة أو في تحليله لواقع فإن العقيدة تتحول الى فهم معين في عصر معين وزمان معين ولجماعة معينة بل ولشخص معين (٣٢٨) ؟ علم الكلام علم تاريخي محض وليس علما مقدسا أو علما للعقائد الدينية نشأ مواكبا للأحداث التي وقعت للجماعة منذ الجيل الأول . ولو تغيرت الأحداث

---

(٣٢٦) لذلك يخطئ كثير من الدارسين المعاصرين عندما يبدأون دراستهم بالصلاة والسلام على رسول الله والشكر لله على الإبقاء على الدين بفضل علم الكلام الذي استطاع إظهار الحق على الباطل بعد أن أتى الإسلام ونظم العرب الهج وأعطاهم حضارة وهم بلا حضارة . وتعم هذه الروح خاصة الدراسات الجامعية في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة وفي كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية . انظر مقدمة محمد محيي الدين عبد الحميد لمقالات الإسلاميين للأشعري ص ٦ - ٧ .

(٣٢٧) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي ، النبوة ، رابعا : تطور النبوة .

(٣٢٨) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » بعنوان « نظرية التفسير » ، التراث والتجديد ص ٢١٣ - ٢١٦ .

لتغير العلم . علم الكلام ما هو الا غطاء نظري لأحداث الساعة في بيئة توجه الوقائع توجيهها نظريا ويحتاج كل سلوك فيها الى أساس نظري من الوحي .

والمنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الافكار وتطورها ليس فقط مطلبا علميا للعصر وبديهية من بديهيات العقول وواقعا ملموسا مشاهدا عند كل فرد أبرزته إحدى الحضارات المجاورة واطلقت عليه « علم اجتماع المعرفة » بل انه كان يستعمل في التراث القديم لتفسير نشأة الافكار . فتذكر الفكرة ثم تذكر الواقعة سببها أو تذكر الواقعة ثم الافكار التي نشأت منها (٣٢٩) . هو اذن ليس منهجا مستحدثا من حضارة أخرى أو يدل على تبني ايديولوجية خاصة بل هو المنهج السائد أحيانا في مؤلفات القدماء عن وعى أو عن غير وعى . والمؤلفات الكلامية في النهاية هي تاريخ الجماعة لفكرها تاريخا فكريا واجتماعيا معا . فكثيرا ما ينتقل المؤلف من الفكر الى الواقع ، ومن التوحيد الى الامامة ، ومن الصفات الى الشرعيات دون احساس بتغير الموضوع . واذا كنا نحن نفصل أحيانا بين الفكر والتاريخ فاننا نعمل ذلك لسببين . الاول تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا ووصول هذا التعارض في ثقافتنا وأثره علينا . فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية في المعرفنة ولا سبيل الى الجمع بينهما (٣٣٠) . والثاني نقص

---

(٣٢٩) سبب قول المختار ( الكيسانية ) داعية محمد بن الحنفية بالبداة أنه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لاخذ الكوفة بعث صاحبه أحمد بن شميمط على رأس الجند لقتاله . وادعى أن الوحي نزل اليه ووعد بالانصر . فلما انهزم سأله أحمد : لماذا تعدنا بالانصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدنى بذلك ولكنه بدأ له . واستدل على ذلك قائلا « يمحو الله ما يشاء ويثبت » ( الرعد : ٣٩) فكان سبب قول الكيسانية بالبداة ، الفرق ص ٥١ - ٥٢ .

(٣٣٠) هذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » ،

« موقفنا من التراث الغربى » .

في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الافكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالافكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها . وكيف تنشأ ميزتنا ، وهى الثقافة من قاع الدست ؟ وبالرغم من أهمية الافراد في التاريخ الا أنه لا يمكن تفسير حوادث التاريخ بمجرد ظهور الافراد إما عن حسن نية أو عن سوء نية ، وتكون الحضارة قد نشأت لمجرد ظهور أفراد حسنى النية أو سيئى النية . والحقيقة أنه لو لم يظهر الافراد لظهرت الافكار من الحوادث التى كانت ستفرضها وما الافراد الا المعبرون عنها أو من التقاء الثقافات وظهور الثقافات الوافدة بعد تمثيلها في لغة الثقافة الناشئة وادخالها في تصوراتها للعالم (٣٣١) . وقد يوضع الافراد داخل اطارهم الحضارى ويتم تحديد سلوكهم الاجتماعى . وهنا يظهر سوء النية والتحايل والكيد والخداع والمكر والدسياسة والخديعة كعوامل محركة للتاريخ (٣٣٢) . وكان الواقع النفسى للجماعة

(٣٣١) يرى البعض أن بدعة الكلام الاولى نشأت على يد رجلين : الاول نصرانى من أهل العراق يدعى « سوس » أظهر الاسلام وصحب معبد الجهنى وعلمه القول بالقدر ( في حين أن النصرانى لا يؤمنون بحرية الاختيار المنفصلة عن الفضل الالهى ) . وعنه أخذ غيلان الدمشقى الذى قال بالقدر خيره وشره أنه من العبد ، وجعل الامامة سالحة في غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وانها لا تثبت الا باجماع الامة ( التكفير للموقف السياسى تحت ستار غطاء العقيدة ) . والآخر هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى أسلم ليكيد للاسلام . وقد أحدث ثلاثة أشياء : (أ) وصية الرسول لعلى بالامامة نصا ( لتقويض دولة الخلافة ) (ب) رجعة على ورجعة الرسول (ج) على لم يقتل ومازال حيا ، يسكن السحاب ، الرعد صوته والبرق سوطه ، به جزء الهى ، ينزل الى الارض فيبلاها عدلا كما ملئت جورا . وهو الذى أثار فتنة عثمان ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣٠ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٢ - ٩ .

(٣٣٢) يعطى ابن حزم نموذجا لهذا التحليل فيقول ان الاصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الاسلام أن الفرس كانوا من سعة

مهينا لقبول هذه الافكار التي تعبر عن هذا الواقع . ومن قام بها اهل خبرة بالاديان والشعوب ، بتاريخ الاديان وبحكم الشعوب .

ليس هناك اذن ما يسمى بعلم الكلام بل هناك تاريخ للفرق الاسلامية . فنحن لا نجد حديثا عن علم الكلام قبل القرن الخامس . ولا نجد في كتب الفرق حديثا عن علم الكلام او حتى تعريفا له الا في المؤلفات المتأخرة مما يدل على أن ما اصطلح بتسميته علم الكلام هو في الحقيقة تاريخ الفرق الاسلامية . ولما كانت معظم الفرق قد نشأت

الملك وعلو التيه على جميع الامم وجلاله الخبير في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسبون أنفسهم الأحرار والابناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . قلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب اقل الامم عند الفرس خطرا تعاضهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالحاربة في اوقات شتى . وكان من قاداتهم شنقاده واستاسيس والمقنع وبابك وغيرهم وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب بخداش وأبو مسلم السراج فأرادوا أن كيدوا على الحيلة أنجع فأظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله واستشناع ظلم على . ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم من الاسلام . فقوم منهم أدخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين اذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار اذ نسبوا أصحاب رسول الله الى الكفر . وقوم خرجوا الى النبوة من ادعوا له النبوة ، وقوم سلكوا بهم المسلك الذي ذكرنا من القول بالحلول وسقوط الشرائع . وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة في كل يوم وليلة وآخرون قالوا بل هي سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة . وهذا قول عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندي قبل أن يصير خارجيا صفرانيا . وقد سلك هذا المسلك أيضا عبد الله بن سبأ الحميري اليهودي فانه لعنة الله عليه أظهر الاسلام لكيد أهله فهو كان اصل اثاره الناس على عثمان . وأحرق على بن أبي طالب منهم طوائف أعلنوا بالالهية . ومن هذه الاصول الملونة حدثت الاسماعيلية والقرامطة وهما طائفتان مجاهرتان بالاسلام جملة قائلتان بالمجوسية المحضبة ثم مذهب مزدك الموبذ الذي كان على عهد أنوشروان بن قيماد ملك الفرس . وكان يقول بوجود تاسي الناس في النساء والاموال ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩ .



نشأة سياسية أو أن لعقائدها مدلولاً سياسياً صراحة أو بباعث سياسياً  
متستر وراء اختلاف الآراء في فهم النصوص وصياغة النظريات فإن ما  
يسمى علم الكلام أن هو الأ تاريخ الفرق الإسلامية ، وأن تاريخ  
الفرق الكلامية ما هو الأ تاريخ اجتماعي وسياسي للمجتمع الإسلامي في  
عصوره الأولى (٣٣٣) . ويرفض كثير من علماء الكلام التاريخ الموجه ،  
ويؤثرون تاريخاً موضوعياً خالصاً يكون في جوهره تاريخاً سياسياً ، ويدل  
على نشأة الفرق الكلامية نشأة سياسية ، وأن أول مشكلة تعرض  
لها علم الكلام كانت مشكلة سياسية وهي الإمامة ، وأن طابع الأحداث  
في الجيل الأول كان طابعاً سياسياً . ثم عبر الخلاف السياسي عن  
نفسه في تفسير النصوص للحصول منها على نظرية . والسياسة لا  
تعنى شيئاً منفصلاً عن الدين ، فالدين ينظم كافة شؤون الحياة . لذلك  
قد يصعب القول بأن علم الكلام نشأ نشأة سياسية بالمعنى الحديث  
لان الأحداث التي هزت وجدان المسلمين في العصر الأول وعلى رأسها  
الفتنة لم تكن أحداثاً سياسية بالمعنى الحديث بل كانت وقائع أثارت  
الفكر . لم يكن في ذلك الوقت ولا في هذه البيئة ولا في هذا الفكر  
تمييز بين العامل السياسي والعامل الديني . كان الفكر ، وهو  
الوحي ، الموجه لسلوك الجماعة والمنظم لحياتها ، وكان الواقع الذي  
تعيشه واقعاً متكاملًا ، موجهًا بالفكر . لذلك لا يمكن اتهام الخوارج  
بأنهم خلطوا شؤون الدين بشؤون الدولة لان الدين والدولة كانا شيئاً  
واحداً (٣٣٤) . تبدأ الحوادث بالفتنة التي رجت شعور الجماعة وجعلت

---

(٣٣٣) لا نجد تعريفاً لعلم الكلام إلا عند الغزالي في « المنقذ من الضلال » ، هو ليس مؤلفاً كلامياً ، وأيضاً في « العقائد النسفية » وفي مقدمة ابن خلدون .

(٣٣٤) هذا هو موقف الأشعري في « مقالات الإسلاميين » دون أن يتعرض لحديث الفرقة الناجية مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ ، وكذلك موقف الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، وهو أيضاً موقف الملطى الشافعي في « التثبيح والرد » وبدئه مؤلفه

الخلاف أساسا خلافا سياسيا حول موضوع الامامة (٣٣٥) .

فاذا كانت الامامة هي أولى المشاكل التي اثارها المسلمون فان ذلك يدل على أن علم الكلام نشأ نشأة سياسية . واذا ما تمت اعادة بناء العلم من جديد على انه علم انساني فان هذه المحاولة تقوم ايضا

بالهجوم على الشراة ( الخوارج ) ، التنبيه ص ٢ - ١٠ ، هذه الثنائية بين السياسة والدين وليدة العصر الحديث في الحضارة الاوربية بعد أن انحسر الدين عن توجيه الحياة وأصبح كهنوتا ، واشتد التيار العلماني وأصبح الواقع عقلانيا محضا ، وبعد أن قوى الفكر الغربي هذه الثنائية بامتداده داخل الفكر الاسلامي المعاصر .

(٣٣٥) كان الامر على ذلك الى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأمضى الى قتله هوى يتلك الاحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة ، واصطدم الاسلام وأهله صدمة زحزحتهم عن الطريق التي استقاموا عليها . وبقي القرآن قائما على صراط ... وفتح للناس باب لتعدى الحدود التي حدها الدين . فقد قتل الخليفة بدون حكم شرعي ، وأشعر الامر قلوب العنامة أن شهوات تلاعبت بالعقول في أنفس من لم يملك الايمان قلوبهم وغلب الغضب على كثير من المغالين في دينهم ، وتغلب هؤلاء وأولئك على أهل الاصلالة منهم فقضيت امور على غير ما يحبون ، الرسالة ص ١٠ ، توالت الاحداث بعد ذلك ونقض بعض المبشرين للخليفة الرابع ما عقدوا ، وكانت حروب بين المسلمين انتهت فيها أمر السلطة الى الامويين غير أن بناء الجماعة قد تصدع ، وانفصمت عرى الوحدة بينهم ، وتفرقت بهم المذاهب في الخلافة ، وأخذ الاحزاب في تأييد آرائهم ، كل ينصر رأيه على رأى خصمه بالقول والعمل ، وكانت نشأة الاختراع في الرؤية والتأويل ، وغلا كل قبيل . فافترق الناس الى شيعة وخوارج ومعتدلين ، وغلا الخوارج فكفروا من عداهم ثم استمر عنادهم وطلبهم لحكومة أشبه بالجمهورية وتكفيرهم لمخالفيهم زما طويلا الى أن تضعضع أمرهم بعد حروب اكلت كثيرا من المسلمين ، وانتشرت غاراتهم في أطراف البلاد ولم يكفوا عن اشغال الفتن . وبقيت منهم بقية الى اليوم في أطراف أفريقيا وناحية من جزيرة العرب . وغلا بعض الشيعة فرمعوها عليا أو بعض ذريته الى مقام الإلهية أو ما يقرب منه وتبع ذلك خلاف في كثير من العقائد ، الرسالة ص ١١ -

على واقع سياسى خالص ، تحرير الارض ، والقضاء على التخلف ، واعادة بناء المجتمع ، وارساء قواعد الديمقراطية ، وتأسيس المجتمع اللاطيقى (٣٣٦) . وقد ظهرت الامامة كمشكلة عملية لا كمشكلة نظرية . ولم تنشأ منها فرقة . فقد كان يكفى القاء الفكرة الموجهة حتى تحل المشكلة ، ويطيع الناس ، وتتوحد الجماعة . وقد تساءل الناس هل الخلاف السياسى من الفروع أم من الاصول ؟ هل هو من المسائل الاجتهادية أم من المسائل النصية ؟ هل هو من المسائل الفقهية أم من المسائل العقائدية (٣٣٧) ؟ والقول بامامة المفضول مع وجود الافضل اثبات للامر الواقع ، وبيعة

(٣٣٦) وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبينهم اختلافهم فى الامامة ، وكان الاختلاف بعد الرسول فى الامامة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٦٤ .

(٣٣٧) يذكر الشهرستانى الخلاف فى الامامة ، والخلاف فى تنصيب أبى بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة ، والخلاف فى أمر الشورى وخلافة عثمان ، والخلاف على على وحزبه على أنه خلاف فى المسائل الاجتهادية والفقهية أى أنها من الفروع لا من الاصول ، الملل ج ١ ص ٣٠ — ٣٩ ، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم فى الامامة . وذلك أنه بعد موت رسول الله اجتمعت الانصار فى سقيفة بنى ساعدة ، وأرادوا عقد الامامة لسعد بن عباد وبلغ ذلك أبابكر وعمر فقصدا نحو مجتمع الانصار فى رجال من المهاجرين فأعلمهم أبو بكر أن الامامة لا تكون الا فى قريش ، واحتج عليهم بقول النبى « الامامة فى قريش » فأذعنوا له منقادين ، ورجعوا الى الحق طائعين ، مقالات ج ١ ص ٢٩ — ٤١ ، وكان الاختلاف بعد الرسول فى الامامة . ولم يحدث خلاف غيره فى حياة أبى بكر وأيام عمر الى أن ولى عثمان . وأنكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالا كانوا فيها نقموا عليه من ذلك مخطئين وعن سنن الحجة خارجين فصار ما أنكره عليه اختلاف الى اليوم . ثم قتل وكانوا فى قتله مختلفين . فأما أهل السنة والاستقامة فقالوا كان مصيبا فى أفعاله قتله قاتلوه ظلما وعدوانا . وقال قائلون بخلاف ذلك ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٩ ، ثم بويغ على بن أبى طالب فاختلف الناس فى أمره . فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ومن بين قائل بامامته معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ ، ثم حدث الاختلاف فى أيام على فى أمر طلحة والزبير حربهما اياه وفى قتال معاوية اياه ، مقالات ج ١ ص ٦٠ — ٦١ .

فكرية للحكم الاموى ، وتخل عن صاحب الحق الشرعى ، وقبول للمساومة ، والرضا برغد العيش . والقول بأن الامامة تكون من خارج قریش رفض للحكم الاموى الذى يعتمد على النسب لقریش ، ورفض للحكم القومى الذى يجعل من الحاكم عربيا بالضرورة ، واعطاء الحق لكل الرعايا عربا كانوا أم موالى فى أن يصبحوا ائمة للامة وحكاما لها (٣٣٨) . والقول بأن الامامة لا تكون الا بالاجماع رفض لاي حكم لم تجمع عليه الامة كالحكم الاموى مثلا . وبالرغم مما قد يوحى به التشيع بأنه أقل معارضة من حيث أن الامام بالتعيين وليس بالاختيار وأنه مصدر الحق والتشريع حتى يرجع ويأخذ بنواصيهم بدل الثورة الفعلية فى الحاضر وأن فى خلوده قد يجد أنصاره عزاء ونصرا نفسيا واطمئنانا الى الحق الضائع دون أن يأخذوه بالفعل — بالرغم من كل ذلك الا أنه أيضا قاوم الحكم القائم بالقسوة نفسها التى قاوم بها بعض علماء الكلام السنيين . ولم تخل سنة من خروج امام على الحكم الاموى . فمن الناحية النظرية القول بخلود الامام والقول بالرجعة يعبر عن الامل فى الانتصار ويثبت ضرورة انتصار الحق على الظلم مهما طال انتظار المظلومين والمضطهدين .

ولم يكن التوحيد أول المسائل الخلافية بل نشأ نتيجة اعمال العقل فى النصوص . أما المشكلة السياسية فقد كانت تابعة للمسائل العقائدية حتى تحولت هى نفسها الى مسألة اعتقادية (٣٣٩) . وكانت للنظريات

---

(٣٣٨) جعل غيلان الدمشقى ، بالاضافة الى قوله بأن الخير والشر من العبد ، الامامة سالحة فى غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وأنها لا تثبت الا باجماع الامة ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣٣٩) ثم لم يقف الخلاف عند المسألتين السابقتين بل امتد الى اثبات صفات المعانى للذات الالهية أو نفيها عنها والى تقرير سلطة العقل فى معرفة جميع الاحكام الدينية حتى ما كان منها فروعا وعبادات ( غلو فى تأييد خلق القرآن ) أو تخصيص تلك السلطة بالاصول الاولى على ما سبق بيانه . ثم غالى آخرون وهم الاقلون فمحوها

والآراء مدلولات سياسية . فانكار القدر واثبات الانسان حرا مختارا في افعاله مسؤولا عن الخير والشر يجعل حكم الولاة اصحاب السلطة مسؤولين عن افعالهم ولا يمثلون قدر الله كما يجعل كل المواطنين مسؤولين عن اعمالهم ويبعثهم على الثورة ضد السلطة المغتصبة الخارجة على ارادة الجماعة (٣٤٠) . وكل موضوعات علم الكلام ونظرياته لها مدلولات سياسية خالصة . ففى التوحيد مثلا تهدف فكرة الله المخلص او الامام المؤله الى تحريك الجماهير واعطائها املا بالنجاة والخلص من الظلم وانتعاش الحق ضرورة فى النهاية . بينما تهدف فكرة الله — القوة الى تثبيت الوضع القائم والى الطاعة للسلطة القائمة الممثلة لله القوة . واعطاء الاولوية للنقل على العقل يثبت الوضع القائم ويجعل الامر موكولا للتفسير ، والتفسير تقسوم به السلطة الدينية التى تعتمد عليها السلطة السياسية . واعطاء الاولوية للعقل على النقل رفض للوضع القائم ولتعاون السلطتين الدينية والسياسية ، ووضع مقياس عام للناس جميعا حاكمين محكومين ، وهو مقياس العقل وطريق البرهان . واخراج العمل عن الايمان او ارجائه اثبات للوضع القائم ، وجعل الايمان خاويا لا يتطلب حركة وفعلا ، ولا يتحول الى رفض او ثورة . وجعل العمل جزءا من الايمان وتعبيرا عنه رفض للوضع القائم ، وجعل الايمان أساسا حركة وفعل وتغيير وثورة . أما مسألة خلق القرآن فقد ظهرت متأخرة

---

بالمرءة ، وخالفوا فى ذلك طريقة الكتاب عنسادا للاولين . وكانت الآراء فى الخلفاء والخلافة تسترجع الآراء فى العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقادات الاسلامية ، الرسالة ص ١٤ — ١٥ .

(٣٤٠) هذا هو موقف أوائل المعتزلة مثل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . لذلك يمكن ان نتساءل هل قتل معبد الجهنى وصلبه على يد عبد الملك بن مروان فى دمشق وقتل غيلان الدمشقى وقطع يديه ورجليه على يد هشام بن عبد الملك بن مروان لانها قديران أم لانها عارضتا الحاكم الاموى الذى كان على كل مسلم شريف ثورى فى ذلك الوقت معارضته كما فعل على والحسن والحسين وأصحابهم ؟

للغاية (٣٤١) .

وكان لعلماء الكلام الأوائل أثر بعيد في توجيه مجرى الحوادث .  
فقد كانوا من أوائل المعارضين للحكم الاموى . وكثيرا ما استعملت  
السلطة الآراء الدينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التى قامت  
أساسا تطبيقا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٣٤٢) . لا تمثل الفرقة  
أذن اتجاهها فكريا فحسب بل تمثل قسوة اجتماعية تعبر عن وضع اجتماعى .

(٣٤١) فيما حوالى هذا العهد كانت نشأة هذا العلم ، نبت لم  
يتكامل نموه ، وبناء لم يتشامخ علوه ، وبدأ علم الكلام كما انتهى  
مشويا بمبادئ النظر فى الكائنات جريا على ما سنه القرآن من  
ذلك . وحدثت فتنة القول بخلق القرآن وأزليته . وانتصر للاول جمع  
من خلفاء العباسيين وأمسك عن القول أو صرح بالازلية عدد  
غير من المتحمسين بطواهر الكتاب والسنة والمتعفين عن النطق بما  
فيه مجارة البدعة ، واهين فى ذلك رجال من أهل العلم والتقوى ،  
وسفكت فيه دماء بغير حق وهكذا تعدى القوم حدود الدين باسم الدين ،  
الرسالة ص ١٦ .

(٣٤٢) لم يكن لقضاء الحكم الاموى على جهنم بن صفوان أى  
سبب دينى فقد كانت آراء جهنم كالتى : (أ) فناء كل شىء ، معلومات  
الله وأعماله ومقدوراته والجنة والنار ولا يبقى الا هو وهى نزعة  
صوفية أكثر منها عقلية وأقرب الى الصورة الفنية منها الى الفكرة  
الاستدلالية (ب) انكار الصفات من أجل تنزيه الذات وعدم الوقوع  
فى التشبيه السائد فى العصر (ج) علم الله محدث من أجل تنزيه الذات  
وعدم الوقوع فى التشبيه (د) القرآن مخلوق لان الكلام صفة  
مادية اثباتا لتنزيه الذات ونفيا للتشبيه (هـ) الايمان معرفة بالله  
فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط لانه لا فعل لاحد الا لله ، وبالتالى  
يخرج العمل من الحكم ويثبت الجبر (و) الاتساق مع الاشاعرة فى  
أن الله يخلق فى الانسان قسوة يكون بها الفعل وارادة يكون بها الاختيار .  
لذلك انتهت الجهمية فى نهاية الامر الى الاشعرية . وهذه الآراء لا تمثل  
بالضرورة خطرا على الحكم الاموى ولكنه قتل لخروجه مع الحارث  
بن شريح على الحكم الاموى ، قتله معز بن سيار نائب مروان بن محمد  
على خراسان ، مقالات ج ١ ص ١٤ — ١٧ .

م ٤١ — الايمان والعمل — الامامة

وقد تحالف مع السلطة القائمة وقد تتعارض معها (٣٤٣) . وقد نشأت الخوارج من سلوك عملي أثناء التحكيم (٣٤٤) . واستمروا في المعارضة والرفض للحكم الاموي كما استمر الشيعة وآل البيت ، كل لحسابه .

(٣٤٣) لكل فرقة مقالة على حياها ، وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصوله طاوعتهم ، الملل ج ١ ص ٦٥ .

(٣٤٤) مسار علي ومعاوية الى حنين ، وقاتله علي حتى انكسرت مسيوف الفريقين ، ونصبت رماحهم وذهبت قواهم ، وجثوا على الركب . فوهم بعضهم علي بعض فقال معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ، ألم تزعيم أنك لم تقع في أمر فظييع غاربت الخروج منه الا خرجت ؟ فقال : بلى ، قال : من المخرج بما نزل : قال له عمرو بن العاص : بلى عليك الا تخرج مصر من يدي ما بقيت ؟ فقال : لك ذلك ولك به عهد الله وميثاقه . قال فامر المصاحف فترفع ثم يقول أهل الشام لأهل العراق : يا أهل السراق كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية . فانه ان اجابك الى ما تريد خالفه اصحابه وان خالفك خالفه اصحابه . وكان عمرو بن العاص في رايه الذي أشار كانه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق . فامر معاوية اصحابه برفع المصاحف وبما أشار اليه عمرو بن العاص ففعلوا ذلك . فاضطرب أهل السراق علي واهوا عليه الا التحكيم وأن يبعث علي حكما ، ويبعث معاوية حكما . فاجابهم علي الى ذلك بعد امتناع أهل السراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما اجاب علي الى ذلك وبعث معاوية وأهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث علي وأهل العراق ابا موسى حكما . واخذ بعضهم علي بعض العهود والمواثيق اختلف اصحاب علي عليه . وقالوا : قال الله « فقاتلوا التي تبغى حتى تشيء الى امر الله » ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى قتالهم وأقررت علي نفسك بالكفر اذا اجبتهم الى التحكيم والا نابذناك وقاتلناك . فقال علي : قد ابيت عليكم في اول الامر فابيتهم الا اجابتهم الى ما سألوا فاجبتناهم واعطيناهم العهود والمواثيق ، وليس يسوغ لنا الغدر فابوا الا خلعوه واكفاره بالتحكيم وخرجوا عليه فسموا خوارج لانهم خرجوا علي علي وصار اختلف الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٦١ - ٦٤ ، ويسمى الخوارج ايضا الحرورية لانهم نزلوا بحروراء في اول الامر . ويسموا الحكمة لانكارهم الحكيم وقولهم لا حكم الا لله . ويسموا الشراة لقولهم شرينا انفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة . ويرفضون ان يسموا المارقة لانهم لم يخرجوا عن الدين ، مقالات ج ١ ص ١٩١ .

وهكذا تشتت المعارضة الى فريقين متنازعين وبقي الخصم قويا (٣٤٥) .  
وقد شارك المعتزلة في ثورات بعض آل البيت للامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر (٣٤٦) .

والمعتزلة هم أول من ردوا البدع قبل الاشاعرة فكانوا هم أهل  
السنة والجماعة قبل أن يظهر الاسم ويتطور . فهم الذين ردوا على  
القدرية مع أنهم فيما بعد أصبحوا قديرين (٣٤٧) . لذلك ظهر المعتزلة  
مبكرين للغاية وانتهوا أيضا مبكرين على حين ظهر الاشاعرة متأخرين  
وانتهوا متأخرين . وقد بلغ المد الاعتزالي أوجسه في القرن الثالث في حين  
لم يخل قرن واحد من ممثل للاشاعرة . وإذا ظهر الاشاعرة مبكرين  
فإنما يرجع ذلك الى أنهم قد نسبوا أنفسهم الى الفقهاء والمحدثين  
الذين كانوا يشتغلون بمسائل عملية خالصة لا بمسائل نظرية فضهم  
الاشاعرة اليهم وكأنهم يكملون لهم الجانب النظري فيما يتعلق بالعقائد .  
وكان المعتزلة الاوائل من الدرجة الاولى في العلم والبيان . كانوا هم  
حملة العلم الاوائل . وهم الذين أعملوا العقل في النظر والاستدلال .  
نشأت الحضارة على أيديهم أولا . كما استطاع المعتزلة أن يقوموا بعمل  
جماعي بعد تعرفهم على بعضهم البعض ، فما دام العقل هو الحكم فهناك  
موضوعات وحقائق مستقلة يمكن للجميع الوصول اليها ولا مكان  
للعبقرية الفردية التي قد تعبر عن هوى أو ادعاء . ولا يوجد الاتجاه  
الاعتزالي باعتباره اتجاها عقليا عند المعتزلة فقط بل يوجد أيضا ممثلا  
لدى كل فرقة وكان التنزيه والعقل والحرية والامر بالمعروف والنهي  
عن المنكر مبادئ عامة تتعدى حدود الفرق ، وأصبحت قاسما مشتركا

(٣٤٥) مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ .

(٣٤٦) خرج ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي  
بالبصرة فانضم اليه المعتزلة وقتل بعد هزيمة ابراهيم ، مقالات  
ج ١ ص ٢٤٥ .

(٣٤٧) كتب عمرو بن عبيد في « الرد على القدرية » .



بينهم . ففريق من الشيعة مثلا يقول بالامامة والاعتزال ( الزيدية )  
وفريق من الخوارج يقولون بالقدر ويثبتون الاستطاعة للانسان ( الميمنية ) .  
وكان الاعتزال ثورة على التقليد والتعصب واللجاج ، ويعتز بالعقل  
والبرهان ضد التقليد والهوى والمحاجة . وكان المعتزلة أول من استعان  
بثقافة الغير ، الفلسفة اليونانية . لم يكن ذلك رغبة منهم في تبعيتها  
بل لانها راجت في البيئة الثقافية بعد عصر الترجمة وأصبحت جزءا  
من الثقافة المعاصرة آنذاك . فاستعملتها المعتزلة كعلوم للوسائل لا  
كعلوم للغايات خاصة من متأخريهم في القرن الثالث (٣٤٨) . وكان معظم

(٣٤٨) وذلك مثل النظام والجاحظ وأبو الهذيل العلاف . ثم  
أنهم المعتزلة توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيال الفلاسفة في كثير  
من الاصول وشباع مذهبهم فيما بين الناس ، شرح التفازانى ص  
١٣ ، تفرقت السبل باتباع وأصل . وتناولوا من كتب اليونان  
ما راق لعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما اثبتته  
العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا الى أوليات العقل وما كان  
سرايا في نظر الوهم . فخلطوا بهعارف الدين ما لا ينطبق على أصل  
من أصول النظر . ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تعدد  
بالعشرات . أيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعنان القوة ، فغلب  
رايهم ، وابتدأ علماءهم يؤلفون الكتب فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف  
يتناضون معتصمين بقوة اليقين وان لم يكن لهم عضد من الحاكمين ،  
الرسالة ص ١٥ ، تعاضم الامر لما عرب المأمون العلوم الفلسفية  
وطلبها من اليونان ففتنوا بها ثم قالوا ارسلوها لهم فانها ما دخلت  
بين قوم الا وأفسدت عليهم أمر دينهم . فالمعتزلة ينتحلون من الفلسفة .  
الا ترى أن من قواعد الفلاسفة واجب الوجود لا يكون الا واحدا  
من جميع جهاته . أخذت منهم المعتزلة نفى صفات المعاني ومن  
قواعدهم التأثير بالتعليل ونفى الاختيار باثبات اللزوم وأخذوا منهم  
وجوب الصلاح والأصلح ومنها أن الرؤية بأشعة تتصل بالبصر .  
وأخذوا منهم أن الله تعالى لا يرى ومنها تأثير العقول ونحوها  
المستندة لواجب الوجود . أخذوا منهم أن العباد يخلقون أعمالهم  
الى غير ذلك ، حاشية الاتحاف ص ٢٦ ، وانما احتاج هذا الفن  
للنبيين لانه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسمائة كثر جدالهم مع علماء  
الاسلام وأردوا شبهها على ما قرره الاوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير  
من التسواعد الفلسفية . قصد المتأخرون وضع تلك الشبه فاحتاجوا

الفلاسفة معتزلة نظرا لاعتماد كلا الفريقين على العقل (٣٤٩) .

وقد خرجت الاشاعرة من جب المعتزلة وكرد فعل عليها (٣٥٠) .  
واستعملوا المنهج نفسه الذي استعمله المعتزلة وهو العقل والثقافة

الى ادراجها في كلامهم ليتمكنوا من ردها . فيها أدرجوها الا لغرض منهم بحيث لا يبعد معه الوجود خلافا لما شنع عليهم في ذلك ، تحفة المريد ص ٢٢ ، الى أن أمر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين الى اللغة العربية وانتشرت تلك التراجم بين الامة الاسلامية ، ونشأ من الاطلاع عليها شبه زعزعت ايمان ضعفاء المسلمين ومن ليس عندهم تمكن من معرفة أصول دين سيد المرسلين فانبرى عند ذلك علماء الامة المحمدية وأئمتها الاعلام المتبسكون بما كان عليهم المصطفى وأصحابه يردون القلوب الشوارد ، ويدفعون تلك الشبهة بما يرغب نفس كل معاند حتى رأيت كتبهم مزدانة بالدلائل القطعية على اثبات العقائد الدينية وصادعة برودد الشبه التي كانت على الضعفاء أعظم بلية . فحفظ الله بصنيعهم ايمان الاوائل ، وحصنه من صدمات الشبه بأقوى الدلائل ، الحصون ص ٢ — ٣ .

(٣٤٩) كان الكندي متكلما معتزليا قبل أن يكون فيلسوفا . وألف رسالة في « القدرة والاستطاعة » . وكان ابن سينا معتزليا يثنى على المعتزلة . وكان ابن رشد يميل الى المعتزلة ولكنه للأسف لم يطلع على كتبهم لانها لم تصل الى الاندلس . ويعتقد الفارابي أيضا على العقل ولو أنه أقرب الى العقل الاشراقي منه الى العقل الفلسفي .

(٣٥٠) كان أبو الحسن الاشعري تلميذا لابي على الجبائي ، وخرج عليه أثر مناظرة جرت بينهما الفصل ج ٣ ص ١٩٨ ، مقالات ج ١ ص ٢٣ ، وهي قصته عن الاخوة الثلاثة الذين مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا واثابة الاول بالجنة وعقاب الثاني بالنار وترك الثالث بلا ثواب ولا عقاب . فاذا ما طلب هذا الا يميته الله صغيرا ويتركه حتى يكبر وبطيح ويدخل الجنة وكانت الاجابة أن الاصلح له أن يموت صغيرا حتى لا يعصى اعترض العاصي بأنه كان الاصلح له أن يموت صغيرا . بعدها ترك الاشعري الجبائي واشتغل ومن تبعه بابطل رأي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فسماوا أهل السنة والجماعة ، شرح التفتازاني ص ١٣ — ١٤ ، حاشية الاتحاف ص ١٦ ، أنظر أيضا ، الفصل الثاني ، العقل الغائي ، سابقا ، الصلاح والاصلاح ، العلية والغائية .

العقلية المساعرة ( اليونانية ) . ولكنهم خلطوا بين العقل والنقل فلا هم انتهوا الى شيء محقول في النقل أو في العقل . فبهم في الوقت نفسه يرجعون الى اهل السلف ، ويلتزمون بخط الفقهاء واهل السنة والحديث ، ويحاولون اعطاء الاساس النظرى للاتجاه الفقهى . وظلت هذه المحاولة مشبوهاة عند الفقهاء ، المحاولة التى تريد الجمع بين اهل السنة والعقل . وظل الاثسعرى مشبوها بشبهة الاعتزال اما لانه ظل متأثرا بطريق الاعتزال أو لانهم كانوا يرفضون أى عمل عقلى فى النص . وظل الحنابلة يرفضون الاشاعرة وقتنا طويلا لا يقبلون محاولاتهم العقلية فى النصوص (٣٥١) . ويظهر الاشاعرة كحل وسط بين الاتجاهات المتعارضة بكل ما فى هذا الموقف المتوسط من مميزات وعيوب (٣٥٢) .

(٣٥١) قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روى من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معصومون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجاته وأجزله مثوبته قائلون ولمن خالف قوله محاربون لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، مقالات ج ١ ص ٢٤ ، ويقول ابن الجوزى ان الاثسعرى ظل على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ثم تركه واتى بمقالة ضبط بها عقائد الناس ولكن ابن تيمية رد اعتباره واعتبره أحد أئمة السنة والحديث ، اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠ ، مقالات ج ١ ص ٢٥ .

(٣٥٢) مع اتساق السلف وخصوصهم فى مقارعة هؤلاء الزنادقة واثياعهم كان أمر الخلاف بينهم جليلا . وكانت الايام بينهم دولا . ولا يمنع ذلك من أخذ بعضهم عن بعض ، واستفادة كل فريق من صاحبه الى ان جاء الشيخ ابو الحسن الاثسعرى فى أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خلفهم وأخذ بقرر المقائد على أصول النظر ، وارتاب فى أمره الاولون وطعن كثير منهم على عقيدته وكفره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصرة جماعة من اكابر العلماء كابى بكر الباقلانى وامام الحرمين الاسفراينى وغيرهم . وسسموا رأيه بمذهب اهل السنة والجماعة فانهم من بين هؤلاء الاغاضل قوتان عظيمتان : قوة الواقفين عند الطواهر وقوة الغالين فى الجرى خلف ما تزينه الخواطر . ولم يبق من أولئك وهؤلاء بعد نحو من قرنين الا شئنا قليلة ، فى اطراف البلاد الاسلامية ، الرسالة ص ١٧ - ١٨ .

فاذا كان المعتزلة قد روجوا الفلسفة في أول الامر طلبا للدليل العقلي والبرهان النظري فقد فرضت الفلسفة نفسها في النهاية على الاشاعرة في القرون المتأخرة بعد أن خمد العقل وركد العلم ، فسادت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية ، واعتمد الاشاعرة كلية على تحليلات الفلاسفة يجدون فيها الاساس العقلي الضائع منهم . فما يتهم به الاشاعرة المعتزلة وقعوا هم أنفسهم فيه ، وشتان ما بين الموقعين ، أخذ المعتزلة الفلسفة كوسيلة وظلت الغاية هي التوحيد في حين أن الاشاعرة أخذوا الفلسفة كغاية وتواری التوحيد (٣٥٣) .

(٣٥٣) أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة الا تحصيل العمائم والوفاء بما تندفع اليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول . وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ماشاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحمايته ويدع لهم من اطلاق الإرادة ما يتمتعون به في تحصيل لذة عقولهم وافادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشرى بما يكشفون من مسائر الاسرار المكنونة في ضمائر الكون بما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا اذا لم يستثن من ذلك ظاهرا ولا خفيا . وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب في سبيلهم الى ما هدوا اليه بعدما رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من المكنة بحيث ينتهي اليه أمر السعادة والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع . لكن يظهر أن امرين غلبا على غالبهم . الاول الاعجاب بما نقل اليهم عن فلاسفة اليونان خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجد أن اللذة في تقليدهما في بادئ الامر . الثانی الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت وهو أشأم الامرين . زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين ، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فمال حماة العقائد عليهم . جاء الغزالي ومن على طريقتهم فأخذ جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات وما يتصل بها من الامور العمارة وأحكام الجواهر والاعراض ومذاهبهم في إعادة تركيب الاجسام وجميع ما ظننه المشتغلون بالكلام يمس شيئا من مبادئ الدين واشتدوا في نقده . وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير الى ما وراء الاعتدال فسقطت منزلتهم من النفوس ونبتتهم العمارة ، ولم تحفل

وبالرغم من أن الاشاعرة متأخرة في الظهور إلا أن شيخها لا يعتبر  
واضع اصول العلم . نعلم الكلام ظاهرة حضارية أكثر منها اكتساب  
عبرى على عكس علم اصول الفقه الذى وضع قواعد الشافعى .  
ولما كان الاشاعرة هم أصحاب التأليف فقد اعتبروا واضعى علم اصول  
الدين دون غيرهم (٣٥٤) . ثم جهد المذهب الاشعرى ولم يعد الدليل  
هو الوسيلة الوحيدة الي اليقين (٣٥٥) . وبعد جهود الفكر واتباع  
التقليد ظهرت الشروح والمختصات تعبر عن الفكر الشارح أكثر مما

بهم الخاصة . وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الاسلامى من  
تغيرهم . هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بذهاب الفلاسفة في  
كتب المتأخرين كما نراه في كتب البيضاوى والعضد وغيرهم وجمع  
علوم نظرية شتى وجعلها جميعا علما واحدا والذهاب بمقدماته  
ومبادئه الى ما هو أقرب الى التقليد من النظر فوقف العلم عن  
التقدم ، الرسالة من ١٩ — ٢٠ ، ويعلن رشيد رضا : ان  
الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين ، ويزجوا انفسهم في المنازعات  
الدينية لتركوا وشأنهم في البحث ولا ارتقت علومهم وارتقت بها الصناعة  
واتسع العمران . ذكره المؤلف في الدرس . وكان من رأيه أنه يجب  
الاتجاه الفلاسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية ، الرسالة ص ٢٠ .

(٣٥٤) وواضعه أبو الحسن الاشعرى ومن تبعه وأبو منصور  
الماتريدى ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبهم وردوا الشبهة التي  
أوردتها المعتزلة ، تحفة المريد ص ١٢ — ١٣ ، ولكن لما كان الشيخ  
أبو منصور الماتريدى والشيخ أبو الحسن الاشعرى أشهر من دون  
كتب العلم واقسام الأدلة والبراهين ردا على ما ثاله المخالفون شاع  
أنهما الواضعان له ، الحسنون ص ٥ ، ووضع أبو الحسن الاشعرى  
وقد تبعه أبو منصور الماتريدى ومن تبعه ، الخلاصة ص ٢ — ٣ .

(٣٥٥) غير أن الناصرين لمذهب الاشعرى بعد تقريرهم ما بنى  
رأيه عليه من نواحي الكون أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك  
المقدمات ونتائجها كما يجب عليه اليقين بما تؤدي اليه من عقائد  
الايان ذهابا منهم الى أن عدم الدليل يؤدي الى عدم المدلول . ومضى  
الامر على ذلك الى إرجاء الامام الغزالي والامام الرازى ومن أخذ  
مأخذهما فخالفهم في ذلك . وقرروا أن دليلا واحدا أو أدلة كثيرة قد  
ينظر بسلامتها ولكن قد يستدل على المطلوب كما هو اقرب منها  
فلا وجه للحجج في الاستدلال ، الرسالة ص ١٨ — ١٩ .

تعبير عن الفكر المشروح (٣٥٦) . ثم خمد الشرح وساد الجهل على العلم لدرجة أن منع بعض المصلحين شرح مؤلفاته (٣٥٧) . فاذا كان علم الكلام كغيره من العلوم الاسلامية بل وكالحضارة ذاتها قد نشأ من النص ثم عمل العقل فيه فانه يعود الى النص من جديد بعد أن تجهد العقل ، وساد التقليد ، وحل الجهل محل العلم (٣٥٨) .

وفي العقائد المتأخرة اختلط التوحيد بالتصوف خاصة في الشروح ،

(٣٥٦) ثم جاءت فترة طلاب الملك من الاجيال المختلفة وتغلب الجهال على الامر ، وفتكوا بما بقى من اثر العلم النظرى النابع من عيون الدين الاسلامى فانحرفت الطريق بسالكها ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين الا تحاور في اللفاظ أو تناظر في الاساليب على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور ، الرسالة ص ٢١ .

(٣٥٧) ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم فجاء قوم ظنوا في انفسهم ما لم يعترف به العلم لهم فوضعوا ما لم يعدد للاسلاميين قبيل باحتماله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف انصارا ومن البعد عن ينابيع الدين اعوانا فشردوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكروا في التضليل والتكفير ، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الامم في دعوى العداوة بين العلم والدين وقالوا لما تصف السنننها الكذب ، هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا اسلام ، والبدن من وراء ما يتوهمون والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من انفسهم بعد طول الخبط وكثرة الخلط ؟ شر عظيم وخطب عميم ، الرسالة ص ٢٢ .

(٣٥٨) هذا مجمل تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين . وكيف عيشت به في نهاية الامر أيدي المقتربين حتى خرجوا به عن قصده وبعثوا به عن حده . والذي علينا اعتقاده أن الدين الاسلامى دين التوحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أنواعه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك نزعات شياطين ، وشهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعيله قاض عليه في صوابه وخطئه ، الرسالة ص ٢٢ — ٢٣ .

ولم توجد مادة يشرح بها (٣٥٩) إلا من التصوف وأحيانا من الفقه والاصول ،  
وابتعد عن الفلسفة لأنها لم تعد خطرا على التوحيد . ومعظم الصوفية  
اشاعرة لان التصوف موقف اشعري قلبى ، والاشاعرة موقف صوفى  
عقلى . ومن السهل تحويل التوحيد كما يتصوره الاشاعرة الى توحيد  
كما يعبر عنه الصوفية بمجرد تغيير المنهج من العقل الى القلب (٣٦٠) .  
وفي المؤلفات المتأخرة يسود التصوف ، ويقتبس من أقواله ومن أشعار  
الصوفية واناثيديم (٣٦١) . كما يظهر في المؤلفات المتأخرة الفقه  
والاصول ، وتيسود المادة الكلامية وكان اللجوء الى الفقه والتشريع فيه  
اليقين (٣٦٢) . والفقهاء غالبا اشاعرة بلا استثناء لان الفقهاء هم المدافعون  
عن اهل السلف وهم الممثلون لاهل السنة والجماعة ، والاشاعرة  
يعتبرون انفسهم اهل السنة والجماعة (٣٦٣) . ثم جاء الإصلاح الدينى  
محييا مذهب الاشاعرة (٣٦٤) . ولكن غزو الثقافات الاجنبية الوافدة ما زال

---

(٣٥٩) هذا فى لطيف نظم فى اصول وزيد التوحيد والتصوف ،  
حاشية العقيدة ص ١٠ .

(٣٦٠) هذا ما يفعله الغزالى .

(٣٦١) هذا هو الحال فى « اتحاف المريد » ، « تحفة المريد » .

(٣٦٢) هذا هو الحال فى « جوهرة التوحيد » ، « تحفة المريد » ،  
« اتحاف المريد » . والمراد هنا المعنى الشرعى لا معنى الفن المدون ،  
تحفة المريد ص ١٢ ، لا يقال يلزم على ذلك أن احكام الفقه  
الاجتهادية ليست من الدين لان البشر أعنى المجتهدين لهم فيها كسب .  
وانما منه ما ورد نصا لا خلاف فيه لانا نقول هى من الدين قطعا  
وهى موضوع الهى غاية الامر أنه يخفى علينا . والمجتهدون يعلون  
اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا مدخل لهم فى وضعها ،  
تحفة المريد ص ١٤ .

(٣٦٣) وذلك مثال الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » ، ابن  
القيم فى « اجماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » ،  
ابن تيمية فى « منهاج السنة النبوية فى الرد على الشيعة والقدرية » ،  
ابن الجوزى فى « تلبيس ابليس » .

(٣٦٤) يقول رشيد رضا أن مؤلف الرسالة قد فاتته أن يذكر فى

يدعو الى اعادة بناء علم أصول الدين من جديد(٣٦٥) .

#### ٤ — خاتمة الخاتمة .

وكما تبدأ المصنفات القديمة بمقدمات ايمانية تنتهي أيضا بنهايات ايمانية وليس بالضرورة بتذييل في الفرق . تعترف بالجهل التام وكان

هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الاشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتبعو السلف ظهر في القرن الماضي المجدد الاعظم شيخ الاسلام تقى الدين بن تيمية الذى لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم النقلية والعقلية وقوة الحجة ، فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهاني العقل والنقل . وقد أحييت مصر والهند كتبه ، وكتب تلميذه الاكبر العلامة ابن القيم بعد أن كان الاهتداء بها محصورا في بلاد نجد وهى الآن تعم الشرق والغرب وستكون عمدة جميع مسلمى الارض ، الرسالة ص ٢٢ ، أقام هذا الدين سلف المسلمين المتفنون ، وخذله خلقهم المتدعون حتى صاروا حجة عليه عند أكثر العالمين إذ زينت لهم التقاليد والعادات أن يجعلوه حجابا دون العلوم والفنون والصناعات وأن ينفرقوا فيه مذاهب وشيعسا وينقصوا منه سننا ويزيدوا عليه بدعا ، وأن يجعلوا كتب العقائد ملأى بالجدل والمراء بين أهل المذاهب الاموات والاحياء . وقد مرت القرون وليس عندنا مصنف يصلح للدعوة الى الاسلام على الوجه الذى اشترط عليه علماء الكلام وهو أن يكون على وجه يحرك الى النظر ويدعو الى البحث والتفكير حتى قام الاستاذ الامام فكتب « رسالة التوحيد » في بيان هذا الدين فجاء مع التزام الشرط اللائق لهذا العصر بما لم يأت بمثله أحد من المتقدمين ، الرسالة ، مقدمة الناشر ص ل — م .

(٣٦٥) وقد استمر الحال على هذا المنوال الى أن ظهرت في هذه العصور الاخيرة الفلسفة الحديثة التى خالف فيها أربابها طريقة اسلافهم المتقدمين واعتمدوا في ذلك أصولا للرياضيات والطبييعيات لم تكن تعرف قبل هذا الحين . وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الاسلام ، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة في غابر الاعوام ، وصار كل عاقل يخشى على أبعد الضعفاء من غوائل هذه الشبهة الجديدة فتجدد الاحتياج الى استئناف الردود السديدة وتالیف كتب في حفظ الايمان مقيدة ، الحصون ص ٣ .



تأسيس العلم لم يؤد الى أى علم . تصف الله بأوصاف أزلية وفي الوقت نفسه يعلن عن حيرة العقل وكأن أداة العلم لم تؤد الى أى علم . ويختفى العلم وتبدأ مناجاة صوفية مما يدل على سيادة علوم التصوف على باقى العلوم . وينقلب التصوف ضد عقائد الفرقة الناجية فلا يمكن وصف الله أو رؤيته . وكلما ازدادت المناجاة تعظيما لله زاد الانسان تحقيرا لنفسه . وكيف يعاد بناء علم أصول الدين دون اكتشاف الذاتية؟ (٣٦٦) وقد تكشف خواتيم أخرى عن أن هدف العلم هو تبرير الدين والدفاع عنه وتثبيته مع دعوات للحفاظ ضد الغواية وطلب للمغفرة والعفو وكان العلم غواية تؤدي الى الخطأ بالضرورة وتجب التوبة منه . ويبرز منهج الاقتداء بسنة الرسول وتقليد صحابته والتابعين مع أن التقليد ليس مصدرا للعلم . وقد تحتوى الخواتيم على اعتذار عن التطويل والحشو أو ما يقع فيه المصنف من اخطاء ، يرجو عملا صالحا يوضع في حسابه يوم القيامة مع ذكر الحمد لله والصلاة والسلام

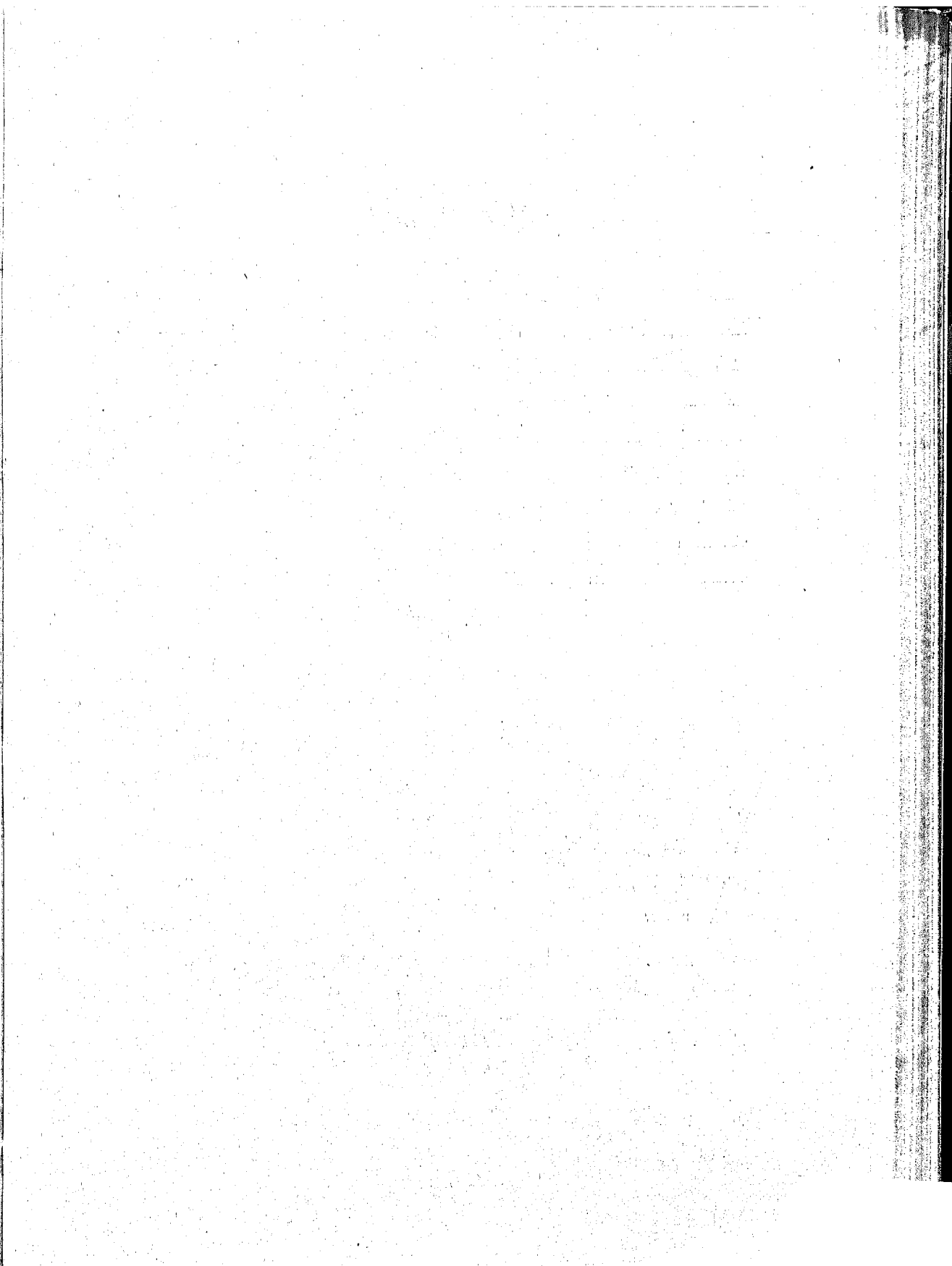
(٣٦٦) عند ذلك يحق لنا أن نقول وحقا وصدقنا ، نقول متبركين بالفاظ الصالحين وهى كلمات ملتقطة من دعوات زين العابدين : يا من لا يبيع أدنى ما استأثر به من جلالك وعزتك أقصى نعمة الناعمين . يا من قصرت عن رؤيته ابصار الناظرين ، وعجزت عن نعمته أو هام الواصفين . يامن لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ، ولا يصفه الواصفون ، أنت كما وصفت به نفسك وأنت كما أثبتت على نفسك ضلت فيك الصفات وتقسبت دونك النعوت ، وحارت في كبرياتك لطائف الاوهام والعقول ، أنت الاول في أزليتك وعلى ذلك أنت دائم لا تزول ، وأنت الآخر في أبديتك وكذلك أنت قائم لا تحول ، وأنت الظاهر فما احتجبت عن شيء ، وأنت باطن فما اختفيت في شيء لا تغريك الدهور ولا تبليك الامور ، ولا يعتورك الزمان ، ولا يحويك المكان ، ولا يشفيك شأن . كذلك أنت الله الذى لا اله الا أنت ، لك الاسماء الحسنى ، والمثل الأعلى ، والكلمة العليا ، أنزلت الكتاب بالحق ، وأرسلت الرسل بالصدق ، وختمتهم بأخروهم عصرا وأولهم مأثرة وذكرنا محمدا المصطفى . اللهم اكتب لى هذه الشهادة عندك واجعلها عهدا تؤديه لى يوم القيامة وقد رضيت عنى يا أرحم الراحمين . « ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطانا . ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، انك أنت الوهاب » النهاية ص ٥٠٣ - ٥٠٤ .

على رسول الله (٣٦٧) . وقد تكون الخواتيم آيات تسرانية صرفة توحى بقوة العقيدة والاستخلاف في الارض وكأنا هنا بصدد فعل وعمل لا قول ونظر مع التمسك بطريقة السلف والاصرار عليها بعيدا عن الخلف (٣٦٨) . ونحن انما نقدم « من العقيدة الى الثورة » اجتهادا منا واستثنافا لعلم اصول الدين بعدد أن توقف منذ سبعة قرون وتطويرا له بعد « المواقف » و « رسالة التوحيد » في عصر التحرر من الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل وفي فترة الردة من قلب مصر المحمية (٣٦٩) .

(٣٦٧) وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم باحسان ، ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عن البشر من السهو والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته أنه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٤٣٠ ، ونحن نختم هذا الكتاب بهذا فقد اظهرنا « الاقتصاد في الاعتقاد » وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين الشيخ ابي الحسن الخارج من امهات العقائد وقواعدها ، واقتصرنا أدلة ما أوردناه على الجلى الواضح الذى لا تقصر أكثر الافهام عن ادراكه ، فنسأل الله ألا يجعله وبالا علينا وأن يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا أعمالنا . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليما كثيرا ، الاقتصاد ص ١٢٩ .

(٣٦٨) وذلك مثل آيات « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدوننى ، لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » الرسالة ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

(٣٦٩) انظر « التراث والتجديد » ، ثالثا : أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية ص ٧٥ — ١٢٢ وايضا « من العقيدة الى الثورة » ، الفصل الثانى ، بناء العلم .



## المصادر والمراجع

بعد استبعاد الدراسات الثانوية في علم أصول الدين نظرا لانها في حاجة الى مراجعة فهي موضوعات دراسة وليست دراسة موضوعات اقتصرنا على المصادر والمراجع الاصلية التي تحتوى على نصوص العلم نظرا لاننا نؤسس نصا جديدا . ونقسمها في مجموعات أربع . مصنفات العقائد الاشعرية ، مصنفات العقائد الاعتزالية ، كتب الفرق الاشعرية وأخيرا المصادر المطبوعة والمخطوطة التي لم نرجع اليها الا للمما . وقد رتبناها ترتيبا زمانيا وليس أبجديا لمعرفة تطور العلم . وبدأنا باسم المصنف وتاريخ وفاته بين قوسين ثم باسم مؤلفه . ولم نعتد على عقائد الشيعة ونصوصها لانها لا توجد في وعينا القومى كجزء من التراث الحى ولغلبة الاتجاهات الصوفية والفلسفية عليها .

### أولا : العقائد الاشعرية .

#### ١ - الفقه الاكبر ( الفقه ) .

كتاب « الفقه الاكبر » للامام الاعظم أبى حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى رضى الله عنه ( ١٥٠ هـ ) وشرحه للامام الهمام ناصر السنة وقامع البدعة شيخ عصره ملا على القارى الحنفى ( ١٠٠٠ ) تغمده الله برحمته . طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى على نفقة أصحابها مصطفى البابى الحلبي وأخويه بكرى وعيسى بمصر ( بدون تاريخ ) .

#### ٢ - كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ( اللمع ) .

للإمام أبى الحسن الاشعري ( ٣٣٠ هـ ) ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة مدير المركز الثقافى الإسلامى بلندن ،

مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد ، ( جماعة الازهر  
للتأليف والترجمة والنشر ) ، مصر ١٩٥٥ .

٣ — **الإبانة عن أصول الديانة ( الإبانة )** .

لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين الذاب عن الدين الشيخ  
أبى الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن  
عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن موسى الأشعري صاحب  
رسول الله صلى الله عليه وسلم المتوفى سنة بضع وعشرين  
وثلاثمائة ( والاصح ٣٣٠ هـ ) . عنيت بنشره ومراجعة أصوله  
والتعليق عليه ادارة الطباعة المتيرية ، مصر ( بدون تاريخ ) .

٤ — **الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ( الانصاف )** .

لامام المتكلمين سيف الاسلام القاضى أبى بكر الطيب الباقلانى  
البصرى ( ٤٠٣ هـ ) تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن  
الكوشى ، وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا  
( ١٢٩٦ — ١٣٧١ هـ ) ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الخانجى  
للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م .

٥ — **التمهيد فى الرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعزلة**  
( التمهيد ) .

تأليف الامام أبى بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى ( ٤٠٣ هـ ) ضبطه  
وقدمه وعلق عليه محمود محمد الخضيرى المدير المساعد للبحوث  
والثقافة الاسلامية بالازهر الشريف ، محمد عبد الهادى أبو ريده ،  
مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الاول ، دار الفكر العربى ،  
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م .

٦ — **أصول الدين ( الاصول )** .

تأليف الامام الاستاذ أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى

البغدادي (٤٢٩ هـ) المجاد الاول وهو كتاب أصول الدين .  
التزم نشره وطبعه مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية باستانبول ،  
الطبعة الاولى ، استانبول ، مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م .

٧ — الفصل في المال والاهواء والنحل ( الفصل ) .

للامام ابن حزم الظاهري الاندلسي ( ٤٥٦ هـ ) خمسة أجزاء في  
مجلدين ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ، القاهرة ( بدون  
تاريخ ) .

٨ — مع الادلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ( مع الادلة ) .

لعبد الملك الجويني ( امام الحرمين أبو المعالي ) ( ٤١٩ — ٤٧٨ هـ )  
تقديم وتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود ، مدرسة الفلسفة  
بكلية البنات بجامعة عين شمس ، راجع التحقيق المرحوم الدكتور  
محمود الخضيرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،  
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الاولى ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

٩ — كتاب الارشاد الى قواعد الادلة في أصول الاعتقاد ( الارشاد ) .

لامام الحرمين الجويني ( ٤١٩ — ٤٧٨ هـ ) حققه وعلق عليه وقدم  
له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى ، استاذ في كلية أصول  
الدين بالازهر ، على عبد المنعم عبد الحميد المدرس في الازهر  
الشريف ، معهد القاهرة ، مكتبة الخانجي ، مصر ١٣٦٩ هـ —  
١٩٥٠ م .

١٠ — العقيدة النظامية ( النظامية ) .

لامام الحرمين الجويني ، مطبعة الانوار ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١١ — الشامل في أصول الدين ( الشامل ) .

لامام الحرمين الجويني ( ٤٧٨ هـ ) حققه وقدم له على سامي النشار ،  
م ٤٢ — الايمان والعمل — الامامة

فيصل بدير عون ، سهر محمد مختار ، منشأة المعارف ، الاسكندرية  
١٩٦٩ م .

١٢ — الاقتصاد في الاعتقاد ( الاقتصاد ) .

تأليف حجة الاسلام محمد أبى حامد الغزالى الطوسى ، مكتبة  
ومطبعة محمد على صبيح واولاده ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

١٣ — بحر الكلام في علم التوحيد ( البحر ) .

تأليف الامام الاجل رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين  
أبو المعين النسفى ( ٥٠٨ هـ ) ، القاهرة ١٣٤٠ هـ — ١٩٢٢ م .

١٤ — نهاية الاقدام في علم الكلام ( النهاية ) .

تصنيف الشيخ الامام العسالم عبد الكريم الشهرستانى ( ٥٤٨ هـ ) ،  
حرره وصححه الفردجيوم ( بدون تاريخ ) .

١٥ — محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين

( المحصل ) .

تأليف الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين محمد بن عمر الرازى  
( ٦٠٦ هـ ) ، طبع بمعرفة السادات أحمد ناجى المجلالى ومحمد أمين  
الخانجى واخيه ، الطبعة الاولى ، المطبعة الحسينية المصرية  
( بدون تاريخ ) .

١ — تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسى ( ٨٨٧ هـ ) ( فى

الذيل ) .

١٦ — معالم اصول الدين ( معالم ) .

للامام فخر الدين المذكور .

١٧ — المسائل الخمسون فى اصول الكلام ( المسائل ) .

للامام فخر الدين حجة الاسلام محمد بن عمر الرازى ، طبعت على

نفقة الشيخ محي الدين صبري الكردي بمطبعة كردستان العلمية  
لصاحبها فرج الله زكي الكردي بمصر المحمية ١٣٢٨ هـ .

١٨ — أساس التقديس في علم الكلام ( الأساس ) .

تأليف الامام فخر الدين أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين  
الرازي ( ٦٠٦ هـ ) ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ١٣٥٤ هـ  
— ١٩٣٥ م .

١٩ — غاية المرام في علم الكلام ( الغاية ) .

سيف الدين الآمدي ( ٥٥١ — ٦٣١ هـ ) تحقيق حسن محمود عبد  
اللطيف ، المجلس الاعلى للثئون الاسلامية ، لجنة احياء التراث  
الاسلامي ، القاهرة ١٣٩١ هـ — ١٩٧١ م .

٢٠ — العقائد النسفية ( النسفية ) .

أ — شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازاني  
( ٧٩١ هـ ) على العقائد النسفية للامام الهمام قدوة علماء الاسلام  
نجم الدين عمر النسفي ( ٦٤٢ هـ ) .

ب — حاشية الخخالى ( ٨٦٢ هـ ) .

ج — حاشية الاسفرايني ( ٩٤٣ هـ ) .

دار احياء الكتب العربية لاصحابها عيسى البابي الحلبي شركاه ،  
مصر ( بدون تاريخ ) .

٢١ — طوابع الانوار ( الطوابع ) .

• للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجي ( ٧٥٦ هـ ) .

أ — شرح الدواني ( ٩٠٨ هـ ) .

ب — حاشية السيالكوتي ، المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٢ هـ .

ج — حاشية المرجاني .



- د — خاشية الخلقى ( ١٠١٤ هـ ) .
- هـ — حاشية الكلنبوى ( ١٢٠٥ هـ ) ( الشيخ اسماعيل ) .
- و — حاشية محمد عبده ( ١٣٢٣ هـ ) .
- استانبول در سعادت ( ١٣١٦ هـ ) .

٢٣ — المواقف في علم الكلام ( المواقف ) .

- عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن احمد الايجى ( ٧٥٦ هـ ) ،
- عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة المنشى ، القاهرة ، مكتبة سيد الدين
- دمشق ( بدون تاريخ ) .
- ا — شرح الجرجانى .

٢٤ — المقاصد .

- سعد الدين التفتازانى ( ٧٩١ هـ ) .
- ا — شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى .
- ب — اشرف المقاصد لاحمد بن محمد بن يعقوب الولاى المكناسى
- الطبعة الاولى ، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ مصر .

٢٥ — السنوسية .

- الامام محمد بن يوسف السنوسى الحسنى ( ٨٩٥ هـ ) ، دار احياء
- الكتب العربية ، عيسى البابى وشركاه ( بدون تاريخ ) .
- ا — شرح أم البراهين على السنوسية للعلامة الشيخ احمد بن عيسى
- الانصارى ، محمد على صبيح وأولاده ، مصر ( بدون تاريخ ) .
- ب — الخلاصة السنوية لآبى حجاب .
- ج — شرح الهدى .
- د — حاشية الشرقاوى ( ١١٩٤ هـ ) دار احياء الكتب العربية ،
- عيسى البابى الحلبي ، مصر ( بدون تاريخ ) .
- هـ — حاشية الدسوقى ( ١٢١٤ هـ ) على أم البراهين ، دار احياء
- الكتب العربية عيسى البابى وشركاه ، مصر ( بدون تاريخ ) .

- و — حاشية البيجورى ( ١٢٢٧ هـ ) على السنوسية .
- ز — حاشية الانببى على الباجورى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البببى الحلبى ، مصر ( بدون تاريخ ) .
- ٢٦ — **الدر النضيد من مجموعة الحفيد ( الدر ) .**  
الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام أحمد بن يحيى محمد الحفيد الهروى الشافعى ( ٩٠٦ هـ ) ، الطبعة الاولى ، مصر ١٣٢٢ هـ .
- ٢٧ — **كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد ( الكتاب ) .**  
للإمام المجدد شيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب ( ١٢٠٦ هـ ) ، محمد على صبيح ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .
- ٢٨ — **كفاية العوام فى علم الكلام ( الكفاية ) .**  
محمد الفضالى ( ١٢٢٣ هـ ) .
- ١ — تحقيق المقام للشيخ ابراهيم البيجورى ( ١٢٢٧ هـ ) ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البببى الحلبى وشركاه ، مصر ( بدون تاريخ ) .
- ٢٩ — **عقيدة العوام ( شعر ) .**  
الشيخ العالم اللوذعى السيد أحمد المرزوقى المالكى ( ١٢٥٨ هـ ) .
- ١ — نور الظلام للعلامة الشيخ محمد نووى الشافعى ( ١٢٧٧ هـ ) ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البببى الحلبى وشركاه ، مصر ( بدون تاريخ ) .
- ٣٠ — **رسالة الباجورى ( الباجورى ) .**  
العالم العلامة البحر الفهامة الشيخ ابراهيم الباجورى ( ١٢٩٧ هـ )
- ١ — تيجان الدرارى للإمام المحقق والفهامة المدقق الشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البببى الحلبى وشركاه ، مصر ( بدون تاريخ ) .

٣١ — رسالة التوحيد ( الرسالة ) .

الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده ( ١٣٢٣ هـ ) ، طبعها السيد محمد رشيد رضا منشى المنسار ، الطبعة السادسة عشرة ، دار المنار ، مصر ، ١٣٧٣ هـ .

٣٢ — جوهر التوحيد ( الجوهرة ) ( شعر ) .

تأليف اللقانى الاب .

١ — ارشاد المريد .

ب — تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى ( ١٢٢٣ هـ ) تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، محمد صبيح وأولاده ، القاهرة ( ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م ) .

ج — حاشية الامير على شرح عبد السلام اللقانى الابن على جوهرة التوحيد ، محمد على صبيح ، القاهرة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م .

٣٣ — العقيدة التوحيدية .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح العقباوى .

ب — حاشية العقباوى ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٤ — الخريدة البهية ( الخريدة ) ( شعر ) .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح الخريدة للامام أبى البركات سيدى احمد الدردير ، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالزهر الشريف ، الطبعة الاولى محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٤ م .

٣٥ — جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوف بالصفات

العالية ( الجامع ) .

العالم العلامة المسمى ولد عدلان من الاقطار السودانية ، السيد  
مضوى الحاج ، واد مدنى ، سودان ، ( بدون تاريخ ) .

٣٦ — وعسيلة العبيد في علم التوحيد ( الوسيلة ) .

محمد الامام الطاهرى .

١ — القول المفيد لوحيد زمانه ونادرة عصره وأوانه عمدة المحققين  
مولانا الشيخ محمد بخت قاضى ثغر الاسكندرية ، المطبعة  
الخيرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣٧ — المحصون الهيدية لحافظة العقائد الاسلامية ( الحصون ) .

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين أفندى الجسر ( ١٣٢٧ هـ )  
الطبعة الاولى ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

٣٨ — الانتحقيق التام في علم الكلام ( التحقيق ) .

محمد الحسينى الطواهرى من علماء الازهر الشريف ومدرس بكلية  
أصول الدين ، الطبعة الاولى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ —  
١٩٣٩ م .

٣٩ — مسائل أبى الليث .

١ — قطر الفيث للشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب  
العربية ، عيسى البابى الحلبي ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

ثانيا : الاعتقائد الاعتزالية .

١ — الانتصار والرد على ابن الراوندى المحدث ما قصد به من الكذب على

المسلمين والطعن عليهم ( الانتصار ) .

أبى الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلى ( حوالى ٣٠٠ هـ )

مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نبيرج الاستاذ بجامعة ايسنالة  
مملكة السويد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

٢ — شرح الاصول الخمسة ( الشرح ) .

لقاضى القضاة عبد الجبار بن احمد ( ٤١٥ هـ ) تعليق الامام أحمد بن  
الحسين بن أبى هاشم حقيقه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ،  
مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥ م .

٣ — المحيط بالتكليف ( المحيط ) .

القاضى عبد الجبار ( ٤١٥ هـ ) جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر  
السيد عزمى ، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الالهوانى ، المؤسسة  
المصرية للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة  
القاهرة ١٩٦٥ م .

٤ — المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ( المغنى ) ( عشرون جزءا ) .

املاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار الاسد أبادى ( ٤١٥ هـ ) .

الجزء الرابع : رؤية البارى تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى ،  
الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى ، القاهرة ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس : الفرق غير الاسلامية تحقيق محمد محمد الخضيرى ،  
القاهرة ١٩٦٥ . وكلاهما مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور وباشراف  
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء  
والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

الجزء السادس : ١ — التعديل والتجويز تحقيق الدكتور أحمد فؤاد  
الالهوانى ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور وباشراف الدكتور طه  
حسين ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٦٢ م . ٢ — الارادة تحقيق  
الاب ج . ش . قنواتى مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف

الدكتور طه حسين القاهرة ( بدون تاريخ ) . وزارة الثقافة والارشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

الجزء السابع : **خلق القرآن** قوم نصه ابراهيم الابيارى باشرف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، الادارة العامة للثقافة الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

الجزء الثامن : **المخاوق** تحقيق الدكتور توفيق الطويل ، سعيد زايد ، راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ( بدون تاريخ ) .

الجزء التاسع : **التوايد** تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

الجزء الحادى عشر : **التكليف** تحقيق الاسناذ محمد على النجار ، الدكتور عبد الحلیم النجار مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الثانى عشر : **النظر والمعارف** تحقيق الدكتور ابراهيم مذكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ( بدون تاريخ ) .

الجزء الثالث عشر : **اللاطف** حققه الدكتور أبو العلا عفيفى ، وراجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

الجزء الرابع عشر : **الإصلاح ، استحقاق الذم ، التوبة ، تحقيق**  
الاستاذ مصطفى السقا راجعه الدكتور ابراهيم مدكور ، اشراف  
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،  
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس عشر : **النبوات والمعجزات ، تحقيق** الدكتور محمود  
الخضيري ، الدكتور محمود قاسم ، مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور  
واشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،  
القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء السادس عشر : **اعجاز القرآن** قدم نصه على نسختين خطيتين  
أمين الخولى باشراف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية  
المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة ،  
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

الجزء السابع عشر : ( الموجود منه ) **الشرعيات** حرر نصه من مصورة  
واحدة أمين الخولى وأشرف على احيائه الدكتور طه حسين ، وزارة  
الثقافة والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة  
والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ .

الجزء المتتم العشرين : القسم الاول ، **فى الامامة ، تحقيق** الدكتور  
عبد الحلیم محمود ، الدكتور سليمان دنيا ، مراجعة الدكتور ابراهيم  
مدكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف  
والترجمة ، القاهرة ( بدون تاريخ ) ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

**ثالثا : تاريخ الفرق .**

**١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ( مقالات ) .**

شيخ أهل السنة والجماعة الامام ابن الحسن على بن اسماعيل

الاشعري ( ٣٣٠ هـ ) تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، جزءان ، النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

٢ — **التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع ( التنبيه ) .**

الامام الفقيه المحدث الثقة ابي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي ( ٣٧٧ هـ ) . قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، وكيل المشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية سابقا ، مكتبة المثنى ، بغداد ، مكتبة المعارف بيروت ، ١٣٨٨ هـ — ١٩٦٨ م .

٣ — **الفرق بين الفرق ( الفرق ) .**

صدر الاسلام الاصولي العالم المتفنن عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفرايني التميمي ( ٤٢٩ هـ — ١٠٣٧ م ) ، حقق أصوله وفصله وضبط شكله وعلق على حواشيه محمد محى الدين عبد الحميد ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

٤ — **الملل والنحل ( الملل ) .**

الشهرستاني ( ٥٤٨ هـ ) ، خمسة أجزاء ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

**رابعاً ، بعض المصادر الاخرى .**

هناك بعض النصوص والمصادر العامة الاصلية التي تم الاطلاع عليها دون الاقتباس منها . فالمادة مكررة وليس بها جديد . وهناك بعض المصادر الاخرى التي لم نطلع عليها الا لماما لانها مطبوعة ويصعب العثور عليها او مخطوطة .

١ — **بعض المصادر الاخرى في العقائد الاشعرية .**

١ — **كتاب التوحيد .**

للشيخ الامام علم الهدى ابي منصور بن محمود الماتريدي السمرقندي



( ٣٣٣ هـ ) حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف ، دار المشرق  
بيروت ، ١٩٧٠ م .

ب — كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين .

للشيخ الامام نور الدين الصابوني ، ( ٥٨٠ هـ ) حققه وقدم له الدكتور  
فتح الله خليف ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م .

ج — الاصول والفروع .

لابن حزم الاندلسي ( ٤٥٦ هـ ) تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد  
عاطف العراقي ، الدكتورة سهير فضل الله ابو واغية ، الدكتور  
ابراهيم ابراهيم هلال ، الطبعة الاولى ، النهضة العربية ، القاهرة  
١٩٧٨ م .

د — العقيدة الطحاوية .

شرح وتعليق محمد ناصر الدين الالباني ، ١٣٩٤ هـ .

ه — الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنة والجماعة .

للامام المحافظ الكبير ابي بكر احمد بن الحسين البيهقي ( ٤٥٨ هـ )  
صححه ونشره لأول مرة العلامة السلفي الشيخ احمد محمد مرسى ،  
القاهرة ١٢٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

و — عقائد السلف .

للائمة احمد ابن حنبل ( ٢٤١ هـ ) ، البخاري ( ٢٧٦ هـ ) ، ابن قتيبة  
( ٢٧٦ هـ ) ، عثمان الدارمي ( ٢٨٠ هـ ) ، القاسمي ( ١٣٣٢ هـ ) ،  
على سامي النشار ، عمار جمعي الطالبى ، منشأة المعارف ،  
الاسكندرية ، ١٩٧١ م .

ز — عقيدة الفرقة الناجية .

لصابوني ( ٥٨٠ هـ ) ، الصنعاني ( ٨٤٠ هـ ) ، المقرئى ( ٨٤٥ هـ ) ،

محمد بن عبد الوهاب ( ١٢٠٦ هـ ) ، الشوكاني ( ١٢٢٥ هـ ) اعداد  
وتقديم عبد الله حجاج ، دار الوحي ، القاهرة ( بدون تاريخ ) .

### ح — مجموعة التوحيد .

لشيخ الاسلام أحمد بن تيمية وشيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب ،  
دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧٨ هـ .

### ط — قلائد الخرائد في أصول العقائد .

العلامة الكبير معز الدين السيد محمد المهدي الحسيني الشهير  
بالقزويني ( ١٣٠٠ هـ ) حققها وعلق عليها جودت كامل القزويني ،  
بغداد ، ١٩٧٢ م .

### ي — الجواهر الكلامية في ايضاح العقيدة الاسلامية .

الاستاذ العلامة شيخ المحققين الشيخ طاهر بن صالح الجزائري  
( ١٣٣٨ هـ ) دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ،  
القاهرة . ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

### ٢ — بعض المصادر الاخرى في العقائد الاعتزالية .

#### أ — رسائل العدل والتوحيد .

الامام الحسن البصري ( ١١٠ هـ ) ، الامام القاسم الرسي ( ٢٤٦ هـ ) ،  
القاضي عبد الجبار بن أحمد ( ٤١٥ هـ ) ، الشريف المرتضى ( ٨٤٠ هـ )  
دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

#### ب — رسائل العدل والتوحيد .

الامام يحيى بن الحسين ( ٢٩٨ هـ ) دراسة وتحقيق محمد عمارة ،  
دار الهلال القاهرة ، ١٩٧١ م .

#### ج — المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

لابي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد ( ٤٠٠ هـ )

تحقيق وتقديم د . معن زيادة ، د . رضوان السيد ، معهد الانماء  
العربي الطبعة الاولى بيروت ، ١٩٧٩ م .

**د — في التوحيد .**

ديوان الاصول لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري ( ٤٠٠ هـ )  
تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريذة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة  
١٩٦٩ م .

**ه — التنكرة في احكام الجواهر والاعراض .**

الحسن بن متوية النجراني المعتزلي ( ٤٦٩ هـ ) تحقيق وتقديم وتعليق  
د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بدير عون ، دار الثقافة ، القاهرة  
١٩٧٥ م .

**و — باب ذكر المعتزلة .**

من كتاب المنية والاصل في شرح كتاب الملل والنحل لاحمد بن يحيى  
بن المرتضى ( ٨٤٠ هـ ) اعنتى بتصحيحه توما أرندل ، دار صادر  
بيروت ، حيدر آياد الدكن ١٣١٦ هـ .

**ز — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .**

أبو القاسم البلخي ( ٣١٩ هـ ) ، القاضي عبد الجبار ( ٤١٥ هـ ) ،  
الحاكم الجشمي ( ٤٩٤ هـ ) اكتشفها وحققتها فؤاد السيد ، الدار  
التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ م .

**٣ — بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التي لم نطلع عليها .**

**أ — تهذيب الكلام .**

سعد الدين التفتازاني ( ٧٩١ هـ ) .

**ب — المعتمد في اصول الدين .**

للشاذلي أبي يعلى الحنبلي الفراء ، حقق له د . وديع زيدان حداد  
بيروت .

ج — كتاب الدر النضيد في اخلاص كلمة التوحيد .

• للامام العلامة بن علي الشوكاني ، مطبعة المنار ، مصر ١٣٤٠ هـ .

د — الروضة البهية فيما بين الاشعرية والماتريدية .

• تأليف ابو عذبة ، حيدر اباد ، ١٣٢٢ هـ .

هـ — خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية

• عبد الله بن عثمان بن موسى ، دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ ج .

و — تأويلات اهل السنة للماتريدي ، دار الكتب المصرية ٨٧٣ تفسير .

# فهرس الموضوعات

الباب الخامس

التساربخ المتصين

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل ( الاسماء والاحكام )

الصفحة	الموضوع
٥	أولا : مقدمة
٥	١ - وضع المشكلة وأهميتها
١٠	٢ - أبعاد الشعور
١٤	ثانيا : النظر
١٩	١ - هل هناك كفر نظرى ؟
٢٨	٢ - هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق أو اقرار أو عمل ؟
٣٠	أ - هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟
٣٠	ب - هل الايمان معرفة بلا اقرار ؟
٣٢	ج - هل الايمان معرفة دون عمل ؟
٣٣	د - هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟
٣٣	هـ - هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟
٣٧	و - هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟
٣٨	ز - هل الايمان معرفة وتصديق واقرار دون عمل ؟
٤٠	ح - هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟

الصفحة	الموضوع
٤٠	ط — هل الايمان معرفة واقترار وعمل دون تصديق ؟
٤١	ي — الايمان معرفة وتصديق واقترار وعمل
٤٢	<b>ثالثا : التصديق</b>
٤٥	١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟
٥٠	٢ — هل الايمان تصديق دون معرفة او اقرار او عمل ؟
٥٢	أ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟
٥٤	ب — هل الايمان تصديق دون عمل ؟
٥٦	ج — هل الايمان تصديق واقترار وعمل دون معرفة ؟
٥٧	د — الايمان تصديق ومعرفة واقترار وعمل
٥٨	<b>رابعا : الاقرار</b>
٥٨	١ — ماذا يعنى الاقرار ؟
٦٢	٢ — هل الايمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟
٦٤	أ — هل الايمان اقرار دون عمل ؟
٦٩	ب — الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل
٧٢	<b>خامسا : العمل</b>
٧٧	١ — ماذا يعنى العمل ؟
٨٤	٢ — هل يسقط العمل ؟
٨٥	أ — تشخيص الاحكام
٨٧	ب — اسقاط التكاليف
٩١	ج — اباحة المحرمات
٩٧	د — ايقاف الحدود

الصفحة	الموضوع
١٠٠	هـ — تأويل العبادات
١٠٦	و — تغيير المعاملات
١١٦	<b>سادسا : مرتكب الكبيرة</b>
١٢٠	١ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق ؟
١٢١	أ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟
١٢٦	ب — هل مرتكب الكبيرة كافر ؟
١٣٣	ج — هل مرتكب الكبيرة فاسق أو منافق ؟
١٣٩	٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟
١٤٤	<b>سابعا : خاتمة ، الواقع التاريخي بين الثبات والتغير</b>
١٤٥	١ — الواقع التاريخي الثابت
١٤٥	أ — امامة عثمان
١٤٩	ب — حروب علي
١٥٥	ج — التحكيم
١٥٩	٢ — الواقع التاريخي المتغير

### الفصل الثاني عشر

### الحكم والثورة ( الامامة )

١٦٣	أولا : مقدمة ، وضع المسألة
١٦٦	١ — هل الامامة فرع أم أصل ؟
١٧٢	٢ — اسم المشكلة وتعريفها وأقسامها

الصفحة	الموضوع
١٧٤	<b>ثانيا : وجوب الامامة</b>
١٧٥	١ — هل الامامة غير واجبة أصلا ؟
١٨٤	٢ — الامامة واجبة
١٨٦	١ — هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟
١٨٩	ب — وجوبها على العباد سمعا
١٩٥	ج — وجوبها على العباد عقلا
٢٠٠	<b>ثالثا : كيفية ثبوتها</b>
٢٠٣	١ — هل تثبت الامامة بالنص والتعيين ؟
٢٠٣	أ — النص الجلى والنص الخفى
٢١١	ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج
٢١٦	ج — الواقع التاريخى
٢٢٠	٢ — الامامة عقد واختيار
٢٣١	أ — صفة العقد
٢٤١	ب — صفة العقائدين
٢٤٥	ج — الواقع التاريخى
٢٥٢	<b>رابعا : صفات الامام وشروط الامامة</b>
٢٥٣	١ — هل هناك صفات للامام ؟
٢٥٣	أ — الخلود والرجعة
٢٦٣	ب — الغيبة والانتظار
٢٦٧	ج — العصمة والتقية
٢٧٣	د — العلم والتعليم



الصفحة	الموضوع
٢٨٤	٢ — شروط الامامة
٢٨٥	١ — هل النسب شرط ؟
٢٩١	ب — الشروط العادية ( الاسلام ، الحربة ، الذكورة ، والبلوغ )
٢٩٤	ج — الشروط الواجبة ( العلم ، والعدل ، والتدبير )
٢٩٩	د — هل تجوز امامة المفضول مع وجود الافضل ؟
٣٠٤	<b>خامسا : الثورة على الحكم</b>
٣٠٤	١ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣١٦	٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلعه أو الخروج عليه
٣١٦	١ — طاعة الامام
٣٢٢	ب — خلع الامام
٣٢٤	ج — الخروج على الامام
٣٣٦	<b>سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار أم نهضة ؟</b>
٣٣٧	١ — ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟
٣٤١	٢ — التفضيل بداية الانهيار
٣٤٢	١ — هل هناك تفضيل في نساء النبي وبناته ؟
٣٤٦	ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟
٣٥٨	ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟
٣٦٤	د — هل هناك تفضيل بين القورن ؟
٣٧٠	هـ — هل هناك تفضيل بين العلماء ؟
٣٨٠	و — هل هناك تفضيل بين الامم ؟

الصفحة	الموضوع
٢٨٠	٣ — التوحيد بداية النهضة
٢٨١	١ — الانسان والتاريخ
٢٨٣	ب — التوحيد والثورة
٢٨٧	ج — الحزب الثورى
٣٩٣	خاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية
٣٩٨	أولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟
٤٠٧	ثانيا : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟
٤٠٩	١ — هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟
٤٠٩	١ — نظرية العلم
٤١٢	ب — نظرية الوجود
٤٢٤	٢ — هل هناك تكفير فى العقليات ( الالهيات ) ؟
٤٢٧	١ — الوعى الخالص ( الذات )
٤٣٠	ب — الوعى المتعین ( الصفات )
٤٤٠	ج — خلق الانعمال
٤٤٥	د — العقل الفعائى
٤٥٠	٣ — هل هناك تكفير فى السمعيات ( النبوات ) ؟
٤٥١	١ — تطور الوحى ( النبوة )
٤٥٤	ب — مستقبل الانسانية ( المعاد )
٤٥٦	ج — النظر والعمل ( الاسماء والاحكام )
٤٦٥	د — الحكم والثورة ( الامامة )
٤٦٩	ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟
٤٧٥	١ — حقوق الافراد

الصفحة	الموضوع
٤٧٦	١ — الحقوق الاجتماعية
٤٧٨	ب — الحقوق الاقتصادية
٤٨٠	ج — الحقوق السياسية
٤٨٢	٢ — فرق الامة
٤٨٤	أ — هل هناك كفرة لا تقبل منهم الجزية ؟
٤٩٢	ب — هل هناك كفرة تقبل منهم الجزية ؟
٤٩٦	ج — حكم من لم يبلغهم الاسلام أو المرتدين عنه
٤٩٩	٣ — فرق المعارضة
٥٠٠	أ — المعارضة السرية في الداخل
٥١١	ب — المعارضة العلنية في الخارج
٥١٦	ج — المعارضة العلنية في الداخل
٥٢٦	٤ — فرقة السلطان
٥٤٨	رابعا من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة
٥٥١	١ — أصول التفرق والوحدة
٥٥١	أ — هل التفرق جغرافي طبيعي ؟
٥٥٢	ب — هل التفرق قومي حضارى ؟
٥٥٤	ج — التفرق العقائدى المذهبى
٥٦٠	د — تحديد المصطلحات
٥٦٦	٢ — من الوحدة الى التفرق
٥٦٦	أ — التاريخ الرموى
٥٨٠	ب — التاريخ الموجه
٥٩٦	ج — الاحصاء العددى

الصفحة	الموضوع
٦٠٧	٣ — من التفرق الى الوحدة
٦٠٨	أ — الشعور البنائى ( المذهبى )
٦١٣	ب — الشعور الجدلى ( التاريخى )
٦٣٠	ج — الشعور الاجتماعى ( السياسى )
٦٥١	٤ — خاتمة الخاتمة
٦٥٥	<b>المصادر والمراجع</b>
٦٥٥	أولا : العقائد الاشعرية
٦٦٣	ثانيا : العقائد الاعتزالية
٦٦٦	ثالثا : تاريخ الفرق
٦٧٠	رابعا : بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التى لم نطلع عليها
٦٧٣	فهرس الموضوعات

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقبل الإصلاح الديني من عثرته بعد كبوته، ويحوله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها .

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل « للقاضي عبد الجبار، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده » ، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامي كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفتور، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغيير الاجتماعى .

« النظر والعمل — الامامة » هو المجلد الخامس من هذه المحاولة . ويشمل الباب الخامس « التاريخ المتعين » أى تحقق التاريخ العام في حياة الفرد والدولة . الفصل الأول « النظر والعمل » أو « الأسماء والأحكام » . هل الإيمان نظر وتصديق أم إقرار وعمل ؟ هل يمكن إصدار أحكام على حوادث التاريخ الماضية مثل الفتنة الكبرى ؟ الفصل الثانى « الحكم والثورة » أو « الامامة » . وإذا كان الغالب على القديماء طاعة الامام فإن سؤالنا : متى تجب الثورة على الحكم ؟ وإذا كان حكم القديماء على التاريخ بأنه انهار من النبوة والخلافة إلى الملك العضود فهل يمكن لجيلنا أن يضع شروط النهضة ؟ وتعرض الخاتمة لحديث الفرقة الناجية، وهل يجوز تكفير فرق الأمة ؟ وكيف يمكن الانتقال من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ؟

### مكتبة مذبولا

٦ ميدان طلعت حارب - القاهرة ت : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢