الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة د. مولاي الطاهر –سعيدة–

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية قسم العلوم الاجتماعية

شعبة: فلسفة

تخصص: فلسفة إسلامية

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بعنوان:

# إشكالية الإمامة عند الفرق الباطنية

إعداد الطالب:

– سحانين حسين

إشراف الدكتورة:

– كفيف فاطمة الزهراء

السنة الجامعية: 2015–2016م

1436– 1437هـ

# إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى

أحبّ و أغلى الناس إلى قلبي والديّ الكريمين

أفراد عائلتي الكريمة خاصةً ابني "عبد الرحمان خليل"

أساتذتي الكرام الذين رافقونا في رحلة الماستر

زملائي في مساري الدراسي

كلّ من ساهم من قريب أو بعيد

في انجاز هذه الرسالة

# سحانين

# كلمة شكر و تقدير

شكري لله تعالى أولاً، جلّ جلاله، و منّته علينا بإتمام هذه الرسالة، ثمّ تقديري و احترامي الخالص إلى الأساتذة المبجلين الكرام الذين رافقونا طيلة مرحلة الماستر

و أختصّ بالذكر الأستاذة "كفيف فاطمة" التي ساعدتني و وجّهتني في إعداد هذا العمل من خلال نصائحها وإرشاداتها التي قدّمتها لي

و شكري الخاص و الخالص لِلَجْنَة المناقشة التي أخذت على عاتقها مهمة قراءة و مناقشة هذه المذكرة

# مقدمة

يزخر الفكر العربي الإسلامي قديمًا و حديثًا بدراسته لقضايا مختلفة، و من أهمّ القضايا التي ثار حولها خلاف حاد "قضية الإمامة و الخلافة"، و التي مزجت بين السياسة و الدين، فقد عني الفلاسفة و علماء الكلام و المفكرون بدراستها ضمن "النظريات السياسية" و علاقتها بتطور الأحداث التاريخية في المجتمع العربي والإسلامي، خاصةً منذ مجيء الإسلام و تأسيس المجتمع الإسلامي، الذي كان في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أنموذجا متكاملاً سياسيًا و اجتماعيًا و أخلاقيًا، و لكن مع وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم برز الخلاف حول هذه المسألة و تشعبّت الآراء و اختلفت وجهات النظر و تشكلت الأحزاب السياسية و الفِرق الدينية كالشيعة و الخوارج و غيرها، خاصةً أنّ الرسول صلى اله عليه و سلم لم يعيّن خليفته و لم ينص عليه بنصٍ جليٍ و لم يحدّد طريقة الاستخلاف بعده.

و قد مثّل اجتماع السقيفة اجتهادًا مثاليًا في محاولة إرساء و تأصيل لفلسفة الخلافة و تحديد منهج متكامل له، و بالفعل استطاع احتواء الأزمة و الخلاف و أعطى حلاً سيسيودينيًا، بتعيين الخليفة "أبي بكر" –رضي الله عنه–، والذي حظي بالإجماع على تعيينه لمنزلته و تاريخه في الدعوة و صحبته من الرسول صلى الله عليه و سلم واستمرت الخلافة بهذا النهج مع الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب" –رضي الله عنه–، و لكن بعد مقتله و تولّي "عثمان بن عفّان" –رضي الله عنه– الخلافة، ظهرت من جديد بوادر الانشقاق و العصيان و الفتن تلوح في الأفق، و بلغت ذروتها بمقتله، و لم يهدأ الحال مع الخليفة "علي بن أبي طالب" –رضي الله عنه– حتّى مقتله أيضًا، ثمّ حادت الخلافة عن نهجها الذي رسمه الخلفاء الراشدون و صارت ملكًا عضودًا، استبدّ بالسلطة و أقصى المعارضة، التي نقمت على هذا الوضع و عملت ضدّها.

و في عصر الضعف و الانحطاط، وجد هؤلاء المعارضون ضالّتهم في نشر دعوتهم، و برزت للوجود النزعة الباطنية و التي وجدت في هذا الفراغ السياسي و النزاعات حول الخلافة تربة صالحة لنشاطها الذي انتقل من

مرحلة السرّية و التكتّم إلى الدعوة جهارًا بمعتقداتها التي خالفت بها كلّ الفِرق الإسلامية الأخرى، متذرعة بحبّ آل البيت، استعطافًا للناس، مستميلةً إيّاهم للوصول إلى الخلافة، و من هذا المنطلق حاولنا دراسة إشكالية الخلافة و الإمامة عند هذه الحركة باختلاف مسمّياتها و تنوّع فرقها، فنحن لا نحاول الإلمام بجميع معتقداتها في المسائل العقدية و الكلامية الأخرى، بل سنخصّص بحثنا لمسألة الخلافة و الإمامة محاولين الإجابة عن تساؤلات أهمّها:

- ما هي الباطنية؟
- ما هي روافد الباطنية و أصولها؟
- ما معتقد الباطنية في مسألة الإمامة؟
- ما مدى ارتباط الباطنية بالفكر الشيعي؟
- هل الباطنية حركة فلسفية كلامية دينية أم هي حزب سياسي؟

و قد اتّبعنا لمعالجة هذه الإشكالية المنهج التحليلي النقدي و ذلك من خلال استقراء و استنطاق الكثير من النصوص التي تحدثت عن الموضوع، كما تطرّقت أحيانًا إلى الجانب الكرونولوجي خلال هذه الدراسة.

و للإجابة عن هذه التساؤلات و غيرها و الإلمام بالبحث اعتمدنا على الخطة التالية، قسّمنا البحث إلى ثلاثة فصول، **أمّا الفصل الأول** فخصصناه لماهية الإمامة و أحكامها العامة، و شروطها عند الفرق الكلامية (الشيعة، الخوارج، أهل السنة و الجماعة)، **و الفصل الثاني** بحثنا فيه عن الأصول و الروافد الفلسفية و مدى تأثّرها بالحضارات الشرقية و الديانات السماوية و الوضعية، التي اعتمدتها الباطنية في تبلور أفكارها و معتقداتها خاصة في الإمامة، **و في الفصل الثالث و الأخير** حاولنا استخلاص أهمّ عقائد الباطنية في الإمامة و التي ترتكز على ثلاث محاور كبرى، تأليه الإمام، الدعوة بعصمته و الاعتماد على التأويل الباطني لشرعيته، **و ختمنا البحث** بأهمّ النتائج التي توصلنا لها.

و لا أنكر، أنّني كنت أمام كمّ كبير و هائل من المعلومات، خاصةً الجانب التاريخي للفِرق الباطنية و التي لا تتباين عن بعضها البعض إلاّ نادرًا في جلّ المصادر التي تناولت هذه الفرق، و رغم هذا الكمّ، لم أقف على دراسة واحدة أفردت بالبحث مسألة الإمامة و الخلافة عند الفرق الباطنية، و إنّما كلّ ما ورد كان حديثًا مدرجا ضمن العقائد العامة و الكلّية للباطنية عمومًا.

هذا و قد عملنا جاهدين للإلمام ما استطعنا بالموضوع، و أفرغنا جهدنا و طاقتنا، ما قدّر لنا، و ما كان باستطاعتنا، و هو جهد مقلّ، فإن استوفينا البحث حقّه فَمَنٌّ من الله، و إن كان هناك نقص فمِن أنفسنا، فأستغفر الله العظيم.

# الفصل الأول:

# الإمامة عند الفرق الكلامية

**المبحث الأول: ماهية الإمامة وأحكامها**

**المبحث الثاني: الإمامة عند الشيعة**

**المبحث الثالث:الإمامة عند الخوارج وأهل السنة والجماعة**

**المبحث الأول: ماهية الإمامة و أحكامها**

يُطلق على القائم بوظيفة (الإمامة) ألقاب كثيرةٌ و أهمّهما هي: (إمام، و خليفة، و أمير المؤمنين).

**1/ ماهية الإمامة:**

**1-1/ تعريف الإمامة لغةً:**

يقول "ابن منظور" في (لسان العرب) في مادة أمم الأمّ بالفتح: القصد أمّهُ يؤُمّه أمّا إذا قصده،﴿**فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾[1] أي اقصدوا الصعيد الطيّب، ثمّ قال:وجمل مئمّ دليل هاد وناقة مئمّة كذلك وكلّه من القصد لأنّ الدليل الهادي قصد.

و الإِمّة و الأَمّة و الأُمّة: الشرعة و الدين و قال: و الإمّة أيضًا: النعيم و الملك.

قال: أراد إمامة الملك و نعيمه و الأمّة: الطريق و الدين.

و الأَمّ: العَلَم الذي يتبعه الجيش و تَأَمَّمَ به و ٱتمَّ جعله إمامًا.

و أمّ القوم و أمّ بهم: تقدّمهم، و هي الإمامة.

و الإمام: كلّ من أُتمَّ به قوم، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.

و عن الجوهري: الإمام الذي يقتدى به، و إمام كلّ شيء قيّمه و المصلح له، و القرآن إمام المسلمين وسيّدنا محمد –صلى الله عليه و سلم- إمام الأئمّة، و الخليفة إمام الرعية و إمام الجند قائدهم[2].

[1]- سورة النساء، الآية رقم 43.
[2]- ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2008، ص.ص 197-200.

و الإمام بالكسر: كلّ ما ائتمّ به قوم من رئيس أو غيره و أيمّة: قلبت الهمزة ياء لثقلها، و الإمام: قيّم الأمر المصلح له، يُقال: فلان إمام القوم معناه هو المتقدّم عليهم و يكون الإمام رئيسًا كذلك كقولك إمام المسلمين[1] فأمّه و أمّه تأميمًا و تأمّه إذا قصده و أمّ القوم في الصلاة يؤُمُّ، إمامة و جمعه أئمّة[2].

و قد جمع "الفيروز آبادي" هذه المعاني في قاموسه المحيط فقال: أمّه: قصده، فائتمّه و أمّه، و تأمّه، ويمّمه و التيمّم أصله التأمم[3].

فكلمة إمام و إمامة تفيد في مجموعها معاني القصد و التقدّم و الهداية و الإرشاد و الرئاسة و القيادة والاقتداء، و قد وردت الكلمة بأكثر معانيها الأصلية في القرآن الكريم، و لم يرد لفظ "الإمامة"، و إنّما ورد لفظ إمام و أئمّة.

و لفظ الإمام إذا أُطلق يُراد به صاحب الولاية العظمى و الإمامة الكبرى، يقول "ابن حزم" «إنّ لفظ الإمام إذا أُطلق فإنّه لا ينصرف إلاّ إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامّة»[4].

### 1-2/ الإمامة اصطلاحًا:

يُعرّف "الماوردي" الإمامة بقوله: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا»[5].

"فالماوردي" يربط أمر الخلافة بأمرين مهمّين ديني و دنيوي، يكمّل بعضهما بعضًا لمواصلة تطبيق أحكام الشريعة و تنظيم حياة الناس.

أمّا "ابن خلدون" فيرى أنّها «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية و دفع للمضارة أو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية و الدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال

[1]- الزبيدي، **تاج العروس**، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2011، ص 286.
[2]- أبو بكر الرازي، **مختار الصحاح**، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ط1، 1996، ص 22.
[3]- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص 1076.
[4]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، تح /أحمد شمس الدين ،ج 3 ،دار الكتب العلمية، بيروت ،لبنان ،ط 2، 1999، ص8
[5]- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط1، 1996، ص 13.

الدنيا ترجع كلّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة من صاحب الشرع في حراسة الدين و سياسة الدنيا به»[1].

"فابن خلدون" لا يختلف كثيرًا في مفهومه للإمامة عن "الماوردي"، فهما يقرّان بأنّها نيابة عن صاحب الشريعة تجمع الكافة، بمقتضى النظر العقلي و الشرعي للمصلحة الدنيوية و الأخروية.

فالإمامة و الخلافة نظام وضع ليرعى مصالح الرعية في الدنيا و ينظر في مصالحهم، و يُدير شؤون الدولة في ظلّ الشرع، فتتقاطع الأوامر الدينية مع الأحكام المصلحية للمجتمع الإسلامي.

و يرى "أبو زهرة" في تحديده لمفهوم الخلافة بأنّها: «سُمّيت خلافة لأنّ الذي يتولاها و يكون الحاكم الأعظم للمسلمين يخلف النبي صلى الله عليه و سلم في إدارة شؤون المسلمين و تُسمّى الإمامة لأنّ الخليفة كان يُسمّى إمامًا و لأنّ طاعته واجبة و لأنّ الناس يسيرون وراءه كما يصلّون وراء من يؤمّهم للصلاة»[2].

فالخلافة و الإمامة ضرورة حتمية لازمة لسياسة الأمّة و مواصلة السيرورة التاريخية و خلافة الحكم النبوي والسير على خطى النهج المرسوم و تحقيق مصالح الأمّة الدنيوية و الدينية «فالحاجة إلى الخليفة إنّما هي من أجل تنفيذ القوانين لأنّه لا احترام لقانون من غير منفّذ، بل لابدّ من سلطة تنفيذية يكون افتقادها في أيّ أمة عامل نقص و ضعف»[3].

فالإمامة سلطة و هيئة تنفيذية لأحكام الشريعة الإسلامية ممثلة في شخص الإمام أو الخليفة التي ترتكز في شخصه واجبات الجماعة و الأمة التي عيّنته و اختارته.

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، تح: عبد السلام الشدادي، ج1، المركز الوطني للبحوث، الجزائر، (د.ط)، 2006، ص328
[2]- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ط)، ص 20.
[3]- الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مدرسة الشيعة، إيران، ط3، ص 19.

**1-3/ الخليفة:**

الخليفة من يخلف غيره و يقوم مقامه و في صناعة الكتاب "لابن النحاس" و على هذا خوطب الصدّيق فقيل له: يا خليفة رسول الله و هو أول من ولي الخلافة في الإسلام فالخلافة هي الرياسة العظمى و الولاية العامة الجامعة القائمة بحراسة الدين و الدنيا و القائم بها يُسمّى الخليفة لأنّه خليفة من رسول الله صلى الله عليه و سلم و أول خلافة انعقدت على حقيقتها. و وجهها في الأرض خلافة أبي بكر رضي الله عنه[1].

و يفصل "ابن خلدون" في إطلاق تسمية الخليفة و حكمها و أصلها فيقول: «أمّا تسمية خليفة فلكونه يخلف النبي في أمّته، فيقال خليفة بإطلاق، و خليفة رسول الله و اختلف في تسميته خليفة الله، فأجازه بعضهم اقتباسًا من الخلافة العامّة التي للآدميين في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[2] وقوله: ﴿**جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ**﴾[3] ومنع الجمهور منه، لأنّ معنى الآية ليس عليه و لقد نهى "أبو بكر" لما دعي به وقال: لست خليفة الله و لكنّي خليفة رسول الله، و لأنّ الاستخلاف إنّما هو في حقّ الغائب، و أمّا الحاضر فلا»[4].

فنظام الخلافة و استعمال لقب الخليفة أطلق للتمييز بين هذا النظام الإسلامي الجديد و النظم الملكية التوريثية الاستبدادية التي كانت قائمة في تلك العصور، يقول "الريّس" «و الحقيقةذات الأهمّية الكبرى فيما يتعلّق بهذا اللقب أنّه إنّما اختير ليُميّز بين هذا النظام الذي اتّفق المسلمون على إقامته في يوم السقيفة و الذي سيُسمّى باسم مشتق من مادة هذا اللّفظ، و هو الخلافة، و كان نظامًا جديدًا في جوهره و غاياته، و بين سواه من أنظمة الحكم التي كانت معروفة و سائدة في العالم ذلك الوقت "الكسرويّة" و "القيصريّة"»[5].

[1]- عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية**، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، (د.ط)، ص 201.
[2]- سورة البقرة، الآية رقم 30.
[3]- سورة الأنعام، الآية رقم 165.
[4]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 329.
[5]- محمد ضياء الدين الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، دار التراث، القاهرة، ط6، 1976، ص 113.

**1-4/أمير المؤمنين:**

و أوّل ما أُطلق كان على الخليفة الثاني "عمر بن الخطاب" رضي الله عنه و هو اسم محدث من عهد الخلفاء، و كانت تطلق على قواد البعوث و هو فعيل من الإمارة، و اتّفق أن دعا بعض الصحابة "عمر" رضي الله عنه، أمير المؤمنين فاستحسنه الناس و استصوبوه و دعوه به، و قيل بريد جاء بالفتح من بعض البعوث و دخل المدينة و هو يسأل عن "عمر"، يقول: أين أمير المؤمنين؟ و سمعها أصحابه فاستحسنوه و قالوا: أصبت و الله اسمه، إنّه و الله أمير المؤمنين حقًا، فدعوه بذلك و ذهب لقبًا في الناس و توارثه الخلفاء من بعده[1].

فالخلافة و الإمامة العظمى، و إمارة المؤمنين ثلاث كلمات معناها واحد و إن اختلفت ألفاظها و تعدّدت اشتقاقاتها اللّغوية، فالحقيقة الأساس هي أنّ الخلافة ترادف الإمامة و هو ذلك النظام السياسي الذي اتّفق المسلمون على إقامته و ترسيخ ركائزه و بناء قواعده في منتدى سقيفة بني ساعدة.

**2/- أحكام الإمامة:**

أمّا وجوب الإمامة فنكاد نلتمس الإجماع في وجوب نصب الإمام، و يُقرّر هذه الحقيقة "ابن حزم" بقوله: «اتّفق جميع أهل السنة، و جميع المرجئة، و جميع الشيعة و جميع الخوارج على وُجوب الإمامة، و أنّ الأمّة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيها أحكام الله، و يسوسهم بأحكام الشريعة»[2].

و اختلف بعد الإجماع على وجوبها، هل وجبت بالعقل أم بالشرع، فقالت طائفة وجبت بالعقل لأنّه معلوم من حال العقلاء على اختلافهم الفزع إلى زعيم مندوب للنظر في مصالحهم، و ذهب آخرون إلى وجوبه بالشرع لأنّ المقصود بالإمام القيام بالأمور الشرعية كإقامة الحدود و استيفاء الحقوق[3].

---

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 189.
[2]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، ج3، ص 03.
[3]- الماوردي، **أدب الدنيا و الدين**، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط 1 ،2004 ، ص 132.

و قد استدلّوا على وجوب الإمامة بأدلّة من الكتاب و السنة و إجماع الأمة، و التي أثبتوا من خلالها أنّ النزوع إلى إتّباع قائد معيّن أمرٌ فطريٌّ، جبل الله الخلق عليه للمحافظة على حقوق الناس و ضمان استقرار الحياة[1].

فالإجماع حاصل بين جمهور العلماء على حكم الوجوب في نصب الإمام و تعيينه للحفاظ على وحدة الكلمة و تنظيم الجماعات و إنفاذ الحدود و حماية مصالح الأمة و إقامة الأحكام و لخير دليل على ذلك أنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه و تسليم النظر إليه في أمورهم، و كذا في كلّ عصر بعد ذلك.

## 2-1/ طرق انعقاد الإمامة

الإمامة تنعقد من وجهين و بطريقتين هما:

**أ/ الاختيار:**

و يقصد به اختيار أهل الحل و العقدللإمام الذي يتولّى رئاسة هذه الأمة، فالإمام ما هو إلاّ نائب ووكيل عنها، فمسؤولية الاختيار لهذا النائب راجعة إلى الأمّة نفسها، و بما أنّ الأمّة متفرّقة في الأمصار، و أهلها متفاوتون قوّةً و ضعفًا و علمًا و جهلاً، فوكّل من يقوم بهذا الاختيار و هم عقلاء الأمّة و علماؤها و فضلاؤها، يقول "ابن حزم" «ذهب قوم إلى أنّ الإمامة لا تصحّ إلاّ بإجماع فضلاء الأمة في أقطار البلاد، و ذهب آخرون إلى أنّ الإمامة تصحّ بعقد أهل حضرة الإمام و الموضع الذي فيه قرار الأئمة»[2].

فأهل الحل و العقد هم من يتولّون مسؤولية اختيار من يرونه أهلاً للقيام بهذا الواجب الشرعي، لكن اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتّى، فقالت طائفة لا تنعقد إلاّ بجمهور أهل

[1]- يُنظر: عبد الله الدميجي، **الإمامة العظمى**، دار طيبة، الرياض- السعودية، ط2، 1988، ص 47.
[2]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، ج3، ص 95.

العقد و الحل من كل بلد ليكون الرضاء به عام و التسليم لإمامته إجماعًا، و هذا مذهب مدفوع ببيعة "أبي بكر" رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها و لم ينتظر ببيعته قدوم الغائب، و قالت طائفة أخرى «أقلّ ما تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها، و استدلّوا أيضًا ببيعة "أبي بكر" و بتعيين "عمر" لستة وجعلها شورى بينهم ليعقد لأحدهم برضا الخمسة و هذا ما عليه أهل البصرة.

و قال آخرون تنعقد بثلاثة مستشهدين بصحة عقد النكاح بولي و شاهدين، و اكتفى آخرون بواحد وأجازوا بيعته مستدلين بقول "العباس" لـ "علي" رضي الله عنهما امدد يدك أبايعك»[1].

نعم و إن اختلفوا في العدد، فقد رضوا بطريقة الاختيار و رأوها أنّها الأصل في الاستخلاف مستدلين مستشهدين ببيعة الخلفاء الراشدين، و لم يخالف في هذا إلاّ من اعتقد بالنصية في اختيار الإمام «فإذا اجتمع أهل العقد و الحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة أكثرهم فضلاً و أكملهم شروطًا و من يسرع الناس إلى طاعته و لا يتوقفون عن بيعته (...) فإن أجاب إليها بايعوه عليها و انعقدت ببيعتهم له الإمامة»[2].

و قد اشترط العلماء و حدّدوا صفات يجب أن تتوفر في من يكون أهلاً و عضوًا في أهل العقد و الحل، شروطًا عامة كالإسلام و العقل و الذكورة و الحرية و شروطًا خاصةً كالعدالة، العلم و الحكمة.

**ب/ العهد "الاستخلاف":**

و الطريق الثاني لانعقاد الإمامة العهد من الخليفة السابق إلى من يختاره من المسلمين، و يراه لائقًا بهذا المنصب من بعده، فإذا أحسّ الخليفة بقرب أجله و أراد أن يستخلف على القوم أحدهم فإنّه يقوم بمشاورة أهل

[1]- يُنظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص.ص 16-17.
[2]- المصدر نفسه، ص 17.

الحل و العقد فيمن يختاره، فإذا وقع رأيه على شخص معيّن يصلح لهذا المقام و وافقه أهل الحل و العقد فإنّه يعهد إليه من بعده.[1]

العهد إذًا هو اختيار و وصية من العاهد و هو الخليفة الحالي لمن يخلفه في مقامه و يكون أهلاً لهذا المنصب فيستخلفه لحمل أعباء هذه الأمانة و أدائها خاصة إذا أحسّ الخليفة بدنو أجله و خاف على مصالح الأمة وتفرّقها و ربّما حدوث الفتن بعده، بل إنّ الإمام "ابن حزم" عندما قارن بين وجوه عقد الإمامة فضل طريقة العهد واستحسنها لاتصال الإمامة و استمرارها و انتظام أمر الإسلام و أمن وقوع الفتن فقال: «و أفضلها و أصحّها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته إذ لا نصّ و لا إجماع على المنع من أحد هذه الوجوه كما فعل رسول الله صلى الله عليه و سلم بأبي بكر و كما فعل أبو بكر بعمر، و كما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد العزيز، و هذا الوجه الذي نختاره و نكره غيره، لما في هذا الوجه من اتصال الإمامة و انتظام أمر الإسلام و أهله»[2].

و هل يلزم مع هذا العهد بيعة للمعهود له، أم أنّ العهد وحده كفيل لإعطاء الشرعيّة التامّة لهذا الاختيار من الخليفة، و قد رأى أكثر أهل العلم، أنّه لابدّ من بيعة لاحقة لهذا الاستخلاف، و ذلك لفعل الخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم، فبيعة المسلمين تابعة للعهد، متمّمة و مكمّلة له، تنقض الاستخلاف إذا لم تأت بعده، يقول "ابن تيمية" «و لو قدر أنّهم لم ينفذوا عهد أبي بكر و لم يبايعوه لم يصر إمامًا»[3].

فأهل الحل و العقد عليهم مدار الاختيار و العهد، فلهم السلطة الكاملة في تعيين الإمام و الخليفة و إتمام بيعته و إضفاء الشرعية على ترشيحه أو اختياره، و هذا ما يُميّز الخلافة الإسلامية، فهي خلافة جماعة في نظر

[1]- عبد الله الدميجي، **الإمامة العظمى**، ص 148.
[2]- ابن حزم، مصدر سابق، ص 97.
[3]- ابن تيمية، **منهاج السنة** ، تح: محمد رشاد سالم ، ج1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، د.ط ، 1986، ص 530

الماوردي «إنّ من تناط به هذه الخلافة الشرعية السليمة، ليس فردًا أو أسرةً أو طبقةً و إنّما هي الجماعة بجملة أفرادها التي تؤمن بالمبادئ و تقيم دولتها على أساسها»[1].

**2-2/ شروط الإمامة:**

و نظرًا لخطورة منصب الخليفة و الإمام، فقد وُضعت شروط وجب توفرها في الإمام، فإذا لم تكن متوفرة منذ البداية لم يصحّ العقد أصلاً، و كانت الولاية باطلة و الحال نفسه إذا اختلّ أو نقص شرط منها بعد تعيينه فيصير العقد باطلاً، مع الاختلاف في شروط بعضها.

و قد اختلفوا في تعداد هذه الشروط، فذكرها "البغدادي" على أنّها أربعة و مثله "ابن خلدون"، مع عدم الاتّفاق في اللّفظ و أوردها "الغزالي" على أنّها عشرة، و عدّها "الماوردي" سبعة، أمّا المودودي فيُلخصها في ثلاثة صفات رئيسية، بينما ذهب البعض الآخر إلى تفصيل الشروط على حسب الفرق، فكلّ فرقة كلامية عدد لها شروطها الخاصة بالخلافة.

و سنحاول أن نُعدّد أهمّ الشروط التي وضعها العلماء في خليفة المسلمين و إمامها و أهمّها ما يلي:

**أ/ العلم:**

و هو شرطٌ متّفق عليه بين العلماء، فيجب أن يكون لديه حصيلة علمية كافية لتدبير و تسيير أمور المسلمين، يقول "ابن خلدون" «فأمّا اشتراط العلم فظاهر، لأنّه إنّما يكون منفذًا لأحكام الله إذا كان عالمًا بها، وما لم يعلمها لا يصحّ تقديمه و لا يكفي من العلم إلاّ أن يكون مجتهدًا، لأنّ التقليد نقص، و الإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف و الأحوال»[2].

فاشترطوا على الإمام أن يكون عالمًا، مجتهدًا في الأحكام الشرعية، عارفًا بضوابطها و أصولها و فروعها.

[1]- الماوردي، **الخلافة و الملك**، ص 21.
[2]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 333.

**ب/ العدالة:**

و هي صفةٌ كامنةٌ في النفس توجب على الفرد اجتناب الكبائر و الصغائر و التعفّف عن المباحات الخارمة للمروءة، و هي مجموعة صفات أخلاقية بين التقوى و الورع و الصدق و الأمانة و العدل و رعاية الآداب الاجتماعية و مراعاة كلّ ما أوجبت الشريعة الالتزام به[1].

فعدالة الخليفة تؤسّس و توطّد أركان الخلافة لأنّها كمال الأخلاق، و كيف يصلح للخلافة من كان غير عدل في نفسه و كيف يطبّق أحكام الشريعة و يُنفذّها و هو متعدّ لها، مضيّع لحقوقها، بل إنّ "ابن خلدون" جعل العدالة شرطًا لما بعدها «و أمّا العدالة فلأنّه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي هي شرط فيها، فكان أولى باشتراطها فيه»[2].

فالعدالة تعادل عند الفقهاء "التقوى" و "الورع" و قد ذهب الغزالي إلى أنّها أعزّ الصفات و أجلّها، وأولاها بالرعاية، و أنّها وصفٌ ذاتيٌ لا يمكن استعارته و لا الوصول إليه بتلفيق من آخر، بل هي رأس الإمامة و عروتها الوثقى «و الورع هو الأساس و الأصل و عليه يدور الأمر كلّه، و لا يغني فيه ورع الغير و هو رأس المال، ومصدر جملة الخصال و لو اختلّ هذا – و العياذ بالله- لم يبق معتصم في تحقيق الإمامة»[3].

**ج/ الكفاية الجسمية و النفسية:**

أمّا الكفاية الجسمية فهي التي يُعبّر عنها "ابن خلدون" بقوله: «و أمّا سلامة الحواس و الأعضاء من النقص و العطلة كالجنون و العمى و الصمم و الخرس، و ما يُؤثّر فقده من الأعضاء في العمل (...) فيُشترط السلامة منها كلّها لتأثير ذلك في تمام عمله و قيامه بما جعل له»[4].

[1]- رشدي عليان، **الإسلام و الخلافة** ، دار السلام، بغداد، العراق، ط1، 1976، ص 251.
[2]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 333.
[3]- الغزالي، **الردّ على الباطنية**، ص 72، نقلاً عن النظريات السياسية للريس، ص 293.
[4]- ابن خلدون، **المقدمة**، نفس المرجع السابق، ص 333.

و أمّا الكفاية النفسية فهي تتبع للجسمية مرتبطة بها مكمّلة لها و التي يُعبّر عنها "ابن خلدون" نفسه في تمام حديثه«أن يكون جريئًا على إقامة الحدود و اقتحام الحروب بصيرًا بها، كفيلاً يحمل الناس عليها، عارفًا بالعصبية و أحوال الدهاء، قويًا على معاناة السياسة ليصحّ له بذلك ما جعل إليه من حماية الدين و جهاد العدو و إقامة الأحكام و سياسة الدنيا و تدبير المصالح»[1].

**د/الولاية الكاملة:**

و هو وصف جامع لعدّة شروط تنطوي تحته، و هناك من العلماء من يُفردها كشروط انفرادية و خاصة، فعلى الخليفة أن يكون من أهل الولاية العامة بمعنى أن يكون مسلمًا، حرًا، ذكرًا، بالغًا، عاقلاً فهذه الشروط يتّصف بها صاحب الولاية المطلقة الكاملة، و البعض لا يُشير مطلقًا لهذه الشروط، اكتفاءً بأنّه لابدّ أن يكون من المفهوم إذا كانت تشترط في الولاية الصغيرة، أنّها تشترط في هذا المنصب الخطير و هو الإمامة من باب أولى[2].

**هـ/ الملاءمة:**

فقد يتّصف المرشح لمنصب الخلافة بكلّ الشروط و بجميع صفات الكمال التي تجعله أهلاً لمنصب الإمامة و لكنّه يجب مراعاة ملاءمته زمنيًا و مكانيًا لهذا المنصب الخطير، فمالك بن نبي يرى أنّ الملاءمة شرطٌ أساسيٌّ لحدوث التوافق الضروري لديمومة رجل السلطة و سيرورة سياسته «إنّ النزاهة و الكفاءة صفتان مطلوبتان في رجل السلطة مهما كانت مرتبته، و إنّما فوق هذه المرتبة لابدّ من شيء من الملاءمة (....) و المدينة المسلمة تأسّست على هذه المجموعة من الفضائل في رجل السلطة و في المحكومين فالسياسة لابدّ لها أن تكون أخلاقية، جمالية، علمية لكي يكون لها معنى في مسيرة التاريخ»[3].

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 333.
[2]- يُنظر: الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص 294.
[3]- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: أحمد شعبو، دار الوعي، روبية – الجزائر، 2012، ص.ص 134-135.

**و/النسب القرشي:**

إذا كانت الشروط السابقة وقع عليها شبه اتّفاق كلّي بين الفرق الإسلامية، نجد أنّ هذا الشرط وقع عليه اختلاف كبير، بين متمسّك به، موجب له، و بين نافٍ له ،فأهل السنة و الجماعة المتقدّمون منهم و ابن خلدون يرى بهذا الشرط «و أمّا النسب القرشي فلإجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك (....) و بقي الجمهور على القول باشتراطها و صحة الإمامة للقرشيّ و لو كان عاجزًا عن القيام بأمور المسلمين»[1].

و أمّا الخوارج فهم لا يقولون بهذا الشرط على الإطلاق، بل يقولون إنّ الإمامة حقٌ لكلّ مسلم، متى تكاملت فيه الشروط الأخرى، دون مراعاة لنسبه القرشي، فجوّزوا إمامة الحرّ و العبد، و النبطي و القرشي، حتّى سماها و نعتها الشهرستاني ببدعة الخوارج في قوله «و إنّما خروجهم في الزمن الأول على أمرين أحدهما بدعتهم في الإمامة إذ جوّزوا أن تكون الإمامة في غير قريش»[2]. و يذهب الأشعري في مقالاته إلى هذا القول بأنّ الخوارج خالفت ما كان عليه جمهور المسلمين من اشتراط النسب القرشي في الإمام و قالوا: أنّه "لا خصوصية لقريش فيه و لا مزية لهم عن سواهم بل كلّ من صار أهلاً لها جاز توليته"[3].

هناك من رأى أنّ دائرة الاختيار محصورة في قريش لأنّ العرب أطوع للقرشيين، و لأنّ الخليفة ينبغي أن يكون ذا عصبية، تشدّ أزره و تحمي ظهره، و لا قبيلة في العرب أعزّ من قريش، و من هؤلاء من أدعم نظريته بحديث الأئمة في قريش، و البعض رجع عن هذا الشرط بزوال العصبية و تفرّق قريش بعد الفتوحات و اتّساع دائرة الخلافة الإسلامية.

تعتبر مسألة الإمامة و الخلافة مسألة سياسية دينية خلافية بين الفرق، جوهرها من هو الأحقّ بخلافة النبي عليه الصلاة و السلام؟ و من هو الأولى بحكم أمته بعده؟ فقد لحق الرسول صلى الله عليه و سلم بالرفيق الأعلى،

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص.ص 334-335.
[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، تح: أبو عبد الله السعيد المندوه، ج1، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط1، 1994، ص 85.
[3]- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تح: محمد محي الدين، ج1، مكتبة النهضة القاهرة، مصر، ط1، 1954، ص189.

دون أن يُوضح أمر الخلافة بوضوح و دون أن يُعيّن مباشرةً أحدًا لتولّي أمور خلافة المسلمين، كما أنّه لم يترك نصًا مكتوبًا و لم يحدّد طريقًا معيّنًا للاستخلاف، لا بالعين و لا بالوصف، بل أوضح قواعد عامة، و ترك الأمر شورى بين المسلمين.

و يعتبر الاجتماع الذي عُقد بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم في سقيفة بني ساعدة أصل تلك المسائل الكبرى التي ستشغل أغلب المفكرين السياسيين المسلمين، و سيكون نواة الخلاف في مسألة الإمامة وتباين المواقف و تعدّد الفرق و تشعّب توجهاتها، و من أهمّ الفرق التي تركت تراثًا سياسيًا و بلورت مناهجها وقعدت لها، و أرست قواعد الفكر السياسي، الشيعة، الخوارج و أهل السنة و الجماعة.

**المبحث الثاني: ماهية الإمامة عند الشيعة**

**1/- تعريف الشيعة:**

**1-1/ لغةً:**

شيعة الرجل، أتباعه و أنصاره، و يُقال شايعه كما يُقال والاه من الولي و تشيّع الرجل أي ادّعى دعوى الشيعة و تشايع القوم صاروا شيعًا و إطلاق كلمة الشيعة يُراد بها الأتباع و الأنصار و الأعوان و الخاصة[1].

**1-2/اصطلاحًا:**

أنّه علم بالغلبة على كلّ من يتولّى عليًا و أهل بيته، حتّى صار اسمًا لهم خاصةً، فهم الذين فضّلوا عليًا على عثمان بن عفّان رضي الله عنهم.

فتعريف الشيعة مرتبط أساسًا بأطوار نشأتهم و مراحل التطوّر العقدي لهم، فالتشيّع في العصر الأول غير التشيّع فيما بعده، و لهذا كان الصدر الأول لا يُسمّى شيعيًا إلاّ من قدّم عليًا على عثمان و لذلك قيل شيعي وعثماني[2] و تطوّر مفهوم الشيعة بعد ذلك ليصير عقيدة لكلّ من قال بالنص في إمامة الإمام علي و أولاده، يقول الشهرستاني «الشيعة هم الذين تابعوا عليًا رضي الله عنه على الخصوص و قالوا بإمامته و خلافته نصًا و وصيةً إمّا جليًا، و إمّا خفيًا، و اعتقدوا أنّ الإمامة لا تخرج عن أولاده»[3].

فالتشيّع و الشيعة أساسه الاعتقاد بأحقّية الإمام علي رضي الله عنه و ذريّته بالخلافة، و قد أطلق على الشيعة أسماء أهمّها الزيدية، و الرافضة.

[1]- محمد علي الصلابي، **فكر الخوارج و الشيعة**، دار الجديد، سطيف، الجزائر، 2009، ص49.
[2]- الصلابي، **فكر الخوارج و الشيعة**، ص 85.
[3]- الشهرستاني، **الملل و النحل،ج1**،ص 106.

**2/– ظهور الشيعة:**

اختلفت أقوال العلماء من الشيعة و غيرهم في تحديد أصل التشيّع و ظهوره تبعًا لاجتهادات كلّ واحد وحاصل هذه الأقوال.

أنّه ظهر مبكّرًا في زمن النبي صلى الله عليه و سلم و على يديه، حيث كان يدعو إلى التوحيد و مشايعة علي جنبًا إلى جنبٍ، بل ذهب حسن الشيرازي إلى القول: «بأنّ الإسلام ليس سوى التشيّع، و التشيّع ليس سوى الإسلام، و الإسلام و التشيّع اسمان مترادفان لحقيقة واحدة أنزلها الله و بشّر بها الرسول صلى الله عليه وسلم».

أنّه ظهر في معركة الجمل حين تواجه علي و طلحة و الزبير و قد تزعم هذا القول "ابن نديم"، حيث ادّعى أنّ الذين ساروا مع "علي" و اتبعوه سموا شيعة من ذلك الوقت.

أنّه ظهر يوم معركة صفين و هو قول بعض علماء الشيعة و قول بعض العلماء مثل "ابن حزم" و "أحمد أمين" ،أنّه كان بعد مقتل "الحسين" رضي الله عنه، و هو قول كامل مصطفى الشيبي و هو شيعي[1].

فلا يُمكن الجزم قطعًا بفترة محدّدة و معيّنة لظهور مصطلح "الشيعة" بما يحمله الآن من توجهات سياسية وعقدية و فكرية، كما يظهر أنّ هذا المصطلح تطوّر تطوّرًا كبيرًا من خلال تجاذبات الشيعة أنفسهم و كذا مع بقية الفرق الكلامية الأخرى و من خلال الأحداث التاريخية الكبيرة و الكثيرة التي صاحبت التشيّع و الشيعة.

**3/– الإمامة عند الشيعة:**

يعتبرالريس في نظرياته السياسية «أنّ الشيعة هم أوّل من كتبوا في الإمامة كتابة علمية و أوّل من تصدّوا لإثبات مذهبهم بالأدلّة المنطقية، سواء كانت الأدلّة مبنية على أساس ديني "ثيولوجي" أو عقلي هم الشيعة،

[1]- ينظر: غالب بن علي عواجي، **فرق تنتسب إلى الإسلام**، ج1، المكتبة العصرية، جدة – السعودية، ط4، 2001، ص.ص 310-316.

فالشيعة لهم الفضل في خلق هذا النّوع من العلم المسمّى "بالإمامة" هم الذين أوجدوه و أفردوا له مكانًا بين مباحث "علم الكلام" (....) فالشيعة في الغالب هم الذين اختاروا للإمامة مصطلحاتها الفنّية، بل هم الذين سمّوها بهذا الاسم»[1].

فالإمامة كمصطلح علمي مقابل الخلافة، بمصطلح من صنع الشيعة حتّى أصبح اسمًا من أسماء بعض فرقهم، و لا نغالي إذا قلنا أنّ الفرق الأخرى تحدثت عن الإمامة ردًا على الشيعة في هذا الباب.

فلا نجد كتابًا يُؤصّل لمسألة "الإمامة" إلاّ و يطرح رأي الشيعة لأنّ "الإمامة" هي المحور الذي تدور عليه عقائد الشيعة على اختلاف فرقهم، فهي بنظرهم إحدى دعائم الدين فلا دين لمن لا يعتقد بإمامة الأئمة من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه و سلم[2]و تتلخص عقيدة الإمامة عند الشيعة في نقاط أهمّها:

### 3-1/ الإمامة من أصول الدين:

فالإمامة عند الشيعة أصلٌ من أصول الدين، و ليست من فروعه«إنّ الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، و يتعيّن القائم بتعيينهم بل هي ركن من الدين، وقاعدة الإسلام و لا يجوز لنبي إغفالها و لا تفويضها إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم»[3].

فالشيعة يولون الإمامة مرتبةً عظيمة، و هي فرضٌ من أجلّ الفرائض و أوكدها، فلا تُقبل الأعمال، و لا بقية الفرائض إلاّ بإمام عدل و هي أصل الأصول العملية التعبّدية، بل هي أفضل من جميع الأعمال البدنية لأنّها مفتاح القبول «و عليه من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[4].

---

[1]- الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص 95.
[2]- أحمد ابن إبراهيم النيسابوري، **إثبات الإمامة**، دار الأندلس، لبنان، 1996، ص 13.
[3]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 339.
[4]- جمال الحسيني أبو فرحة، **الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2004، ص 10.

و لقد أورد الكلّيني في أصول الكافي أحاديث كثيرة في هذا الباب يصنف فيها الإمامة في الأصول و يجعلها استمرارًا للنبوة، فقد روى عن أبي جعفر أنّه قال: «بُني الإسلام على خمسة أشياء الصلاة، و الزكاة، و الحج، والصوم و الولاية، قال زرارة، فقلت و أيّ شيء من ذلك أفضل فقال: الولاية»[1].

### 3-2/ النص و الوصية:

و من عقائد الشيعة في أئمتهم عقيدة النص و الوصية فلم تعد موالاة الإمام علي رضي الله عنه و أهل بيته كافية كي يكون المرء شيعيًا بل أصبح الاعتقاد "بالنص و الوصية" معيار التمييز بين الشيعة و باقي الفرق الدينية الكلامية الأخرى، يقول "محمد عمارة" «فلقد انقسمت الشيعة إلى فرق و جماعات و تيارات، لأنّهم إن اتّفق جمهورهم على النص و الوصية بالإمامة لعلي بن أبي طالب، فقد اختلفوا في أعيان الأئمة المنصوص عليهم من بنيه»[2].

فقد اتّفقوا على أنّ منصب الإمام، لا يتمّ تعيينه بالاختيار و لا بالعهد و لا البيعة و لا الشورى، و إنّما يُعيّن بالنص و يوصى به، و قد حكى الشهرستاني اتّفاق الشيعة على هذا الأمر بقوله «و يجمعهم القول بوجوب التعيين و التنصيص»[3]، فالإمام في نظرهم لا يستحق الخلافة لكفايته و توافر الشروط المطلوبة فيه، بل لأنّه تمّ تعيينه إمامًا بالنص و تمّت الوصية له بالإمامة ممّن قبله، و هم يرون أنّ عليًا رضي الله عنه عيّنه صلوات الله عليه وأوصى له بالإمامة و يستدلون على ذلك بنصوص كثيرة جلية و خفية «فعلي ليس الإمام بطريق الانتخاب بل بطريق النص على رسول الله، و علي أوصى لمن بعده و هكذا كلّ إمام وصيّ من قبله، و انتشرت كلمة الوصي بين الشيعة و استعملوها»[4].

[1]- الكليني، **أصول الكافي**، ج2، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 19.
[2]- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، 1997، ص 199.
[3]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 106.
[4]- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص 270.

فقول الشيعة بالنص و الوصية أدّى بهما إلى رفض إمامة الشيخين و عثمان بن عفان و الخلافة الأموية بعدها لأنّهم رأوا أحقّيتهم بهذا المنصب بالنص و بوصية الرسول صلى الله عليه و سلم و هذا الفكر أدّى لاتّهامهم بإدخال فكرة "السلطة الدينية" و نظرية الحكم الإلهي إلى الحياة السياسية الإسلامية التي كانت قائمة في الحضارة الأوروبية المسيحية بالعصور الوسطى، حتّى و إن تمايزت النوايا و اختلفت المنطلقات و الغايات، و لكن النتائج عادت فاتّحدت، فالنظرية هنا قد نشأت على يد الشيعة «كرفض لسلطة البشر الظالمة، و تعلّق بالمطلب الرامي والداعي إلى استبدال هذه السلطة الإلهية العادلة بالسلطة البشرية الظالمة (....) فنحن إذا، و بقليل من التأمّل أمام شكل قديم من أشكال "الفاشية" الحديثة»[1].

### 3-3/ العصمة:

و هي نتيجة حتمية للقول بالاصطفاء و الاختيار الإلهي للأئمة من خلال القول بالنص والوصية «فأمّا العصمة فيقصدون منها أنّ الأئمة –كالأنبياء– معصومون في كلّ حياتهم و لا يرتكبون صغيرة و لا كبيرة و لا تصدر عنهم أيّ معصية و لا يجوز عليهم خطأ و لا نسيان، و حجّتهم في ذلك هو أنّ الذي دعا إلى نصب الإمام هو جواز الخطأ على الأمة، فإذا جاز الخطأ أيضًا من الإمام لاحتجنا إلى هاد آخر، و هو مثله فيلزم من ذلك التسلسل»[2].

فقد عدّوا العصمة شرطًا من شروط الإمامة، و مبدأ هاما من المبادئ الأولية في عقيدة الشيعة في الإمام، و ذهبوا في عصمته أنّه لا مجال للخطأ في أفعاله مهما ظهر منها فهي خيرٌ و لا شرٌ فيه، و قد استدلّوا لعصمة أئمتهم بأدلّة نقلية مؤولة و عقلية، و خلاصة مقالاتهم في هذا ما حكاه ابن حزم «و عمدة ما احتّجت به الإمامية أن

[1]- محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية**، دار الشروق، لبنان، ط1، 1988، ص 23.
[2]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 164.

قالوا لابدّ من أن يكون الإمام معصوما، عنده جميع علم الشريعة يرجع الناس إليه في أحكام الدين، ليكونوا ممّا تعبدوا به على يقين»[1].

### 3-4/ المهدي و الرجعة:

و من عقائد الشيعة البارزة الاعتقاد في المهدي، و كلمة المهدي اسمٌ مفعول من هدى، يقال: هداه الله الطريق أي عرّفه و دلّه عليه و بيّنه له فهو مهدي، و هي في كلّ هذا بمعناها اللّغوي رجلٌ هداه الله فاهتدى، ثمّ تراها تأخذ معنى جديدا و هو إمام منتظر يأتي فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جورًا[2].

ففكرة المهدوية أو الإمام المنتظر أو الغيبة يرى فيها الكثير أنّها لها أسباب سياسية و اجتماعية و دينية فرضتها الظروف الصعبة و المحن الهائلة التي تعرّضت لها الشيعة و خروج الخلافة من أيديهم و انتقالها إلى معاوية وخاصةً بعد المحنة الكبرى و الفاجعة الأليمة "مقتل الحسين" يقول أحمد الكاتب: «إنّ فكرة المهدوية لا تختصّ بشعبٍ دون آخر و لا بأمّة دون أخرى، فقد عرفها جميع شعوب الأرض حتّى من غير المسلمين أو الموحدين وذلك أنّ كلّ شعب يتعرّض للظلم و الاضطهاد يحلم بغدٍ أفضل و إمام عادل "مهدي" يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلمًا و جورًا»[3].

اللجوء إلى فكرة المهدي قد تقضي على اليأس الذي دبّ في نفوس الشيعة و أتباعهم و تُعيد الأمل الضائع في الخلافة، و ترسم لهم طريقًا للعودة إلى جوّ الخلافة من جديد من خلال فلسفة الإمام الغائب المنتظر وقد أحيط المهدي بجوّ غريب و هالة من الصفات الخارقة كالإخبار بالمغيبات و التنبّؤات و القصص و الروايات، كما تولّد من فكرة المهدي فكرة أخرى هي النيابة الخاصّة أو العامّة عن الإمام المهدي، و التي شكّلت خطرًا كبيرًا و أثرًا بليغًا بادّعاء اللقاء به و أخذ التوجيهات و التوصيات و العلوم الدينية و الأسرار الغيبية عنه «و قد اشتهر

[1]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، ج3، ص 13.
[2]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج3، ص.ص 169-170.
[3]- أحمد الكاتب، **الإمام المهدي**، الدار العربية للعلوم، بيروت- لبنان، ط5، 2007، ص 11.

حوالي أربعة و عشرون نائبًا أو مدعيًا للنيابة الخاصة عن الإمام المهدي في فترة ما يُسمّى بالغيبة الصغرى التي امتدّت حوالي سبعين عامًا من وفاة الإمام العسكري»[1].

و قد كان أكثر من ادّعى النيابة عن المهدي سببًا في إحداث ثورات بخروجهم عن الخلافة فأدّت إلى نتائج خطيرة في حياة الإسلام و المسلمين، «و لو أحصينا عدد من خرجوا في تاريخ الإسلام و ادّعوا المهدية وشرحنا ما قاموا به من ثورات، و ما سبّبوا من تشتيت للدولة الإسلامية و انقسامها و ضياع قوتها لطال بنا القول، و لم يكفنا كتابٌ مستقل و هذا كلّه من جرّاء نظرية خرافية، هي نظرية "المهدية" و هي نظرية لا تتّفق وسنة الله في خلقه و لا تتّفق و العقل الصحيح»[2].

و ترتبط بنظرية المهدي عقيدة أخرى ملازمة لها، لا تنفكّ عنها غالبًا، هي القول بالرجعة، فالشيعة الإمامية مثلاً ينتظرون رجوع المهدي المنتظر –محمد بن حسن العسكري– و خروجه في آخر الزمان لينتقم من الأعداء وينتصر لهم و يمكّن لهم في الأرض.

### 3–5/ التقية:

في اللّغة اسمٌ مشتقٌ من الحماية و الدفاع و الاتّقاء و الستر سواء كان قولاً أو فعلاً، و قيل معناها التراجع و الإخفاء بمعنى الكتمان و إظهار المرء غير ما يُبطن. و في الاصطلاح الشرعي تعني الحماية و الحفظ لأصول الدين و أحكامه بحفظ النفس[3].

فالتقية المحافظة على العرض أو النفس أو المال مخافة العدو فيظهر عكس ما يضمر، فهي كتمان ومداراة وتظاهر بما ليس هو الحقيقة، «و التقية عند الشيعة جزءٌ مكمّل لتعاليهم تواصوا به و عدّوه مبدأً أساسيًا في

[1]- أحمد الكاتب، **الإمام المهدي**، ص 13.
[2]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 177.
[3]- عبد الحميد درويش، **الإمامة و التقية**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007، ص 59.

حياتهم و ركنًا من دينهم و رووا فيه الشيء الكثير عن أئمتهم، و انبنى عليه تاريخهم، فالأحداث التاريخية كلّها أساسها إمام مختفٍ أو متستّر يدعو إلى نفسه في الخفاء»[1].

بل هناك من دلّل على التقية و جعلها من الدين، و من مقاصد الشريعة، و من الطرق الواجب إتّباعها والتستّر وراءها حتّى أصبحت عقيدةً و دينًا يتبع، فقد روى الكليني في أصوله عن عبد الله أنّه قال: «... تسعة أعشار الدين في التقية، و لا دين لمن لا تقية له»[2].

[1]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 178.
[2]- الكليني، **أصول الكافي**، ص 208.

**المبحث الثالث:الإمامة عند الخوارج وأهل السنة والجماعة**

## 1/ ماهية الإمامة عند الخوارج:

### 1-1/ تعريف الخوارج:

**أ/ لغةً:**

الخوارج جمع خارج، و خارجيّ اسمٌ مشتقٌ من الخروج و قد أطلق علماء اللغة كلمة الخوارج على هذه الطائفة من الناس معلّلين ذلك بخروجهم من الدين، أو على الإمام أو لخروجهم عن الناس[1].

**ب/ اصطلاحًا:**

اختلف العلماء في تعريفهم للخوارج، فمنهم من عرّفهم تعريفًا سياسيًا عامًا، فاعتبروا الخروج على الإمام المتّفق على إمامته الشرعية خروجًا في أيّ زمان و مكان كان، يقول الشهرستاني: «كلّ من خرج على الإمام الحقّ الذي اتّفقت الجماعة عليه يسمّى خارجيًا، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين لهم بإحسان و الأئمة في كلّ زمان»[2].

أمّا البعض الآخر حصر فرقة الخوارج بمن خرج عن الإمام علي، فالأشعري يقول: «.... و السبب الذي سمّوا له خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب»[3].

فالخوارج كفرقة و تسمية ظهرت مع خوارج الإمام علي رضي الله عنه، ثمّ أصبحت تعمّم على كلّ من خالف طاعة الإمام و أعلن عصيانه و نكران حكمه و دعا للخروج عليه.

---

[1]- الزبيدي، **تاج العروس**، ج 3، ص613

[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 84.

[3]- الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ج1، ص 156.

**1-2/نشأة الخوارج:**

كان الخوارج من شيعة علي و أتباعه الذين ناصروه و قاتلوا إلى جنبه، موالين له و تحت إمرته، و لكن بعد معركة صفين ضدّ جيش معاوية و القيام بالتحكيم خرجوا عليه، فجيش معاوية الذي كان على وشك الهزيمة والقرار أنقذتهم فكرة التحكيم حين رفعوا المصاحف و طالبوا بها حكمًا بينهم، فقبل الإمام علي كرهًا، و الغريب في الأمر أنّ معظم المصادر التاريخية التي تحدّثت عن الحادثة تؤكّد أنّ عليًا أصرّ على القتال، و الذين خرجوا عليه –الخوارج– هم الذين طالبوا بالتحكيم فقبله مضطرًا لا مختارًا، و هم الذين دفعتهم العصبية العمياء لفرض اختيار أبي موسى الأشعري بدل ابن عباس، و عندما تمّ التحكيم «اعتبرت التحكيم جريمة كبيرة و طلبت إلى علي أن يتوب عمّ ارتكب لأنّه كفر بتحكيمه كما كفروا هم، و تابوا، و تبعهم غيرهم من أعراب البادية، و صار شعارهم "لا حكم إلاّ لله" و أخذوا يقاتلون عليًا»[1].

و قد تسمّى الخوارج بمسمّيات عديدة تجتمع كلّها على أصل واحد هم تكفير الإمام علي رضي الله عنه، ومن قبل التحكيم و من هذه المسمّيات "المحكمة، الشراة، و الحرورية[2].

الخوارج هم فرقة اتّسمت بموقف المعارضة للخلافة القائمة منذ خروجها على الإمام علي إلى ما بعدها فتبرؤوا من كلّ خلافة و عادوها و حاربوها بحجة "لا حكم إلاّ لله" و قد غالوا في تكفيرهم الأئمة، فكفّروا عليًا، و عثمان و الحكمين، و أصحاب الجمل و كل من رضي بتحكيم الحكمين.

**1-3/ حكم الإمامة و طريقة التعيين:**

مشكلة الخوارج الأولى و قضيتهم الأساسية منذ انفصالهم عن الإمام علي و الخروج عليه "الإمامة العظمى" فقد شغلتهم قضية الإمامة عمليًا، فجرّدوا السيوف ضدّ الحكام المخالفين لهم نافين عليهم سياستهم في الرعية من

[1]- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 58.
[2]- ينظر: عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، المكتب التجاري، بيروت-لبنان، ط1، 1962، ص 148.

عدم تمكينهم من اختيار إمامهم بأنفسهم، ثمّ سياستهم الداخلية في الناس، و شغلتهم فكريًا بتحديد شخصية الإمام و خصائصه و دوره في المجتمع[1].

الخوارج ترى كبقية الفرق الإسلامية ضرورة و وجوب تعيين الإمام، لما للإمامة من أهمية، إذ لا يمكن أن تستقر الحياة و ينعم الناس بالأمن إلاّ بخليفة يحل النزاعات و يطبق أحكام الشريعة و يسوس الأمة داخليًا وخارجيًا، لكنّ الخوارج خالفت الشيعة، بقولها أنّ الخلافة ليست بنص و لا وصاية، و إنّما هو منصب دنيوي يمكن الاستغناء عنه إذا عمّ العدل بين الناس و أقاموا الأحكام فيما بينهم، يقول "عمر فروخ": «و قال الخوارج الخلافة منصبٌ دنيويٌّ غايته إقامة الأحكام فإذا اتّفق المسلمون على إقامة الأحكام لم يبق حاجةٌ إلى نصب الخليفة»[2].

و يقصد "عمر فروخ" هنا فرقة "النجدات" و هي إحدى فرق الخوارج التي عارضت حكم وجوب تعيين الخليفة وقالت بإمكان إسقاطه إذا أقيمت الأحكام، و اختيار و تعيين الإمام عند هذه الفرقة يكون بالتشاور بينهم على الأفضل و الأكفأ «و قد وضعوا نظرية و هي أنّ الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، و إذا اختير فليس يصحّ أن يتنازل»[3].

و يعتبر البعض رأيهم في هذه المسألة من بين آرائهم السديدة المحكمة القائم على الانتخاب الحر الصحيح لأئمتهم و خلفائهم، على أساس نزاهته و كفاءته،فمن حاد عن مسار الحق و العدل عزل أو قتل، و يحكي "الشهرستاني" حزمهم اتّجاه أئمتهم و نقدهم لهم «و الخوارج اجتمعوا في كلّ زمان على واحد منهم بشرط أن يبقى على مقتضى اعتقادهم، و يجري على سنن العدل في معاملاتهم، و إلاّ خذلوه و خلعوه، و ربّما قتلوه»[4].

[1]- علي محمد الصلابي، **صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي**، ج1، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص 503.
[2]- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص 145.
[3]- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ج1، دار الغرب و الكرامة، وهران، الجزائر، ط1، 2012، ص 262.
[4]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 21.

و قد حكم الكثير على آرائهم في الإمامة بالتصلّب و التطرّف كما وصفهم آخرون بأنّهم مثل الأحزاب المعارضة في الإسلام، و نعتهم آخرون بالجمهوريين لطريقة اختيار أئمتهم و الشروط التي وضعوها، دون الرجوع إلى جاه أو منصب أو نسب، إنّ حزب الخوارج هم الجمهوريون، إذ كانوا يقولون باختيار الخلفاء الأكّفاء لهذا المنصب دون مراعاة للطبقة التي ينتمون إليها و أنّهم كانوا يرون عزل الخليفة بمجرد فقدان الثقة به و ترك الأغلبية له، يقول "محمد إسماعيل" «و قد شكّل الخوارج أحد أحزاب المعارضة في الإسلام و كان فكرهم السياسي معبّرًا عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة، و رأيهم في الخلافة يجعلهم بحق "جمهوريو الإسلام"»[1].

## 1-4/ القرشيّة في الإمامة:

نادى الخوارج بأحقية كلّ مسلم في الخلافة، دون نظر إلى أصله أو عصبيته، فالخوارج خالفوا بقية الفرق والمذاهب الأخرى التي اشترطت النسب القرشي في الإمامة فأسقطوا هذا الشرط، وعارضوه بشدّة و لم يروا أيّة خصوصية لقريش على غيرهم حتّى يحصروا أمر الخلافة في فرع واحد دون الفروع الأخرى، فالكلّ عند الخوارج سواء لا مزية لقرشي على غيره إلاّ بالعلم و العدالة و الكفاءة و الشجاعة دون النظر إلى نسبه أو جنسه أو قبيلته.

يقول الشهرستاني«و هي الفرقة الأولى من الخوارج –يُقصد المحكّمة– هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين رضي الله عنه و إنّما خروجهم في الزمن الأول على أمرين: **أحدهما** بدعتهم في الإمامة إذ جوّزوا أن تكون الإمامة في غير قريش و كلّ من نصّبوه برأيهم و عاشر الناس على ما مثلوا له من العدل و اجتناب الجور، كان إمامًا»[2]. فقد حذفوا شرط النسب القرشي من شروط الخلافة فبابها مفتوح لكلّ من أقام العدل و اتّبع الشرع، و عمل بالكتاب و السنة، قرشيًا كان، أم عربيًا، أو عبدًا و استدّلوا على ذلك عقليًا «إذ لا يمنع العقل أن يوجد في غيرهم من هو

[1]- محمود إسماعيل، **الحركات السرّية في الإسلام**، ص 16. نقلا عن أحمد عوض، **الخوارج**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2005، ص 193.
[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 85.

أفضل منهم، و لم يجعل الله النبوة في قوم خاصين فكيف يجعل الإمامة كذلك؟[1] فجعلوا الإمامة حقٌ لكلّ مسلم تحققت فيه الكفاءة لتولّي هذا المنصب، و يلخص "عمّار طالبي" نظرية الإمامة عند الخوارج و رؤيتهم للإسلام والشروط المطلوبة في شخصه بقوله"و يقدّم للإمامة من كان أبصرهم بالحرب، و أفقههم في الدين و أشدّهم اضطلاعًا بما حمل، و ليس لقريش أيّة ميزة تجعلها وارثة وحدها للإمامة، أو مستأثرة بالخلافة (....) فأمّا الإمامة في تصوّر الخوارج فإنّها مسألة إنسانية و ليست إلهية ميتافيزيقية لأنّ الإنسان هو الذي يختارها»[2].

و تثبت الخوارج إمامة الشيخين، إمامة أبي بكر و عمر و إمامة عثمان في السنوات الست الأولى من خلافته ويرون إمامة علي قبل التحكيم، و لا يجوز عند الخوارج أن يتولّى الإمامة مفضول، إذا وجد من هو أفضل منه وأمّا العصمة فإنّ الخوارج تنفيها عن الإمام نفيًا تامًا، و لا تؤمن الخوارج بمبدأ التقية بل تمقته مقتًا شديدًا وتنكره على فاعله، و لهم مآثر مشهودة مأثورةفي إنكار آراء مخالفيهم و نبذها بصراحة دون مداراةفيقولون «لا تجوز التقية بحال من الأحوال، و لو عرضت النفس و المال و العرض للأخطار (.....) فالخارجيّ يُعلن الخروج على الإمام في صراحة و لو كان وحده و يحاربه و لو كان في نفرٍ قليل مهما بلغ عدوّه من العدد و لا يداري و لا يُماري»[3].

الخوارج فرقة دينية سياسية أسست لنظريتها الخاصة في "الإمامة" تعتمد أساسًا على الاختيار الحر للإمام الذي استوفى الشروط المطلوبة التي تُؤهله لهذا المنصب، و ألغت شرط النسب القرشي الذي تعتمده بعض الفرق الأخرى، فلا نسب في الإمامة و لا نصّ و لا وصية في الاختيار، فسلطة الإمام و مسائل الإمامة دنيوية إنسانية و ليست ربّانية.

[1]- الصلابي، **فكر الخوارج**، ص 49.
[2]- عمار طالبي،**آراء الخوارج الكلامية**، ج1، موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2013.
[3]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 180

## 2/– ماهية الإمامة عند أهل السنة و الجماعة:

### 2–1/ مفهوم أهل السنة و الجماعة:

عند محاولتنا لضبط مفهوم لغوي أو اصطلاحي لأهل السنة و الجماعة تتراءى لك مفاهيم و تداخلات مع مصطلحات عديدة تجبر بعضها بعضًا، و تتقاطع فيها مصطلحات أخرى، فأنت أمام السلف، أهل الحديث، أهل السنة و التابعين، و الزهاد و القرّاء و غيرهم، فهي مصطلحات دينية تحمل توجّهات فكرية و سياسية، كما أنّها تُعبّر عن مراحل تاريخية و حقب زمنية حملت مع كلّ فترة اسمًا، إن لم نقل أسماء جمعت أخيرًا في مفهوم أهل السنة و الجماعة.

كما حمل هذا المصطلح تاريخيًا حمولة الفرقة السنّية الناجية المضادة لفرق أهل الزيغ و الأهواء بتعدّد أسمائها و تشعّب فرقها، فكلّ فرقةٍ حاولت أن تجعل من نفسها ناجية تبعًا للحديث النبوي ﴿ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة﴾.

يقول "جولد تسيهر" في كتابة (العقيدة و الشريعة) «يُنسب للإسلام عادة كثرة فرقه الدينية و تعدّدها، وتباين تعاليمها و تنوّعها و ذلك إلى الدرجة التي لا يُسمح بها التقدير المتّزن للوقائع الصحيحة المستنبطة من تاريخه، و يرجع أغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم، إذ أساؤوا فهم حديث من الأحاديث النبوية قصد به في الأصل تمجيد الإسلام و إعلاء شأنه»[1].

لقد استرسل علماؤنا تخريج عدد وفقًا للحديث قدر المستطاع و محاولة نسبه كلّ فرقة لنفسها أنّها الفرقة الناجية، و لكن رغم كثرة هذه الفرق و تعدّدها إلى أنّنا يُمكن أن نميّز بينها في المسائل المختلفة و منها أهل السنة و الجماعة والتي تُشكّل فرقة دينية ممتدة في التاريخ الإسلامي و مصاحبة للتطوّر الحاصل على جميع الأصعدة.

[1]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، تر: علي حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2، (د.س)، ص 187.

و يذهب "الريّس" في حديثه عن أهل السنة و الجماعة إلى أنّ هذا الاسم لم يكن معروفًا في ذلك الوقت وإنّما كان رجال المذهب يعرفون باسم "أهل الحديث" أو التابعين أو العلماء أو القرّاء و هؤلاء هم الذين كانوا منشغلين بعلوم الحديث و الفقه و لم يكوّنوا "فرقة" لأنّهم لم يجتمعوا حول راية واحدة، و لم ينخرطوا في سلك نظام واحد بل كانوا "مجتهدين" متفرقين، كلّ منتهج نهجه و لأنّ عنايتهم كانت موجهة إلى البحث في مسائل الفقه أو القانون لا إلى مسائل العقائد أو الكلام[1].

فأهل السنة و الجماعة لم تكن لهم فرقة محدّدة تجمع آراءهم و تبلور فكرهم كالفرق الكلامية أو الأحزاب السياسية الأخرى، لانشغالهم بطلب العلم و الفقه و العلوم الشرعية و لتفرّقهم في الأمصار و الأقطار، و قد خصّص البغدادي جزءًا هامًا في مذهب أهل السنة و الجماعة في (الفرق بين الفرق) و صنّفهم ثمانية أصناف وجمعهم على عدد من الأصول هي تبيان لعقائدهم، و قال بعد تعداده لأصنافهم «فهؤلاء أصناف أهل السنة والجماعة و مجموعهم أصحاب الدين القويم، و الصراط المستقيم ثبّتهم الله تعالى بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة»[2].

و مجمل هذه الأصناف هي من أحاط بأبواب التوحيد و النبوة و أئمة الفقه، و أهل السنن المأثورة عن النبي صلى الله عليه و سلم و أصحاب الأدب و النحو، و علماء القراءات و الزهاد من الصوفية و المرابطون في ثغور المسلمين و الصنف الثامن و الأخير عامة البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة، ثمّ صار مصطلح (أهل السنة و الجماعة) بعد ذلك مرتبطًا بعد وفاة الإمامين الكبيرين الماتردي الحنفي (ت. 233هـ)، و أبو الحسن الأشعري (ت. 330هـ) بالذين التزموا في العقيدة بالقرآن الكريم و السنة النبوية و الإمامين و أهل السلف دون غيرهم، بل أصبح يطلق أحيانًا على كلّ فكر و عقيدة لها رؤية خاصة و اجتهاد معيّن في باب الصفات خاصّةً

[1]- الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ص 81.
[2]- عبد القاهر البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، تح: نعيم حسين زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2013، ص 251.

وكانت لعلمائها جولات كبيرة في المناظرات الفكرية مع الفرق الكلامية الأخرى و إثبات اعتدال آرائها و اتّزان أفكارها في المسائل المختلفة أصولاً و فروعًا، و منها مسألة الإمامة و الخلافة.

و قد اتّفق جمهور أهل السنة و الجماعة على أصول من أركان الدين، و كلّ ركن منها يجب على كلّ عاقل بالغ معرفة حقيقته، و تفرّع كلّ ركن إلى شُعب، و في شُعبها مسائل، أتفق فيها على أقوال و تفاصيل تميّز بينهم وبين الفرق الأخرى كالشيعة و الخوارج، و باقي الفرق الأخرى.

## 2-2/ حكم الإمامة و طبيعتها:

الإمامة فرضٌ واجبٌ على الأمة لأجل إقامة الأحكام، فهو الذي ينصّب القضاة والأمناء و يضبط ثغورهم و يحمي حدودهم، و ينتصف لمظلومهم من ظلامهم، فأهل السنة و الجماعة يرون وجوب تعيين الإمام لما فيه من حفظ لمصالح المسلمين و رعاية شؤونهم و حفظ البلاد و العباد، لكن الخلافة مع وجوبها تبقى منصبًا دنيويًا يتولاّه المسلمون –أهل الحل و العقد- فيما بينهم" إنّ الخلافة منصب دنيوي و لكن لابدّ منها لإقامة أمور الدين والدنيا، و الخليفة يُنتخب انتخابًا، فمن أجمع أهل الحل و الربط عليه وجبت طاعته على المسلمين"[1].

فالإمام عند أهل السنة و الجماعة بشرٌ يخطئ و يُصيب ليست له أيّ قدسيّة أو عصمة تمنعه من الخطأ أو الزلل، يُختار بطريقة الاختيار المباشر أو العهد أو الشورى بين جماعة المسلمين من أهل الحل و العقد لا يملك الشرعية في الحكم إلاّ إذا تمّت له البيعة من الأمّة، فالبيعة هي وحدها الضامن الأساسي لقبوله لرياسة الأمة «فليست له صفة أخرى سوى أنّه خليفة لسلفه، و قد تقلّده بواسطة بشرية، كالانتخاب أو تعيين سلفه له (....) فالخليفة عند أهل السنة ليس له سلطة روحية لها حقّ الهداية و الإرشاد»[2].

[1]- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص 145.
[2]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص 204.

فسلطة الحاكم و شرعيّته نابعةٌ من أمّته و جماعته و مدى قبوله عند أهل الحل و العقد و فضله و سبقه و كفاءته الجسمية و النفسية، لكنّه يُحاسب على أفعاله و اجتهاداته، و يقوّم و يراجع في حال أخطائه، بل هذا من حقّ رعيته عليه لأنّه «إنسان ككلّ إنسان، وُلد كما يولد الناس، و يتعلّم أو يتجهل كما يتعلم الناس أو كما يجهل الناس، ليس له من مزية إلاّ أنّ كفايته و أخلاقه جعلت الناس يختارونه، أو أنّه تلقى الخلافة ممّن قبله، ليس يتلّقى وحيًا و ليس له سلطة روحية، إنّما هو مُنفّذ للقانون الإسلامي، و قد ينحرف من التنفيذ فلا طاعة له على الناس إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.... و المؤرخون أحرار في تشريحه كتشريح كلّ الناس و يزنوه بنفس الموازين التي تُوزن بها أعمال الناس»[1].

### 2-3/ القرشية:

و اشترطوا لتولّي منصب الإمامة النسب القرشي و يعنون به ألاّ إمامة إلاّ في قريش، يقول "ابن حزم" «فوجدناها أن يكون صليبه من قريش لإخبار رسول الله صلى الله عليه و سلم أنّ الإمامة فيهم»[2].

فهم يرون أنّ النسب القرشي شرطٌ واجبٌ للنص عليه و لا اجتهاد مع النص و قد حكوا الإجماع على هذا الشرط و هذا صاحب الأحكام السلطانية يجعله الشرط السابع في شروط الإمام و يُبيّن أصله بالقول النسب هو أن يكون من قريش لورود النص فيه و انعقاد الإجماع عليه و لا اعتبار بضرار، حين شذّ فجوزها في جميع الناس، لانّ أبا بكر الصديق –رضي الله عنه– احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة عليها بقول النبي صلى الله عليه و سلم ﴿الأئمة من قريش﴾ فأقلعوا عن التفرد بها و رجعوا عن المشاركة فيها[3].

[1]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 160.
[2]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، ص 92.
[3]- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 15.

فأهل السنة و الجماعة متمّسكون بهذا الشرط و يرونه أصلاً من أصول الخلافة لإجماع الصحابة عليه إلاّ أنّ "ابن خلدون" نقل نفي هذا الشرط من بعض علماء أهل السنة كأبي بكر الباقلاني و هو من كبار الأشاعرة و زعماء مذهب أهل السنة في القرن الرابع، فهو من الأوائل الذين ذهبوا إلى نفيه، يقول "ابن خلدون" «و أمّا النسب القرشي فلإجماع الصحابة عليه (...) إلاّ أنّه لما ضعُف أمر قريش و تلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف و النعيم و بما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا لذلك عن حمل الخلافة، و تغلّبت عليهم الأعاجم و صار الحل و العقد فيهم، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين، حتّى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشية (...) و من القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني».

و يُعلّل ابن خلدون للباقلاني إسقاطه لشرط النسب القرشي بتلاشي و اضمحلال و استبداد الأعاجم على الخلفاء فالشرط كان متعلّقًا و مصاحبًا للعصبية القرشية و وحدتهم الزمكانية التي كانت تشكّل قوّة قد تُؤثّر على مسار الخلافة و تحوّلاتها، بل قوّة مرجّحة لاختيار الإمام فكانت قوة جوهرية و محورية مركزية لا يتّخذ قرار إلاّ بهم، لكن بعد تفرّقهم و ترفهم و غلبة العجم عليهم بدأ هذا الشرط يضمحل و يزول و يقع فيه الاختلاف حتّى بين أئمة أهل السنة أنفسهم، و يحاول أبو زهرة من خلال محاولة استقرائية للأدلّة أن يجمع بينها، بأنّ الخلافة في قريش مع التقوى و العدالة، فإذا انتفى شرط العدالة انتفى معها شرط القرشية، و يعطي تأويل و قراءة أخرى لحديث ﴿الأئمة من قريش﴾ فيقول: «إنّه معلّل بالتقوى في قريش و شوكتهم، فإذا تحقّقتا في غيرهم، و لم تكونا فيهم فإنّه بمقتضى منطق الصدّيق الذي وافقه عليه الصحابة تكون الولاية في غيرهم، لأنّه إذا كانت القوة و المنعة والتقوى هي المناط، فإنّ الخلافة تكون حيثما تكون هذه المعاني»[1].

و من أقوالهم و آرائهم الثابتة في الإمامة التي خالفوا بها فرقًا أخرى و خاصّةً الشيعة، قولهم بإمامة الشيخين أبي بكر الصديق و عمر رضي الله عنهما، و تنزيههما و عدم التعرّض لهما، و تفضيلهما على من بعدهما، و إنّما

[1]- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 80.

اختلفوا في التفاضل بين علي و عثمان رضي الله عنهما، و قالوا بإمامة علي في وقته، و بتصويب علي في حروبه بالبصرة و صفين و بنهروان.

«و قالوا في صفين: إنّ الصواب كان مع علي رضي الله عنه، و أنّ معاوية و أصحابه بغوا عليه بتأويل أخطأوا فيه، و لم يُكفروا بخطئهم و قالوا: إنّ عليًا أصاب في التحكيم.... و قالوا بمروق أهل النهروان عن الدين لأنّ النبي صلى الله عليه و سلم سماهم مارقين لأنّهم أكفروا عليًا و عثمان و عائشة و ابن عباس و طلحة و الزبير و سائر من تبع عليًا بعد التحكيم»[1].

و من خلال هذا العرض البسيط لمقالات أهمّ الفرق الكلامية الثلاث الشيعة و الخوارج و أهل السنة والجماعة يتّضح لنا جليًا بانّ أصل الاختلاف حول مسألة "الإمامة" يدور أساسًا في فلك ثلاث محاور أساسية وهي اختلافهم في إمامة الخلفاء الأربعة، و ما بعدها و في تعيين الخليفة أيكون نصًا و وصيةً من إمام لإمام أو انتخابًا و اختيارًا و اختلافهم في شرطيّة النسب القرشي من عدمه، فالشيعة رفضت خلافة الخلفاء الراشدين واعتبرتها خلافة غير شرعية، و إمامة مغتصبة من صاحبها الشرعي الأفضل لتولّيها و هو الإمام علي رضي الله عنه، الذي هو صاحب الخلافة نصًا و وصيةً، بينما ذهبت الخوارج إلى تكفير الإمام علي رضي الله عنه، و من وافقه على التحكيم و رفضت شرط النسب القرشي و قالت بالاختيار و الانتخاب الحر للإمام العادل الأهل لهذا المنصب.

أمّا أهل السنة و الجماعة فأقرّت بخلافة الخلفاء الراشدين و بأحقيتهم في تولّي إمامة الأمة، و عيّنوا طريقتين الاختيار و العهد كأفضل وسيلة لتعيين الخليفة و اختلفوا في شرط القرشية في تولّي الخلافة.

[1]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 275.

# الفصل الثاني: الباطنية و روافدها الفلسفية

## المبحث الأول: الباطنية (مفهومها و مسمّياتها و نشأتها)

## المبحث الثاني: أهمّ الفرق الباطنية و أغراضها

## المبحث الثالث: روافد الباطنية الفلسفية و أصولها

**المبحث الأول: الباطنية (مفهومها و مسمّياتها و نشأتها)**

## 1/ مفهوم الباطنية

### 1-1/ لغةً:

بطن: خلاف الظاهر، مذكر، جمع أبطن و بطون و بطنان، و بطن: خفي فهو باطن، ج: بواطن واستبطن أمره وقف على دخلته، و الباطن: داخل كلّ شيء[1].

و باطن: ما يكون جزءًا من الشيء أو داخلاً فيه على جهة الدوام فيُقال: قوة باطنة، و في مذهب وحدة الوجود ماهية الله باطنه في العالم، أيْ أنّ الله و العالم واحد[2].

الباطني: و الكلمة من اليونانية "Esteri-Kas" و معناها الداخل و الباطن.

الباطن خلاف الظاهر، و هو من أسماء الله عزّ و جلّ و في التنزيل ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُ﴾[3]، وقيل الباطن هو علم السرائر و الخفيات،

و قيل هو المحتجب عن أبصار الخلائق و أوهامهم، وقيل هو العالم بكلّ ما بطن، يُقال: بطنت الأمر إذا عرفت باطنه.

و الباطني هو الرجل الذي يكتم اعتقاده فلا يظهره إلاّ لمن يثق به، و قيل هو المخصّص بمعرفة أسرار الأشياء وخواصها.

فلفظ الباطني يدلّ إذن على ثلاثة معانٍ:

---

[1]- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، ص.ص 1180-1181. ابن منظور، **لسان العرب**، ص 417.
[2]- إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،مصر، 1982، ص 30.
[3]- سورة الحديد، الآية رقم 03.

أ/– **الباطن:** هو الداخلي و يُطلق على التعليم الذي يلقى داخل المدارس على طلاب بلغوا من العلم درجة تمكّنهم من تفهم مسائله العويصة، كالدروس التي كان أرسطو يخصّ بها طلابه صباحًا (Acromatique)، فلا يتكلّم فيها إلاّ على المسائل البعيدة عن أفهام العامة.

**ب/– الباطني هو الخاص:** و يُطلق على كلّ تعليم تختص به عددًا محدودًا من السامعين، فلا تظهره إلاّ لنفسك أو للذين يقومون منك مقام نفسك، لاعتقادك أنّ الحق مضنون به على غير أهله، و أنّه يجب أن يُصان عن المبتذلين و الجاهلين.

**ج/– الباطني هو الخفي (Oculte):** و هو المخصّص بمعرفة الأسرار و الخفيات، كعلم الجفر، أو علم الحروف و هو علم يدّعي أصحابه أنّهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم أو كالقبّالة و هو اسم يُطلقه اليهود على تفسير التوارة السري بالأرقام و الحروف[1].

## 1–2/ اصطلاحًا:

يقول "الشهرستاني": «و إنّما لزمهم هذا اللقب –الباطنية– لحكمهم بأنّ لكلّ ظاهر باطنًا و لكلّ تنزيل تأويلاً»[2]. و يذهب "الغزالي" في كتابه فضائح الباطنية إلى نفس المفهوم تقريبًا فيقول: «فإنّما لقبوا لدعواهم أنّ لظواهر القرآن و الأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللبّ في القشر»[3].

و يفصّل "أبو زهرة" أكثر في سبب تسميتهم بالباطنية فيرى أنّهم «سمّوا الباطنية أو الباطنيين و ذلك لاتّجاههم إلى الاستخفاء عن الناس الذي كان وليد الاضطهاد أولاً، ثمّ صار حالاً نفسية عند طوائف منهم (...) و من أسباب تسميتهم بالباطنية أنّهم قالوا في كثير من الأحوال إنّ الإمام مستور و من الأسباب أيضًا أنّهم

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب، بيروت – لبنان، (د.ط)، 1982، ص.ص 194-195.
[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 141.
[3]- الغزالي، **فضائح الباطنية**، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1964، ص 11.

يقولون إنّ للشريعة ظاهرًا و باطنًا و إنّ الناس يعلمون علم الظاهر و عند الإمام العلم الباطن، بل إنّ عنده باطن الباطن»[1].

فالباطنية، مصطلح عام ينتظم تحته عدّة فرق، و هي نسبة إلى الباطن، المقابل للظاهر، يُطلق على بعض الفرق الإسلامية و غير الإسلامية التي لم تقف في قضية (التأويل) عند حدود و إنّما ذهبت فيها مذهب الغلو والتعميم و الإطلاق[2].

فالباطنية لقب مشترك و عام تنطوي تحته فرقٌ و طوائف كثيرة، يجمعها تأويل النص الظاهري الجلي بباطن خفي هو اللب المقصود، فالحقائق لا توجد إلاّ في المعاني (الباطنية) التي تستخرجها من خلال التأويل المجازي الباطني، فالنصوص الدينية المقدسة رموز و إشارات و أسرار إلى حقائق خفية كامنة في باطن النص.

## 2/– ألقاب و مسميات الباطنية و عددها:

ينطوي تحت اسم الباطنية فرق عديدة و كثيرة، أطلق عليها هذا الاسم لنزعتها و دعوتها إلى أصول و فروع يجمعها القول بأنّ النص له باطن و ظاهر و الباطن هو المقصود الخفي للنص، و يُستخرج هذا الباطن ليُصبح جليًا بأداة التأويل، و قد تلونت فرق الباطنية بألوان و أشكال عديدة، و اختلفت مسمّياتها و تعدّدت ألقابها، ويبقى عنوانها الظاهر الجامع لها (الباطنية).

فـ"الغزالي" يحصر فرق الباطنية في عشرة فرق: الباطنية، القرامطة، الخرمية، البابكية، الإسماعيلية، السبعية، المحمّرة، التعليمية، القرمطية، و الخرمدينية[3].

[1]- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص.ص 53-54.
[2]- أسامة شحادة، هيثم الكواني، **الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم**، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص95.
[3]- الغزالي، **الفضائح**، ص 11.

أمّا "الشهرستاني" فيُبيّن تعداد ألقابهم و كثرتها و يرى أنّ أشهر ألقابهم الباطنية، فيقول «ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم: فالعراق يسمون الباطنية، والقرامطة، والمزدكية، وبخراسان، التعليمية، والملحدة، وَهُمْ يقولون نحن: الإسماعيلية»[1].

ويذهب "عبد القادر بن محمد عطا الصوفي" فيُجملها في خمس فرق هي: الإسماعيلية، النصيرية، الدروز، البابية و البهائية[2].

ويختزلها "عبد الرحمان بدوي" في أربع فرق و هي: الإسماعيلية، البابية، القرامطة، النصيرية[3].

فالمتأمّل لهذه التفريعات و التقسيمات و المسمّيات يرى الاتّفاق حاصل عند جميع العلماء على فرقة الإسماعيلية و التي يعدّها الكثير الفرقة الأم التي انبثقت منها و تولّدت عنها جميع الفرق الأخرى، و إن تعدّدت مسمّياتها و اختلفت أنماطها و أشكالها، و لهذا فالخلاف حاصل بذكر فروع الإسماعيلية فهناك من يُخصّصها بفرقة قائمة بذاتها و منفصلة عنها و البعض يُدرجها تحت جناح الإسماعيلية، و هذا ما نستشفه من قول "ابن خلدون" عند حديثه عن الإسماعيلية"و قد فتك العباسيون بالإسماعيلية حتّى ألجأهم إلى الفرار للجبال و البلاد البعيدة، ومع هذا كلّه لم تنمح الإسماعيلية، بل ظلّت تنبسط و تنقبض و تضيق و تتّسع حسب الظروف حتّى يومنا هذا، و ربّما اتّخذت أسماء مختلفة كالبابية و البهائية و الدروز و غيرهم"[4].

بل نجد بعض مؤرخي الفرق يعتبرون بعض الفرق نواة للأخرى و حلقات متصلة بها، لا تنفكّ عنها و إنّما هي البذرة التي نبتت، فأنتجت فرقًا أخرى لا تختلف عنها إلاّ بالاسم أو بالإمام الذي انتسبت إليه، و ما هي في

[1]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 141.
[2]- عبد القادر بن محمد عطا الصوفي، **دراسات منهجية لبعض فرق الرافضة و الباطنية**، أضواء السلف، الرياض، ط1، 2005، ص 81.
[3]- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997**، ص 753.
[4]- أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2008، ص 680.

الحقيقة إلاّ الفرقة الأولى الأم «تعتبر البهائية و البابية و الشيخية و الرشتية حلقات متصلة ببعضها البعض الآخر وتعتبر الشيخية و الرشتية هي النواة الأولى للبابية، كما تعتبر البابية هي الدرجة الأولى للبهائية»[1].

و هناك بعض المسمّيات التي يستعملها أصحابها أحيانًا لنعت الفرق الباطنية ضمن فرق أخرى معها، ومن أشهر هذه الألقاب الفرقة الغالية المشتقة من الغلّو سواءً في الدين، أو في الأئمة أو في التأويل، يقول "أحمد الكاتب" «و يجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند الحركة المغالية (النميرية) التي كانت نشأت حول الإمام علي بن محمد الهادي (....) و إلى جانب النميرية كان يوجد في تلك الأيام تيار آخر من الغلّو و الغلاة هم المخمّسة»[2]، وهذا ما سمّاهم به النوبختي في تصنيفه لفرق الشيعة في تبويبه لباب تحت عنوان (قول جامع في أهل الغلو)، و ممّن يذكرهم و ينعتهم بالغلو فرق الباطنية حين يوضح غلوهم في أئمتهم و يفصل في غلو كلّ فرقة لإمامها و يسمّي الإسماعيلية و القرامطة، الخطابية، النميرية (النصيرية) و غيرها[3].

بل نجد "الشهرستاني" أكثر دقّة و وضوحا في تسمية هذه الفرق الباطنية و إدراجها ضمن أهل الغلو أو الغالية فيقول «الغالية هؤلاء هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم عن حدود الخليقة، و حكموا فيهم بأحكام الإلهية (....) و هم أحد عشر صنفًا)[4]، و يذكر و يعدّد فرق الباطنية ضمن هذه الفرق الغالية.

و ربّما من أغرب الأسماء و الألقاب التي أطلقت على الباطنية (الغلاة الطيّارة) أو اختصارًا "الطيّارة" ويشرح "الطباطبائي" هذا بقوله «و هم الذين يؤلهون الأئمّة و يشكلون بسبب هذه العقيدة و تفسيراتهم الباطنية الخاصة فرقا متميزة» و يحكم عليهم بقوله «بأنّهم فاسدو المذهب أو فاسدو العقيدة، أو أهل تخليط و هو التفسير الباطني للشريعة»[5].

[1]- غالب بن على عواجي، **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام**، ص 622.
[2]- أحمد الكاتب، **الإمام المهدي**، ص.ص 192-193.
[3]- النوبختي، **فرق الشيعة**، منشورات الرضا، بيروت – لبنان، ط1، 2012، ص 147.
[4]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 127.
[5]- حسين الطباطبائي، **تطور المباني الفكرية للتشيّع**، تر: فخري مشكور، دار الهادي، ط1، 2001، ص.ص 37-38.

لكن يُمكن الجزم بأنّ الاسم الجامع لكلّ الفرق الباطنية و الذي اعتمدته أغلب المصنفات و الذي يُعبّر عن مجموع عقائدهم المختلفة الدينية و السياسية هو "الباطنية" و سنحاول أن نلمح لأهمّ الفرق الباطنية و عن نشأتها التاريخية و الظروف السياسية المصاحبة لها و هذه الفرق هي: الإسماعيلية، القرامطة، البابية و الدروز.

**3/– أهمّ الفرق الباطنية:**

**3–1/ الإسماعيلية:**

لا نجد متحدّثًا عن النزعة الباطنية، لا يذكر الإسماعيلية و دورها الكبير و المتزعم للحركة الباطنية و تجذرها تاريخيًا، فكريًا و عقديًا، و تأثيرها عمّا سواها من الفرق بل يجعلها الكثير ، المدرسة الأم التي انشقت منها جميع الأفكار و الآراء الباطنية الأخرى، و الإسماعيلية الباطنية هي إحدى غلاة الشيعة ظهرت بعد وفاة الإمام جعفر وقالت بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر، و قد أشار البغدادي إلى نشأة هذه الفرقة بقوله:«و فرقة قالت: كان الإمام بعد جعفر سبطه محمد بن إسماعيل بن جعفر، حيث أنّ جعفرًا نصّب ابنه إسماعيل للإمامة بعده فلما مات إسماعيل في حياة أبيه علمنا أنّه نصّب ابنه إسماعيل للدلالة على إمامة ابنه محمد بن إسماعيل و إلى هذا القول مالت الإسماعيلية من الباطنية»[1].

فالإسماعيلية نشأت على إثر الخلاف الواقع بعد وفاة الإمام جعفر، فساقت الإسماعيلية الباطنية الإمامة إلى إسماعيل ابنه لكنّه توفي في حياة أبيه و هنا وقع الاختلاف الذي قسّم الشيعة إلى فرق، فالبعض ساقها بعد موت جعفر إلى إسماعيل ثمّ ابنه محمد، و فرقة أخرى ساقتها إلى ابنه موسى الكاظم.

و أمّا الإسماعيلية فقالوا بإمامة إسماعيل الإمام بالنص من أبيه جعفر و فائدة النص عليه عندهم و إن كان قد مات قبل أبيه إنّما هي بناء الإمامة في عقبه.... ثمّ انتقلت الإمامة من إسماعيل إلى ابنه محمد المكتوم، و هو أول الأئمة المستورين.

[1]- عبد القاهر البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 70.

الإسماعيلية هي إذا إحدى فرق الشيعة التي ترى بأنّ الإمامة في ذرية الحسين بن علي، و إنّما خالفوا الشيعة في تسلسل الإمامة بعد جعفر الصادق فرأت أحقّية إسماعيل بن جعفر و بعده محمد ابنه نصًا عليه من والده.

و قد حملت الإسماعيلية عبر تاريخها مسمّيات عديدة أهمّها "التعليمية" و سمّوا بهذا الاسم لقولهم إنّ العلم لا يُؤخذ إلاّ من إمامهم المعصوم، و أنّ العلوم لا يُمكن أن تُدرك إلاّ بالتعلّم منه، فحصروا العلم في أئمتهم، فهو وحده الذي يملك العلوم و لا علم و لا تعلّم إلاّ منه" و أمّا التعليمية فإنّهم لقبّوا بها لأنّ مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي و إبطال تصرّف العقول، و دعوة الخلق إلى التعلّم من الإمام المعصوم و أنّه لا مدرك للعلوم إلاّ بالتعلّم"[1].

كما لقبّوا أيضًا بالسبعية لقولهم أنّ الإمامة أدوار سبعة «السبعيّة لدعواهم أنّ أدوار الإمامة سبعة سبعة كلّما انتهى حكم سبعة من الأئمة قامت القيامة وابتدأ الدور من جديد الى ما لانهاية»[2].

و بالرغم من أنّ الإسماعيلية هي إحدى فرق الشيعة إلاّ أنّ كثيرًا من العلماء أخرجها من زمرة فرق الشيعة و أظهر فوارق عديدة بينها و بين عقائد الشيعة و بين غلّوها و مقالاتها التي ناقضت بها الأصول الشيعية و خاصةً في قولها بإمامة إسماعيل و ابنه محمد بعده، و تطرّفها فيهما و غلّوها و خروجها بعقائد باطنية.

### 3-2/ القرامطة:

تعتبر الحركة القرمطية حركة سياسية دينية خطيرة شكّلت مرحلة مؤثرة في تاريخ الحركات الباطنية لا بعقائدها التأويلية السرية الفكرية، و لكن بدمويتها و عنفها ضدّ الإسلام و المسلمين، حتّى شبّهها حسن عباس نصر الله بداعش اليوم حين قال "القرامطة و داعش كلّهم تكفيريون (....) عاثت فسادًا في بلاد المسلمين 61 سنة، دمّرت، قتلت، أخربت، و ما استطاعت أن تقيم دولة حضارية، بل سقطت لعداوتها مع الحضارة"[3].

[1]- الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص 17.
[2]- غالب بن علي عواجي، **فرق معاصرة**، ج2، ص 488.
[3]- حسن عباس نصر الله، **الإسلام و التكفير**، دار القارئ، بيروت – لبنان، ط1، 2015، ص 97.

و سمّيت القرامطة نسبة لمؤسّسها و رئيسها الملقب بقرمط و هو حمدان بن الأشعث على رأي النوبختي «وإنّما سميت بهذا برئيس لهم من أهل السواد من الأنباط كان يلقب "قرمطويه"»[1]. و اختلف في معنى قرمط وأصل هذه الكلمة، فذهب الخطيب إلى أنّه «لقب بقرمط لقصر كان فيه، إذا كان قصير القامة و رجلاه قصيرتان بشكل يلفت الانتباه، فكان خطوه قصيرًا»[2].

بينما يذهب كارل بروكلمان إلى أنّها كلمة غير عربية الأصل فيقول «لعلّها كلمة آرامية معناها المعلم السري»[3].

و مهما يكن عن أصل التسمية، فإنّ القرامطة بدعة الإسماعيلية، متصلة بها، و هي فرقة باطنية غالية، جمعت بين التخطيط العقدي الفكري و التنظير السياسي، و مارست إرهابًا دمويًا ضدّ المسلمين و اعتمدت على قاعدة «السيف في أمة محمد إلاّ من بايعهم»[4].

### 3-3/ النصيرية:

و هي واحدة من الفرق الباطنية، و اختلف في تسميتها فالبعض يردّه لمؤسّسها محمد بن نصير النميري والبعض الآخر يردّه إلى النصارى—مع التصغير- و ذلك بقولهم لما بينهم من قواسم مشتركة كثيرة، و لكنّهم يجيبون مخالفيهم بأنّ تسميتهم هذه شرف لهم و اعتراف بسبقهم و فضلهم عمّن خالفهم لأنّهم ناصروا سيدنا عليا وأخلصوا له ولأولاده من بعده و لهذا سمّوا بهذه التسمية، و لهم مسميات كثيرة:

- **النميرية**: نسبة إلى مؤسس فرقتهم "محمد بن نصير النميري" الذي كان مولى من موالي بن نمير.
- **سورهك**:اسم أطلقه الأتراك عليهم معناه بالتركية"المنفيين" أو "المساقين" و أطلق عليهم هذا الاسم لما نفتهم الدولة العثمانية إلى تركيا.

[1]- النوبختي، **فرق الشيعة**، ص 120.
[2]- أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية**، مكتبة الأقصى، عمان – الأردن، ط2، 1986، ص 140.
[3]- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تر: أمين فارس الأنيس للنشر، وهران – الجزائر، (د.ط)، 2012، ص 118.
[4]- حسن عباس نصر الله، **الإسلام و التكفير**، مرجع سابق، ص 93.

- **العلويون:** و هي التسمية المحبوبة لديهم و سمّوا بها لأنّهم كانوا و ما يزالون –حتّى يومنا هذا– يقولون بألوهية علي بن أبي طالب و يعبدونه من دون الله[1].

و يجمع مؤرخو الفرق على أنّ ابن نصير الذي ظهر في القرن الثالث الهجري، كان أول أمره على معتقد الشيعة الاثنتي عشرية، بل ذهب البعض إلى أنّه هو صاحب فكرة الإمام الثاني عشر، فلمّا مات إمامهم الحادي عشر الحسن العسكري دون أن يُوصي بالإمامة بعده، إذا كان عقيمًا لا يُنجب، فادّعى على أنّه الباب الموصل إليه، إذ لكلّ إمام باب، لكن الاثنتا عشرية لم يقرّوا له و لم يعترفوا بذلك، فخرج عليهم وفارقهم، و ادّعى النبوة والرسالة و غلا في حقّ الأئمة و تابعه البعض في دعوته و تحمسوا له، فكوّن فرقة تسمّت باسمه[2].

### 3-4/ البابية:

و على الرغم من ظهور المذهب حديثًا إلاّ أنّ الكثير يرجع أصوله إلى الاثنتا عشرية، و مُنشئ هذا المذهب "الميرزا علي محمد الشيرازي" المولود عام 1842م و الذي سمّى نفسه بالباب إشارةً إلى أنّه الباب الوحيد الذي يُمكن أن ينفذ منه الطالب ليصل إلى حضرة الله كما سمّى نفسه بالنقطة أي منبثق الحق و روح الله و مظهر قدرته و جلاله..... و ليس الباب إلاّ مظهرًا لاستمرار الوحي و الرسالة فهو عندهم من أكبر الأنبياء الذين يُؤكّدون بأنّ زمن الوحي مستمر و لم ينقض بعد[3].

فلفظ البابية الذي سمّيت به هذه الفرقة نسبةً للباب الذي يعني باب العلم أو المهدي المنتظر، فالباب هو الواسطة لمعرفة الحق، و لا يُمكن للبشر أن يصلوا إلى هذه الحقيقة إلاّ بواسطة هذا الباب الذي أصبح يُمثّله هو، فهو الوحيد الكفيل بربطهم بالإمام لمعرفة الأسرار الإلهية، يقول بروكلمان: «بل ذهب مؤسّس هذا الحركة إلى أبعد

[1]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 138.
[2]- غالب بن علي عواجي، **فِرق معاصرة**، ص 745
[3]- البوطي، **المذاهب التوحيدية و الفلسفات المعاصرة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008، ص 126.

من هذا و سمّى نفسه فيما بعد (نقطة أعلى)، أو (نقطة بيان)، أيْ (الوحي) ثمّ دعا نفسه (القائم) أي الرجل الذي سيقوم من آل الرسول في آخر الزمان»[1].

فيظهر أنّ الميرزا علي محمد الشيرازي طوّر فكرة المهدي المنتظر المستوحاة من مذهب غلاة الإسماعيلية والاثنا عشرية ليبتكر فكرة أكثر خطورة بدعواه أنّه الناطق بعلم الإمام المستور و الوصي على هداية و إرشاد الخلق بإذن الإمام في غيبته.

«و بعد أن اقتنع أنّه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي للإمام المستور الذي يُعدّ المصدر الأول لكلّ حقيقة و هداية، و سرعان ما جال في روعه أنّه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس و يهديهم رغم اختفائه عن الأنظار، و قد رفع الله قدره على إمام الوقت اقتصادًا في مراحل التطوّر الروحي و اختصارًا لمراتب الهداية»[2].

و هنا بدأ (الباب) يتدرج في فكرته البابية المهدوية فهو لن يسمح لنفسه بأن يكون داعية لإمام مستور طالت غيبته، فالباب أعلى مرتبة و أجلّ قدرًا و أفضل منزلة –في زعمه– و لهذا قرّر فصل سلطته و تجديد دعوته لنفسه بأنّه هو الإمام المنتظر و المهدي المقتدر على هداية أهل عصره، و يقرّر هذه النظرية الجديدة لفكره قول أبو زهرة «و لقد غالى من بعد ذلك فكرة أنّه ينقل علم الإمام، و ادّعى أنّه المهدي المنتظر الذي سيظهر بعد ألف سنة من غيبة الإمام»[3]. و قد ألّف الباب كتابًا عنوانه "البيان" أبرز فيه كلّ معتقداته و آرائه و نظرياته ليكون بمثابة دستور هذه الفرقة و شريعتها التي يجب إتّباعها و تطبيقها في الواقع.

### 3-5/ الدروز:

الدّرز لغةً يُطلق على عدّة معانٍ:

[1]- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص 216.
[2]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص 271.
[3]- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 215.

- يُطلق على القمل و الصئبان اسم بنات الدروز.
- و يُطلق على السفلة من الناس اسم أولاد درزة.

كما يُطلق على أصحاب الحرف الوضيعة كالخياطين أولاد درزة أيضًا[1].

أمّا اصطلاحًا فهي إحدى الطوائف الباطنية التي انشقت عن الإسماعيلية في عصرها العبيدي، و اتّخذت لها مبادئ مختلفة في ظاهرها لمبادئ الإسماعيلية و إن كانت لم تخالفها في جوهرها[2].

فالدروز فرعٌ من فروع الإسماعيلية، فهي دور من أدوارها و امتداد لتاريخ مشترك للباطنيين، و قد أنكر الدروز هذا الاسم على الرغم من ارتباطه بأكبر دعاتها و أوائل مؤسّسيها.

**أحدهما:** محمد بن إسماعيل نوشتكين الدَرَزي بفتح الدال و الراء، أحد الدعاة إلى تأليه الحاكم العبيدي.

**الثاني:** منصور أنوشتكين الدُرْزي بضمّ الدال و السكون الراء، أحد قواد الحاكم العبيدي[3].

و أمّا التسمية التي يُحبّونها و يُفضلونها و يجعلونها التسمية الأصل و التي يرونها تعبيرًا عن جذورهم التاريخية وامتداداتهم السياسية و الدينية فهي (الموحدون) و يجعلون هذا الاسم اسمهم الحقيقي الذي عُرفوا به منذ قديم الزمان، يقول محمد كامل حسين: "و هذا هو الاسم المحبوب عند الدروز و زعموا أنّ هذا هو اسمهم الحقيقي المذكور في كتبهم المقدسة و هو كذلك الاسم الذي عرفوا به منذ قديم الزمان؛ قبل الإسلام، لا بل قبل التاريخ المعروف أيضًا"[4].

[1]- يُنظر: لسان العرب، 321/04.
[2]- الخطيب، **الحركات الباطنية**، ص 199.
[3]- المصدر نفسه، ص 199.
[4]- محمد كامل حسين، **طائفة الدروز**، نقلاً عن دراسات منهجية، ص 08.

و يُرجعون سبب تسميتهم بهذا الاسم من وجهة نظرهم لكونهم وحّدوا إلههم و معبودهم الحاكم بأمر الله من دون الناس أجمعين منذ قدم الزمان، فلم يشركوا به أحدًا[1].

و تقيم هذه الطائفة في مناطق عديدة من بلاد الشام، فمنهم من يقيمون في الشوق بلبنان، و قسم آخر يقيمون بجبل الدروز في جنوب سوريا و كذلك في هضبة الجولان المطلّة على فلسطين و آخرون يقيمون في شمال فلسطين[2].

و يرتبط الدروز كغيرهم من الحركات الباطنية الأخرى بالأصل الإسماعيلي، لكنّهم مرتبطون في تاريخهم السياسي بشخصية الحاكم بأمر الله، بل ربطوا عقيدتهم الدينية ربطًا وثيقًا به، فيعتبر الدروز مؤرخون لحقبة مهمة من تاريخ الدولة العبيدية، فعند ظهور الإسماعيلية في المغرب، و تأسيسها لدولتهم ثمّ اتّساع رقعتها و امتداد حدودها التي شملت مصر التي فتحها المعز العبيدي سنة 358هـ و جعلها عاصمة ملكه، و خلف المعز العزيز بالله سنة 386هـ و الحاكم هذا الذي يعتقد الدروز أنّه إلههم و معبودهم – إسماعيلي المذهب[3].

[1]- عبد القادر بن محمد عطا الصوفي، **دراسات منهجية**، ص 162.
[2]- الخطيب، **الحركات الباطنية**، ص 199.
[3]- ينظر: **دراسات منهجية**، مصدر سابق، ص 162.

**المبحث الثاني:نشأة الفِرق الباطنية وأغراضها**

**1/– نشأة الفِرق الباطنية:**

لا يُمكن الجزم بدقة وقت ظهور هذه الفِرق الباطنية لأسباب كثيرة أهمّها السرية التامّة و التكتّم المصاحب لدعوتهم و زعمائهم و قادتهم، و حتّى أفكارهم و معتقداتهم و أيضًا لتداخل الفِرق الباطنية في أغلب ما يعتقدونه و غموض أمرها في أدوار كثيرة مرّ بها تاريخهم، و لكن على الرغم من ذلك نلمح اتفاقًا شبه تام عند أغلبية علماء الفرق و تقاربًا كبيرًا في تحديد فترة ظهور فرِق باطنية و بداياتها الأولى مع شخصية ميمون بن ديصان الأحوازي، يقول البغدادي: «أنّ الذين أسّسوا دعوة الباطنية جماعة منهم (ميمون بن ديصان) المعروف بالقدّاح، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، و كان من الأهواز، و منهم محمد بن الحسين الملقب بدندان اجتمعوا كلّهم مع ميمون بن ديصان في سجن والي العراق، فأسّسوا في ذلك السجن مذاهب الباطنية ثمّ ظهرت دعوتهم بعد خلاصهم من السجن (....) ثمّ ظهر في دعوته إلى دين الباطنية رجلٌ يُقال له حمدان قرمط (...) و ذكر أصحاب التواريخ أنّ دعوة الباطنية ظهرت أولاً في زمن المأمون و انتشرت في زمن المعتصم»[1].

فالبغدادي يُقرّر أنّ دعوى الباطنية بدأت من سجن العراق الذي كان يمثل البذرة الأولى لهذه الفرقة التي التفت حول ميمون بن ديصان لتقرّر مبادئ الحركة و اعتقاداتها و تنشرها بعد خلاصها من السجن، و يُحدّد الفترة التاريخية لها بخلافة المأمون و التي كانت ما بين 198هـ-218هـ.

و يذهب آخرون إلى أنّ «أصل هذه الدعوة الملعونة التي استهوى بها الشيطان أهل الكفر و الشقوة ظهور عبد الله بن ميمون القداح، في الكوفة و ما كان له من الأخبار المعروفة، و التنكرات المشهورة و الموصوفة»[2].

[1]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص.ص 228-229.
[2]- محمد بن مالك بن أبي الفضائل، **كشف أسرار الباطنية**، مكتبة السامي، الرياض، (د.ط)، 1985، ص 35.

و قد اختلفوا في (ميمون بن ديصان) اختلافًا كثيرا و اضطرابًا كبيرًا فمنهم من جعله يهوديًا و البعض رآه نصرانيًا، و هناك من قال أنّه كان مجوسيًا و الظاهر أنّ ميمون القداح و قرمط كانا أوّل من أظهرا بصورة جلية نظرتهما للباطنية و شجعت على هذا الأحداث التاريخية و الثورات السياسية المسلحة في ذلك الوقت لبروز أفكارهما، و أنّ هذه المعتقدات تبلورت صورتها و اتّضحت معالمها في الفترة الممتدة من 200هـ إلى 300هـ، لأنّ الأفكار التنظيرية تحتاج إلى سلطة ثورية تجسد هذه الأفكار و تدافع عنها لترسخ قواعدها و معتقداتها.

**2/– أغراض الفرقة الباطنية و أهدافها و أخطارها:**

تعدّدت أسماء الفِرق الباطنية و تشعبّت فروعها و لكن هدفهم و غرضهم من تأسيس هذه الفرق واحد يحمل عنوان (هدم الإسلام) و القضاء على شرائعه و أحكامه بتأويل النصوص و نشر الفتنة و الفرقة، و قد بيّن العلماء بواعث نصب هذه الدعوة «قام هذا المذهب الهدّام من أول الأمر على النيل من الإسلام و أهله إمّا بإخراج المسلم عن دينه بالكليّة، أو بإدخال الشكوك في قلبه و إبطال الإسلام و القضاء على أهله، أو زعزعته من نفوس المسلمين أو تشكيكهم فيه و إحلال المجوسية و الإلحاد محلّه»[1].

فهاجس الباطنية القضاء على الشريعة الإسلامية السمحاء و الانسلال من أحكامها و الخروج عنها «إنّ غرض الباطنية القول بمذاهب الدهرية و استباحة المحرمات و ترك العبادات»[2]. فمذاهب الباطنية تدعوا إلى اللادين، دينهم هو هوى الأنفس و إباحة المحرمات و إحلال الإلحاد بدلاً من التوحيد.

و قد أجمل الغزالي القول «أمّا الجملة فهو أنّه مذهب ظاهره الرفض، و باطنه الكفر المحض و مفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم»[3].

[1]- العواجي، **فِرق معاصرة**، ج2، ص 479.
[2]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 237.
[3]- الغزالي، **فضائح باطنية**، ص 37.

و قد ذهب البعض إلى أنّ غرضهم الأسمى الخفي، ظاهره ديني عقدي و خفيه سياسي تعصبي يطمح من خلاله إلى استغلال الاضطراب الواقع للخلافة آنذاك و الثورات السياسية فبدأوا يكيدون المؤامرات و يحركون نيران الفتن، و ينشرون السموم لإفساد العقيدة أولاً التي هي مصدر قوّة هذه الأمّة لإضعاف كيانها و من ثمّ السيطرة عليها، و قد بوّب ابن حزم بعنوان (خروج أكثر هذه الفِرق من دين الإسلام) و لخص غرضهم و بيّن أصول دعوتهم، "الأصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الإسلام أنّ الفرس كانوا من سعة الملك، و علوّ اليد على جميع الأمم و جلالة الخطر في أنفسهم حتّى أنّهم كانوا يسمّون أحرارًا و الأبناء، و كانوا يعدّون سائر الناس عبيدًا لهم، فلمّا امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب، و كانت العرب أوّل الأمم عند الفرس خطرًا، تعاظم الأمر لديهم، و تضاعفت لديهم المصيبة و راموا كيد الإسلام بالمحاربة"[1].

الغرض إذن سياسي عقدي للثأر من الإسلام و العرب و إعادة سلطان الفرس و إحياء مجدهم و بعثه من جديد «فهم في هذا الأساس يرون في هدم الإسلام من الداخل السبيل لتحقيق أهدافهم فيما تنطوي عليه من وعي فارسي، و في كرهها للعرب و في سعيها لنسف الكيان عن طريق هدم الإسلام من الداخل»[2].

فخطرهم واضح بيّن، هو هدم الإسلام و بثّ الفرقة بين أهله و محاولة إسقاط الخلافة سياسيًا و هدم الشريعة دينيًا، و ممّا زاد من خطر هذه الفرق الباطنية تلبّسهم بالدين و تأويل النصوص و ليّها لتتماشى وأغراضهم و سياساتهم الفتّاكة و انسلالهم بين المسلمين مقنعين بأوجه عديدة، مدّعين بحبّهم لدين الإسلام و أهله، متظاهرين بولائهم للعرب و لبيت آل الرسول صلى الله عليه و سلم و أهله، و قد حذّر عبد القاهر البغدادي من خطر الباطنية و شرّها و ضررها التي ترمي له بقوله «اعلموا –أسعدكم الله– أنّ ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود و النصارى و المجوس عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان، لأنّ

[1]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، ص 372.
[2]- عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، دار الطليعة، بيروت– لبنان، 1961، ص 58.

الذين ضلّوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلّون بالدجال في وقت ظهوره، لأنّ فتنة الدجال لا تزيد مدّتها عن أربعين يومًا و فضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل و القطر»[1].

فالبغدادي يعدّ حركة الباطنية أفتك ضررا من اليهود و النصارى و أعتى من فتنة الدجال لما تحدثه هذه الحركة من نخر في جسد المجتمع و روحه، فهي تفسد الظاهر بالباطن، و توسوس في صدور الناس، و تزرع الشكّ في معتقداتهم المقدّسة و تجعل الأمة فرقًا و شيعًا يُعنّف بعضهم بعضًا و يضرب بعضهم أعناق بعض بتأويلات مستنبطة من كتابهم و سنة نبيّهم، و يذكر الخطيب البغدادي إحدى الفرق الباطنية –القرامطة– وفتنتها ودمويتها بأبشع الصور فيقول: «و كلّ من تتبّع تاريخ هذه الحركة في فتنتها و إرهابها لابدّ –إذا أراد الحق– أن يقول أنّ هذه الحركة ما ظهرت إلاّ من أجل شيء واحد محدّد، هو محاربة الإسلام بكلّ الوسائل، بارتكاب الكبائر، وهتك الأعراض، و سفك الدماء بلا حدود، و السطو على الأموال و الأملاك و تحليل المحرّمات، إرواءً لأحقادهم الدفينة ضدّ الإسلام و إشباعًا لغرائزهم الحيوانية»[2].

فلقد زادت هذه الفرق بطشًا و تنكيلاً بالمسلمين و مقدّساتهم و أعراضهم، عندما أرسوا دعائهم لدولتهم و أصبحت السلطة ملكهم كدويلات و إمارات كأيام العبيديين و الفاطميين، بعدما ضعفت الخلافة الإسلامية وتجزّأت و تفكّكت و لم يبق منها إلاّ الاسم «من أجل ذلك اتّجه الباطنية إلى تحطيم هذه السلطة السياسية بكلّ سبيل، فكان من ذلك أن نظم عبد الله ميمون القداح (ت 261هـ-875م) هذه الدعوة تنظيمًا دينيًا سياسيًا حربيًا (...) نشرت الموت والدمار في البصرة وما حولها بضع عشرة سنة»[3].

[1]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 288.
[2]- محمد أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان – الأردن، ط2، 1986، ص 167.
[3]- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص 175.

**المبحث الثالث:روافد الباطنية الفلسفية و أصولها**

يُجمِع كلّ من تحدّث عن الفرق الباطنية و فصّل في اعتقاداتها و غلوّها و تطرّفها، إلى تأثّرها بأصول غير عربية و بروافد و جذور وافدة على هذه الأمة من أمم سابقة و ثقافات و مؤثرات غابرة و حضارات بائدة، أعاد إحياءها هؤلاء لأغراض سياسية و أطماع شخصية و نزاعات عصبية، و قد رافق ظهور هذه الحركات الباطنية، وتزامن مع عصر الترجمة و النقل الذي ازدهر في العصور العباسية و التي تمّ من خلالها نقل التراث اليوناني والشرقي الفكري و الديني و السياسي و الفلسفي و صادف اختلافات سياسية حدثت آنذاك، كما تزامن مع ظهور الفرق الكلامية الحجاجية كالمعتزلة، التي تأثّرت بما ترجم و حاولت تبيئته و صبغه بصبغة إسلامية للاستفادة منه في عراكها الكلامي و الاحتجاج العقلي ضدّ الفرق الأخرى، و طرح قضايا فلسفية عقدية لم تطرح في الفكر الإسلامي قبل هذا التأثّر، و خرجت إلى الوجود نظريات دينية على أساس تأويل عقلي فلسفي بطابع ديني مستندها العقل و التأويل كنظريات الفيض، الوجود، الأسماء، الصفات، الجوهر الفرد، و الكسب...

فالمتتبّع و المستقرئ لتاريخ الفكر الإنساني يلاحظ نقاط تقاطع و محطات تشابه أحيانًا بينها و بين الفكر العربي الإسلامي، خاصةً الفرق الدينية و الكلامية و يرى انعكاساتها عليها و على عقائدها و توجهاتها سلبًا وإيجابًا، و خصوصًا الفرق الغالية التي انتهجت نهجًا فلسفيًا بحتًا و انغمست كليًا في بعض مقالات الديانات الأخرى و حاولت المزاوجة بينها و بين الشريعة الإسلامية، بل وصلت حدّ الانحلال و التفسّخ و الذوبان.

و يُمكن أن نختصر أهمّ روافد هذه الفرق الباطنية و أصولها التي نلمسها من خلال معتقداتها و آرائها هي ثلاث مؤثرات تفرّعت عنها البقية، مؤثرات فلسفية، دينية، و الحضارات الشرقية و دياناتها الوضعية، فهذه المؤثرات التي اشتقت منها الباطنية أقوالها و أصولها الفكرية و السياسية، و حتّى التأويلية العقدية.

## 1/ روافد الباطنية الفلسفية:

### 1-1/الرافد الديني:

علماء الفِرق يُقرنون بين الحركات الباطنية و الأصول اليهودية المسيحية، بل يجزم البعض أنّ الباطنية ما هي إلاّ ترجمة تأويلية لليهودية و النصرانية، بحكم تشابه العقائد فيما بينها، و بحكم دخول بعض أصحاب الديانات الربانية المحرفة إلى الإسلام و انتسابه إليه و لم تمّح و لم تزل في عقيدته بعض أفكارها، فطبعها بطابع الإسلام والبعض الآخر أسلم و هو يحمل ضغينةً و كرهًا للإسلام و هو ينتظر الفرصة الموالية لزرع القلاقل و الفتن و محاولة إحلال عقائده المخفية، فالشهرستاني يصوّر الغلاة من الباطنية و غيرهم بأنّ مذاهبهم و بدعتهم نشأت كتصور لمفاهيم دينية غريبة عن الإسلام «هؤلاء هم الذين غلوا في حقّ أئمّتهم حتّى أخرجوهم من حدود الخليقة، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربّما شبّهوا واحدًا من الأئمة بالإله، و ربّما شبّهوا الإله بالخلق، و هم على طرفي الغلو و التقصير، و إنّما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، و مذاهب التناسخية، و مذاهب اليهود و النصارى»[1].

فيجعل اليهود و النصارى ممّن تركوا بصمتهم في قول الغلاة الباطنية في حقّ أئمتهم و شبّهوا الخالق بالمخلوق و حاولوا قراءة الإسلام و أصوله قراءةً يهوديةً و نصرانية، من حيث رؤيتهما لله و الإنسان و الوجود ونشر تأويلاتهما الإنسانية العقلية لفهم الحقيقة الدينية «إنّ المخطط اليهودي الغنوصي هو الذي أذاع مسائل القدر و التجسيم و التشبيه و أساس الفتنة كلّها و التأويل الباطني على نحو ما فعلت فرقة يهودية مشهورة بالقبالة حين حرفت التوراة بتأويلها»[2]، فالتأويل الباطني للنصوص للفرق اليهودية من خلال القبّالة أسسّ لنوع من التحريف للتوراة، و هذا التحريف التأويلي أذاع لفتنة عقلية مسّت جوانب العقيدة الإسلامية من خلال محاولة إجراء مقاربة تأويلية بينها و بين الإسلام، و إسقاط النماذج التوراتية القبالية الغنوصية على علم الكلام الإسلامي

[1]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 127.
[2]- محمد قاسم، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، ص 137، نقلاً عن آراء الخوارج، ص 65.

أصوله و فروعه «إنّ قواعد الإمامة و الفكرة الثيوقراطية المناهضة لنظرية الحكم الدنيوية، و كذا الفكرة المهدية التي أدّت إليها نظرية الإمامة و التي تجلّت معالمها في الاعتقاد بالرجعة، ينبغي أن نُرجعها كلّها، كما رأينا إلى المؤثّرات اليهودية و المسيحية»[1].

فنظرية الإمامة و ما تفرّع عنها من مسائل سياسية و دينية عند فرق المسلمين و خاصةً الباطنية ارتبطت بمؤثرات يهودية و مسيحية مستوحاة منها إمّا تطبيقًا حرفيًا أو محاكاة بصيغة عربية و نظرة إسلامية لفظًا لا معنى بحجة الباطن، و لا يجب أن نهمل الجانب التاريخي للمسألة، فالمسيحيون و اليهود شكّلوا في مراحل التاريخ العربي حلقةً من حلقاته و جزءًا من أجزائه، فقد كان العرب محاطين بهاتين الديانتين بل قد تهوّد و تمسّح الكثير من العرب قبل بعثة النبي عليه الصلاة و السلام، و تواصل التفاعل الاجتماعي و التعامل السياسي حتّى بعد بعثته صلى الله عليه و سلم «و يلاحظ أنّه كان لآراء النساطرة تأثير كبير على الفكر الإسلامي، ذلك لأنّ السريان، و هم أساتذة المسلمين كانوا على هذا المذهب، فتأثّرت الشيعة الغالية بعقائدهم و على الأخصّ في مسألة حلول اللاهوت في الإمام أو أنّ الإمام له طبيعة إلهية»[2].

فالباطنيون قاسوا فكرة الإمامة عندهم على أساس العلاقة القائمة بين اللاهوت و الناسوت، و صاغوا نسبة إمامهم إلى الله كنسبة المسيح إليه، و جعلوا اتّحاد اللاهوت بالناسوت في الإمام وأغلظوا القول بالإلهية والحلولية و عصموا أئمّتهم و مجّدوهم و رفعوا منزلتهم فوق الخلق و الخليقة انطلاقًا من تأثّرهم بهذه الفكرة الدينية المسيحية، فتأثّر الباطنيين بالديانة المسيحية و مواضيعها الرئيسية و إشكالاتها اللاهوتية خاصة الجدل حول الأقاليم الثلاثة و طبيعة المسيح و علاقته بالله سبحانه، "و اشتهرت عند المسيحيين مدرستان **المدرسة النصية** وقد تأثّر بها المسلمون عن طريق نصارى، تغلب و نجران، **و المدرسة التأويلية** و كان تأثيرها عن طريق السريان

[1]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص 229.
[2]- محمد أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر، 1992، ص 77.

ويعتبر أوريجيين المؤسّس الحقيقي للمدرسة العقلية المسيحية في القرن الثالث الميلادي و كان يدعو إلى القول باتحاد الناسوت باللاهوت –أي أنّ عيسى– مثال العقل الكلي الذي يلي الواحد في المرتبة"[1].

أمّا ابن تيمية فيرجع تأثير الديانات، اليهودية و المسيحية على نشأة الفكر الباطني بسبب المحاولات القديمة للجمع بين الشرائع السماوية السابقة و بين الفلسفة أي التوفيق بين الدين و الفلسفة الذي أدّى إلى بروز ظاهرة التأويل الباطني و اللياذ بالعقول محلّ الشرائع فيقول «ثمّ إنّ محاولات الجمع بين الشرائع السماوية السابقة و بين الفلسفة من جانب هؤلاء أدّى إلى تحريف الدين و العقيدة الصحيحة التي جاء بها الرسل و لهذا دخل التحريف على التوراة و الإنجيل»[2].

فإعمال العقل و إهمال النقل فتح الباب للتأويل، فالتحريف الذي طال الديانات بسبب هذا التوفيق الذي لحق المسلمين بعد ذلك و حاول الفلاسفة و العلماء دراستها و تطبيقها على هذا النسق مع الدين الإسلامي فابن تيمية حين يُؤصّل و يُؤرخ للباطنية، يربط بين الدين و الفلسفة و التأويل، فالدين شرع الله الذي جاءت بهالرسل و الفلسفة دين العقل الذي هو ضدّ للدين الإلهي المنزل و التأويل هو الجسر الذي يحاول الفلاسفة بناءه ليصل بين المنزل و المؤوّل، فيقوم ابن تيمية بعملية مسح تاريخية لأجذرة هذا الموقف بالنسبة لليهودية و المسيحية والفلسفة فيقول «ثمّ جاء فيلون اليهودي فجعل شريعة نبي الله موسى أساس الفلسفة، فذكر أنّ الكائنات بادئة من الله و نازلة إلى المادة و تتحد في الكلمة الإلهية "لوجوس" التي عنها فاضت الكائنات و في النصرانية جاء كليمنتس و ذكر أنّ تاريخ المعرفة الإنسانية يُشبه مجرى نهرين عظيمين، الناموس اليهودي، و الفلسفة اليونانية وقد تفجرت المسيحية عند ملتقى هذين النهرين»[3].

فالظاهر من خلال هذه النصوص و حديثها عن التأويل و غيره، مدى تأثّر الحركة الباطنية بهاتين الديانتين و محاولة استنساخ ظاهرة التأويل و المعنى المجازي الخفي للنص التي كانت حاضرة في الديانتين لخدمة النزعة الباطنية

[1]- محمد أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص.ص 77-78.
[2]- ابن تيمية، **بغية المرتاد**، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة – السعودية، ط3، 2001،ص 64.
[3]- المصدر نفسه، ص 63.

و القول بباطن النص و ظاهره و تجلّياتها على أصول هذه الحركة و تفاعلها معها بمستويات مختلفة و متفاوتة «فنظرية الظاهر أو الباطن أو جعل النصوص الدينية ذات معانٍ ظاهرة قريبة و معانٍ باطنية بعيدة كانت قاعدة رئيسية اعتمد عليها القائلون بالتوفيق بين الدين و الفلسفة، رجال دين كانوا أو فلاسفة»[1].

فالغالبية العظمى من علماء الفرق ينسبون الفكر الباطني للتأثير الحاصل من اليهودية و النصرانية، غير أنّ عبد الرحمان بدوي يرى أنّ التأويل الباطني نتيجة طبيعية و حتمية لازمة في أيّ دين كان، و لا دخل فيه للمؤثرات الخارجية فهو ناتج داخلي منعزل يتولّد نتيجة الصراع المفاهيمي الفكري بسبب المتشابهات و المتداخلات فيقول:«و من هذا العرض التاريخي الموجز لمنهج التأويل عند اليونان و اليهود و النصارى يتبيّن أنّ الحاجة إلى التأويل ضرورية (....) حتّى لو لم يحدث تأثير من دين في دين آخر، و لهذا كان لابدّ من حدوث هذه الظاهرة في الإسلام كما حدثت من قبل في الدينيين السالفين له، اليهودية و المسيحية، دون أن يكون ثمّ تأثير من واحد في الآخر بالضرورة»[2].

و يظهر أنّ عبد الرحمان بدوي يُفرّق بين التأويل الذي هو التفسير أو المعنى المجازي، و ضرورته المعرفية الفكرية لحلّ إشكالات عقدية فلسفية لغوية و بين التأويل الباطني الذي هو وجه فعّال في الدين، بل ها هو نفسه يعود لطرح السؤال في نفس السياق فيقول: «و هنا يقوم السؤال: هل تأثّر أصحاب مذهب التأويل بالباطن من المسلمين بأصحاب التأويل في اليهودية و المسيحية؟ و هو سؤال في غاية التعقيد، بحيث يصدق هنا إلى أقصى درجة قول فردريك إميل "إنّ كلّ الأصول أسرار"»[3].

فعبد الرحمان بدوي لم يجزم بحتمية التأثير، و لكنّه لم يستبعدها كلّيًا، بل هو يبرز بوضوح تأثّر الديانتين المسيحية باليهودية «و من ثمّ انتقل التأويل الرمزي إلى اليهودية على يد فيلون اليهودي، و عن فيلون انتقلت

[1]- فؤاد معصوم، **إخوان الصفا**، دار الهدى، سوريا، ط1، 1998، ص 151.
[2]- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص 759.
[3]- المصدر نفسه، ص 760.

طريقة التأويل الرمزي إلى المسيحية»[1]، فهذا دليلٌ واضحٌ و بيّن للتأثير الحاصل لظاهرة الباطن و الباطنية، خاصةً التأويل الذي يُعدّ هيكل و روح الباطنيين، و الأساس الذي بنوا عليه عقائدهم و أصولهم.

### 1-2/الرافد الفلسفي:

لا يُمكن إهمال هذا الرافد الأساسي و المؤثر في الحياة الفكرية و السياسية و حتّى الدينية، و ما أحدثه من نزاع بين علماء العرب، من قبول أو رفض لما ورد من كتب و نصوص و أفكار فلسفية خاصة الفلسفة اليونانية، وكيف تعامل معها المسلمون من رافض جملةً و تفصيلاً لتناقضها و مبادئ الشريعة الإسلامية و أصولها المقدّسة من كتاب و سنة، و من يحاول إشباع نهمه من خلال ما وجد من تساؤلات ميتافيزيقية حاول الفلسفة الإجابة عنها، و من طرف ثالث حاول الجمع بينهما و وصل الفلسفة أو الحكمة بالشريعة، كما ظهرت للوجود أفكار لم تكن لتظهر إلاّ مع هذه الفلسفات الواردة، و زادت تطوّرًا مع المدارس الكلامية التي نما عندها حبّ الفلسفة الشرقية و اليونانية، فلا نستغرب حضور النظريات الفلسفية في علم الكلام الإسلامي و لدى الفرق الإسلامية عامة، و لدى الباطنية خاصة، فقد اطّلع الباطنيون على فلسفة اليونان أو جزء منها على الأقلّ، فتأثّروا بها وأعجبوا بأرسطو و أفلوطين كثيرًا و تابعوهما في نواحي كثيرة، يقول جولد تسيهر عند حديثه عن الإسماعيلية«ومن أقوى المؤثّرات التي ساعدت على تطوّر الأفكار الإسلامية عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، فقد نفذت نظرياتها إلى أرحب ميادين الفكر الإسلامي، بل تسرّبت إلى الوثائق الدينية (...) و قد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية تلك التي بنت عليها جماعة إخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنّفة واستنبطت الإسماعيلية من هذه الفلسفة أعمق نتائجها و أشدّها تطرّفًا»[2].

فالحضور الفلسفي في عقائد الباطنية مجسّد بصور كثيرة و أنماط متعدّدة، تعكس التأثّر الكبير بالأفلاطونية المحدثة، خدمةً لمصالحهم الباطنية، و ارتكازًا على النظرة العقلية في وجه الشريعة بل و نجد الأقوال نفسها تقريبًا

[1]- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص 755.
[2]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص.ص 238-239.

تتكرّر حين الحديث عن العقيدة الباطنية، و تطوّرها و تشربها من ينابيع اليونان المتعدّدة بعد حركات الترجمات الحاصلة «فجملة القول في عقائد الإسماعيلية أنّها تكوّن مذهبًا فلسفيًا باطنيًا استخدموا فيه الدين لخدمة الفلسفة و أخضعوا أحكام المشرع لها»[1]. فمحاولة الفِرق الباطنية الإباحية التخلّص من أحكام الشريعة بآليات نظرية فلسفية كالتأويل الباطني و استخدام العقل و الغلّو فيه على حساب الشرع و النص المقدّس، و طريقة الفلسفة موغلٌ في هذا، بل إنّ الباطنية شوّهت النظرية الفلسفية العقلية و مسختها بمسخ غريب لا مستند ديني له و لا عقلي، بل هو هدم و تحريف و هوى نفس، خاصةً معتقدهم في الإمامة و تقديسهم لأئمّتهم و صبغهم بمظاهر إلهية حلولية تناسخية بنظريات الفلاسفة«فكتب دعاتهم و فلاسفتهم و علماؤهم البحوث الطويلة و اعتمدوا الأحاديث و النصوص الكثيرة التي تؤيّد حق علي في الإمامة، غير أنّهم سلكوا طريقًا آخر فأدخلوا الفلسفة في الموضوع لذلك جاءت نظرياتهم الفلسفية جديدة على المجتمع الإسلامي الفكري»[2].

فالباطنية عمومًا و الإسماعيلية خصوصًا فلسفوا تعاليمهم الدينية و وزنوها بميزان الفلسفة و وظّفوها في عقيدة الإمامة توظيفًا تامًا فتحدّثوا من نظرية الفيض الأفلاطونية و قولبوها في نظرتهم للإمامة و استخدموا مصطلحاتها و أسقطوها عليها، كما استعانوا (بنظرية المثل و الممثول) التي تنص على أنّ الحدود الروحانية في السماء يُمثلها حدود جسمانية في الأرض، و لأجل هذه النظرية جعلوا للعقل الكلّي ممثلاً أرضيًا تنطبق عليه وتنصرف إليه سائر أسمائه و صفاته التي هي –في الأصل– أسماء الله تعالى و صفاته[3].

فقد أثبتوا الصفات الإلهية للمخلوق –الإمام– تطبيقًا للنظرية الفلسفية التي حاولوا تجسيدها لتقديس أئمّتهم و لنزعتهم الغالية فقالوا: «إنّ لكلّ حدّ من الحدود العلوية ممثول في العوالم الثلاثة: الجرمي و الديني

[1]- محمد العيد جمال الدين، **دولة الإسماعيلية في إيران**، المطبعة العصرية، بيروت – لبنان، ط1، 1999، ص 36.
[2]- النيسابوري، **إثبات الإمامة**، ص 13.
[3]- المرجع نفسه، ص 14.

والجسماني و أطلقوا على الحدود العلوية أسماء مختلفة ذات مدلول واحد.... ثمّ أضافوا على قولهم أنّهم جعلوا للعقل الفعّال ممثولاً في عالم الدين، هو الرسول الناطق»[1].

فالإمام يقوم مقام الرسول في وقته و زمانه، و هو الممثل للجوهر الحقيقي النوراني العقلي الأبدي الذي يستغني عن جميع الخلق، و الخلق يستفيدون منه و يرجعون إليه و يقتبسون منه، فالأئمة هم العلة المؤثرة الواجدة للمخلوقات و لولاهم ما كان هذا الخلق أبدًا «إنّ الأئمة هم العلة المؤثرة في وجود المخلوقات و لولاهم ما خلق الله شيئًا»[2].

إنّ الباطنيين وجدوا ملاذًا لهم، لجأوا إليه و حاولوا استغلاله، فجعلوا من النظريات الفلسفية دعمًا لعقائدهم الدينية و ترسيخًا لأفكارهم في نظرتهم للإمامة.

فتأثّر الفِرق الباطنية بالفلاسفة اليونانيين ظاهر بيّن فقد جعلوها منهاجًا لهم قاسوا عليه أفكارهم.

## 2/-أصول الباطنية:

### 2-1/الحضارات الشرقية:

و يُعتبر هذا العامل و المؤثّر عنصرًا بارزًا في بناء معتقدات الفِرق الباطنية لما كان له من تجلّيات واضحة في تأسيس نظرتهم للإنسان و الكون و الوجود و الخالق، و من أهمّ الحضارات الشرقية و الديانات الوضعية التي رسمت صورتها و أصّلت فلسفتها في فكر الباطنية الحضارة الفارسية و الهندية و اللّتان تُعدّان من أقدم الحضارات الإنسانية و التي تركتا تراثًا مذهلاً على مرّ العصور و في جميع المجالات و الميادين فلا نجد بابًا من أبواب العلوم والفلسفة و الآداب إلاّ و لهما نصيبًا وافرًا فيه، و قد أثّرتا على جميع شعوب العالم و حضاراته، و سنحاول أن ننظر إلى تأثير هاتين الحضارتين و فروعهما على فرق الباطنية و عقيدة الإمامة خصوصًا.

[1]- الطيبي، **الدستور و دعوة المؤمنين**، ص 99 نقلاً عن دراسات منهجية، ص 105.
[2]- العواجي، **فِرق معاصرة**، ص 644.

**أ/– التأثير الفارسي:**

لا يُمكن لنا و لو حاولنا أن نتحدّث عن كلّ التراث الفارسي أو جزء منه، و لكن سنحاول أن نختار أهمّ المحطات التي برز دورها و ظهر أثرها جليًا في الفِرق الباطنية أصولاً و فروعًا، أخذا،سلبًا و إيجابًا فممّا لاشكّ فيه أنّ الباطنية جمعت خليطًا و مزيجًا غريبًا في معتقداتها هو ناتج عن إسقاطاتها، لِما استوردته من أفكار فارسية رامت صبغه على أفكارها فتلوّنت بألوان شتى زرادشتية، مانوية و مزدكية، يقول أحمد أمين «هذه مذاهب الفرس الدينية، و قد ذابت في المملكة الإسلامية بعد الفتح، و كثيرٌ منهم أسلموا و لم يتجرّدوا من كلّ عقائدهم التي توارثوها أجيالاً و بمرور الزمان صبغوا آراءهم القديمة بصبغة إسلامية (....) أضف إلى ذلك أنّ تعاليم زرادشت وماني، و مزدرك، كانت تظهر من حين لآخر بين المسلمين في أشكال شتى، في أواخر الدولة الأموية والدولة العباسية»[1].فمذاهب الفرس الدينية صبغت بصبغتها على بعض الفِرق الإسلامية، بما طرحته من آراء وأفكار تتعارض و المعتقد الإسلامي و تتنافى و الشريعة الإسلامية، فانتشار الإسلام بين الفرس و إيمانهم به، كان عند بعضهم شكليًا و صوريًا و لم يتغلغل إلى أعماق قلوبهم، بل حملوا مبادئ دينهم و عقائدهم إلى المحيط العقلي الإسلامي فكانت مصدرًا ملهمًا لكثير من الحركات الفكرية الإسلامية السياسية التي شقّت عصا الطاعة وخرجت عن الأمة و هتكت حجبها و مزّقت وحدتها و شفت غليل أعدائها و حطّمت مقدّساتها، و يظهر هذا جليًا في الحركات الباطنية كالزنج و البابكية و القرامطة التي تأثّرت بالمبادئ المزدكية التي ترى أنّ القضاء على مصدر الشرور لن يكون إلاّ بإقرار شيوعية المال و النساء، فأخذت به فرق الباطنية و اتّكأت عليه ثوراتهم السياسية و جعلتها مبدأً أساسيًا تستند إليه كعامل اقتصادي و اجتماعي لمشروعية ثوراتهم الحربية على الأمة، يقول محمد أبو ريان: «و قد كان للمزدكية و كذا للبابكية تأثيرها الذي لا ينكر على زعماء ثورة الزنج في البصرة (....) و كذلك على

[1]- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ص 115.

حركة القرامطة التي بدأت بين الكوفة و البصرة.... و على الجملة فقد كان للفكر الفارسي تأثير كبير على اتّجاهات الفكر الإسلامي من النواحي الفلسفية و الأدبية و الدينية»[1].

و تأثير النظرة الزرادشتية في الفلسفة الباطنية جليٌّ و واضح في معتقد الإمامة و غيرها، فالزرادشتية ترى نوعًا من الحلولية أو التناسخية حين يقولون بالخلق الروحاني لمن اصطفاهم الخالق و اجتباهم لحمل هذا النور الربّاني السماوي لينكشف و يظهر في الصورة الجسمانية، يقول الشهرستاني حين يتحدّث عن الزرادشتية «و زعموا أنّ الله عزّ و جلّ خلق من وقت ما في الصحف الأولى، و الكتاب الأعلى من ملكوته خلقًا روحانيًا فلمّا مضت ثلاثة آلاف سنة أنفذ مشيئته في صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الإنسان»[2]. بل يجزم عبد القاهر البغدادي على أنّ دين الباطنية منشأه و أصله و غرضه و كلّ ما فيه مجوسي فارسي، أصبغه الفارسيون المجوسيون بصفة عربية إسلامية طمعًا في كسر شوكة الإسلام و المسلمين و تقويضًا للأمة الإسلامية و ميلاً و حبًا في دين أجدادهم و أسلافهم «إنّ الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس و كانوا مائلين إلى دين أسلافهم، و لم يجسروا على إظهاره خوفًا من سيوف المسلمين، فوضعوا الأغمار منهم أسسًا من قبلها معهم صار في الباطن إلى تفضيل دين المجوس، و تأوّلوا آيات القرآن، و سنن النبي صلى الله عليه و سلم على موافقة أئمّتهم».[3]

فالكيد للمسلمين مع إظهار الإسلام و بتأويل النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية نابعٌ من تأثّرهم بالأصول الفارسية و مزجها بتعاليم الإسلام، و هذا عبد العزيز الدوري يذهب إلى نفس المذهب فيرجع أصول الغلاة من الفِرق الدينية و على رأسهم الفِرق الباطنية إلى روافد فارسية زرادشتية و مزدكية و مانوية «و الغلاة فِرق عديدة، ونظرة إلى مبادئهم تشير إلى أصول مزدكية و زردشتية و مانوية، و بعضهم ترجع قاعدته إلى إحدى هذه الديانات

[1]- محمد أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص 85.
[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 179.
[3]- عبد القاهر البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 230.

و البعض الآخر يجمع بين مزيج من آرائها»[1]، و يربط بين تأثّرهم الديني و غرضهم السياسي الشعوبي حين يتحدّث عن الغلاة و يخص منهم الباطنية.... «أمّا برامجها فهي سياسة في دعوتها إلى إزالة السلطان العربي وإحياء مجد الفرس، دينية في دعوتها إلى المجوسية و محاربتها الإسلام، اقتصادية في دعوتها لأوضاع أفضل»[2].

فالديانات الفارسية القديمة تمثّلت بصورة أو أخرى في هذه الفرق و في تجلّياتها العميقة حاولت الكيد للإسلام من الداخل عبر بعث تراثها الديني و العقدي في طرح جديد و بصورة منمّقة، تفاعل فيها الجانب العقدي و السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي عبر ثورات عديدة ظاهرها الرحمة و من قبلها العذاب، تسمّت بمسمّيات كثيرة ولكنّها تحمل توجهات هذه الروافد المؤثرة «و قد سرت المانوية إلى عقائد الفرس و المسيحية و الإسلام، إذ تأثّر بها بعض المفكرين»[3].

فالباطنيون قد اتّصلوا بالفلاسفة الإشراقيين و بالفرس فأخذوا عنهم عقائد و أفكار حول النجوم و الكواكب والروحانيات و القول بالتناسخ و الحلول، و أوغلوا في ذلك و تمذهبوا به و صار أصلاً من أصول دعوتهم «و قد آزر هذه المكيدة اليهودية التي قام بها ابن القدّاح عناصر فارسية حاقدة و فريق من الفلاسفة الإباحيين (....) وخلاصة القول أنّ أتباع تلك الديانات القديمة صار لها دورٌ كبيرٌ في ظهور الفِرق و الطوائف في المجتمع الإسلامي»[4].

**ب/– تأثير الحضارة الهندية:**

تُعتبر الحضارة الهندية من أقدم الحضارات و أرسخها و أقدمها، و قد كان لاتصال العرب بها و نقل تراثها العلمي إلينا و ترجمته و استقدام الحكام آنذاك في بلاطهم العلماء الهنود و استخدامهم فرصةً لبروز الفكر الهندي الديني و الفلسفي فقد «اتّصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي فاستخدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم

[1]- عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، ص 20.
[2]- المصدر نفسه، ص 21.
[3]- أميرة حلمي مطر، **الفكر الإسلامي و تراث اليونان**، المكتبة الثقافية، 1996، ص 97.
[4]- ابن تيمية، **بغية المرتاد**، ص 20.

(....) و نُقلت كثير من كتب الهند في الطبّ إلى العربية (....) و كان الاتصال بالهند عن طريق التجارة، و نقل المسلمون علوم الفلك و التنجيم و علم الحساب، أمّا الفلسفة فقد كان الهنود يربطونها بعقيدتهم الدينية والتناسخية و يعتقدون في نظرية تطهير الروح من الجسد»[1].

فالفلسفة الهندية أكثر اتصالاً بالجانب الديني و الروحي من النزعة العقلية، على الرغم من كثرة آراء الهنود وتنوّعها و تفرّقها في المعتقدات، فهي صورة صادقة و واضحة للمزيج الحضاري و الفكري و الفلسفي لهذه الأمة في جميع أطوارها التاريخية و حقبها الزمنية المختلفة، فهذا الشهرستاني يفصل في مدى تنوّع ثقافتهم و اختلافها بقوله: «قد ذكرنا أنّ الهند أمةً كبيرة و ملة عظيمة و أراؤهم مختلفة، فمنهم البراهمة و هم المنكرون للنبوات أصلاً، و منهم من يميل إلى الدهر، و منهم من يميل إلى مذهب الثنويه و يقول بملة إبراهيم عليه السلام، و أكثرهم على مذهب الصائبة و مناهجها، فمن قائل بالروحانيات، و من قائل بالهياكل، و من قائل بالأصنام، إلاّ أنّهم مختلفون في شكل المسالك التي ابتدعوها و كيفية أشكال وضعوها، و منهم حكماء على طريق اليونانيين علمًا و عملاً»[2].

فمذاهب الإنسانية جمعاء التقت روافدها في وعاء الحضارة الهندية، من دهريين و ثنويين و صابئة وروحانيين و يونانيين، و هي بدورها كانت حلقة من حلقات الحضارات الإنسانية التي اتصلت بها فألقت بمالها من فلسفتها و دياناتها و أثّرت فيها.

و قد رجّع الكثيرون على أنّ أصول الباطنية و روافدها بعد الفلسفة و اليهودية و المسيحية، الديانات الهندية الوضعية «فنظرة فاحصة في تفاصيل المعتقدات عن الفرق الباطنية يتبيّن من خلالها أنّ هذه المعتقدات وجدت نتيجة تسرّب كثير من الأفكار الباطلة و الآراء الفاسدة من ديانات وضعية كالهندوسية و البوذية»[3].

[1]- محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص 85.
[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 218.
[3]- عبد القادر بن محمد عطا الصوفي، **دراسات منهجية**، ص 55.

و من أهمّ الفرق الدينية الهندية التي طبعت بأفكارها على المذاهب الباطنية و تركت بصمتها واضحة فيها البراهمة، و البوذيين و أصحاب الروحانيات و دعاة التناسخ.

فهؤلاء الفرق لهم مقالات كثيرة في النبوات و الرسالات و الروحانيات و تناسخ الأرواح و الأدوار، اختلقوا لدعاتهم و أنبيائهم المزعومين نواميس فوق قدرة البشر و طاقاتهم، و هالوا عليهم بأوصاف و خوارق و قدرات ووسائط لا إنسانية، و هذا ما تبنّته فرق الباطنية في أئمّتهم من عصمة و تناسخ و تأليه و تجسيد للذات الإلهية في أدعيائهم و أوصيائهم، و يُثبت عبد الرحمان بدوي فكرة انتقال عقيدة التناسخ مثلاً إلى الفرق الباطنية من الديانة الهندية، و أنّ القائلين بالباطن و غيرهم من الفرق الغالية تأثّروا بها، "لكن يغلب على الظنّ أنّ القائلين بالتناسخ من أصحاب المذاهب في الإسلام انّما تأثروا في هذا بالديانات الهندية[1]. "

و ليس عقيدة التناسخ وحدها من ألقت بظلالها على فلسفة الحركات الباطنية، بل إنّ أخطر فكرة في عقائد الإمامة عند الباطنية، و هي تجسيد الله في الإمام المعصوم و حلول روحه فيه، كانت النقطة التي ارتكزت عليها فرق الباطنية كالإسماعيلية و الخطابية و النصيرية و البابية و الدروز «و عقيدة تجسد الله في الإنسان قديمة قدم الإنسانية نجدها في الديانات البدائية و في مذاهب الهند (...) و بين المذاهب الهندوسية فرقة لها أتباع كثيرون في بمباي في وسط الهند، و هي تعتقد أنّ رؤساءها الروحانيين أو المهارجاتجسدات للإله كرشنا»[2].

فيُمكن اعتبار فكرة التناسخ من أبرز النواحي الفكرية و الدينية التي تأثّر بها الباطنيون و أخذوها عن الفلسفة الهندية «و كم في فلسفة هيرقليطس المتشائمة و في الاعتقاد الفيثاغورسي بالتناسخ من أوجه شبه مع الفكر الهندي، و علاقته بالمذاهب التي ستنشأ فيما بعد في بعض الفرق الإسلامية المتطرّفة و فلسفة العدد تجمع

[1]- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص 811.
[2]- المصدر نفسه، ص 802.

بين فيثاغورس و أفلاطون و البوذية و إخوان الصفا، أمّا إذا نظرنا إلى فكرة المعرفة كأداة للتحرّر و الخلاص، فإنّنا نرى لها أتباعًا في الشرق و عند الرواقيين و الأبيقوريين، كما نرى لها أتباعًا عند القرامطة و الإسماعيلية»[1].

فالفكر الباطني اعتمد على أصول و روافد فلسفية يونانية، كما استنسخ بعض الأفكار و المعتقدات الشرقية و بلورها في نسيجه العقائدي خاصةً في تأليه الأئمة و الدعوى إلى تناسخ أرواحهم و القول بعصمتهم ونبوتهم و تجسّد الذات الإلهية فيهم، فالباطنية إذًا هي نتيجة هذا الامتزاج الحاصل بين العناصر الخارجية المتمثلة في الديانات السماوية و حتّى الوضعية البشرية و الفلسفية و الحضارات الشرقية و بين أقوال و معتقدات هذه الفرق.

[1]- حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط3، 1993، ص 18.

# الفصل الثالث: الإمامة عند الفرق الباطنية

المبحث الأول: التأليه عند الفرق الباطنية

المبحث الثاني: العصمة و الغلّو عند الباطنية

المبحث الثالث: التأويل الباطني

تُعدّ مسألة الخلافة و الإمامة أوّل مسألة اختلف فيها المسلمون و تباينت آراؤهم و تشعّبت أفكارهم واحتدم الصراع فيها، و نشأت منها الفرق الدينية و الإسلامية و الأحزاب السياسية، و لا تزال تجلّياتها و آثارها مستمرة حتّى يومنا هذا في نشوء أفكار و تبنّي نظريات مزقت شمل الأمة و فرّقت وحدتها بدعاوى الخلافة الإسلامية و الإمامة و التكفير و الغلّو و الحاكمية و غيرها، و حدثت تجاذبات فكرية و فلسفية حول هذه المسألة و أصولها و فروعها و روافدها و مدى تأثّرها و تأثيرها و نطاق دراستها، و لا تجد دارسًا للفرق يتجاوز الحديث عن هذه المسألة و يذكرها بل هناك من رآها سببًا رئيسا في نشوء بعض الفِرق و نشوزها عن فِرق أخرى في هذه المسألة، و هناك فرق أخرى انفردت باسم الإمامة كخاصية و سمة تميزها عن باقي الفِرق و وصل الحدّ إلى درجة الغلّو عند بعض الفرق كالباطنية التي أسّست لنزعتها من خلال توجهات خاصة لأئمتهم و معتقدات انفردوا بها عن سائر الفرق و جعلوا من الإمامة مركزًا لدعوتهم السرية و حركاتهم السياسية الباطنية و اعتمدوها كعقيدة راسخة لتأويلهم الباطني للنصوص الشرعية لإثبات قدسية الإمام و علو مكانتها عن البشر، بل استغلوها كإثبات ديني في شرعية خروجهم عن الخلافة و حروبهم ضدّ السلطة القائمة في أيّ وقت أو زمن لأنّ خروجهم بأمر الإمام و لا يجوز مخالفته، فطاعته واجبة لأنّه لا ينطق عن الهوى، بل هو العقل الكلّي و المعصوم من الخطأ والزلل، فالفرق الباطنية و إن تعدّدت أسماؤها و اختلفت اشتقاقاتها، اتّفقت على أمور أوجبتها في اعتقاداتهم لأئمتهم، و إن اختلفت العصور و الأزمنة، اتّفقت على تأليه الإمام و ادّعاء نبوته، و عصمته، فهذه وحدة عضوية موضوعية اتّحدت فيها كلّ الحركات الباطنية، فجعلوها أصلاً لمذهبهم لا حيدة عنه: «فمذهب تجسد الجوهر الإلهي في أشخاص الأسرة العلوية المقدّسة، قد أفسح في الواقع المجال في هذه البيئات إلى عقائد وتصوّرات للألوهية المغرقة في التشبيه و التجسيم و المادية، و إلى آراء أسطورية محضة تسلب أصحابها أدنى حقّ في المعارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدها و عقائد الوثنيين»[1].

[1]- جولدتسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص 207.

و يمكن جمع العقائد الباطنية في الإمامة في نقاط أساسية هي: التأليه، العصمة، و التأويل الباطني و علاقة الظاهر بالباطن.

**المبحث الأول:التأليه**

و هو مشتقٌ من الإله، فالتأليه من القضايا التي خاض فيها جميع علماء الكلام، بل كلّ الديانات السماوية و الوضعية، تحدثت عن الله، و بحثت موضوع الذات الإلهية و ما يرتبط بها من قضايا و مسائل، لأنّها أساس العقائد كلّها، و النقطة المركزية في الوجود و الكون و الخلق و ماهية الأشياء و أصلها و طبيعتها و علاقتها بالصانع الخالق المدبّر، و فاضت النظريات و تشعبّت الفلسفات في هذه القضية، بين الواجد و الموجود و الخالق و المخلوق، و بين حدوث العالم و قدمه و ذهب الناس مذاهب شتّى و استدلّ كلّ واحد باستدلالات عقلية على فكرته و أصّل لها و اعتبرها القول الفصل في رؤيته لله، «فالله بالمعنى الأنطولوجي لهذا اللفظ، و هو المبدأ الأوحد و الأعلى الوجود و النشاط الكونيين، إمّا كجوهر محايث للموجودات، و إمّا كعلة متعالية على الكون ومبدعة له من الخارج، و إمّا كغاية الكون و الوجود مثل المحرك الأول الذي لا يتحرك و الذي تصبو إليه جميع الكائنات في نظر أرسطو»[1].

فنظرة الإنسان للإله تطوّرت و اختلفت من الديانات البدائية و التي كانت تعبد الظواهر الطبيعية و تجسد فيها فكرة الإله كالشمس و القمر، إلى ديانات تؤمن بالثنائية و تعدّد الآلهة (التنويه) النور و الظلمة، الخير والشر، إلى الديانات السماوية المنزلة التي توحدها عقيدة التوحيد، و قد نسخ الإسلام كلّ الديانات الأخرى لما تعرضت له من تحريف و خروج عن هذه العقيدة التوحيدية السماوية، و لكنّ آثار هذه الديانات المحرّفة لم يزل موجودًا في فلسفات الفِرق الباطنية التي ادعت أشنع المقولات في الألوهية، بل ألّهت أئمتها و وصفتهم بأوصاف لا تليق إلاّ بالله –سبحانه و تعالى– و قالت بالحلولية و التجسيد و التناسخ فلا نجد فرقة باطنية إلاّ و رفعت إمامها إلى إله

[1]- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 389.

أو نبي فهم بذلك قسمان:" قسم أوجبت النبوة بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم لغيره، و القسم الثاني أوجبوا الإلهية لغير الله عزّ وجلّ فلحقوا بالنصارى و اليهود و كفروا أشنع الكفر"[1].

فالإمام لا يمكنه أن يكون كباقي البشر، بل هو نبي، له أوصياء و الرسالة و النبوة مستمرة لا تنقطع، يوصي بها إمام لإمام و ما الإمام إلاّ صورة مجسدة لله على أرضه، فخلعوا صفات الألوهية على الأئمة و أنزلوهم منزلةً لا تستند لشرع و لا لعقل سليم فقد «بلغوا في الغلو إلى درجة لا يقرّها عقلٌ و لا يستصيغها ذوق، فالأئمة عندهم هم الغاية من وجود البشر، حيث أنّ لكلّ شيء من العوالم غاية ينتهي إليها و يقف لديها و كذلك غاية البشر النبي في وقته و الوصي في زمانه و الإمام في عصره»[2].

اجتمعت الفرق الباطنية على القول باتحاد الناسوت في اللاهوت، فاتحاد الإمام بالله و حلوله فيه و تناسخه عنه و كذا تجسّده عن عناصر شكّلت ذروة الغلو و الإلحاد و الخروج و المروق عن الدين الإسلامي و الشريعة فشاركت الزنادقة و الدهريين، بل تجاوزتهم و تفوقت عليهم بتسويغها لهذه المقالة و الدعوة إليها و تبنّيها كعقيدة لها، يقول النوبختي عند ذكره أهل الغلو و يعني الباطنيين و غيرهم من الفرق الغالية الأخرى «و كلّهم متّفقون على نفي الربوبية عن الجليل الخالق تبارك و تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا و إثباتها في بدن مخلوق مؤوف على أنّ البدن مسكن لله و أنّ الله تعالى نور وروح ينتقل في هذه الأبدان»[3]. فنقلوا الربوبية من الله عزّ و جلّ إلى الإمام لإعطائه القدسية الكاملة، بصفته إلهًا أرضيًّا، فكلّ فرقة باطنية نسبت لإمامها الألوهية عن طريق الحلول والتجسيد الإلهي في ذات الأئمة أو عن طريق التناسخ «فمنذ أوائل القرن الثاني ظهر أشخاص و فرق متعدّدة يؤلّهون أحد أفراد البيت النبوي، بل تشير بعض الدلائل إلى أنّ هذه الفكرة ظهرت أولاً في القرن الأول بعد استشهاد الإمام علي – رضي الله عنه– عندما ادّعى بعضٌ أنّه كان هو الله»[4].

[1]- ابن حزم، **الفصل في الملل**، ج3، ص 117.
[2]- أحمدعرفات القاضي، **الفكر السياسي عند الباطنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1993، ص 62.
[3]- النوبختي، **فرق الشيعة**، ص 88.
[4]- حسين المدرسي الطباطبائي، **تطوّر المباني الفكرية للتشيّع**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001، ص 35.

فادّعاء الألوهية في الأئمة فكرة غالية تبرزهم على أنّهم فوق البشر، و لهم خوارق و بأيديهم معجزات وأنّهم آلهة، و قد استغلّوا هذه الفكرة ليتدرجوا في توظيفها سياسيًا و اتّخاذها ذريعةً في كسب الشرعية الإلهية المقدّسة لسلطتهم و ادعاءاتهم أو ثوراتهم على الخلافة القائمة آنذاك و يواصل الطباطبائي توضيح فكرتهم الثانية المنبثقة عن ادّعائهم الأول بقوله: «و في القرن الثاني أصبحت أرضية هذه الفكرة و طبيعتها أكثر وضوحًا لانّ الادّعاء بألوهية أحد الأئمة كان دائمًا مقدّمة لادّعاء ثانٍ هو أنّ هذا المدّعي رسول ذلك الإمام الإله (....) و كان لجميع هؤلاء الأشخاص و الفرق تفسير باطني للشريعة و الشعائر الدينية»[1].

و يكاد يجمع علماء الفرق و أصحاب السيّر و التاريخ إلى نسبة الدعوة التأليهية للأئمة السبأية أو لعبد الله بن سبأ، هذه الشخصية التي ثار حولها جدل كبير و عن أصله و نسبه و أفكاره، بل حتّى عن حقيقة وجوده كشخصية لعبت دورًا بارزًا في إثارة الفتن و إسقاط الخلافة الإسلامية، فهناك من رفض قطعًا وجود شخصية كهذه و قال بأنّها شخصية وهمية و نفى هذا التأثير الذي نسب إليها في كلّ ما وقع في خلافتي عثمان بن عفان و علي بن أبي طالب *رضي الله عنهما* و أمّا البعض الآخر فينسبه إلى اليهودية و أنّه أسلم كيدًا للمسلمين والإسلام، و يحكي قصته مع الإمام علي، جلّ علماء الفرق فالشهرستاني يُسمّى فرقة باسمه السبأية ويقول: «أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي كرّم الله وجهه، أنت، أنت، يعني أنت الإله، فنفاه إلى المدائن، زعموا أنّه كان يهوديًا فأسلم (....) و هو أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي *رضي الله عنه* و منه انشعبت أصناف الغلاة، زعم أنّ عليًا حيّ لم يمت، ففيه الجزء الإلهي»[2].

فابن سبأ اليهودي جسّد الفكر اليهودي لفكرة ألوهية الإمام علي من منطلق الشهرستاني، و التي كانت أرضية بنت عليها كلّ أنواع الغلاة و الفرق الباطنية قولهم بالتأليه، فلا نجد فرقة باطنية إلاّ و استعملت هذه النزعة

[1]- حسين المدرسي الطباطبائي، **المرجع السابق**، ص 36.
[2]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 127.

في أئمتها بحلول الله في روح زعمائهم و تجسّده فيهم أخذا عن عبد الله بن سبأ الذي نادى بضلالات كثيرة أهمها أنّه «كان أول من قال بألوهية و ربوبية علي *رضي الله عنه* و كان أول من ادّعى النبوة»[1].

**1/الحلولية و التجسيد:**

و هي نوع من أنواع التأليه للإمام لدى الفرق الباطنية، فهم يرون أنّ روح الإمام هي روح إلهية حلّت فيه لحكمة و زعموا أنّ الإمام الباطني، إمام بشريّ في الظاهر و إله في الباطن، كما قسّموا طبيعته إلى قسمين، ظاهر و هو القسم البشري منه أي قسم الناسوت، الذي يأكل و يشرب و يلد و يولد، و أمّا الباطن منه و هو القسم اللاهوتي الذي ينافي القسم الناسوتي.

«فالحلول هو أنّ الله قد حلّ في الإنسان و في غيره من أجزاء هذا العالم»[2]، فكلّ فرقة باطنية لها نصيب في تأليه إمامها، فلا اختلاف بينهم إلاّ في مسمياتهم، و هذه نبذة مختصرة من هذه العقيدة الباطنية في تأليهما لأئمتهما عند أهمّ الفرق الباطنية.

**1-1/ الإسماعيلية:**

و قد انجرفت نحو عقيدة الحلولية و التجسيد و نادت بالألوهية في أئمتها، و قد أشار صاحب الفكر الإسماعيلي إلى خطورة هذا الفكر و تطوّره فقال: «لكنّ ما هو أشدّ خطورة، فقد كانت التطورات الراديكالية لتلك التعاليم التي من خلالها راح بعض أعضاء الدعوة بالإيحاء بأنّ الإمام نفسه كان إلهًا»[3].فهو يُقرّ بتطور أفكار الإسماعيلية و وصولها إلى درجة تأليه الإمام و وصفه بأوصافه و إحاطته بالعلم التامّ و الكمال الروحاني، يقول

[1]- سعد الهاشمي، **ابن سبأ حقيقة لا خيال**، مكتبة الدار، المدنية المنورة، السعودية، ط1، 1982، ص 33.
[2]- محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982، ص 231.
[3]- أميرة حلمي مطر،**الفكر الإسماعيلي**، ص 40.

عمر فروخ: «و مع أنّ بين الإسماعيلية و الإمامية فروقًا كثيرةً، في الأصول و الفروع، فإنّ الفاصل الحقيقي بين الشيعتين هو اعتقاد الإسماعيلية بشيء من التأليه قليل أو كثير في الأئمة»[1].

فقد انشقت الإسماعيلية عن فرق الشيعة الأخرى بادعاءاتها و غلوّها في أئمتها، بل تجاوزت كلّ الحدود واخترقت كلّ منقول و معقول و نحلت مذاهب النصارى و اليهود و مزاعم الدهريين و الملحدين و قد كانت المنبع الأساس لكلّ حركة نتجت عنها و تتلمذت على يديها فابن حزم يبيّن شططهم و بعدهم عن الدين وزيفهم عن الحق في تأليههم لائمتهم، "و قالت طائفة بإلهية أبي الخطاب محمد بن أبي زينب مولى بني أسد بالكوفة و كثر عددهم حتّى تجاوزوا الألوف، و قالوا هو إله، و جعفر بن محمد إله، إلاّ أنّ أبا الخطاب أكبر منه و كانوا يقولون، جميع أولاد الحسن أبناء الله"[2]. فاستهانوا بالعقيدة الإسلامية و الشريعة الربّانية و ضربوا أصلها الأصيل و مبدأها الجليل و هو التوحيد الذي دعا إليه جميع الأنبياء و الرسل، فجعلوا كلّ أئمتهم ألهة، فأقرّوا بالقول بالاتحادية والحلولية والتجسيد الذين تأثّروا به من مؤثّرات خارجية «فالإمام عند الإسماعيلية له الصفات التي يجعلها المسلمون لله، و له الأسماء التي تسمّى الله بها، إذ هو في نظرهم ممثل العقل الكلّي، لذلك يصرفون إليه أنواع العبادة ويُقدّسونه»[3].

فوصفوا الإمام بأوصاف لا بشرية، بل إن هم إلاّ تجسدات للذات الإلهية على الأرض و أنّ «روح الله نزلت مجسّدة بشكل الإمام الصادق، و أنّ (أي الإمام) هو الآن إله الأرض»[4].

### 1-2/ النصيرية:

و قد غالت هذه الفرقة في ادّعاءاتها إلى درجة اعتقادها بألوهية الإمام علي و غيره من أئمتهم المستورين الباطنيين، بل خصّوا بهذه الميزة حتّى قال عنهم عمر فروخ أثناء ذكره للباطنية و الباطنيين، "و هنالك أيضًا

[1]- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص 175.
[2]- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء**، ج3، ص 122.
[3]- عبد القادر بن محمد عطا الصوفي،**دراسات منهجية لبعض فرق الرافضة والباطنية**،ص108
[4]- الطباطبائي،**تطور المباني الفكرية للتشيع**، ص44

المذهب النصيري أو العلوي المنسوب إلى محمد بن نصير المعاصر للدعوة الدرزية و المعادي لها، و المذهب النصيري أشدّ إيغالاً في تأويل الباطن و في نسبة الألوهية إلى الأئمة من سائر المذاهب الإسماعيلية[1].

فالنصيريون أو النميريون فرقة شذّت عن الشيعة الاثنا عشرية بادّعاء النبوة و الألوهية في أئمتها فهي ترى أنّ الإمام علي إله، حال في القمر، و بعضهم يرى أنّه حال في الشمس، زاعمين أنّه إمام في الظاهر و إله في الباطن لم يلد و لم يولد، و لم يمت و لم يقتل و لا يأكل و ولا يشرب[2]، بل ورمت مخالفيها في هذه النظرة للإمام علي بالمقصرة لأنّهم تخلّفوا عن غيرهم في عبادة علي و قصّروا فيها عن القدر المطلوب فتظاهروا بحبّ علي *رضي الله عنه* و آل بيته و أنّهم من شيعته و اتّخذوها ذريعةً لمكاسبهم الدنيئة، فأيّ عقيدة هذه التي ترى أنّ الإمام علي *رضي الله عنه* إلهًا أو حلّت فيه الألوهية، بل من أغرب تخبطاتهم أنّهم ينكرون على من لعن أو كفر أو سبّ ابن ملجم قاتله لأنّه في رأيهم خدم الإمام خدمةً جليلةً عظيمةً بتخليص اللاهوت من الناسوت و تحريره منه، يقول عبد الرحمان بدوي: «و يحبون ابن ملجم، قاتل علي –رضي الله عنه– و يقولون إنّه خلّص اللاهوت من الناسوت، و يخطئون من يلعنه»[3]. فالنصيرية تعلن و بشكل واضح بأنّ الله يتجلّى و يحلّ في أئمتها و يستدلون على ذلك بظهور جبريل على هيئة الأعرابي و على الشيطان بصورة الإنسان، فهم يقولون أنّ الله قادر على كلّ شيء و له الحرية المطلقة في ذلك «و يحتّج النصيريون لهذه العقيدة بقولهم إنّ الإله معبود مقدس يحل في الأجسام متى يشاء و له التصرّف المطلق، و إليه ترجع الأمور (....) و قالوا أيضًا إنّ ظهور الروحاني بالجسد الإنساني لا ينكره عاقل»[4].

فأساس فكرهم و عقيدتهم مرتكز على تأليه الأئمة و تجسيد الحقيقة الإلهية و تجليها في صورة بشرية يتداخل و يتّحد فيها اللاهوت بالناسوت، فبدأوا بالإمام علي ثمّ عمّموها على سائر الأئمة ليوجدوا لأنفسهم درعًا يحميهم و قدسية يلوذون بها و شريعة يحتكمون إليها و يعتصمون من حولها.

[1]- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، ص 176.
[2]- العواجي، **فرق معاصرة**، ص 561.
[3]- عبد الرحمان البدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص.ص 1186-1178.
[4]- سليمان الحلبي، **طائفة النصيرية**، الدار السلفية، الكويت، ط2، 1984، ص 48.

**1-3/ البابية (البهائية):**

لن تحيد هذه الفرقة بدورها عن مسار الفرق الباطنية الأخرى، خاصةً في تأليه الأئمة، فمجال الحقيقية الإلهية عندهم مجسّدة في أئمتهم، فلن تختلف هذه الفرقة عن غيرها إلاّ في أسماء من ترشحهم للناس كآلهة «و قد ادّعى مؤسس هذه الحركة (سيد علي محمد) بأنّه الباب الذي يستطيع البشر الاتحاد بواسطته مع الإمام منفذ الإرادة الإلهية، بل ذهب مؤسس هذه الحركة إلى أبعد من هذا و سمّى نفسه فيما بعد (نقطة أعلى) أو (نقطة بيان) أي (الوحي) ثمّ دعا نفسه القائم (.....) و كان آخر ما ذهب إليه أنّه تجسد للوحي الإلهي ذاته الذي ظهر على الأرض لآخر مرةً»[1].

فالباب يعتقد أنّه قد حلّت في شخصه الحقيقة الإلهية حلولاً جسمانيًا، و قد تدرجّ في طرح فكرته وصولاً لتأليه نفسه، و قد بيّن و فصّل عامر النجار تدرجه هذا بقوله «بعد أن ادّعى أنّه تجلّت فيه روح باب المهدي أولاً و روح المهدي ثانيًا، ثمّ روح علي و روح النبي محمد صلى الله عليه و سلم تدرج به الأمر لأنّ يدّعي أنّ روح الله تجلّت فيه و أنّه المرآة التي يرى فيها الله، و التي يستطيع المؤمنون أن يشاهدوا بها الله نفسه»[2].

فقد صوّرت البابية مذهب الحلولية و التجسيد تصويرًا كاملاً و جسّدته بأبشع الصور حين قرّر مؤسس الحركة (الباب) أنّ روح الله تجلّت فيه، و أنّه المرآة التي يشاهد و يرى الله فيها من خلاله، و يعبّر المستشرق جولد تسيهر عن التدرج في فكرة الباب التأليهية و ارتباطها بفكرة «تحقيق الكمال الذاتي للوحي الإلهي عن طريق التجلّي التدرجي الارتقائي للعقل الكلّي»[3].

فالبابية تركّزت معتقداتها على هذا المبدأ و ربطته و محورت حوله كلّ رؤيتها و نظرتها الدينية و العقدية بل جعلته أصلاً لكلّ فروعها و أحكامها الباطنية الأخرى من إنكار القيامة و البعث و لقاء الله و الجنة و النار

[1]- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ص 616.
[2]- عامر النجار، **البهائية و جذور البابية**، عين الدراسات و البحوث الإنسانية، مصر، ط1، 1996، ص 23.
[3]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص 270.

والرجعة و غيرها من العقائد، فأصبحت النظرية التأليهية عقيدة باطنية ينسج منها كلّ الفروع الأخرى، و كأنّ لا هدف لهم و لا مطمح إلاّ تأليه الأئمة، فإذا ألّهت الإمام فقد أتمّت شرائعها ووفّتها، يقول صاحب فرق معاصرة . " و قد أسفرت الديانة البابية على إنكار القيامة و ما جاء في وصفها في القرآن الكريم، و زعم أنّها قيام الروح الإلهية في مظهر بشري جديد، و أنّ البعث هو الإيمان بألوهية هذا المظهر، و عن لقاء الله يوم القيامة بأنّه لقاء الباب لأنّه هو الله، و عن الجنة بأنّها الفرح الذي يجده الشخص عندما يؤمن بالباب و عن النار بأنّها الحرمان من معرفة الله في تجلّياته في مظاهر البشرية"[1]، و استمرت هذه العقيدة الفاسدة في الأئمة عند البابية حتّى بعد القضاء على الباب، بل ظهرت بشكل أوسع و بقناع آخر هو امتداد للفكر الباطني للبابية في صورة أخرى هي البهائية، فالبابية و البهائية حلقتان متصلتان مع بعضهما، بل تعتبر البهائية ثمرة و نتاج للبابية، فمؤسسها ميرزا علي محمد الشيرازي اصطفى من مريديه بهاء الله الذي أسس للبهائية و أحيا أمجاد البابية و جدّد دعوتها الانحلالية و القول بسلطة الإمام المؤلّه المقدّس في شخص البهاء، الذي تدين به البهائية بأنّه المظهر الحقيقي و الهيكل البشري الذي تجسدت فيه الحقيقة الإلهية و صفاتها، و هكذا تؤكّد البهائية إيمانها بربوبية الجسد البشري، فيه استطاعت الحقيقة الإلهية أن تكون و أن توجد و به استحقت أن تعبد.

فسلطة الإمام عند البهائيين سلطة مقدّسة لأنّها نابعة من الله، بل هي الله ذاته، حلّت في شخصه وتجسدت في جسمه، فأنّى يكون للبشر معارضته أو عدم القبول به، و هو المظهر الكامل للخالق بكلّ صفاته وتجلّياته.

### 1-4/ الدروز:

العقيدة الأساسية التي نشأت عليها الباطنية الدرزية هي عقيدة تأليه الحاكم بأمر الله، فالدروز يعتقدون ويؤمنون بالنظرية اللاهوتية الناسوتية، و بظهور الله في شخص الإنسان، فالله عندهم اتخذ صورة ناسوتية احتجب

[1]- العواجي، **فِرق معاصرة**، ص 655.

بها على الناس، فالألوهية عند الدرزي «هي ألوهية الحاكم بأمر الله، باعتباره أنّ له حقيقة لاهوتية لاتدرك بالحواس و لا بالأوهام و لا تعرف بالرأي و لا بالقياس، مهما حاول الإنسان أن يعرف كنفها (....) الناسوت لا ينفصل عن اللاهوت، ذلك أنّ الحجاب هو المحجوب و المحجوب هو الحجاب[1].

و الدارس لمسيرة المؤلّه و هو الحاكم يجدها شخصية مضطربة و متناقضة في سلوكاتها و أفعالها، بل تصل أحيانًا لدرجة الخبل و الجنون من تحريم و تحليل و عقاب و سفك للدماء و تشريعات لا أساس لها من دين و لا عقل و لا فطرة سليمة، و قد دافع الدروز وحدهم عنه، لذلك نستطيع أن نقول «إنّ سلوك الحاكم المتناقض والشاذ، إنّما كان بتأثير فكرة الألوهية و إنّ كلّ ما صدر عن الحاكم بأمر الله من أعمال و أقوال إنّما كان بدافع واحد هو تأليهه»[2].

فأوّلوا منكرات الحاكم و شذّوذه بتأويل باطني، فكلّ عمل يقوم به، ظاهره التناقض و التضارب، إنّما هو ظاهر و الحقيقة هي سرّ خفيّ و باطن بعيد المنال إلاّ لأهله و أصحابه من الدروز، و هكذا أصبغ الدروز على شخصية الحاكم أوصافًا إلهية بدعوى إقامة الحجة و هداية البشر و معرفته بخبايا و أسرار الأحوال و المواقف «و قد علّلوا سبب تسمية الحاكم بالإمام أو الخليفة بالقول و لو كان في العالمين شيء أفضل من الإمامة لكان المولى جلّ ذكره في ظاهر الأمر تسمّى به فلمّا لم يظهر في الناسوت إلاّ باسم الإمامة علمنا أنّه أجلّ أسماء المولى جلّت قدرته»[3].

ففكرة الألوهية أو تأليه البشر، أخذا بالحلولية و التجسيد هي الطامة الكبرى التي نادى بها الباطنيون ودعوا إليها، و حاولوا ترسيخها بالسرّ أحيانًا و بالجهر بها و إعلانها و حمل الناس عليها أحيانًا أخرى، فأيّ غلوٍ بعد هذا، و قد جمع ابن خلدون مقالات هؤلاء و انحرافهم عن الدين بقوله «تجاوزوا حدود العقل و الإيمان، في القول

[1]- أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية**، ص.ص 223-224.
[2]- المصدر نفسه، ص.ص 207-211.
[3]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 340.

بإلهية هؤلاء الأئمة، إمّا على أنّه بشر اتّصف بصفات الألوهية، أو إنّه الإله حلّ في ذاته البشرية و هو قول بالحلول»[1].

## 2/ التناسخ:

القول بالتناسخ أحد الأقوال التي اعتقدتها الفرق الباطنية، تبعًا لقولهم بالحلول و التجسيد في الذات الإلهية و" التناسخ انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر من غير تخلل زمان، بين تعلّقها بالأول و تعلّقها بالثاني للتعشق الذي بين الروح و الجسد، و التناسخ عقيدة شاعت بين الهنود و غيرهم من الأمم القديمة مؤدّاها أنّ روح الميت تنتقل إلى موجود أعلى أو أدنى أو تعذّب جزاء على سلوك صاحبها الذي مات، و معنى ذلك عندهم أنّ نفسًا واحدةً تتناسخها أبدان مختلفة إنسانية كانت أو حيوانية أو نباتية"[2].

فتناسخ الأرواح و انتقالها من بدن إلى بدن آخر فكرة قديمة و أصولها متجذّرة في الديانات الوضعية والحضارات الشرقية القديمة خاصة الهندية، و يذهب "مصطفى النشار" إلى أنّ أصل التناسخ فكرة مصرية ممزوجة بالفكرة الهندية «إنّ فكرة فيثاغورس عن طبيعة النفس و مصيرها المتمثل في التناسخ، إنّما هي فكرة ذات أصل شرقي مزدوج، فهي مزيج بين الفكرة المصرية عن النفس و مصيرها الخالد و بين الفكرة الهندية عن التناسخ».[3]

و نجد اختلافًا واضحًا في نسبة عقيدة التناسخ و تحديد الدائرة الفكرية المنبثقة عنها و لا يمكن الجزم بأصولها و لا حصرها في جهة معينة و واحدة، فالشهرستاني يعدّد أصولها على ملل و نحل كثيرة فيقول: «كان التناسخ مقالة فرقة في كلّ ملة من المجوس و المزدكية و الهند البرهمية و من الفلاسفة و الصابئة»[4]. أمّا البغدادي فيذكر أنّ «القائلين بالتناسخ أصناف: صنف من الفلاسفة، و صنف من السمنية، و هذان الصنفان كانا قبل

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 340.
[2]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص 346.
[3]- مصطفى النشار، **المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية**، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 96.
[4]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 222.

دولة الإسلام، و صنفان آخران ظهرا في دولة الإسلام، أحدهما من جملة القدرية و الآخر من جملة الرافضة الغالية[1].

فمن هذا المزيج و النسيج المتداخل المتضارب من الديانات الفارسية المجوسية و الهندية البراهمية و طائفة من الفلاسفة اشتقت الباطنية عقيدتها التناسخية و بلورتها لخدمة أفكارها و مصالحها من خلال القول بالتناسخ والحلول، و يرجع البغدادي القول بالتناسخ لبدعة السبأية حين يقول: «و هم أول فرقة قالت بالتوقف و الغيبة والرجعة، و قالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي رضي الله عنه»[2].فالباطنيون يُؤمنون بأنّ روح الإمام روح إلهية حلّت به ليستأنس به البشر و لا يستوحشون، و هذه الروح لا تموت و لا تفنى، و إنّما تنتقل من جسد إلى جسد و من دور إلى دور آخر، تتناسخ لتظهر بصورة أخرى و مظهر مغاير و ما هي إلاّ لأصل واحد، فالأدوار التي تتمّ هي تكملة للدور الذي كان قبلها، فيفنى الجسد و تبقى الروح سائحة في أجساد أخرى لتكمل رسالتها وإمامتها للفرقة، فابن خلدون عند حديثه عن الغلاة من الباطنية في مقالتهم بالتناسخ، يبيّن ذلك و يقول: «ومنهم من يقول إنّ كمال الإمام لا يكون لغيره فإذا مات انتقلت روحه إلى إمام آخر ليكون فيه، ذلك الكمال و هو قول بالتناسخ»[3]، فنورانية الإمام عندهم سمة إلهية تتجلّى من خلال تناسخها فيها و من أكثر الفرق الباطنية تجسيدًا لفكرة التناسخ و توسعًا فيها الخطابية الإسماعلية، فقد زعموا «أنّ الإلهية نور في النبوة والنبوة نور في الإمامة و لا يخلوالعالم من هذه الآثار و الأنوار»[4].

و مقصدهم من النور هنا، هو الانتقال و التناسخ الحاصل للنفوس تبعًا لنظرية "النور" الشرقية القديمة في التناسخ و التي تقول تتناسخ الأرواح بطريقة نورانية، بل إنّ الخطابية لم تقتصر في التناسخ على النفوس البشرية أو الحيوانية فقط، بل تجاوزتها إلى الأشياء كلّها فالمؤمن بمذهبهم تتناسخ روحه سبعة أدوار لتنكشف له الحقيقة ويرتفع عنه الحجب، أمّا الكافر بعقيدتهم المكذب لها فتتناسخ روحه في الأشياء، فيُصبح جمادًا جزاءً له وعقوبةً، يقول

[1]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 220.
[2]- المصدر نفسه، ص 193.
[3]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 340.
[4]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 381.

عبد الرحمان بدوي: «و الخطابية يقولون بالتناسخ على نحو يختلف عمّا تقول به سائر الفرق القائلة به، فهم يجعلون التناسخ في الأشياء الإنسانية و غير الإنسانية مقصورًا على المنكرين لمذهبهم، أمّا العارفون المؤمنون بمذهب الخطابية فلا تنتقل أرواحهم في شيء من الأشياء (...) أمّا المنكر لمذهبهم فتتناسخ روحه في الأشياء و الأحياء حتّى يصير جمادًا صخرةً أو حديدًا أو أيّ شيء آخر»[1].

و من الفرق التي قالت بالتناسخ، النميرية النصيرية، فلم تشذ عن حقائق العقائد الباطنية من حلول وتجسيد و تناسخ فالنوبختي حين يذكر مجمل عقائدها و أهمّها يقول: «و قد شذّت فرقة من القائلين بإمامة علي بن محمد في حياته فقالت بنبوة رجل يقال له محمد بن نصير النميري و كان يدّعي أنّه نبي و كان يقول بالتناسخ»[2].

[1]- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص 809.
[2]- النوبختي، **فرق الشيعة**، ص 147.

**المبحث الثاني:العصمة و الغلّو في الأئمة**

لقد استنجدت كلّ سلطة سياسية أو حركة ثورية لتبرير مواقفها و إضفاء الشرعية عليها بنظرية الخلافة الإلهية، فجعلوها النظرية المحورية و الفكرة الجوهرية للاستخلاف عندهم، يستوجبون بها رقاب الناس و طاعتهم وولائهم الديني و السياسي و إسكات المعارضين لهم فأضحت قضايا (الاستخلاف الإلهي) و (الاصطفاء) و(الاجتباء) هي مصدر السلطة، فالخليفة أو الإمام ما هو إلاّ منفذ للإرادة الإلهية التي اختارته لهذا المنصب.

و قد انتهج خلفاء بني أمية هذا النهج بعد تغيير نمط الحكم من اختياري شوري إلى وراثي، فحاولوا ترسيخ فكرة الجبر على خلافتهم و أنّ الله استخلفهم في الأرض و اصطفاهم أزلا دون غيرهم و بالتالي فالحاكم يستمد سلطته من الله و ما على الرعية إلاّ الطاعة و الإتّباع لولي الأمر و من هذا الإطلاق في الانقياد التام والطاعة اللامحدودة للإمام الرئيس أو الخليفة أو السلطان، بدأت تتكوّن نظرية العصمة للأئمة و تطوّرت تدريجيًا من نظرية بسيطة بأفضليته و أحقّيته للخلافة، إلى القول بالنص و الوصية و الاختيار من الله عزّ و جلّ، يقول أحمد الكاتب: «و بعد تقرير ضرورة اتّصاف الإمام، مطلق الإمام بالعصمة و الأفضلية و عدم جواز إمامة غير المعصوم أو الجاهل أو المفضول و هو ما لا يوجد طريق للتعرّف عليه سوى إرشاد الله تعالى إليه، قام الفكر الإسلامي بإسقاط الشورى طريقًا للاختيار الإمام، ليحلّ محلّها النص أو الوصية أو المعاجز الغيبية التي تميز الإمام المختار من قبل الله تعالى عن غيره من البشر»[1].

فأصبحت الإمامية درجة فوق البشرية لا يستوجبهاإلا المعصوم الذي يعلم ظاهر الأمور و بواطنها و لا يأتيه الخطأ و لا الزلل، و تعتبر الشيعة من أوائل الفرق التي أحدثت بدعة العصمة في الأئمة حتّى قال عنها أحمد

[1]- أحمد الكاتب، **الإمام المهدي**، ص 22.

أمين: «جمهور المسلمين لم ينظروا حتّى إلى الأنبياء نظر الشيعة للأئمة و لم يمنحوا الأنبياء العصمة المطلقة حتّى من الخطأ و النسيان و حتّى قبل النبوة كالذي قاله الشيعة في الأئمة»[1].

و إذا كان الباطنيون قد ألهوا أئمّتهم و ادّعوا لهم النبوة، فكيف لا يعصمونهم من كلّ خطأ أو زلل، فالعصمة عندهم في الإمام ثابتة، فهو معصوم في كلّ عصر من كلّ ما يمسّ النفس البشرية الإنسانية من علل مؤثرة أو نزوات مفسدة، فهو الكامل الأوصاف، العالم بالأحوال، له علم الظاهر و الباطن، و له تتجلّى كلّ الحقائق الغيبية، فمادة روحه أنقى من كلّ مادة، و نوره الإلهي ساطع في صلبه، «و إنّ في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر ما يهبه قوى روحية فائقة تتجاوز كثيرًا المستوى البشري، فمادة روحه أنقى من مادة روح الآدميين العاديين لخلوّها من نزعات الشرّ و تحلّيها بالصفات القدسية»[2].

فمنشأ عصمة الإمام من هذه المادة الروحية الإلهية النورانية المقدّسة التي تمنحه الحصانة المطلقة فهذه المادة الأصيلة —في رأيهم– رفعت الحجب عن أئمّتهم و بلغت بهم أرفع المنازل و أعلى الدرجات و جعلتهم في أعلى الطبقات الكونية «فهم مطهرون من الذنوب، مبرأون من العيوب، خلت نفوسهم من دوافع الشرّ، فلا تستهويهم المعاصي و لا الآثام لأنّ المادة الإلهية النورانية التي يحملونها لا تتّفق البتّة مع الميول الشريرة و لكنّها تمنحهم أيضًا أعلى مرتبة في مراتب العلم اليقيني الثابت، أي العصمة التامة من الوقوع في الخطأ»[3].

و من مصادر عصمة الأئمة عندهم أيضًا، ما يُمكن تسميته بنظرية التناسل الروحي أو التسلسل النوراني، لأنّ الإمام وارث لإرث روحي لأئمة سبقوه من سلالة أصيلة متجذّرة، فالإمام عندهم يقوم مقام الرسول في وقته و زمانه لتستمر الرسالة فلا تنقطع أبدًا بوجود الأئمة الباطنيين المعصومين، "و قد اتّفقوا على أنّه لابدّ في كلّ عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر و حلّ الإشكالات في القرآن و الأخبار والمعقولات

[1]- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 166.
[2]- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، ص 205.
[3]- المرجع نفسه، ص 211.

واتّفقوا على أنّه المتصدّي لهذا الأمر، و أنّ ذلك جار في نسبهم لا ينقطع أبد الدهر و لا يجوز أن ينقطع إذ يكون فيه إهمال الحق[1].

فالباطنيون لا يرون جواز الخطأ على أئمتهم، و لا يصدر منهم إلاّ الصواب، بل ذهبوا في القول بعصمتهم حدّ مساواتها بعصمة الأنبياء «و اتّفقوا على أنّ الإمام يساوي النبي في العصمة و الاطّلاع على حقائق الحق في كلّ الأمور (...) و إنّما يتلّقى ذلك من النبي فإنّه خليفته و بإزاء منزلته، و لا يتصور في زمان واحد إمامان»[2].

فالأئمة الباطنيون الغلاة، هم الوحيدون الذين يملكون علم الظاهر و الباطن و حقائق العلوم المختلفة الكونية و الغيبية اللدنية، و دعوا كلّ من أراد بلوغ هذا العلم و إدراك الحقائق و أسرار الخلائق بالتعلّم من الإمام الباطني، لانّ هذا العلم لن يجده في ظاهر النصوص و لا فيما كتبه المتقدمون و المتأخرون، إلاّ بفهم أوتيه هذا الإمام المعصوم، فهو وحده الكفيل بهذا العلم الباطني حفظًا و تدريسًا و إعلامًا، بل هو حصر على دعاتهم وأئمتهم يتوارثونه لاحق عن سابق، يقول الغزالي عند حديثه عن علم الإمام المعصوم في مذهب الباطن" ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم"[3].

فيجب على الخلائق التعلّم من علمه الذي لا ينضب لينالوا سعادة الدارين، و هناك فرق باطنية تسمّت كما ذكرنا سابقًا بالتعليمية لقولها بوجوب أخذ العلم و التعلّم عن الإمام المعصوم و لا علم إلاّ علمه و لا رأي ولا اجتهاد و لا قياس و لا عمل للعقل مع وجوده«و أمّا التعليمية فإنّهم لقبوا بها لأنّ مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي و إبطال تصرّف العقول و دعوة الخلق إلى التعلّم من الإمام المعصوم و أنّه لا مدرك للعلوم إلا بالتعلّم (.....) فإنّ تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعليم و إبطال الرأي و إيجاب إتّباع الإمام المعصوم و تنزيله –في وجوب التصديق و الاقتداء به– منزلة رسول الله صلى الله عليه و سلم»[4].

[1]- الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص 42.
[2]- المصدر نفسه، ص42
[3]- المصدر نفسه، ص 37.
[4]- المصدر نفسه، ص 17.

فالعلم لا يؤخذ إلاّ عن إمامهم المعصوم، فحصر التلقي فيه، فابن الصباح مثلاً، أشهر الأئمة الباطنيين والقائل بالتعلم و التعليمية، اعتمد على هذا المبدأ المنادي بعصمة الإمام، و القائم على التسليم المطلق لمسالك الوجود من جماد و نبات و حيوان لهذا الإمام، و ما هي في حقيقتها إلاّ فلسفة تطبيقية للسيطرة على أتباعه وإخضاعهم له، يقول الخطيب البغدادي: «و هكذا يخرج ابن الصباح من التعليم بشيء واحد، و هو إثبات ضرورة وجود معلّم صادق واحد هو الإمام الإسماعيلي و الفوز بعلمه الغيبي و الاستفادة منه، و تسليم النفس إليه»[1].

و قد تفنّن الباطنيون في إرساء قواعد (العصمة) و ترسيخها و تثبيت أركانها لما لها من وقع في الأتباع و لما تجلبه من طاعة عمياء و انقياد تام، فالإمام المعصوم مسنود، بعلم غيبي، اختصّ به دون غيره، علم الأولين والآخرين، علم الظاهر و الباطن.

[1]- أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية**، ص 108.

**المبحث الثالث:التأويل الباطني**

**1/- تعريف التأويل الباطني لغةً و اصطلاحًا:**

التأويل مشتقٌ من الأوّل، و هو في اللّغة الترجيع، نقول أوّله إليه أي رجعه.

و التأويل الترجيع و التفسير و التدبّر و حسن التقدير، أمّا اصطلاحًا ردّ الشيء إلى الغاية المراد منه علمًا كان أو عملاً.

أو هو استخلاص المعنى العام انطلاقًا من المعنى الظاهر أي أنّه بعبارة أخرى الانطلاق من المعاني المجازية بحثًا عن المعاني الحقيقية.

أمّا عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدّسة تفسيرًا رمزيًا أو مجازيًا يكشف عن معانيه الخفية، قال الجرجاني: «التأويل في الشرع صرف اللّفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب و السنة».

و قال ابن الرشد: «التأويل إخراج الدلالة اللّفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب»[1].

فللتأويل معانٍ لغوية عدّة، تجمع كلّها تقريبًا على حمل اللّفظ على غير معناه الظاهري، فاللّفظ حمّال أوجه وجه قريب ظاهر و وجه بعيد باطن أو مجازي، فالتأويل أصبح وسيلة تقريبية لفهم المعاني و النصوص و إحداث جسور و امتدادات بينها، فالكثير من علماء الإسلام يرون ضرورة التأويل على النصوص لرفع التعارض الذي يحدثه الالتزام بظاهر النص، و تأويل النصوص الدينية المقدّسة و شبه المقدّسة قاعدة اعتمد عليها المسلمون و غير المسلمين منذ القدم، كما اعتمدها القائلون بالتوفيق بين الدين و الفلسفة، رجال دين كانوا أو فلاسفة، ففي

[1]- ينظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007، ص 158. صليبا، ص24

الديانة اليهودية استخدموا التأويل في النص الديني و أوّلوا بعض آيات سفر التكوين، و يرى فيلون أنّ التأويل ضروري، إذ الأنبياء تكلّموا كثيرًا بالمجاز سترًا للحقيقة عن غير أهلها (...) كما أنّ من الضروري تأويل النصوص التي تثبت بظاهرها لله ما لا يليق به من الصفات و الأحوال[1].

كما لا تخلو الديانة المسيحية من هذه الظاهرة أيضًا فيذهب القديس أوغسطين من هذه الظاهرة أيضًا إلى «وجوب التمييز بين ما يجب أو يؤخذ من النصوص حرفيًا و بين ما يجب تأويله مجازيًا»[2].

و أمّا في الإسلام فقد اعتمد علماؤنا على تأويل كثير من الآيات القرآنية و النصوص الحديثية لتتوافق والعقيدة الإسلامية و تنزيه الذات الإلهية و نفي التشبيه و التجسيم.

فالتأويل نشأ كضرورة حتمية لرفع التعارض الحاصل بين ظاهر النصوص و باطنها، و كذا للفروقات الفطرية و تفاوت المدارك العقلية للبشر، لكنّ الظاهر أنّ مسألة التأويل أو الظاهر و الباطن، اتّخذت معنى آخر، حادت به عن سنة العلماء الأولّين و استغلته الفرق الباطنية و أصبحت تعرف بأصحاب (التأويل الباطني) فتجاوزت كلّ الحدود و الشرائع السماوية و جعلت من تأويلاتها الباطنية مرتعًا خصبًا لها تذهب به كلّ مذهب، تحقّ به الباطل و تبطل به الحق، بل إنّ سبب تسميتهم يعود بهذا الأصل إلى عقيدتهم «و إنّما لزمهم هذا اللقب –الباطنية– لحكمهم بأنّ لكلّ ظاهر باطن، و لكلّ تنزيل تأويلا»[3].

فالظاهر ليس إلاّ صورة جزئية واحدة من مكونات الباطن الذي تتعدّد صوره و لا حدود و لا نهاية له، فالظاهر –بزعمهم– لا يمكن احتواء الباطن، و يربطون النبوة بالإمامة و بتأويل النص و إرجاعه إلى أصله الباطني الذي يكمن فيه العلم و المعرفة «و لئن كانت النبوة المحمدية خاتمة النبوات فإنّها خاتمة الظاهر، و ذلك أنّ لها ما يتمّمها في الباطن و هو الإمامة أو الولاية، فالولاية بهذا المعنى، هي باطن النبوة (....) و هكذا يكون الإمام

[1]- فؤاد معصوم، **إخوان الصفا**، ص 152.
[2]- المرجع نفسه، ص 153.
[3]- الشهرستاني، **الملل و النحل**، ص 141.

ينبوع المعرفة الكامنة وراء النص، و هذا يعني أنّ إدراك الحقيقة لا يتمّ استنادًا إلى العقل أو إلى النقل، لأنّ الحقيقة ليست في ظاهر النص و إنّما يتمّ عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله و الكشف عن معناه الحقيقي والتأويل مرتبط بعارف يدرك المعنى الباطن، و هذا العارف هو الإمام»[1].

فهذه دعوة إلى تجاوز النص و إلى إقصاء محاولة فهمه أو مقاربته بحكم ظاهريته غير الدالة على الحقيقة المطلوبة و المنشودة، فلا العقل و لا النقل يمكنه اكتشاف الباطن المؤول للنص الظاهري، الإمام وحده القادر تمثيل السيرورة النصية الباطنية للفهم المطلوب، الذي يمكنه أن يجعل النص ينبض بالحياة «فالإمامة هي الحضور الإلهي المستمر الذي يحول دون تشيؤ الحقيقة في مؤسسات و تقاليد و تشريعات، و تحولها بالتالي، إلى حرف ميت، لأنّ الوقوف عند ظاهر النص يؤدّي إلى هذا التشيؤ»[2].

ظهور ثنائية الظاهر و الباطن، التي صارت بعد ذلك جدلية تفصل بينهما و تجعلهما حقيقتين متمايزتين متنافرتين، أصبغ نوعًا من تقديس التأويل الباطني و فتح لها مجال فهم النص دون قيد، حتّى سماه و نعته طيب تيزيني بمحاولة اختراق النص الديني بحجة الظاهر و الباطن يقول: «فإنّنا نواجه اختراقًا آخر للنص المعني انطوى على ما يكون ذا طرافة كبرى، و قد تمثل ذلك الاختراق في الإفصاح عن (ثنائية) بين (الظاهر) و (الباطن) تشي غالبًا بطابعها التضايفي الجدلي»[3].

فيتجاذب النص الديني طرفان، باطني و ظاهري، فأمّا أهل الباطن فعطلوا ظاهر الشرع، و أما أهل الظاهر فاخذوا بظاهر مما لابدّ من تأويله «و كان من ثمار ذلك أن أفصحت القراءة الباطنية للنص القرآني (وكذلك النبوي) عن تلك الأمشاج من العلاقات السياسية و الاقتصادية و السوسيوثقافية، إضافةً إلى الأثينية»[4].

[1]- أدونيس، **الثابت و المتحول**، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 91.
[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3]- طيب تيزيني، **النص القرآني**، دار الينابيع، دمشق، (د.ط)، 1997، ص 300.
[4]- المرجع نفسه، ص 316.

**2/ دواعي التأويل الباطني عند الباطنية:**

**أولاً**:يرى الكثير أنّ السبب الرئيسي لنشوء القول بالتأويل الباطني عند الفرق الباطنية هو الخلاف السياسي الذي دار حول مسألة الإمامة و بروز الخلافات السياسية التي استغلها الباطنية في التضليل و التحريف و هدم الدين و الانسلال من أحكام الشريعة، فاتّخذوا باب التأويل حجةً و وقايةً «و أمّا قولهم بأنّ للشريعة ظاهرًا وباطنًا، و تأويل الفرائض الإسلامية على هذا الأساس فهو هدف الباطنية و الغلاة عمومًا، ابتداءً من الإسماعيلية و مرورًا بالدروز، و انتهاءً بالنصيرية لمسخ الشريعة و هدم الدين»[1].

فالداعي الأول من تأويلاتهم الباطنية الفاسدة للنصوص، إبطال ما فيها و إفراغها من محتواها، بغية تشويه العقيدة الإسلامية و فتن المسلمين في دينهم، و نشر الأكاذيب و الأساطير و تحريف النصوص الدينية بتأويلات واهية و حجج باطنية غالية، و قد استغلت بعض الطوائف الحاقدة على الإسلام من الباطنية و أمثالهم التأويل، فجعلته أداة تخريب لمعتقدات المسلمين فأحدثوا بدعة الظاهر و الباطن و تأوّلوا نصوص العبادات و غيرها لرفض جميع التكاليف الشرعية و هدم كلّ المبادئ الصريحة المعلومة بالضرورة ضرورة النص و ضرورة الإجماع[2].

فالتأويل الباطني هو وحده الذي يمكنه أن يغطّي و يستوعب مقولاتهم الباطلة و آرائهم الزائفة و تفسيراتهم الجاهلة فلهذا تمسكوا به و أصلوا له و جعلوه عماد مذهبهم لإدراك الحقائق الدينية.

**ثانيًا**: و من الدواعي المهمّة للقول بمسألة التأويل الباطني، كسب الشرعية الدينية لاستغلالها سياسيًا وسلطويًا و اجتماعيًا، و تطلعًا منها لتقويض الخلافة القائمة و الاستحواذ على الملك و السلطة و الجاه و المال فما التأويل الباطني عندهم إلاّ وسيلة لترسيخ أفكارهم و صبغها بصبغة شرعية إسلامية، فلم يجدوا إلاّ هذا المخرج كوعاء يظلّهم و يحتوي كذبهم و دسهم و زيفهم و تنطعهم، فلجأوا إليه و حمّلوه ما استطاعوا من التأويلات، يقول عبد الرحمان بدوي في حديثه عن التيارات الباطنية و اعتمادها على التأويل: «و سنعرض فيه لتيارات

[1]- أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية**، ص 117.
[2]- ابن تيمية، **بغية المرتاد**، ص 28.

الباطنية الرئيسية الإسماعيلية، و القرامطة، و النصيرية، و يجمعها كلّها النزعة الباطنية، أعني تأويل النصوص المقدسة و شبه المقدسة تأويلاً باطنًا يختلف عن المعنى الظاهر اختلافًا مغرقا في التأويل، ابتغاء التوفيق بين هذا المعنى و بين النزعات الجديدة و المطامع المستمرة و التطلّعات المتوثبة إلى تحقيق القوة و بسط السلطان»[1]، فالباعث عندهم لتأويل النص الديني باطنيًا، ذو خلفية سياسية و مذهبية متعصّبة، لأنّ الفرق الباطنية فرق سياسية تغطت بغطاء الدين و تدثرت به لإبعاد الشبهات و محاولة التلبيس على الناس و غوايتهم لقبول دعوتهم و الانضمام إلى حزبهم و ما التأويل الباطني إلاّ غطاء ديني مدروس لبلوغ الرياسة في السلطة و السياسية من جهة، و هدم الدين وتفتيت الأمة من جهة أخرى.

فحقيقة الفرق الباطنية رغم انطوائها تحت لواء الفرق الدينية، إيديولوجيات سياسية و حزبية، لأنّ المذاهب الباطنية كانت إيديولوجيات أكثر منها مذاهب فكرية، و الإيديولوجيا هي البطانة للحركات السياسية والاجتماعية، و لا يزال هذا التاريخ السياسي لهذه الفرق الباطنية حيًا اليوم[2].فتأويل النص الديني و رؤيته برؤية باطنية، لم يكن عند الفرق الباطنية بداعي عقدي أو فكري، بل كان موجهًا توجيهًا سياسيًا و إيديولوجيًا وشعبويًا «فالخلاف المركّز و المكثّف و الخفي المتضمّن غالبًا على النص الديني هو –بمعنى معيّن و دلالة معينة– خلافًا على المصالح الدنيوية المتشعبّة (...) المقابلة بين الباطن و الظاهر على أيدي الباطنيين ليست عملية نخبوية سياسية و إيديولوجية بين العقلاء و الجهال و إنّما هي مقابلة معرفية بتبطين سياسي، نيطت بها مهمة الإفلات من قبضة النص المهيمن و السلطة المهيمنة و الأفق الإستراتيجي المهيمن»[3].

فالفرق الباطنية تموقعت و تقوقعت حول نظرية (التأويل الباطني) في محاولة منها للتحرّر من (سلطة النص) المقدس و من قيوده و ضوابطه، لتمرير الفلسفة الباطنية، دون المراعاة الحرفية لظواهر النصوص بل روح النص –عندهم– باطنة و كامنة خلف هذا الحجاب و الغطاء الظاهري، فينتج لنا من تأويل هذا النص باطنيًا، نص

[1]- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، ص 03.
[2]- المصدر نفسه، ص 04.
[3]- طيب تيزيني، **النص القرآني**، ص.ص 317-318.

آخر يشبهه و يحمل القداسة التي حملها النص الأصلي، فيحصل على السلطة النصية المبتغاة من عملية التأويل، يقول الغزالي عن تأويلات الباطنية «و القول الوجيز فيهم أنّهم لما عجزوا عن صرف الخلق عن القرآن و السنة صرفوهم من المراد بهما إلى مخاريق زخرفوها و استفادوا –بما انتزعوه من نفوسهم من مقتضى الألفاظ– إبطال معاني الشرع»[1].

فالتأويل الباطني وسيلة رئيسية و دعامة أساسية اتّخذتها الفرق الباطنية لشرعنة عقائدهم و إيهام الناس باتّفاق آرائهم و نصوص الكتاب و السنة من خلال محورة الظاهر بالباطن بداعي التحرّر من سلطة النص المقدّس و التوفيق بينه و بين أفكارهم و معتقداتهم.

### 3/نماذج من التأويل الباطني:

حقيقة تأويل النصوص و استنباط البواطن من الظواهر و كشف أسرارها منوطة بالراسخين في العلم بزعم فرق الباطنية، فالأئمة المعصومون هم وحدهم المخوّلون بتحديد هذا الباطن، فليس كلّ قارئ للنص يمكنه استنباطه ومعرفة رموزه و أسراره و خباياه، فهذا حقّ مقدّس لدعاتهم و أئمّتهم «إنّهم بذلك يهدرون كلّ النصوص التي يقوم عليها كيان الإسلام، و يعطلون مفهومها، و ينقلون القرآن من كونه كتابًا مبينًا يتضمّن دستور الفلاح و النجاح إلى طلسمات و رموز لا يقف عليها إلاّ الأئمة»[2].

فالباطن عندهم في حوزة (العلم الإلهي) و الإمام هو القائم الخاص بهذا العلم من خلال تأويله للنصوص، و قد استغل الأئمة الباطنيون هذه الحرية المطلقة في تعاملهم مع النص المقدس و تجنوا عليه ،غلبة لمصالح سياسية وأحقاد دفينة و ضغائن شعبوية، فذهبوا في تأويلاتهم كلّ مذهب (يؤوّلون وفق أهوائهم، و يستخدمون القرآن في تحقيق أغراضهم، و لا يستطيع أحد من أتباعهم أن يردّ عليهم، أو يخطئهم، إذ ليس من أتباعهم من يصل إلى

[1]- الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص 55.
[2]- ابن الجوزي، **القرامطة**، المكتب الإسلامي، دمشق، ط5، 1981، ص 11.

درجتهم، و لا إلى الفيوضات الإلهية عليهم في تأويل القرآن و الإفصاح عن معانيه و مراميه الباطنية التي لا تتقيّد بالألفاظ اللّغوية على حدّ زعمهم[1].

فالفرق الباطنية لا تستند في تأويلاتها إلى دليل نصي و لا عقلي و لا إلى قرائن عملية محدّدة تظهر فلسفته و تطبيقاته و لا إلى منهج مقنّن يُبيّن تفصيله و شروطه و مقاصده، فالمنهج الوحيد الذي يستندون إليه هو الإمام المعصوم الذي يمكنه أن يستشف هذا الجوهر الباطني، فافتقر التأويل عندهم للعلمية و الموضوعية بل أصبح التأويل تلاعبًا بآيات القرآن الحكيم و تفسيرها بالأهواء و الميول، فالإسماعيلية مثلاً جعلت من تأويل الظواهر وإرجاعها إلى خلاف ما يتبادر منها في عرق الشرع هي السمة البارزة لهم و الدعامة الأساسية لمعتقداتهم بل جعلها جعفر السبحاني آفتهم الكبرى بقوله: «أقول: هذا المقام هو المزلقة الكبرى للإسماعيلية المؤولة، إذ كلّ إمام و داعٍ، يسرح بخياله فيضع لكلّ ظاهر باطنًا و لكلّ واجب حقيقة يسمي أحدهما بالشريعة الظاهرية و الآخر بالباطنية من دون أن يدلّ عليه بدليل من عقل أو نقل، فكلّ ما يذكرونه من البواطن للشريعة ذو قيات»[2].

فالإمام الباطني —عندهم– يحق له أن يؤول النصوص و يعيد قراءتها قراءة باطنية و يستخلص الباطن من الظاهر، فهو فوق الناس قدرًا و علمًا«إذ أنّ إمام العصر هو الذي أشرق عليه النور فجعله يفهم حقيقة هذه الشريعة و باطنها لا ظاهرها فقط»[3]، فالإمام الباطني يتكفّل بفهم الحقائق التي لا توجد إلاّ في المعاني الباطنية، أمّا الظاهر فهو قيود محكمة و حجب متناقضة، و الواجب معرفة اللبّ لا القشر، فأحكام الشريعة الظاهرية ما هي إلاّ وسائط تهذيبية و وسائل تربوية ذات قيمة عرضية و نسبية لا تسمو بالنفس الإنسانية للكمال الروحي والارتقاء القدسي و تزعم الفرق الباطنية أنّ هذا التأويل تسلسل في أئمتهم فلا يعرفه إلاّ الراسخون في العلم

[1]- عبد القادر بن محمد عطا الصوفي، **دراسات منهجية**، ص 122.
[2]- جعفر السبحاني، **المذاهب الإسلامية**، مؤسسة الإمام الصادق ،قم، إيران، ط1، 2002، ص 274.
[3]- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 55.

المقصودون الذين أودعوا باطن النصوص «و تزعم الإسماعيلية أنّ هذا التأويل قد تسلسل في الأئمة من عقب علي و هم الذين أشار الله تعالى إليهم ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[1]، و هم وحدهم الذين لهم الحق في تأويل القرآن»[2].

فأئمة الباطنية خصّوا –بزعمهم– بهذا العلم الباطني اللدني الإلهي من غيرهم، و به يستطيعون معرفة الأبعاد العميقة للدين و الحقائق الخفية، فلا العقل و لا الحواس و لا النقل يرتقي لمستوى هذا الإدراك «إنّ التأويل يمكن تشبيهه بالتناغم في الموسيقى، حيث كان الإسماعيليون يزعمون أنّهم قادرون على سماع عدّة مستويات عند سماعهم لآية قرآنية و كانوا يحاولون سماع الصدى الفردوسي بالإضافة إلى الكلمات المجردة»[3].

فجعل الباطنيون من هذا التأويل مرتعًا لهم و معول هدم للدين، يحاولون من خلاله إفساد الشريعة و إيهام الناس بأنّ هذا الباطن هو المقصود المطلوب و هذا جعل ابن حزم يرفض كلية مسألة الباطن «و اعلموا أنّ دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه و جهر لا سر تحته كلّه برهان لا مسامحة فيه، و اتّهموا كلّ من يدعوا أن يتّبع بلا برهان، و كلّ من ادّعى أنّ لله ديانة سرًا و باطنًا، فهي دعاوي و مخارق»[4]. بل نجد أنّ ابن رشد يعلّل سبب فساد الشريعة بالقول بالتأويل، فما بالنا بالتأويل الباطني، البعيد عن تأويل الأولين و الآخرين، يقول "ابن رشد": «و أنت إذا تأمّلت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل»[5].

و انطلاقًا من رؤيتهم بأنّ لكلّ نص من النصوص الشرعية ظاهرًا و باطنًا، أوّلوا كلّ النصوص المقدسة تأويلات تتماشى مع عقائدهم، فقسّموا العبادات إلى عملية يقوم بها الإنسان على ظاهرها، و علمية تخضع لتأويلات أئمتهم، فزعموا أنّ معنى الصلاة موالاة إمامهم، الحج زيارته و إدمان خدمته و المراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سرّ الإمام دون الإمساك عن الطعام و الزنى عندهم إفشاء سرّهم بغير عهد و ميثاق[6].

---

[1]- سورة آل عمران، الآية رقم 07.
[2]- أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية**، ص 130.
[3]- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2009**، ص 401.
[4]- ابن حزم، **الفصل في الملل**، ص 373.
[5]- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 150.
[6]- البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، ص 236.

و من أمثلتهم الكثيرة في باب التأويل عندهم ما ذكره الغزالي في فضائح الباطنية حين يعدّد غريب تأويلاتهم و عجيب تصريفاتهم، و نحن نحكي من تأويلاتهم نبذة لنستدل بها على مخازيهم فقد قالوا كلّ ما ورد من الظواهر في التكاليف و الحشر و النشر و الأمور الإلهية فكلّها أمثلة و رموز إلى بواطن، أمّا الشرعيات فمعنى الجنابة عندهم مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه و معنى الغسل تحديد العهد على من فعل ذلك.

و الزنا هو إطلاق نطفة العلم الباطن في نفس من لم يسبق معه عقد العهد، حيث الطهور هو التبري و التنظيف من اعتقاد كلّ مذهب سوى مبايعة الإمام، و أيضًا الكعبة هي النبي، و الباب علي، الصفا هو النبي و المروة علي و الميقات هو الأساس.

فأمّا المعاد فزعم بعضهم أنّ النار و الأغلال عبارة عن الأوامر التي هي التكاليف، فإنّها موظفة على الجهال بعلم الباطن.

و أخذوا يُؤوّلون كلّ لفظ ورد في القرآن و السنة فقالوا: «أنهار من لبن أي معادن الدين، العلم الباطن يرتضع بها أهله و يتغذّى بها تغذيًا تدوم به حياته اللطيفة».

«و أنهار من خمر، هو العلم الظاهر و أنهار من عسل مصفى هو الباطن المأخوذ من الحجج و الأئمة الجن الذي ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك الزمان، و الشياطين هم الظاهرية الذين كلّفوا بالأعمال الشاقة».

إحياء الموتى من عيسى معناه الإحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن، و إبراؤه الأعمى: معناه عن عمي الضلال و برص الكفر ببصيرة الحق المبين.

إبليس و آدم: عبارة عن أبي بكر و علي، إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي و الطاعة له فأبى و استكبر.

الدجال زعموا أنّه أبو بكر، و كان أعور إذ لم يبصر إلاّ بعين الظاهر دون عين الباطن.

و يأجوج و مأجوج: هم أهل الظاهر[1].

و هذا غيض من فيض، فربطوا الآيات و الشرائع و الأحكام بتأويلات غريبة سخيفة، و جعلوا الفيصل فيها الظاهر و الباطن، دون أيّ قرينة جامعة و لا حدود فاصلة، فما التأويل الباطني عندهم إلاّ ذريعة لهدم الدين و الانسلال من شرائعه و إيجاد قداسة لآرائهم و معتقداتهم و محاولة منهم للتحرّر من النصوص الدينية المقدسة.

[1]- الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص.ص 55-57.

# خاتمة

بعد تناولنا لمسألة الإمامة عند الفرق الباطنية يمكننا استخلاص أهمّ النتائج و المتمثلة فيما يلي:

- تعتبر الشيعة أهمّ فرقة تناولت مسألة الإمامة و بوّبت لها و فصّلت فيها، و جعلتها أصلاً من أصول الدين، واجبة من الله بالنصّ و الوصيّة أي بوجوب التعيين و التنصيص، خلافًا للفرق الكلامية الأخرى كالخوارج و المعتزلة و أهل السنة و الجماعة التي ترى هذه المسألة خلافية، و هي فرعٌ من فروع الدين، يقوم فيها بتعيين الإمام على أساس الشورى و الاختيار.
- استغلال بعض الفرق الباطنية التشيّع و التذرّع بحبّ آل البيت لاستمالة الناس إليها للوصول للخلافة والقيام بالثورات على السلطة القائمة.
- الإسماعيلية الباطنية المنشقة عن المذهب الشيعي نواة الفكر الباطني و المدرسة الأمّ لكلّ فرقة باطنية أخرى، فقد أثّرت في كلّ النزعات الباطنية التي أتت بعدها فكريًا وعقديًا.
- الفرق الباطنية لها مسمّيات كثيرة و مختلفة و اسم الباطنية هو الاسم الجامع لها، لقولهم بأنّ لكلّ نص ظاهر و باطن، و الباطن الخفي هو المقصود و الغاية المبتغاة للنص، و لا يعلم هذا الباطن إلاّ الإمام الباطني المعصوم.
- يعتمد الفكر الباطني في بلورة فكرة الإمامة و مسألة الخلافة على مزيج لأصول و روافد فلسفية ومعتقدات مستوحاة من ديانات سماوية و وضعية و حضارات شرقية فارسية و هندية.
- لم تشكّل الفرق الباطنية فرقًا كلامية دينية، و لم تكوّن فكرًا واضحًا ممنهجًا و مؤصلاً عقلاً ولا نقلاً بقدر ما كانت حزبًا سياسيًا يصبو لأغراض سلطوية و لو بحدّ السيف و إعمال القتل و الإرهاب و الدوس على كلّ المقدّسات و إباحة المحرمات، و قد تجلّت هذه الصورة في أقصى درجات التطرّف الديني مع ثروة القرامطة الباطنية و الحشّاشين و الزنج.

- التأويل الباطني هو نواة الفرق الباطنية و أصل فكرها و مرتكز كلّ عقيدة باطنية، تعتمد عليه في تحوير النص المقدّس و اختراقه و الحيدة به عن غاياته الأصلية لأهداف و أغراض سياسية، و محاولة منهم إصباغ الشرعية على أئمّتهم و عقائدهم بالقول الباطن و إلغاء الظاهر.
- الإمامة عند الباطنية محصورة في عقيدة الإمام المقدّس، فالغلّو في الأئمة الباطنيين و الدعوة إلى عصمتهم و علمهم بالغيب و دعوى حلول و تناسخ أرواحهم، و هي أصل القول بالإمامة عندهم، فالإمام مُؤلّه معصوم.
- الإمامة عند الفرق الباطنية استمرار لمقام النبوة، غير مقيّدة بزمن و غير منتهية، فلكلّ زمن و عصر و دور إمام، له السلطتين الدينية و الدنيوية، كما يتجسد فيه الجوهر الإلهي.

# قائمة المصادر والمراجع

**القرآن الكريم**

**أولاً– الكتب باللغة العربية:**

1/- ابن الجوزي، **القرامطة**، المكتب الإسلامي، دمشق، ط5، 1981.

2/- ابن تيمية، **بغية المرتاد**، مكتبة العلوم و الحكم، المدينة المنورة – السعودية، ط3، 2001.

3/- ابن تيمية، **منهاج السنة** ، تح: محمد رشاد سالم ، ج1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، د.ط، 1986.

4/- ابن حزم، **الفصل في الملل و الأهواء و النحل**، تح: أحمد شمس الدين، ج 3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1999.

5/- ابن خلدون، **المقدمة**، تح: عبد السلام الشدادي، ج1، المركز الوطني للبحوث، الجزائر، 2006.

6/- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

7/- أبو الحسن الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تح: محمد محي الدين، ج1، مكتبة النهضة القاهرة، مصر، ط1، 1954.

8/- أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ط).

9/- أحمد ابن إبراهيم النيسابوري، **إثبات الإمامة**، دار الأندلس، لبنان، 1996.

10/- أحمد الكاتب، **الإمام المهدي**، الدار العربية للعلوم، بيروت- لبنان، ط5، 2007.

11/- أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2007.

12/- أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2008.

13/- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ج1، دار الغرب و الكرامة، وهران، الجزائر، ط1، 2012.

14/- أحمد عرفات القاضي، **الفكر السياسي عند الباطنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1993.

15/- أحمد عوض، **الخوارج**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2005.

16/- أدونيس، **الثابت و المتحول**، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.

17/- أسامة شحادة، هيثم الكواني،**الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم**،مكتبة مدبولي،القاهرة، مصر، ط1، 2007.

18/- أميرة حلمي مطر، **الفكر الإسلامي و تراث اليونان**، المكتبة الثقافية، 1996.

19/- البوطي، **المذاهب التوحيدية و الفلسفات المعاصرة**، دار الفكر، دمشق، ط1، 2008.

20/- جعفر السبحاني، **المذاهب الإسلامية**، مؤسسة الإمام الصادق ،قم، إيران، ط1، 2002.

21/- جولد تسيهر، **العقيدة و الشريعة**، تر: علي حسن عبد القادر، دار الكتب الحديثة، مصر، ط2، (د.س).

22/- حسن عباس نصر الله، **الإسلام و التكفير**، دار القارئ، بيروت – لبنان، ط1، 2015.

23/- حسين الطباطبائي، **تطور المباني الفكرية للتشيّع**، تر: فخري مشكور، دار الهادي، ط1، 2001.

24/- حنا الفاخوري، خليل الجر، **تاريخ الفلسفة العربية**، ج1، دار الجيل، بيروت – لبنان، ط3، 1993.

25/- الخميني، **الحكومة الإسلامية**، مدرسة الشيعة، إيران، ط3.

26/- رشدي عليان، **الإسلام و الخلافة** ، دار السلام، بغداد، العراق، ط1، 1976.

27/- سعد الهاشمي، **ابن سبأ حقيقة لا خيال**، مكتبة الدار، المدنية المنورة، السعودية، ط1، 1982.

28/- سليمان الحلبي، **طائفة النصيرية**، الدار السلفية، الكويت، ط2، 1984.

29/- الشهرستاني، **الملل و النحل**، تح: أبو عبد الله السعيد المندوه، ج1، مؤسسة الكتاب الثقافية، ط1، 1994.

30/- طيب تيزيني، **النص القرآني**، دار الينابيع، دمشق، (د.ط)، 1997.

31/- عامر النجار، **البهائية و جذور البابية**، عين الدراسات و البحوث الإنسانية، مصر، ط1، 1996.

32/- عبد الحميد درويش، **الإمامة و التقية**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007.

33/- عبد الحي الكتاني، **نظام الحكومة النبوية**، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، (د.ط).

34/- عبد الرحمان بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1997.

35/- عبد القاهر البغدادي، **الفَرق بين الفِرق**، تح: نعيم حسين زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2013.

36/- عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية**، دار الطليعة، بيروت– لبنان، 1961.

37/- عبد القادر بن محمد عطا الصوفي، **دراسات منهجية لبعض فرق الرافضة و الباطنية**، أضواء السلف، الرياض، ط1، 2005.

38/- عبد الله الدميجي، **الإمامة العظمى**، دار طيبة، الرياض- السعودية، ط2، 1988.

39/- جمال الحسيني أبو فرحة، **الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي**، مركز الحضارة العربية، القاهرة، ط1، 2004.

40/- علي محمد الصلابي، **صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي**، ج1، مؤسسة اقرأ، القاهرة، مصر، ط1، 2007.

41/- علي محمد الصلابي، **فكر الخوارج و الشيعة**، دار الجديد، سطيف – الجزائر، 2009.

42/- عمار طالبي،**آراء الخوارج الكلامية**، ج1، موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 2013.

43/- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، المكتب التجاري، بيروت-لبنان، ط1، 1962.

44/- غالب بن على عواجي، **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام**، ج1، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، السعودية، ط4، 2001.

45/- الغزالي، **فضائح الباطنية**، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1964.

46/- فؤاد معصوم، **إخوان الصفا**، دار الهدى، سوريا، ط1، 1998.

47/- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، تر: أمين فارس الأنيس للنشر، وهران – الجزائر، (د.ط)، 2012.

48/- الكليني، **أصول الكافي**، ج2، منشورات الفجر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

49/- مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: أحمد شعبو، دار الوعي، روبية – الجزائر، 2012.

50/- الماوردي، **أدب الدنيا و الدين**، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط 1 ،2004.

51/- الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط1، 1996.

52/- محمد أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر، 1992.

53/- محمد أحمد الخطيب، **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، مكتبة الأقصى، عمان – الأردن، ط2، 1986.

54/- محمد العيد جمال الدين، **دولة الإسماعيلية في إيران**، المطبعة العصرية، بيروت – لبنان، ط1، 1999.

55/- محمد بن مالك بن أبي الفضائل، **كشف أسرار الباطنية**، مكتبة السامي، الرياض، (د.ط)، 1985.

56/- محمد جواد مغنية، **معالم الفلسفة الإسلامية**، مكتبة الهلال، بيروت، ط3، 1982.

57/- محمد ضياء الدين الريّس، **النظريات السياسية الإسلامية**، دار التراث، القاهرة، ط6، 1976.

58/- محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية**، دار الشروق، لبنان، ط1، 1988.

59/- محمد عمارة، **تيارات الفكر الإسلامي**، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، 1997.

60/- مصطفى النشار، **المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية**، دار قباء، القاهرة، مصر، ط1، 1998.

61/- النوبختي، **فرق الشيعة**، منشورات الرضا، بيروت – لبنان، ط1، 2012.

**ثانيًا– المعاجم و القواميس:**

62/- إبراهيم مذكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية،مصر، 1982.

63/- ابن منظور، **لسان العرب**، ج1، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2008.

64/- أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

65/- جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004.

66/- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، دار الكتاب، بيروت – لبنان، (د.ط)، 1982.

67/- الزبيدي، **تاج العروس**، دار الأبحاث، الجزائر، ط1، 2011.

68/- مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007.

69/- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2005.

70/- مصطفى حسيبة، **المعجم الفلسفي**، دار أسامة للنشر، عمان– الأردن، ط1، 2009.

**إهداء.**

**شكر و عرفان.**

**مقدمة**..... أ

## الفصل الأول : الإمامة عند الفرق الكلامية

**المبحث الأول: ماهية الإمامة و أحكامها**..... 01

1/ تعريف الإمامة..... 01

2/ أحكام الإمامة..... 05

**المبحث الثاني: ماهية الإمامة عند الشيعة**..... 14

1/تعريف الشيعة..... 14

2/ظهور الشيعة..... 15

3/الإمامة عند الشيعة..... 15

**المبحث الثالث: الإمامة عند الخوارج وأهل السنة والجماعة**..... 22

1/ماهية الإمامة عند الخوارج..... 22

2/ ماهية الإمامة عند أهل السنة و الجماعة..... 27

## الفصل الثاني: الباطنية وروافدها الفلسفية

**المبحث الأول: الباطنية (مفهومها و مسمّياتها و نشأتها)**..... 34

1/ مفهوم الباطنية..... 34

2/ ألقاب و مسميات الباطنية و عددها..... 36

3/ أهمّ الفرق الباطنية..... 39

**المبحث الثاني:نشأة الفِرق الباطنية وأغراضها**..... 46

1/- نشأة الفِرق الباطنية..... 46

2/- أغراض الفرقة الباطنية و أهدافها و أخطارها..... 47

**المبحث الثالث:روافد الباطنية الفلسفية و أصولها**..... 50

1/ روافد الباطنية الفلسفية..... 51

2/ أصول الباطنية الفلسفية..... 57

## الفصل الثالث: الإمامة عند الفرق الباطنية

**المبحث الأول: التأليه**..... 66
1/ الحلولية و التجسيد..... 69
2/ التناسخ..... 75
**المبحث الثاني :العصمة و الغلّو في الأئمة**..... 78
**المبحث الثالث: التأويل الباطني**..... 82
1/ التأويل الباطني لغةً و اصطلاحًا..... 82
2/ دواعي التأويل الباطني عند الباطنية..... 85
3/ نماذج من التأويل الباطني..... 87
**خاتمة**..... 92
**قائمة المصادر و المرجع**..... 96
**فهرس المحتويات**.