العتبة العباسية المقدسة

35
صيف 2025م
محرم 1447هـ

العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رقم الإيداع في دار الوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م

ISSN : 2709-0841

الافتتاحية

الوظيفة الإثباتيّة لعلم الكلام مبدأً للتحديث الذاتي. — د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

علم الكلام الجديد. — الشيخ محمود سرائب

التحوّل الإبستمولوجي لكلام الإماميّة. — د. حميد عطائي نظري

الإحباط : دراسة كلاميّة . — الشيخ روح الله فروغي

الدراسات والتحقيق

رسالة في أصول الدين. — الميرزا القمي (صاحب القوانين)

مدرسة المدينة الكلامية الأولى . — السيّد علي الحسيني

قراءةٌ نقديّةٌ في كتاب (نقد الخطاب الدّيني). — الشيخ مازن المطوري

بسم الله الرحمن الرحيم

◉مجلّة علميّة فصليّة تُعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد .
◉تصدر عن المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة .
◉العدد : (35) محرم 1447 هـ .

العقيدة

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

العدد الخامس والثلاثون
صيف 2025 م
محرّم 1447 هـ

تصدر عن

المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة
(يعنى بالإستراتيجيّة الدينيّة والمعرفيّة)

العراق / النّجف الأشرف

ثورة العشرين / شارع البريد / مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري

رئيس التحرير

السيد د.هاشم الميلانيّ

مدير التحرير

د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

هيئة التحرير

1) أ.د. الشيخ محمّد تقي السبحانيّ (إيران)،مؤسسة الإمامة الدوليّة، الكلام الإسلامي .

2) أ.د. ستّار الأعرجيّ (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه، الفلسفة والكلام .

3) أ.د. الشيخ محمّد شقير. (لبنان)، الجامعة اللبنانية، الفلسفة والكلام .

4) أ.د. رؤوف الشمّري. (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه، علم الكلام .

5) أ.د. أكرم بركات . (لبنان)، الجامعة اللبنانيّة، الفلسفة وعلم الكلام .

6) أ.د. كريم شاتي . (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه، التيارات الفكريّة المعاصرة.

7) أ.د. محمّد حمزة الشيبانيّ . (العراق) جامعة بابل، كلّية العلوم الإسلاميّة، الفكر الإسلاميّ المعاصر .

8) أ.د. رزاق الموسويّ (العراق)، جامعة الكوفة، كلّية الفقه، علم الكلام .

9) أ.م.د. عقيل صادق الأسديّ . (العراق)، جامعة البصرة، كلّية الآداب، الفكر الإسلاميّ المعاصر .

تدقيق اللّغة العربيّة

د. فضاء ذياب

تدقيق اللّغة الإنكليزيّة

د. حامد فياضي

التصميم والإخراج الفني

علي صاحب البرقعاوي

لا يحق النشر والاقتباس من بحوث المجلة دون الإشارة إلى مؤلفيها والجهة الناشرة، ويعد ذلك حقًا من حقوق الملكيّة الفكريّة للمؤلفين، ومعيارًا من معايير التحكيم الدولي للمجلات العلميّة الرصينة .

الترقيم الدوليّ : **ISSN: 2709 - 0841**

هاتف إدارة المجلّة : **00964-(7717072696)**

موقع المجلّة على شبكة الإنترنت: Aqeeda.iicss.iq

البريد الإلكتروني للمركز : info@iicss.iq

البريد الإلكتروني للمجلة : Aqeedah.m@gmail.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقيّة : 2465 لسنة 2021 م .

عنوان الموقع : جمهوريّة العراق / النجف الأشرف – ثورة العشرين شارع البريد – مجمّع الإمام المرتضى عليه السلام الفكري .

دليل المؤلّف

تستقبل (مجلَّة العقيدة) البحوث والدراسات الجادّة الرصينة وفق قواعد البحث العلميّ الآتية:

١. يشترط في البحوث أو الدراسات أن تكون على وفق منهجيّة البحث العلميّ، وخطواته المعمول بها عالميًا.

٢. أن يكون البحث مرتبطًا بمحاور المجلّة الرئيسة الآتي ذكرها:

أ- الكلام القديم والجديد .

ب- الفكر المعاصر .

ت- شبهات وردود .

ث- مكتبة العقيدة .

ج- أدب العقيدة .

٣. تقديم ملخّص للبحث باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، في حدود صفحة واحدة، على أن تتضمن عنوان البحث كاملاً.

٤. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على عنوان واسم الباحث/ الباحثين، جهة العمل، العنوان الوظيفي(إن وجد)، رقم الهاتف، البريد الإلكتروني.

٥. تكون الهوامش في متن كل صفحة والمصادر والمراجع في نهاية البحث، أما طريقة كتابة المصادر والمراجع فتكتب على وفق الصيغة العالميّة المعروفة بـ (chicago) وهي كالآتي: اللقب، اسم المؤلف، عنوان الكتاب، الترجمة، الطبعة، المجلد أو الجزء، مكان الطبع، اسم المطبعة، سنة الطبع.

٦. يزوَّد البحث بقائمة المصادر والمراجع منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر ومراجع أجنبية تُضاف قائمة المصادر والمراجع بها منفصلة عن قائمة المراجع والمصادر العربيّة، ويراعى في إعدادِهما الترتيب (الألف بائي) لأسماء الكتب أو البحوث في المجلات.

٧. تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلّة، ويشار في أسفل الشكل إلى مصدرها، أو مصادرها، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٨. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث ينشر في المجلّة للمرّة الأولى، وأن يشير فيما إذا كان البحث قد قُدِّم إلى مؤتمر أو ندوة علميّة، كما يلزم أن يشار إلى اسم الجهة العلميّة، أو غير العلميّة، التي قامت بتمويل البحث، أو المساعدة في إعداده.

٩. أن لا يكون البحث منشورًا في وسيلة نشر أخرى، وبخلافه يتحمل الباحث كل التبعات القانونيّة المترتِّبة على ذلك.

١٠. يقدم البحث مطبوعًا على ورق (A٤)، مع قرص مدمج (CD) وبما لا يقلّ عن (٢٥) صفحة بخط «simplified Arabic» حجم (١٦) للمتن، و(١٤) للهامش، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.

١١. ترتيب البحوث في المجلّة خاضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الكاتِب وأهمية البحث.

١٢. تخضع البحوث لتقويم سرّيّ؛ لبيان صلاحيتها للنشر، ولا تُعاد البحوث إلى أصحابها سواء قُبلت للنشر أم لم تقبل، ووفق الآليّة الآتية:

أ- يُبلَّغ الباحث باستلام المادة المرسلة للنشر خلال مدة أقصاها

أسبوع من تأريخ التسلّم.

ب- يُبَلَّغ أصحاب البحوث المقبولة للنشر بموافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقّع.

ج- البحوث التي يرى المقوّمون الحاجة إلى إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًا للنشر في موعد أقصاه أسبوع واحد.

د- البحوث المرفوضة يبلغ أصحابها بالرفض من دون ضرورة لإبداء أسباب الرفض.

هـ- يمُنح كلّ باحث نسخة واحدة من العدد الذي نشر فيه بحثه، ومكافأة مالية مجزية، ويعتمد ذلك على درجة تقييم البحث وأصالته.

سياسة النشر في المجلّة

تسعى المجلّة تقديم فرص متساوية لجميع الباحثين، حيث تقبل الأبحاث العلمية استنادًا إلى محتواها العلميّ وأصالتها، وترى المجلّة أنّ الالتزام بأخلاقيات النشر المهنية تُعد أهمية قصوى يجب على الباحثين والمحكّمين مراعاتها؛ لتحقيق أهداف المجلّة ورؤاها العلميّة.

وفيما يأتي بيان أخلاقيات النشر العلميّ الخاصّ بالمجلّة، ويتضمن لوائح وأنظمة أخلاقيّة خاصّة برئيس التحرير، وأعضاء هيئة التحرير، والمحكّمين، والباحثين، كما يتوافق مع مبادئ لجنة أخلاقيات النشر العالمية(COPE):

١) يقوم رئيس التحرير بمتابعة وتقييم البحوث تقييمًا أوليًا، والنظر

في مدى صلاحيتها للنشر، أو الاعتذار من النشر، قبل إرسالها إلى السادة المحكّمين.

٢) يتولىّ رئيس تحرير المجلّة بالتعاون مع هيئة التحرير وذوي الاختصاص من خارج هيئة التحرير مسؤولية اختيار المحكّمين المناسبين على وفق موضوع البحث، واختصاص المحكّم بسريّة تامة.

٣) تقدّم المجلّة في ضوء تقارير المحكّمين والخبراء خدمة دعم فنيّ ومنهجيّ ومعلوماتيّ للباحثين بمقدار ما يقتضيه البحث ويخدم جودته.

٤) الالتزام بعدم التمييز بين الباحثين على أساس العرق، أو الجنس، أو النوع الاجتماعيّ، أو المعتقد الدينيّ أو القيميّ، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومنهج البحث، ومهارات التفكير العلميّ في عرض الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها وتحليلها.

٥) تلتزم المجلّة بعدم استخدام أيّ عضو من أعضاء هيئتها، أو المحكّمينأفكار البحوث غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال على المجلّة في أبحاثهم الخاصّة.

٦) يتعهد الباحثون بأصالة أبحاثهم واستيفائها للمعايير المهنيّة والأخلاقيّة والعلميّة، وما يترتب على ذلك من مصداقية عالية في تقديم النتائج من دون أي تغيير أو تحريف عليها.

٧) يلتزم الباحثون باستخدام الطريقة العلميّة الممنهجة في الوصول إلى الحقيقة.

٨) التزام الباحثين بالحيادية والابتعاد عن التعصب والتزمّت

والتمسك بالرأي والذاتيّة، وأن يكون الباحث منفتحًا على الحقيقة العلميّة.

٩) يلزم الباحثين اعتمادُ الأدلة والبراهين الكافية لإثبات صحة النظريات والفرضيات للتوصل إلى الرأي المنطقي المعزز بالأدلة.

١٠) يلتزم المحكّمون بالتأكد من خلو الأبحاث من الانتحال، كما يلزمهم الإشارة إلى جميع الأعمال المنشورة التي انتُحل منها.

إلى /
العدد :
التأريخ :

م / تعهّد وإقرار

يسرّ هيئة تحرير (مجلّة العقيدة) إعلام جنابكم الكريم بأنّها قد استلمتْ بحثكم الموسومبـ (...).

فيرجى تفضّلكم بملئ أنموذج التعهّد المرفق ربطًا في أقرب وقت ممكن؛ ليتسنى لنا المباشرة بإجراءات التقييم العلميّ، بعد استلام التعهّد .. مع التقدير ...

مدير التحرير

د. عمار عبد الرزاق الصغير

م / تعهّد وإقرار

إنيّ الموقّع في أدناه (............................) وبحثي الموسوم بـ (............................)

أتعهّد بما يأتي:

١- البحث غير منشور سابقًا، ولم أقدّمه لأية جهة لنشره كاملاً أو ملخصًا، وهو غير مستلّ من رسالة، أو أطروحة، أو كتاب أو غيرها.

٢- التقيّد بتعليمات النشر وأخلاقياته المطلوب مراعاتها في البحوث المنشورة في المجلّة، وتدقيق البحث لغويًا.

٣- الالتزام بتعديل البحث حسب ملاحظات هيئة التحرير المستندة إلى تقرير المقيّم العلمي.

٤- عدم التصرّف بالبحث بعد صدور قبول النشر من المجلّة، إلّا بعد حصولي على موافقة خطّيّة من رئيس التحرير.

٥- حمل المسؤوليّة القانونيّة والأخلاقيّة عن كل ما يرد في البحث من معلومات.

كما أقرّ بما يأتي:

١- ملكيّتي الفكريّة للبحث.

٢- التنازل عن حقوق الطبع والنشر والتوزيع -الورقي والإلكتروني- كافّة لمجلّة العقيدة أو من تخوّله.

وبخلاف ذلك أتحمّل التبعات القانونيّة كافّة، ولأجله وقّعت.

اسم الباحث: (...)

اسم الوزارة والجامعة والكليّة أو المؤسّسة التي يعمل بها الباحث:

(...)

البريد الإلكترونيّ للباحث (..)

رقم الهاتف: (..)

أسماء الباحثين المشاركين إن وجدوا (..)

توقيع الباحث

التاريخ//٢٠٢ م الموافق://١٤٤هـ

دليل المقوّمين

تحرص (مجلّة العقيدة) على ضمان أعلى درجات الكفاءة والإنصاف في عملية التقويم، فضلاً عن ضمان توحيد آليّة التقويم، والاتفاق على مراحلها، وتأكيد أهمية استيفاء معايير التقويم المنصف والدقيق؛ لذلك نرى أن المهمّة الأساسيّة للمقوّم العلميّ للبحوث، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصّصه العلميّ بعناية فائقة، ويقوّمه على وفق منظور علميّ أكاديمي ّلا يخضع لآرائه الشخصيّة، ثم يقوم بتثبيت ملحوظاته الصادقة حول البحث.

وأن يُعاد البحث إلى المجلّة في مدة لا تتجاوز خمسة عشر يومًا، ويتم التقييم على وفق المحددات الآتية:

١) مدى اتساق العنوان مع المحتوى.

٢) سلامة المنهج العلميّ المستخدم مع المحتوى.

٣) مدى توثيق المصادر والمراجع وحداثتها.

٤) الأصالة والقيمة العلميّة المضافة في حقل المعرفة.

٥) توافق البحث مع السياسة العامة للمجلّة، وضوابط النشر فيها.

٦) عدم الاستلال من دراسات سابقة، ومع ثبوت الاستلال يلتزم المقوّم ببيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلّة.

٧) بيان ما إذا كان ملخّص البحث يصف بشكل واضح مضمون البحث وفكرته، باللغتين العربيّة والانكليزية.

٨) بيان مدى استناد النتائج التي توصل إليها الباحث إلى الأطر النظرية التي اعتمد عليها.

٩) عملية التقويم تتم بشكل سرّي، وليس من حقِّ المؤلّف الاطلاع على أيّ جانب منها، وتسلّم الملحوظات مكتوبة إلى مدير التحرير.

١٠) إن ملحوظات المقوّم العلميّة وتوصياته ستعتمد بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر من عدمه.

افتتاحية العدد /

الوظيفة الإثباتيّة لعلم الكلام مبدأً للتحديث الذاتيّ ____ 15

د. عمار عبد الرزاق الصغير

❊ علم الكلا م الجديد:

التحوّل المعرفي ووظائف الخطاب العقدي المعاصر / ____ 23

الشيخ محمود علي سرائب

❊ التحوّل الإبستمولوجي لكلام الإماميّة / ____ 61

د. حميد عطائي نظري

❊ الإحباط : دراسة كلاميّة / ____ 105

الشيخ روح الله فروغي

الدراسات و التحقيق

❊ رسالة في أصول الدين / ____ 139

الميرزا القمي (صاحب القوانين)

تحقيق وترجمة: الشّيخ محسن مظاهر شعبان

❊ مدرسة المدينة الكلامية الأولى / ____ 217

السيّد علي حسيني زاده خضر آباد

❊ قراءةٌ نقديّةٌ في كتاب (نقد الخطاب الدّيني) لنصر حامد أبو زيد / ____ 275

الشيخ مازن المطوري

الوظيفة الإثباتيّة لعلم الكلام مبدأً للتحديث الذاتي

مدير التحرير
د. عمّار عبد الرَّزاق علي الصَّغير

تعددت تعريفات علم الكلام الإسلامي وفقًا لآراء كبار المختصّين، غير أنّها لا تخرج عن وظيفته في إثبات العقائد الدينية والدفاع عنها عبر البراهين والأدوات الخاصة، ويبدو أنّ تعريف العضد الإيجي هو الأقرب لتشخيص هاتين الوظيفتين؛ الذي يقول فيه بأنّ: «الكلام علمٌ يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة»[١]، فينصّ على مهمتين أساسيتين: بيان العقائد، والدفاع عنها؛ للحفاظ على الإيمان؛ إذ يُستظهر من هذا ركنين أساسيين (الموضوع والغاية)، فموضوعه تحدده المهمة البيانية وهو العقائد الدينية، وغايته ووظيفته استنباطها وحمايتها وهي مهمة الوظيفة الدفاعية.

ويميل العلاّمة مطهّري بأنّ علم الكلام يبحث في العقائد بحثًا آليًا فيتّخذ منها - بعد الثبوت - وسيلةً لتعيين ما هو منها أو خارج عنها «العلم الذي يبحث في أصول الدين الإسلامي، ليتمّ تحديد ما هو من أصول الدين وما ليس منها، وكيف وبأيّ دليلٍ يتم إثبات ذلك، ومن ثم يأخذ على عاتقه تقديم الإجابات الشافية للشكوك والشبهات الواردة على هذه الأصول»[٢]، فهو علم يبحث في ثبوت العقائد وإثباتها.

هنا يتّضح من طبيعة التعريف أنّ الوظيفة والغاية لها المدخل الأساس في فهمه حتى لو كان التعريف بالموضوع أو هويّته المعرفية – وهي الإلهيّات

[١] الإيجي، عضد الدين (ت ٧٥٦هـ)، المواقف في علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل لبنان، بيروت، ١٩٩٧م، ص ٣١/١.

[٢] مطهّري، مرتضى، مجموعة الآثار، صدرا، طهران، ١٩٩١، ص٥٨.

القرآنيّة والفلسفيّة والمعارف والعقائد الدينيّة أو الإيمان-[١]، تبقى الغاية الدفاعيّة حاضرةً في هويّته القائمة على تقويض آراء المناهضين للفكر الديني. نعم فالهوية الآليّة لعلم الكلام لا تلغي الهوية المعرفيّة، مثله في ذلك مثل علم المنطق والنحو وسائر العلوم الآلية، فلا تلغي الوظيفة الآليّة لها وظيفتها المعرفية وقدرتها على إنتاج المعرفة.

ولعلّ أبو نصر الفارابي من أوائل من أرشد الى الوظيفة الإثباتيّة الدفاعية لعلم الكلام بقوله: «الكلام صناعةٌ يُقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفه من الأقاويل»[٢]، وآليات الدفاع ووسائله في علم الكلام تتصف بالمعرفة البرهانيّة التي تنتج أيضًا معرفة؛ إذ إنّها تولّد من البراهين والأدلة الحقائق والبراهين الجديدة، ولا تقف على حدود الاستدلال الآلي فقط. هنا تتضح قدرة التجاوز في الهوية الإثباتية لأيّ علمٍ تمنح التنامي المعرفي والتقدم في الفكر الديني، ممّا يسمح له بالتحديث الذاتي في بيان موضوعاته وآليات الاستدلال وأدواته.

أخذ علم الكلام حيزاً كبيراً من اهتمام علماء المسلمين؛ وذلك لتعلّق موضوعه بمقدّسات الإسلام الكبرى وأصوله الفكرية، حتى غدا مركز الحياة العقلية للفكر الاسلامي، ومضت جدلياته في توجيه مسارات الواقع الخارجي لقدرة أفكاره على بلورة الآثار الاجتماعية لشخصية المسلم، سواء في بعديه الوظيفي الثبوتي في عرض العقيدة وبيان صورتها، أم الإثباتي في نقد الجنوح العَقَدي وفساده، وتصحيح صوره، وردّ الأفكار الضالة[٣]، فنتج عن ذلك مدارس كلامية ومواقف تطوّرت فيما بعد لتعبرّ عن رؤية متبنّيها للحياة والكون والآخرة.

---

[١] ظ: للتفصيل: قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد. ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، ط١، بيروت، دار الهادي،٢٠٠٢، ص٨٢ ومابعدها.

[٢] الفارابي، أبو نصر محمد (ت ٣٣٩ هـ/ ٩٤٩ م)، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، ط١، القاهرة، ١٩٦٨، ص ١٠٧ - ١٠٨.

[٣] قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد،٥٩.

ولأنّ الشبهات والبيان تنشأ من نسبية فهمٍ جزئية، وسوء فهمٍ وتداخلٍ، فالوظيفة الإثباتية لعلم الكلام في توليدٍ مستمرٍ ورصدٍ دفاعيّ دائمٍ عن العقيدة، وهذا يلزم أنْ يمر بمراحل وتغيّراتٍ مع مرور الوقت في تحصين نفسه، وترصين وسائل البيان.

ههنا يقع علم الكلام ضمن دائرةٍ تجاذبٍ معرفي فعّال، بين المادة التأسيسيّة أو جوهره الأساس المتدفّق من النصّ الديني وبين المتلقي ولغته وثقافته، فيضغط الواقع على النصّ بأسئلةٍ راهنةٍ، ولا يكتفي بإجاباتٍ جاهزةٍ، ويعمل المتلقّي المختصّ على توليد إجاباتٍ من جوهر العقائد التأسيسية[١]، وروحها وأغراضها وبلغةٍ كلاميةٍ ومنهجيةٍ تناسب الواقع الجديد. وهكذا يكون التنامي دائميًّا، وقد أخذ بعض المختصّين اعتبار ذلك فصاغ تعريفًا لعلم الكلام بقوله: «الكلام وسائطية بين الوحي بوصفه كلام الباري تعالى وذهن ولغة المخاطبين، تقوم بترويج وتعليم وعرض الفكر والإيمان الإسلامي، ومن مقتضيات هذا التعريف تصحيح العقائد، وتوضيح المفاهيم، والتبيين المنظم للاعتقادات، وإثبات التعاليم، ودفع الآراء المخالفة»[٢].

إلى هنا فهذه الصورة لوظيفة علم الكلام هي في باب غاياته وأهدافه، وليس في باب قدرته على نمو المعرفة وانتاجها؛ لأنّ البحث يستهدف بيان تشخيص زاوية تطوّر علم الكلام؛ لهذا يتحرّى الغايات التي تبيّن بوضوح مروره بأطوارٍ كماليّة، وفي الأثناء يتّضح كيف تطوّرت موضوعاته – مثل التوحيد والوحي- من شكلها العَقَدي التأسيسي - مرحلة النصّ المؤسّس لأنّ ما يميّز علم الكلام عن غيره هو

[١] يرى الشيخ السبحاني أنّ علم الكلام تطوّر عبر القرون، ففي القرون الأُولى كان الهدف هو الدفاع عن العقائد الإيمانية فقط، ولم يكن هناك أيّ غرضٍ سوى ذلك، ولكن بمرور الزمن واحتكاك الثقافات وازدهار الفلسفة لم يجد المتكلّمون بُدًّا من التوسّع في المعارف الكونيّة من الطبيعيات والفلكيات، والبحث عن القواعد العامّة في الأُمور العامّة وغير ذلك. السبحاني، جعفر، رسائل ومقالات. قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٣٣ ق، ص ٢٣/٥

[٢] قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد ،٩٩.

استناده إلى مرجعية القرآن والوحي [١]- إلى شكلها البرهاني وهو الأكثر تحصينًا بعد مروره بجملةٍ من النقاشات على يد أهل البيت (عليهم السلام) والمتكلّمين، وتحريرهم لشبهاتٍ طارئة، ومعالجتها في موضوعٍ ما -مثل موضوعات الإمامة-[٢]. وعلى إثر هذا تبرز آلياتٌ جديدةٌ وأدواتٌ حديثةٌ، ولغةٌ أخرى ليأخذ علم الكلام طورًا جديدًا ونضجًا متقدّمًا، ومدرسة كلامية أكثر تسلّحًا بأدوات الفكر الكلامي وجدلياته ومناقشاته في إثبات العقائد، ودفع الشبهات حتى تتبلور الآراء إلى نظرياتٍ وقواعد.

وحينما ينحى التفكير العلمي منحًى جديدًا بسبب تجّدد أدوات التفكير ومناهجه ولغته وطرق الاستدلال والبرهنة، فإنّ العلوم تبدأ تأخذ هيئاتٍ جديدةً، وتتخذ منعرجًا استدلاليًّا آخر في سبيل تحقيق تنامٍ معرفيّ في حقولها وموضوعاتها. سواء عبر الاحتكاك الثقافي بعلوم الحضاراتِ المتنوعة، أم ترجمة العلوم وتوافد النظريات، وتبادل الخبرات العلمية، أم الموقف من الشبهات وسوء الفهم.

وعلمُ الكلامِ ليسَ بمنأى عن ذلك، بل لعلّه العلمُ الأبرزُ في مراقبةِ المستجدّاتِ في الساحةِ الفكريّة واتّخاذِ المواقفِ إزاءَها؛ لذا نراهُ في تجدّدٍ دائمٍ لمناهجه وأدواتِه في التفكير، مواكبًا متطلّباتِ التقدّمِ المعرفيِّ المعاصر. وقد سجّل التاريخ ذلك في محطّاته المختلفة، بدءًا من مرحلة التأسيس، ثمّ القفزة الكبرى في زمن الشيخ المفيد(ت:٤١٣هـ) والسيد المرتضى(ت:٤٣٦هـ)، مرورًا بالعلاّمة الحلّي(٧٢٦هـ)، رغم ما اعتراها من ركودٍ اضطراريٍّ في عهدِ المقداد(ت:٨٢٦هـ)، نتيجةَ العناية الفائقة بعلم الحديث والرواية، وانشغال

[١] ظ: م. ن، ص٣٤.

[٢] كما في مرحلة التشيُّع الأولى إذ امتزجت الأفكار الكلامية للخلافة والإمامة بجدل الواقع السياسي وأحداث ما بعد شهادة رسول الله(صلى الله عليه وآله)، مثل ما نلاحظه في الخطبة الفدكيّة للزهراء(عليها السلام)، والشقشقيّة، ومجمل كلام أمير المؤمنين(عليه السلام)، ومواقفه بعد النبي(صلى الله عليه وآله)، واحتجاجاته حول الخلافة، وخُطَبه، ومكاتباته قبل خلافته وأثناءها، التي أُشبعَت بأبعاد الإمامة والمعارف الإلهية والمعرفية، وتسفيه شبهات الآخرين. ليأتي بعد ذلك جمهور الصالحين، مقتفيًا أثرهم كمبنى عقائدي وأساس معرفي. فيأخذ علم الكلام شكلاً غير الشكل التأسيسي.

الساحة بالموسوعات الحديثيّة، أو ربما لغياب المحفّز المعرفيِّ حينذاك.

ثم شهدت الساحة عودةً إلى الاهتمامِ بالكلامِ في الزمن المعاصر؛ حينما برزت الحاجةُ إلى مقاربةٍ كلاميّةٍ معرفيّةٍ لقضايا طارئة، أو شبهاتٍ مستجدّة، أو سوء فهمٍ لبعض القضايا العقديّة، أو لتَوافُدِ مفاهيمَ جديدةٍ إلى الساحةِ الفكريّة، ما استدعى إعادةَ النظر في الأدوات والمناهج المعتمدة، واستعمالَ وسائلَ معرفيّةٍ وإقناعيّةٍ أكثر ملاءمةً لطبيعة التحدّيات الجديدة.

وقد بدا هذا واضحًا في الموقف من الحداثة وما بعدها، وظهور مسائل تقتضي الجواب مثل العلاقة بين الدين والعقل، أو الإنسان والمجتمع والأخلاق، أو الحاجة إلى الدين، وسلطة الإنسان على المعرفة. ولغة الدين، والفهم الفلسفي للمعجزة، والوحي، ومسألة الشرّ، والتعدّدية الدينية، والتجربة الدينية وغير ذلك. وكيف استعمل علم الكلام الإسلامي منهجيةً جديدةً للإجابة عن هذه المسائل بأدواتٍ معرفيةٍ ليست تلك الشائعة في دراساته؛ الأمر الذي وضعه أمام شكلٍ جديدٍ وظهورٍ حادث.

ولعلّ محاولاتٍ جديدة لعرض وبيان بعض المسائل العَقَدية بلغةٍ ومنهجيةٍ جديدةٍ تدخل في هذا الوصف لعلم الكلام، مع بقاء الأصول بجواهرها ماثلةً في المطالب الكلامية، كما في محاولات السّيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد جواد البلاغي، والسيد محمد باقر الصدر، والشهيد مطهّري، والعلاّمة الطباطبائي، إذ أعطيت مساحةً أكبر للعقل في مواجهة المادية الغربية والاتجاه التجريبي، وتفعيل المضمون الاجتماعي للعقيدة [١].

ومن الطبيعي أنّ الوظيفة الإثباتية تحتاج إلى تحديثٍ دائمٍ في أدواتها وآلياتها؛ فهي تراقب مؤثرات الإقناع التي تستعملها، وتقنية الاستنباط في إقامة دليلها لغرض إيجاد التصديق بها، ومن سبل التحديث العناية بطريقة تبيين المطالب وتوصيل

[١] فضل الله، علي محمد جواد، المدرسة الكلامية الشيعية المعاصرة، بيروت، دار الولاء، ٢٠١٨، ص٥٨ وما بعدها.

الأفكار بحسب اقتضاءات كلّ مسألةٍ كلاميةٍ، ونوع المخاطَب والموضوع، ومراعاة الزمان والمكان عبر تقسيمٍ وتفريعٍ وتعيينٍ للمنهج الجديد [١]. ومن سبل التحديث هو كيفيّة عرض الدليل، وكذلك حسن تنظيم الاستنباط فإنّ لهما دورًا أساسيًّا في إيمان المخاطَب وقبوله للعقيدة الدينية؛ ذلك أنّ عبثية الاستنباط تؤثّر على الفهم وهدف الإقناع والإيمان، وذلك ما يبيّن فوائد التنظيم الحسن في الوظيفة الإثباتيّة لمسائل علم الكلام، ولعلّ منها «المساعدة في تبيين العقائد الدينية؛ لأنّ ترتيب المسائل العَقَدية وتنظيمها يُعين على حصول فهمٍ كاملٍ لها عند المخاطَب. ومنها المساهمة في إثبات العقائد؛ لأنّه في مقام الإثبات يمكن الاستفادة من الترتيب المنطقي للمباحث، ومع الالتفات إلى الترتيب المنطقي للمباحث المبنائية والأساسية، يمكن الاستفادة أيضًا في إثبات المباحث المتفرّعة عنها، فعلى سبيل المثال في بداية بحث العدل، يُتعرض لبحث الحسن والقبح، وبعد إثباتهما يُتعرض لإثبات مباحث أخرى ككون الأفعال الإلهية معلّلة، فالمتكلّم استفاد من التقدّم المنطقي لمبحث الحسن والقبح حتى يثبت أنّ الأفعال الإلهية معلّلة»[٢].

ويستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[٣] بأنّ كلّ دعوى تحتاج إلى برهانٍ وحججٍ لإثباتها، فمنطلق الوظيفة الإثباتية هو البرهان، والبرهان منوطٌ بحسن صياغته وتنظيمه ليحقّق غرضه الإقناع والإيمان.

هذه المحاولة البحثية سعت الى تسليط الضوء على الوظيفة الإثباتيّة لعلم الكلام، وأثر الأدوات الدفاعيّة، ووسائل الاستدلال على صحّة المعتقدات في التنامي الداخلي، وتطوّر مراحل علم الكلام، ويأمل البحث أنْ يتجدّد السعي في

[١] ظ: برنجكار، رضا، علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦، ص ١٦٨ ومابعدها.

[٢] ظ: العلاّمة الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٣٠٦. نقلا عن برنجكار، رضا، علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية، ١٨٧.

[٣] البقرة:١١١.

التحقيق حول الوظيفة الثبوتية لعلم الكلام، وقدرته على تنامي المعارف.

وفي هذا العدد من مجلة العقيدة التي تصدر عن المركز الإسلامي للدارسات الاستراتيجية، أبحاثٌ كلاميةٌ ناظرةٌ الى مراحل تأسيس وتطوّر علم الكلام عبر تبلور الآراء جرّاء الاحداث المتصلة بأهل البيت عليهم السلام وموقفهم منها، وتنامي العلوم، واستفادة علم الكلام من العلوم العقلية والأبحاث المعرفية، في تناميه، ووسائل دفاعه، وسبل إقناعه العقلية؛ إذ تسرّبت تلك المفاهيم والأدوات إلى البحث الكلامي، وامتزجت بشكلٍ كبيرٍ في مباحثه حتى تأثّر فيها؛ ممّا أدّى إلى تحولٍ وتقدّمٍ ملحوظٍ في أبوابه، ومسائله، وموضوعاته، وأدوات الاستدلال ومناهجه ومبانيه، فاستحقت هذه الولادات الجديدة في حقوله أنْ يتم وصفه بالكلام الجديد، مع ملاحظة عدم الاختلاط مع العلوم التي استفاد منها؛ ولهذا تكفّل بحثٌ في هذا العدد تعيين الحدود القارّة في تقاربه مع بعض العلوم والنزعات والاتجاهات المعرفية، مثل فلسفة الدين وعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، موضّحًا نقاط الالتقاء والافتراق بينها.

ومن تلك البحوث، بحث (مدرسة المدينة الكلامية الأولى من البداية إلى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام)، وبحث (التحوّل الإبستمولوجي لكلام الإمامية في المرحلة الوسيطة ودور ابن سينا فيها)، وبحث (علم الكلام الجديد: التحوّل المعرفي ووظائف الخطاب العقدي المعاصر)، وفي العدد بحوثٌ عَقَديةٌ أخرى تعنى بأصول الدين ونقد الخطاب الحداثي.

نأمل أنْ تُقدّم أبحاث هذا العدد منفعةً معرفيّةً للقرّاء الكرام وعقيدتهم.

واللهُ وليُّ التوفيق.

النجف الأشرف / السابع من محرم الحرام / ١٤٤٧هـ

٢٠٢٥/٧/٣

علم الكلام الجديد:
التحوّل المعرفي ووظائف الخطاب العقدي المعاصر

محمود علي سرائب[*]

(*) أستاذ في الحوزة العلمية ومتخصص في الدراسات الكلامية / جامعة المصطفى - لبنان.

الملخّص

تسعى هذه المقالة إلى تقديم مدخلٍ تأسيسيّ لعلم الكلام الجديد، المعروف أيضًا بعلم الكلام المعاصر، مع الإشارة إلى مصطلح (علم الكلام التجديدي) كمقترحٍ في هذا السياق. يأتي هذا العلم استجابةً للتحوّلات الفكرية المعاصرة، ويهدف إلى تطوير وظيفة علم الكلام التقليدي في الدفاع عن العقائد الإسلامية.

تستعرض الدراسة تعريف علم الكلام من خلال أشهر تعريفات العلماء المسلمين، وتبرز غاياته الأساسية، مثل استنباط العقائد ودفع الشبهات عنها. كما تتناول الأسباب الفكرية والتاريخية التي دعت إلى ظهور علم الكلام الجديد، خاصّة التحوّلات في العلوم الإنسانية والفلسفية والاجتماعية. تقدّم المقالة نظريات تفسير العلاقة بين علم الكلام القديم والجديد، مثل النظرية النسخية، والنظرية التكاملية، ونظرية التجدد في المسائل. كذلك، تناقش مفهوم التجديد الكلامي وأبعاده المتعددة، بما يشمل تجديد المباني، والمنهج، واللغة، والموضوع.

تُختتم المقالة بمقارنةٍ تفصيليةٍ بين علم الكلام الجديد وبعض العلوم المماثلة له، كفلسفة الدين، وعلم النفس الديني، وعلم الاجتماع الديني، موضّحةً نقاط الالتقاء والافتراق بينها .تهدف هذه الدراسة إلى تزويد القارئ ببنيةٍ معرفيةٍ تأصيليةٍ تتيح له التمييز بين هذا العلم وغيره، وفهم وظيفته الدفاعية داخل النسق الإسلامي.

الكلمات المفتاحية

علم الكلام الجديد، الهندسة المعرفية، التحوّل البنيوي، الدفاع البراغماتي، الوظائف العقدية، القطيعة المعرفية، التمييز المنهجي بين العلوم (المجاورة لعلم الكلام الجديد).

المقدّمة

شهد الفكر الإسلامي في العصر الحديث تحوّلاتٍ كبيرةً استجابةً للتغيرات الفكرية والعلمية المتسارعة. برزت الحاجة إلى إعادة صياغة علم الكلام، الذي يُعنى بالدفاع عن العقائد الإسلامية وتوضيحها، ليتلاءم مع متطلبات الواقع المعاصر. هذا التطور أفرز ما يُعرف بـ(علم الكلام الجديد)، أو (علم الكلام المعاصر)، مع اقتراح بعض الباحثين لمصطلح (علم الكلام التجديدي) للتعبير عن هذا الاتجاه.

تسعى هذه المقالة إلى تقديم دراسةٍ تأسيسيةٍ لعلم الكلام الجديد، متطرقةً إلى تعريفه، وأهدافه، والعلاقة بينه وبين علم الكلام التقليدي من جهة، وفلسفة الدين والعلوم الدينية المجاورة من جهةٍ أخرى. كما تستعرض المقالة النظريات المختلفة التي تفسّر هذه العلاقة، مثل النظرية النسخية، والنظرية التكاملية، ونظرية التجدّد في المسائل. بالإضافة إلى ذلك، تُسلّط الضوء على مفهوم الدفاع البراغماتي والواقعي عن العقيدة الإسلامية في ظلّ التحدّيات الفكرية المعاصرة.

كما تسعى إلى بيان ملامح التحوّل البنيوي الذي يطال هذا العلم في موضوعه ووظيفته ومبانيه، مركّزةً على محاور أساسية مثل: الدفاع البراغماتي، والهندسة المعرفية، والتمييز بين الثابت والمتغير، وتحليل الأبعاد النقدية المرتبطة بالمقاربات الراديكالية.

تهدف هذه الدراسة إلى تزويد القارئ بإطارٍ معرفيّ يمكّنه من التمييز بين هذه العلوم وفهم الدور الحيوي لعلم الكلام الجديد في تعزيز الخطاب العَقَدي الإسلامي في العصر الحديث.

وستنضم إلى هذه الدراسة – في سلسلة مقالات لاحقة – أبحاثٌ معمّقةٌ تسعى إلى مقاربة الأسئلة الكبرى التي باتت تتصدر المشهد العقدي والفكري المعاصر، تلك الأسئلة التي لم تعد تنطلق من شكوكٍ فلسفيةٍ مجرّدة، بل من تحوّلاتٍ في

الوعي الديني ذاته، ومن تصدّع المفاهيم التقليدية أمام مناهج العلوم الإنسانية الحديثة.

فما الدين في جوهره؟ أهو منظومةٌ عقديةٌ، أم بنيةٌ وجوديةٌ لها وظيفةٌ روحيةٌ وتمدّنية؟

وكيف نتعامل مع لغة النصوص الدينية: هل هي رمزية؟ أم حرفية؟ أم أسطورية؟ وكيف نفهم دلالاتها؟

وما معنى أنْ يعيش الإنسان تجربةً دينية؟ وهل لها مشروعيةٌ معرفية؟

وهل يمكن للعقل الحديث أنْ يكون حليفًا للدين أم أنّه ندٌّ له؟

ثم ما الموقف العَقَدي من تعدّد الأديان، وتعدّد الحقائق، ومفهوم النجاة؟

إنّها أسئلةٌ ملحّةٌ صادمةٌ لم تكن مطروحةً بهذا الشكل والحدّة في الكلام التقليدي، لكنّها اليوم باتت مداخل ضروريةً لكلّ خطابٍ عَقَدي يريد أنْ يبقى حاضرًا ومؤثّرًا في زمن ما بعد الحداثة.

مدخل إلى علم الكلام الجديد: تحوّلات المصطلح ووظائفه المعرفية

يُعدّ علم الكلام الجديد New Theology أو Modern Theology من الاتجاهات المعرفية المعاصرة التي اندرجت ضمن حقل دراسات الأديان (Study of Religion)، وقد اتّخذ في الوسط الإسلامي تسمية (علم الكلام الجديد) أو (علم الكلام المعاصر). وتُعدّ هذه التسمية واحدةً من المصطلحات المستحدثة نسبيًا، وهي تعكس تحوّلًا منهجيًا ومعرفيًا في التعامل مع القضايا العَقَدية في ضوء التحديات الفكرية الحديثة.

إنّ هذا العلم، من حيث الوظيفة، يُعدّ استمرارًا لمهمة علم الكلام التقليدي، المتمثّلة في الدفاع عن الدين وتحصين العقيدة، غير أنّ هذا الدفاع يجري اليوم بأدواتٍ معرفيةٍ ومنهجيةٍ مختلفة، وبلغةٍ تستجيب لضرورات العصر ومستجداته الفلسفية والعلمية.

تعريف علم الكلام

لقد حظي علم الكلام بتعريفاتٍ متعددة، تتقاطع جميعها في جوهرٍ واحدٍ رغم اختلاف التعبيرات واختلاف المدارس الفكرية التي انطلق منها كلّ تعريف. ومن أبرز هذه التعريفات:

١- تعريف الفارابي: «صناعةٌ يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[١].

٢- تعريف عضد الدين الإيجي: «علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشُّبه، والمراد بالعقائد ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمّدٍ ﷺ، فإنّ الخصم وإنْ خطّأناه لا نخرجه من علماء الكلام» [٢].

٣- تعريف ابن ميثم البحراني: «العلم المتكفّل ببيان أصول الدين»[٣].

٤- تعريف الشريف الجرجاني: «علم يُبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام» [٤].

وقد لخّص عبد الهادي الفضلي حقيقة هذه التعريفات في قوله: «هو العلم الذي يُبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها»[٥].

وتتفق التعريفات المتعدّدة لعلم الكلام، على الرغم من اختلاف صياغاتها وتوجهاتها الفكرية، في جوهرٍ أساسٍ يتمثّل في:

- إثبات العقائد الدينية والدفاع عنها: يهدف علم الكلام إلى إقامة الأدلة العقلية

---

[١] الفارابي، أبو نصر: إحصاء العلوم، ص ٨٦.

[٢] الإيجي، عضد الدين: المواقف، ص ٣١.

[٣] البحراني، ابن ميثم: قواعد المرام في علم الكلام، ص ٢٠.

[٤] الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، ص ٨٠.

[٥] الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام،ص ٣٣.

والنقلية لإثبات صحة العقائد الإسلامية، والردّ على الشبهات المثارة حولها.

- استخدام الأدلة العقلية والنقلية: يعتمد هذا العلم على توظيف البراهين العقلية المستمدة من التفكير المنطقي، بالإضافة إلى الأدلة النقلية المستمدة من النصوص الدينية، لتحقيق غايته في إثبات العقائد ودحض الشبهات.

بالتالي، يمكن القول إنّ النقطة المحوريّة المشتركة بين هذه التعريفات هي أنّ علم الكلام يُعنى بتأسيس العقائد الإسلامية على أسسٍ عقليةٍ ونقلية، مع التركيز على الدفاع عنها وتوضيحها في مواجهة الاعتراضات المختلفة.

فوائد علم الكلام وغاياته

يهدف علم الكلام إلى جملةٍ من الغايات العَقَدية والمعرفية، يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

١. معرفة أصول الدّين معرفةً علميةً قائمةً على أساسٍ من الدليل والبرهان.
٢. القدرة على إثبات قواعد العقائد بالدليل والحجّة.
٣. القدرة على إبطال الشبهات التي تثار حول قواعد العقائد.
٤. حفظ قواعد الدّين، أيّ عقائده من أنْ تزلزلها شُبه المبطلين.[١]

ويمكن تصنيف وظائف علم الكلام ضمن مسارين رئيسين: استنباط العقائد، والدفاع عنها، ويتفرّع عن هذين المسارين مجموعةٌ من المهام العلمية التي ينهض بها المتكلّم:

١. **استنباط العقائد:** وهو المسار الأول الذي يعنى باستخراج المعارف العَقَدية من مصادرها الشرعية، كالقرآن الكريم والعترة النبوية. وهي عمليةٌ شبيهةٌ بوظيفة الفقيه في استنباط الأحكام، ويمكن عدّها ضمن ما يسمى بمقام (عالم الثبوت).

[١] ينظر: م.ن، ص ٣٦. (بتصرف).

٢. **الدفاع عن العقائد المستنبطة:** وفي هذا المسار تتفرع خمس مهامٍ أساسية:

أ- التوضيح والتبيين:شرح المفاهيم العَقَدية ببيانٍ واضحٍ دقيق، يُحاصر الأخطاء والاشتباهات، ويمنع الالتباس.

ب- التنظيم: ترتيب المفاهيم ضمن نسقٍ منطقيّ متسلسل، يُيسّر فهمها وتحصينها.

ج- الإثبات:إقامة الأدلة المتنوّعة، العقلية، والنصية، والتاريخية، وحتى التجريبية، بحسب طبيعة المخاطب وظروفه.

د- ردّ الشبهات : تفنيد الإشكالات والاعتراضات الموجَّهة إلى العقيدة.

هـ- مواجهة العقائد المضادّة: نقد وتفنيد المذاهب والتيارات الفكرية المعارضة للدين، وإنْ لم تكن موجّهةً مباشرة للعقيدة الإسلاميّة، كالماركسية، والرأسمالية، ونظرية التطوّر الداروينيّة، وغيرها.[١]

حقيقة علم الكلام الجديد

إذا كانت الوظيفة الجوهرية لعلم الكلام تتجلّى في استنباط العقائد الدينية والدفاع عنها، فإنّ من أولى أولويات هذا العلم عبر تاريخه هي مواجهة الشبهات وتفنيد الاعتراضات التي تهدد البناء العقدي. ويُعدّ المتكلّم هو المتعهّد الأساس بحماية الإيمان الإسلامي، سواء في بُعده العام المرتبط بالإسلام كدين، أو في بُعده الخاص المتعلق بالمذاهب العَقَدية المختلفة.

ومع التحوّلات الكبرى التي شهدتها العلوم الإنسانية، خصوصًا في العالم الغربي ثم الإسلامي، بعد عصر الأنوار [٢] في القرنين السابع عشر والثامن عشر،

---

[١] ينظر: رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية، ص ٢٣-٢٤ (بتصرف وإضافة).

[٢] عصر التنوير كما يُعرف باسم عصر الأنوار (بالإيطالية: L'illuminismo) هي حركة سياسية واجتماعية وثقافية وفلسفية واسعة، وتطورت بشكل ملحوظ خلال القرن الثامن عشر في أوروبا، نشأت في إنجلترا ولكن التطور الحقيقي كان في فرنسا، وتحوّل مفهوم التنوير ليشمل بشكل عام أي شكل من أشكال الفكر الذي يزيد تنوير العقول من الظلام والجهل والخرافة، مستفيدًا من نقد العقل ومساهمة للعلوم.

برزت رؤى فلسفيةٌ وأخلاقيةٌ وسياسيةٌ جديدة، وظهرت مدارسُ فكريةٌ متمايزةٌ في الاجتماع والتربية والمعرفة، ما أدّى إلى ولادة نوعٍ جديدٍ من الأسئلة العَقَدية، لم يكن مطروحًا في المجال الكلامي التقليدي. ومن هنا، نشأت الحاجة إلى نمطٍ جديدٍ من المعالجة العَقَدية، يستند إلى أدواتٍ معرفيةٍ ومنهجياتٍ حديثة، تُواكب هذه الأسئلة وتُجيب عنها بفعالية. هذا ما أفضى إلى ظهور ما يُعرف بـ(علم الكلام الجديد).

وظائف علم الكلام الجديد: إعادة الترتيب لا مجرد التكرار

إذا كانت الوظائف التقليدية لعلم الكلام تتمثّل في استنباط العقائد من مصادرها الأصلية، وبيانها، والدفاع عنها بالحجج العقلية والنقلية، وردّ الشبهات عنها، فإنّ علم الكلام الجديد لا يُنكر هذه الوظائف، بل يعيد ترتيبها ضمن نسقٍ معرفيٍّ جديدٍ يراعي طبيعة التحوّلات الفكرية، وضرورات المعاصرة في الفهم والحاجة والبيان.

ولعلّ من أبرز ملامح هذا التحوّل في الوظيفة، أنّ الدفاع عن العقيدة، الذي شكّل الغاية المحورية في علم الكلام التقليدي، لم يعد يُمثّل الوظيفة الأولى أو الأهمّ في علم الكلام الجديد. بل غدا مجرد وظيفةٍ من بين وظائف متعدّدة، بعضها أسبق من حيث الترتيب المعرفي، وبعضها أعمق من حيث التأثير في بنية الخطاب العقدي.

و يمكن تلخيص المهام الجديدة لعلم الكلام الجديد بما يلي:

١. تنظيم القضايا الدينية والمذهبية ضمن نسقٍ معرفيٍّ منسجم : تُعدّ هذه الوظيفة التمهيدية من أبرز ما يُميّز الخطاب العَقَدي الحديث، إذ لم تَعُد مهمّة المتكلّم تقتصر على تجميع الأدلة على العقائد، بل بات مطالبًا بإعادة بناء المنظومة الدينية، من خلال تنظيم المفاهيم والمقولات العَقَدية في نظامٍ متماسكٍ داخليًّا، من حيث المعاني، والعلاقات، والمرجعيّات.

٢. تحليل المفاهيم الدينية وبيان مقاصدها ومعانيها الدقيقة: أي الانتقال من مجرد (عرض العقيدة) إلى (تفكيكها وتوضيحها)، وشرح ما تقصده النصوص

المقدّسة بدقة، وهذا يتطلّب أدوات جديدةً في فهم اللغة الدينية، وتوظيف مناهج التحليل المفهومي، واللساني، والأنثروبولوجي أحيانًا.

٣. إقامة البراهين والاستدلال لصالح المعتقدات: وهي الوظيفة التقليدية في علم الكلام، لكنّها في السياق الجديد تتنوّع أساليبها بين العقلية، والنصية، والتجريبية، والاجتماعية، بحسب طبيعة المخاطب، والسياق المعرفي المطروح.

٣. الدفاع عن العقيدة ورد الشبهات عنها :

وهذه المهمة، رغم أهميتها، لم تعد تُحتل المرتبة الأولى، بل تأتي كوظيفةٍ لاحقةٍ للعرض والتحليل والتنظيم، وتمُارَس اليوم بأدواتٍ تختلف عن أساليب الردّ التقليدي، وتراعي مستويات الخطاب الحديث، ومصادر الشبهة (الداخلية أو الخارجية، الفلسفية أو النفسية أو المعرفية...)[١].

إنّ علم الكلام الجديد لا يتعارض مع علم الكلام القديم في جوهر الوظيفة العَقَدية، لكنّه يعيد ترتيب سلّم الأولويات، ويوسّع من نطاق الوظائف لتشمل مهام لم تكن مألوفةً أو محوريةً في النموذج التقليدي.

فالاشتراك بين العلمين حاصلٌ في العمق العَقَدي، أما الافتراق، فيكمن في المنهج والترتيب والاتساع في الغايات، حيث ينتقل المتكلّم من كونه مدافعًا، إلى كونه منظّرًا، وشارحًا، وبانيًا للنسق العَقَدي في ضوء المتغيرات المعاصرة.

الدفاع الواقعي والدفاع البرغماتي:

علم الكلام القديم ينظر إلى صدقيّة القضية الدينيّة أو المذهبية بأنّها حقّ، متى كانت مطابقةً للواقع، أو بعبارة أخرى هي صادقة، فإنّ (علم الكلام الجديد) يُنظر إليها من زاويةٍ براغماتيةٍ نفعيّة، فهو لا يبحث في صدق القضايا، أو كذبها أو

[١] ينظر: ملكيان مصطفى: الكلام الجديد والكلام القديم، حوار، ضمن الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، سلسلة، قضايا إسلامية معاصرة، ص ١٧٣-١٧٤. (بتصرّف).

أحقّيتها أو بطلانها، لكنّه يخوض في أنّ الآثار المترتّبة على الاعتقاد بهذه القضية أفضل من الآثار المترتّبة على عدم الاعتقاد بها، أو الاعتقاد بعدمها.

الدّفاع الواقعي يقرّر أنّ هذا القول صادقٌ أو كاذب، وثبت مثلا أنّه حقيقيٌّ ومطابقٌ للواقع، وأنّ الذهاب إلى كذبه لا يتطابق مع الواقع.

أمّا الدّفاع البراغماتي فيقول: سواء كانت هذه القضية صادقةً أم كاذبة، فإنّ السؤال هو: هل الحالة النفسيّة للمعتقدين بها أفضل من الحالة النفسيّة لغير المعتقدين بها، أم لا؟ هذا ما يناقشه الدفاع البراغماتي، وهو نمطٌ من الدفاع مستعملٌ بكثرة في الكلام الجديد.

فمثلاً حينما يقول القرآن الكريم: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ**﴾[١]، قد يدور النقاش تارةً حول صحّة هذه القضيّة، ومطابقتها للواقع، أو عدم مطابقتها، وتارةً يدور البحث حول آثار الاعتقاد بهذه القضيّة، فهل حياة المعتقدين بها أفضل من حياة غير المعتقدين، أم العكس صحيح؟

من هنا كانت مباحث الكلام الجديد ومسائله، أوسع بكثيرٍ من الكلام التقليدي؛ لأنّه يتضمّن الدفاع البراغماتي، إلى جانب الدفاع الواقعي[٢]. ومن هنا، اتّسعت دائرة مباحث علم الكلام الجديد ومسائله، مقارنة بالكلام التقليدي، وذلك نتيجة تحوّل في طبيعة المقاربات الدفاعية التي يتبناها. فقد أصبح هذا العلم يجمع بين الدفاع الواقعي والدفاع البراغماتي، وهو ما يُعدّ تطوّرًا نوعيًا في وظيفة المتكلّم، بحيث لم تعد تنحصر في إثبات العقيدة بوصفها حقيقةً موضوعيةً فقط، بل شملت كذلك بيان آثارها الوجودية والاجتماعية والنفسية.

وعليه فإنّ الدفاع الواقعي (Realistic Defense) ، وهو النمط المعروف في علم الكلام التقليدي، يقوم على إثبات الحقائق العَقَدية كما هي في الواقع، من خلال الاستدلال العقلي أو النقلي، مثل إثبات وجود الله، والنبوة، والمعاد،

---

[١] سورة الزلزلة، الآية ٧.

[٢] ملكيان مصطفى: الاتّجاهات الجديدة في الكلام الجديد والكلام القديم، ص ١٨٥-١٨٦.

والعصمة، وغيرها من أصول الدين، بغضّ النظر عن الآثار النفسية أو الاجتماعية المترتبة عليها. وغايته تقديم الحقيقة لذاتها وبوصفها ملزمةً للعقل، لا بوصفها نافعةً فحسب.

وأما الدفاع البراغماتي (Pragmatic Defense)، فقد ظهر في سياق تطوّر فلسفة الدين الحديثة، وتزايد الوعي بوظائف الإيمان في حياة الإنسان. وهو دفاعٌ لا يُبنى على برهان الحقيقة في المقام الأول، بل على النتائج العملية للإيمان الديني في حياة الأفراد والمجتمعات، كتحقيق السكينة الوجودية، وترسيخ المعنى، وتأمين الضمير الأخلاقي، وتعزيز التماسك الاجتماعي. فالإيمان بالله هنا، لا يُقدَّم فقط كقضيةٍ وجوديةٍ مبرهَنة، بل بوصفه وسيلةً فعّالةً لمجابهة العبث والانهيار القيمي.

وبهذا، فإنّ علم الكلام الجديد لا يدافع عن العقيدة فقط من جهة كونها حقًّا، بل أيضًا من جهة كونها نفعًا وجوديًا وأخلاقيًا، أي إنّه يجمع بين الحقيّة والوظيفية في بناء حجّته العَقَدية. وهو ما جعله يتناول قضايا أوسع من الإطار الكلاسيكي، مثل: معنى الإنسان، الحاجة إلى الدين، العلاقة بين الدين والعلم، الأخلاق الدينية، والتجربة الإيمانية. وهي موضوعاتٌ لم تكن في صلب اهتمام الكلام التقليدي، لكنّها باتت اليوم جزءًا من المنظومة التوسعيّة للكلام المعاصر.

نقد الاتجاه البراغماتي في الدفاع العَقَدي

على الرغم من حضور الدفاع البراغماتي بوصفه أحد أبرز أدوات الخطاب الكلامي الجديد، إلى جانب الدفاع الواقعي، إلّا أنّ هذا التوجّه لا يخلو من إشكالاتٍ معرفيةٍ ومنهجيةٍ عميقة، تستدعي الوقوف عندها بفحصٍ علميٍ دقيق.

فبينما يقوم الدفاع الواقعي على إثبات العقيدة بوصفها حقيقةً موضوعيةً مستقلةً عن آثارها النفسية أو الوظيفية، فإنّ الدفاع البراغماتي ينظر إلى الإيمان من حيث ما يترتب عليه من نتائج عمليةٍ نافعةٍ للفرد أو المجتمع، كالمعنى، والسكينة، والاستقرار الأخلاقي. ويستند هذا الدفاع إلى مقولاتٍ فلسفيةٍ حديثة، كما في أطروحة وليام جيمس في إرادة الاعتقاد، حين أجاز الإيمان بمسألةٍ غير مبرهَنةٍ

برهانيًا، إذا كان رفضها يؤدّي إلى ضياعٍ وجوديٍّ لا يمكن تعويضه.

لكن هذا التوجّه، وإنْ بدا في ظاهره مكمّلاً لوظيفة المتكلّم، إلاّ أنّه يثير عدّة إشكالات جوهرية:

أولًا: إنّ بناء الإيمان على أساس النفع أو الأثر فقط، دون التحقّق من واقعيته أو حقيقته، يفتح المجال لتبنّي عقائد باطلةٍ لمجرد أنّها تحقّق شعورًا نفسيًا أو نفعًا اجتماعيًا، وهو ما يُفضي إلى انهيار معيار الحقيقة ، ويؤدّي إلى خلط الحقّ بالباطل.

ثانيًا: إنّ هذا المنحى يُفضي إلى تحويل الدين من كونه منظومةً تعبديةً عَقَديةً ملزمة، إلى كونه أداةً وظيفيةً نفعية، وهو ما يُضعف سلطته الإلزامية، ويحول العقيدة إلى خيارٍ معنوي فردي، لا التزامًا شرعيًا وعقليًا.

ثالثًا: إنّ الدفاع البراغماتي في جوهره يُفضي إلى نسبيةٍ إيمانية، تؤسّس لمبدأ أنّ كلّ ما ينفع فهو حقّ، مما يؤدّي إلى التسوية بين الأديان، وقبول التناقضات العَقَدية، بل إفراغ مفاهيم النبوة الخاصّة، والوحي الإلهي، والحصر العَقَدي من دلالاتها الإلزامية.

من هنا، فإنّ علم الكلام الإسلامي، لا سيّما في سياقه الإمامي، لا يجيز تأسيس الإيمان إلاّ على أساس من البيّنة والبرهان، استنادًا إلى قوله تعالى :﴿ **قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [١]. ﴿ **أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ**﴾[٢].

وعليه، فإنّ البراغماتية لا تُشكّل بديلاً معرفيًا مستقلاً في بناء العقيدة، وإنّما يمكن توظيفها، بحدودٍ معينة، كأداة دعمٍ خطابيّ أو تربويّ في بعض السياقات الوجوديّة أو النفسيّة، لا أكثر.

فإذا ما أُطلق لها المجال لتكون المرتكز الأساس في الدفاع العقدي، ترتب على

[١] سورة البقرة، الآية ١١١.

[٢] وردت كلمة يتفكّرون في القرآن عشر مرات، وكلمة (لعلّهم يتفكرون) ثلاث مرات، وكلمة (يعقلون) اثنتين وعشرين مرة.

ذلك تفكيك البنية البرهانية للعقيدة، واستبدال منطق الإلزام العقلي بمنطق الإقناع الشعوري، وهو ما يتعارض مع الطبيعة المؤسّسة لعلم الكلام كعلمٍ يُعنى بتقديم الحقيقة والإلزام بها، لا بمجرد تسويغ فائدتها.

نظريّات في حقيقة علم الكلام الجديد

وقد تعدّدت المقاربات التفسيرية لطبيعة هذا العلم وحدود ارتباطه بالكلام التقليدي، ومن أبرز هذه النظريات:

١. نظرية النسخ والإلغاء (القطيعة المعرفية)

ترى هذه النظرية أن لا علاقة حقيقية بين علم الكلام الجديد وعلم الكلام القديم سوى الاشتراك اللفظي في الاسم. إذ بحسب هذا الاتجاه، وقع انقطاعٌ معرفيٌّ بين العلمين، حيث تم نسخ الكلام التقليدي بعد ظهور الكلام الجديد، بسبب الانهيارات المعرفية التي مسّت المنظومات الفلسفية والعَقَدية القديمة.

وقد عبرّ عن هذا الاتجاه محمد مجتهد شبستري، في سياق دعوته إلى تجديد الأسس المعرفيّة للفهم الديني، إذ يرى أنّ تغيرّ الشروط المعرفية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعاصر يقتضي بالضرورة تحوّلًا في أدوات إنتاج المعنى الديني. يقول شبستري: «لقد تغيرّت البيئة الثقافية والفكرية للإنسان المعاصر بشكلٍ جذري، وتبدّلت مفاهيمه الأساسية حول الله والنبوة والوحي والمعاد... ولذلك فإنّ علم الكلام بوصفه علمًا لإثبات العقائد الحقّة، لم يعد ممكنًا على النحو القديم، ولا يمكن الدفاع عن العقائد بالدروب السابقة نفسها[1]. ويؤكّد في مواضع أخرى من كتابه أنّ الدفاع الكلامي ينبغي أنْ يتحوّل من إقامة البرهان العقلي إلى تفكيك البُنى المعرفية المسبقة التي أنتجت تلك المفاهيم في الماضي، واستبدالها بأنماط فهم أكثر اتصالاً بتجربة الإنسان الحديث.

[١] شبستري، محمّد مجتهد: هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، [بالفارسيّة: هرمنوتيك كتاب وسنّت]، ص ١٦٨-١٧٠.

ويستند هذا الاتجاه إلى تحوّلين أساسيين:

- **تحوّل في موضوعات المعرفة:** حيث باتت القضايا الوجودية تُطرح ضمن أطرٍ فلسفيةٍ وأنثروبولوجيةٍ جديدة.
- **تحوّل في بنية الوعي الديني:** إذ أصبح الفرد المعاصر يتلقّى المفاهيم الدينية من داخل مناهج نقدية، كالهيرمنيوطيقا والتفكيك، مما يُحتّم إعادة بناء الخطاب الكلامي على أسسٍ معرفيةٍ جديدة.

٢. نظرية التكامل والاستمرار

تفترض هذه النظرية أنّ علم الكلام الجديد هو امتدادٌ طبيعيّ للكلام القديم، لا انقطاع بينهما من حيث الوظيفة، وإنْ اختلفت الأدوات والمناهج. فالتجديد في علم الكلام، بحسب هذا الرأي، يرتبط بتجدد الشبهات والأسئلة المعرفيّة، وليس بتغيير جوهر العلم نفسه.

ويُعبرّ عن هذا الاتجاه عبد الكريم سروش، بقوله: «إنّ الردّ على الشبهات هو من أهمّ وظائف علم الكلام، وطالما أنّ الشبهات تتجدد، فإنّ علم الكلام يتجدّد كذلك. ولا ينبغي الظنّ بإمكانية مواجهة الشبهات الجديدة بالأساليب والأسلحة القديمة على الدوام، فنحن بحاجة أحيانًا إلى أسلحة معرفية جديدة»[١] . فهو يرى أنّ التجديد الكلامي يكون في الجهات الثلاث الآتية:

- الشبهات الجديدة.
- أسلحة جديدة لعلم الكلام (الأدوات المعرفية).
- وظائف علم الكلام.

ولتوضيح ذلك نقول: لا يوجد فرقٌ جوهريّ بين علم الكلام الجديد والقديم إلّا في هذه الجهات الثلاث فكما هو معروف فإنّ من أهم وظائف علم الكلام ردّ الشبهات، وحينما تكون الشبهات جديدةً ومعاصرةً فسيكون علم الكلام جديدًا

[١] سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، [بالفارسيّة بعنوان: قبض وبسط تئوريك شريعت]، ص ٧٨-٧٩.

ومعاصرًا هذه هي الجهة الأولى، وبما أنّه لا يصحّ بل لا نتمكّن من الإجابة عن التساؤلات أو الشبهات الجديدة بالأسلحة القديمة نفسها التي كان يتسلّح بها علماء الكلام فنحن بحاجةٍ إلى أسلحةٍ جديدةٍ وأدواتٍ معرفيةٍ تتناسب مع طبيعة الشبهات الجديدة، ومن هنا فالمتكلّم يحتاج معرفة جملةٍ من العلوم والمعارف الحديثة والجديدة حتى يجيب على تلك الشبهات وهذه هي الجهة الثانية، أمّا الجهة الثالثة فهي وظيفة علم الكلام الجديد، وهي معرفة الدّين وتعني معرفة الدّين النظرة إلى الدّين من خارج الدّين؛ ولذا يطلق على علم الكلام الجديد في بعض الأحيان اسم (فلسفة الدّين)[١].

وتفترض هذه الرؤية إمكان الجمع بين الأصالة والمعاصرة في المجال الكلامي؛ وذلك عبر الحفاظ على روح الكلام القديم ومقاصده الأساسية في الدفاع عن أصول العقيدة، مع الانفتاح المنهجي على أدوات العلوم الحديثة ومناهجها النقدية والتحليلية. ويُفهم من ذلك أنّ التجديد لا يعني القطيعة، بل هو تفعيل لأدوات الخطاب العقدي ضمن فضاءاتٍ معرفيةٍ جديدة، دون التخلّي عن البنية اللاهوتية الأصلية التي تحكم علم الكلام الإسلامي في مرجعيته النصية والعقلية.

٣. نظرية التجدّد في المسائل الكلامية

إنّ التحوّل المعرفي الذي طرأ على ساحة علم الكلام، أثار سؤالًا محوريًا في أذهان الباحثين، يتعلّق بطبيعة هذا التحوّل وحدوده: هل التجديد الذي نلحظه اليوم مسَّ جوهر العلم نفسه؟ أم أنّه اقتصر على مستوى موضوعاته وقضاياه؟ وبعبارة أخرى: أيّ التعبيرين أدقّ وأوفق من الناحية العلمية والمنهجية: (علم الكلام الجديد)، أم (المسائل الكلامية الجديدة)؟

[١] ينظر: سروش، عبد الكريم، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص١٢- ١٣ .ولمعرفة المزيد حول نظرية القبض والبسط والانتقادات التي وجهت إليها، يُنظر: محمد جعفري: العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيّن المعاصرين، ص ١٨١- ٢٢٥.

تميل طائفةٌ من العلماء إلى تأييد فكرة التحوّل الماهوي في العلم، وترى أنّنا أمام بنيةٍ معرفيةٍ مغايرةٍ تستوجب توصيفًا جديدًا للعلم بكليّته، بما يشمل موضوعه ومنهجه ووظيفته. بينما يذهب فريقٌ آخر إلى أنّ ما تغيّر ليس إلّا محتوى المسائل التي يعالجها المتكلّمون، في حين ظلّ الإطار العام للعلم، من حيث غاياته وأصوله، ثابتًا.

وبناءً على الرؤية الثانية، يصبح التعبير بـ(علم الكلام الجديد) محلّ تأمّلٍ نقدي، إذ لا يتوفّر - في نظرهم - على مبرراتٍ منهجيةٍ كافيةٍ تتيح استخدامه بشكلٍ دقيق، ما لم يُقصد من صفة (الجديد) الإشارة إلى تجدّد المسائل فقط دون تبدّل جوهر العلم أو وظيفته[١].

ترى هذه النظرية أنّ وصف الجِدّة في علم الكلام الجديد لا يعود إلى تغيير جوهر العلم أو وظيفته، بل إلى تجدّد مواضيعه ومسائله. فبينما كانت القضايا التقليدية تتركّز على الإلهيات والمعاد والنبوة، فإنّ القضايا المعاصرة باتت تلامس موضوعاتٍ جديدةً مثل: معرفة الإنسان، وماهية الدين، وعلاقة الدين بالعلم، وقضية التغير والثبات في المعرفة الدينية.

وقد لخّص هذا الاتجاه جعفر السبحاني، قائلاً: «أمّا التفسير السائد والمتداول عن صفة الجِدّة في الكلام الجديد فهو عدّها نعتًا للمسائل والقضايا الكلاميّة؛ بما يعني أنّ الكلام القديم تناول في الأعمّ الأغلب القضايا المتعلّقة بالإلهيات والمعاد، بيد أنّه اليوم يلج مداراتٍ بحثيةً أكثر اتّساعًا، فيتناول أبحاثًا مرتبطةً بعلم الإنسان، وعلم الأديان، وغير ذلك»[٢].

ويمثّل هذا الاتجاه نقطة وسطى بين أطروحة القطيعة الجذرية مع التراث الكلامي، ونظرية الامتداد العضوي له، فهو من جهة يؤكّد الحفاظ على الهيكل الوظيفي لعلم الكلام بوصفه علمًا يُعنى باستنباط العقائد والدفاع عنها، ومن

[١] ينظر: يوسفيان، حسن: دراسات في علم الكلام الجديد، هامش ص ٣٦. (بتصّرف).

[٢] السبحانيّ، جعفر: مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، [بالفارسيّة: مدخل مسائل جديد در علم كلام]، ص ١٠.

جهةٍ أخرى يوسّع نطاق اشتغاله المعرفي ليشمل موضوعاتٍ لم تكن مطروحةً في المتن الكلامي الكلاسيكي، مثل قضايا الإنسان، والدين، والتجربة الدينية، والعلاقة بين الدين والعلم. وبهذا المعنى، فإنّ التجديد في هذا السياق لا يُقصد به استبدال موضوعٍ بآخر، أو نقض البنية المعرفية السابقة، وإنّما يعني إغناءها وتطويرها لتواكب طبيعة التحوّلات الفكرية والوجودية في العالم المعاصر.

ويرى الشهيد مطهري أنّ تفاوت علم الكلام الجديد وعلم الكلام القديم يتجلّى في أمرين:

الأول: الشبهات، فإنّ جملةً من الشبهات الجديدة لم تكن مطروحةً في السابق، وفي الوقت نفسه الشبهات التي كانت مطروحةً في السابق لم يعد لها الرونق والحضور الذي احتلته في الأبحاث الكلامية السابقة.

الثاني: الأدلة، فالأدلة التي كانت مورد قبولٍ فيما سبق، لم تعد تمتلك الموقع العلمي نفسه الذي كانت تحظى به في علم الكلام القديم.

يقول الشهيد مطهري ما ملخصه: إذا تنبهنا إلى أنّ علم الكلام يقوم بوظيفتين:

الأولى: الدفاع وردّ الشبهات الواردة على أصول وفروع الإسلام.

الثاني: الاستدلال العلمي على هذه الأصول والفروع (حقّانية الدّين الإسلامي).

وإذا تنبّهنا أيّضًا إلى أنّ الشبهات التي نتعرّض لها في عصرنا الحاضر لم تكن موجودةً في السّابق أصلاً، بالإضافة إلى أنّ الأدلة التي تطرح في عصرنا هي من مختصّات عصر التقدم العلمي الجديد، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ كثيراً من الشبهات القديمة لم يعد لها أيّ حضورٍ في الساحة الفكرية المعاصرة، وجملة من الاستدلالات الكلامية السابقة افتقدت قيمتها العلمية في الوقت الحاضر، كلّ ذلك يستدعي منّا تأسيس علم كلام جديد[١].

[١] مطهری، مرتضی، وظایف اصلی ووظایف فعلی حوزەهای علمیه،[الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزة العلمية] انتشارات صدرا، ص٤٩.(بتصرف وتلخيض).

وبناءً على هذه النظرية فإنّ وجه الاشتراك بين علم الكلام الجديد وعلم الكلام القديم هو في الأهداف والغايات، ووجه الاختلاف والافتراق بينهما في الأدلة والشبهات. ولم تتحدّث هذه النظرية عن ثبات أو تطوّر المنهج وأسلوب البحث في علم الكلام الجديد.

٤. **النظرية الجامعة (الاستمرار التحولي)**

يميل هذا الاتجاه، الذي يُمثله عددٌ من المفكّرين المعاصرين كعبد الحسين خسروپناه، إلى القول بأنّ علم الكلام الجديد هو استمرار للكلام التقليدي من حيث الوظيفة، ولكن مع تحوّلاتٍ منهجيةٍ وموضوعيةٍ عميقةٍ فرضتها الظروف الفكرية الجديدة. وبالتالي فهو ليس ناسخًا للكلام القديم، كما أنّه لا ينعزل عنه، بل يمثّل امتداده التطوّري الطبيعي.

ويصرّح خسروپناه قائلًا: «إنّ الوظائف الرئيسة التي يمارسها هذا العلم تتمثّل في استنباط العقائد والدفاع عنها، فلا محيص من عدّ الكلام الجديد استمرارًا للكلام التقليدي، وعلينا أن نستعرضهما معًا في إطارٍ واحدٍ، ونظامٍ موحّدٍ ومتناسقٍ تحت مظلّة علم الكلام الإسلامي المعاصر»[١].

ويُبرز هذا الاتجاه الحاجة إلى مقاربةٍ تكامليةٍ تستوعب الفروقات البنيوية والمنهجية بين الكلام التقليدي والجديد، لكنّها لا تعدّ هذه الفروقات قطيعةً معرفيةً بقدر ما تعُدّها تطوّرًا طبيعيًا في المسار التاريخي لعلم الكلام. فبدلًا من الإلغاء أو التجاوز، يسعى هذا الاتجاه إلى إعادة ترتيب هذه الفروقات ضمن منظومةٍ كلاميةٍ موحّدة، تنطلق من الأصل النصي والعقلي للموروث الكلامي، وتنفتح في الوقت نفسه على قضايا الإنسان الحديث، دون تفريط بالثوابت العَقَدية أو الذوبان في فلسفاتٍ غير إسلامية.

[١] خسروپناه، عبد الحسين: الكلام الإسلامي المعاصر، ص ٢٦-٢٧. (بتصرف).

مدخلٌ منهجيٌّ في فهم التجديد الكلامي: ملاحظاتٌ تأسيسيّة

بصرف النظر عن التباين النظري في تحديد طبيعة العلاقة بين علم الكلام القديم وعلم الكلام الجديد، فإنّ أيّ مقاربةٍ علميةٍ لمفهوم التجديد في المجال العقدي، لا بدّ أن تنطلق من جملةٍ من الملاحظات المنهجية الحاكمة، تمُثّل أُسسًا تأسيسيةً تمنع الخلط، وتُجنّب التعميمات أو الأحكام المتسرعة. ويمكن تلخيص هذه الأسس في ثلاث نقاطٍ مركزية:

١. التفريق بين الثابت والمتغيّر في البنية الدينية: إنّ أولى الخطوات المنهجية في مقاربة التجديد الكلامي، تكمن في ضرورة التمييز بدقة بين ما هو من ثوابت الدين الإلهي المنزَّل، وبين ما هو من مخرجات الفكر البشري المتغيّر.

فالدين، من حيث هو وحي إلهي ومصدر معرفي معصوم، يتمتع بصفة الثبات والدوام، بينما آليات فهمه وتفسيره وتنزيله على الواقع، تخضع لظروفٍ تاريخيةٍ ومعرفيةٍ تتسم بالتطوّر والتغيّر. ومن هنا، فإنّ الحديث عن (تجديد علم الكلام) لا يجوز أن يُفهم بوصفه مراجعةً لذات الدين أو نقضًا لثوابته، بل ينبغي أن يُفهم بوصفه تجديدًا في طرائق الفهم والكشف والبيان والدفاع عن تلك الثوابت، في ضوء مقتضيات السياقات المعاصرة.

٢. خضوع النتاج الكلامي للنقد والفحص العقلي: لا ريب في أنّ ما أنتجه المتكلّمون في مختلف العصور هو ثمرة اجتهادٍ إنساني، بُني على أدواتٍ ومناهج وفضاءاتٍ معرفيةٍ مخصوصة. وبالتالي، فإنّ هذا التراث - على جلالته وقيمته - يظلّ قابلاً للفحص والنقد وإعادة النظر. فالعقل، بوصفه أداة الإدراك والنقد، يمتلك الشرعية في مراجعة التصوّرات الكلامية السابقة، ما دامت لا تندرج ضمن أصول الدين القطعية، وإنّما تمثّل قراءاتٍ وتأويلاتٍ بشريةً محكومةً بظروفها التاريخية والمعرفية.

وهذا ما يبرّر سعي الكلام الجديد إلى تجاوز بعض المقولات أو مناهج النظر التي لم تعد قادرة على مواكبة تحولات الفكر والإنسان والعالم.

٣. محدودية المناهج التقليدية في استيعاب المباحث العقدية المتجددة: رغم الاتّساع الموضوعي الذي بلغه علم الكلام التقليدي، إلّا أنّ التجربة التاريخية أظهرت أنّ المناهج القديمة، مهما بلغت من الدقة، لم تُغطِّ كل الأسئلة العقدية الممكنة، خصوصًا تلك التي نشأت بفعل التحوّلات الكبرى في العلوم والفلسفة والوعي الديني الحديث. بل إنّ بعض المناهج الكلامية الكلاسيكية باتت قاصرةً عن إنتاج معرفةٍ عقديةٍ قادرةٍ على مخاطبة الإنسان المعاصر، واستيعاب إشكالياته الوجودية والمعرفية المستجدة.

ومن هنا، فإنّ التجديد في علم الكلام لا ينبع من فراغ، بل من حاجةٍ منهجيةٍ حقيقيةٍ لإعادة بناء الخطاب العقدي على أسسٍ تستوعب التحوّل في بنية التساؤلات، ومجالات المعرفة، وأشكال الخطاب.

مفهوم التجديد في علم الكلام: بين التراكم الكمي والتحوّل البنيوي

يُعدّ مفهوم التجديد في علم الكلام من الإشكالات المفصليّة التي ما زالت محلّ نقاشٍ بين الباحثين في حقل الدراسات العَقَدية المعاصرة. فقد تباينت المقاربات في تحديد ما إذا كان التجديد يطال البنية التحتية للعلم، أم يقتصر على تعديل بعض موضوعاته أو أدواته التعبيرية.

فمن جهة، يرى بعض العلماء المعاصرين، كالعلاّمة جعفر السبحاني، أنّ التجديد في علم الكلام لا يعني سوى دمج المسائل والشبهات المعاصرة ضمن الأُطر التقليدية للعلم، دون المساس بجوهره أو منهجه المؤسّس. ووفق هذا المنظور، فإنّ التغيير أقرب إلى تراكمٍ كميّ في الموضوعات، وليس تحوّلًا نوعيًّا في بنية العلم. «فالكلام الجديد ليس علمًا جديدًا، بل هو إضافة لمسائل جديدة فرضها الواقع المعرفي الحديث، ومعالجتها ضمن قواعد الكلام التقليدي»[١].

في مقابل هذا الرأي، تبلورت اتجاهاتٌ أخرى رأت أن التجديد لا يمكن أن

[١] السبحاني: مدخل إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، ص ٨٦.

يُختزل في مجرد ضمّ موضوعاتٍ جديدة، بل يجب أنْ يمتد إلى كامل الأضلاع المعرفية لعلم الكلام، وقد اقترح أحمد قراملكي التعبير عن هذا التأسيس بـ(الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد)، في محاولةٍ لتجاوز الفهم الاختزالي للتجديد الكلامي بوصفه مجرّد استبدالٍ لموضوعاتٍ تقليديةٍ بأخرى حديثة. إذ يُقصد من هذا المصطلح ترسيم مكونات العلم الجديد على نحوٍ يمُيّزه عن علم الكلام التقليدي، لا في مسائل فرعية فقط، بل في بنيته الكلية بوصفه نظامًا معرفيًا متكاملاً[١].

الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد:

وفي وقد صاغ قراملكي هذه المقاربة تحت عنوان (تحليل مفهوم التجديد)، فرأى أنّ التحوّل في علم الكلام ينبغي أنْ يشمل ستة أبعادٍ متكاملةٍ هي:

١. التجديد في المسائل: إذ إنّ عددًا كبيرًا من المسائل التي كانت تحتلّ مركز الثقل في الكلام القديم لم تعد حاضرةً اليوم، وحلّت محلّها إشكالياتٌ مستحدثةٌ تتصل بالإنسان، والمعنى، والدين، والتجربة الوجودية. وهذا يستلزم أنماطًا معرفيةً جديدةً تتناسب مع طبيعة الأسئلة المطروحة، بدل الاكتفاء بالأدوات القديمة.

٢. التجديد في الهدف: لم يعد الهدف مقتصرًا على الاستنباط العَقَدي والدفاع الجدلي، بل بات يشمل تحليل بنية الإيمان والتجربة الدينية، وتفكيك المفاهيم المرتبطة بالحقيقة، والقداسة، والوجود.

٣. التجديد في الموضوع: موضوع علم الكلام لم يعد محصورًا في مباحث الذات الإلهية والنبوة والمعاد، بل انفتح على مجمل قضايا النص المقدّس، بما يشمل البعد الأخلاقي، والقيمي، والتاريخي، والرمزي في الدين.

[١] ينظر: قراملكي، أحد: الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ١٣. (بتصرف).

٤. التجديد في اللغة: لا يكفي الانتقال من اللغة الفلسفية القديمة إلى لغةٍ مفهومةٍ معاصرة، بل المطلوب هو إنتاج خطابٍ كلاميٍّ حديثٍ يستوعب مفردات العلوم الإنسانية، ويفكّك البُنى الرمزية والمعرفية للنصوص والمفاهيم.

٥. التجديد في المنهج : يتطلب التعامل مع الشبهات الحديثة اعتماد مناهج معرفيةٍ جديدة، كالهيرمنيوطيقا، والسوسيولوجيا، والتأويل الظاهراتي، بدلاً من الاقتصار على القياس المنطقي والحجاج الجدلي التقليدي.

٦. التجديد في المباني: بما أنّ الكلام القديم كان يقوم على مبانٍ فلسفيةٍ مستمدّةٍ من المنطق الأرسطي والفكر اليوناني، وهي مبانٍ أُعيد النظر فيها فلسفيًّا منذ ديكارت وكانط؛ فإنّ التجديد الحقيقي يقتضي هدم هذه الأسس أو مراجعتها جذريًّا[١].

هذه المقاربة البنيوية لمفهوم التجديد تنسجم مع ما بات يُعرف بـ (الهندسة المعرفية لعلم الكلام الجديد)، أي ضرورة ترسيم ملامح العلم الجديد في ضوء أركانه الستة: (الموضوع، والغاية، والمسائل، واللغة، والمنهج، والمباني). وبهذا، لا يعود الكلام الجديد مجرد تحديثٍ أو تطويرٍ عرضي، بل بنية معرفية جديدة تتأسس في ظل تحوّلٍ عميقٍ في الوعي الديني، والمرجعيات المعرفية، واللغة التداولية للمفاهيم العقدية.

ومع أهمية هذا الطرح، إلّا أنّه لا يخلو من إشكالات، أبرزها غياب الحدود الفاصلة بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، كما يُلاحظ في بعض النماذج المعاصرة التي تخلط بين المنهجين، أو تُقحم مفاهيم اللاهوت المسيحي الحديث في البناء الكلامي الإسلامي، مثل عدّ الوحي تجربةً ذاتيةً فاقدةً للعصمة، أو تعميم حقّانية الأديان دون ضوابط معرفيةٍ أو نصّية.

[١] ينظر: قراملكي، أحد، تحليل مفهوم التجديد في الكلام الجديد، المنطلق، عدد ١١٩،(خريف وشتاء ١٩٩٧-١٩٩٨)، ص ١٠-١٢و ١٨-٢٣.

إنّ هذه المقولات، وإنْ كانت تمثّل تحولاتٍ داخل فلسفة الدين الغربية، إلّا أنّها لا تصلح معيارًا لتوصيف التجديد في علم الكلام الإسلامي، الذي يقوم على مرجعية النصّ والعقل المؤسِّس، وليس على التجربة الفردية أو النسبية المعرفية؛ ولذلك، فإنّ التمييز بين (الهندسة المعرفية لعلم الكلام)، و(بنية فلسفة الدين الحديثة) أمرٌ ضروريٌّ لفهم مسار التجديد ضمن الإطار الإسلامي دون الوقوع في الانزلاق المفاهيمي.

وانطلاقًا من هذا الإطار، يطرح السؤال نفسه بإلحاح: هل يمتلك علم الكلام الجديد تميّزًا بنيويًا حقيقيًا عن علم الكلام التقليدي على مستوى هذه الأضلاع المعرفية جميعًا؟ أم أنّ وصف (الجديد) لا يتعدّى بعض التحوّلات الجزئية في لغة الخطاب أو نوعية المسائل دون أنْ يبلغ مرتبة الانفصال البنيوي؟ إنّ هذه الإشكالية تظلّ مفتوحةً على قراءات متعددة، وهي تمثّل اليوم محورًا جوهريًا في أي محاولةٍ لتقعيد علم الكلام الجديد ضمن نسقٍ معرفيّ مستقل.

نظرية التحوّل البنيوي

تقوم هذه النظرية على افتراضٍ أساسٍ مفاده أنّ التحوّل الذي يشهده علم الكلام لا يقتصر على تحديث جزئي في الموضوعات أو الأدوات؛ بل يمسّ البنية المعرفية العميقة للعلم، بما يشمل تصوّره للإنسان والدين والوحي واللغة والمقدّس؛ ولذلك، فإنّ هذا الاتجاه يذهب إلى أنّ ما يُطلق عليه اليوم (علم الكلام الجديد) لا يُعدّ استمرارًا للكلام التقليدي، بل هو علمٌ آخر مغايرٌ في المرجعيات والمنهج والوظيفة.

قد يُعدّ محمد مجتهد شبستري من أبرز من عبّروا عن رؤية تُقارب مفهوم التحوّل البنيوي في علم الكلام، وإنْ لم يُطلق هذا الاصطلاح صراحةً في تمييزه بين الكلام القديم والجديد. إذ تشير مواقفه، لا سيمّا في كتابه (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة)، إلى تصوّرٍ معرفيّ يفترض أنّ تحوّل الشروط التاريخية والثقافية للوعي الإنساني المعاصر، يستلزم إعادة بناءٍ جذريةٍ للفهم الديني ومفاهيمه الأساسية،

وهو ما يُحيل – على نحو غير مباشر – إلى قناعة بتحوّلٍ في البنية المعرفية التي يقوم عليها علم الكلام؛ وبذلك، فإنّ شبستري وإنْ عبرّ عن مواقف تقع في قلب نظرية القطيعة المعرفية، إلاّ أنّ عمق تحليله للأطر المعرفية التي أنتجت المفاهيم العقدية التقليدية، ودعوته إلى إعادة إنتاجها انطلاقًا من الوعي التاريخي والتجربة الإنسانية الحديثة، يضعه ضمن المقاربات المؤسِّسة لرؤية التحوّل البنيوي، ولو لم يتبنّها كمصطلحٍ منهجيّ صريح .يقول شبستري في كتابه (هرمنيوطيقا، القرآن والسنة):في الظروف المعاصرة، لا يمكن للدفاع عن العقائد الدينية أن يتمّ عبر الطرق القديمة؛ لأنّ البنية المعرفية التي كانت تدعم تلك الطرق لم تعد مقبولة، وعليه فإنّ إعادة إنتاج الفهم الديني يجب أنْ تنطلق من التجربة التاريخية والفكرية الجديدة للإنسان المعاصر[١] .

أما عبد الكريم سروش، في مرحلةٍ متأخرةٍ من مشروعه، فقد تبنّى أطروحاتٍ أكثر جذريةً من خلال نظريته حول (التجربة النبوية)، حيث رأى أنّ الوحي ليس تنزيلاً ثابتًا من السماء، بل هو انعكاسٌ لتجربةٍ نبويةٍ بشرية، تتأثر بظروفها الثقافية والتاريخية.فالقرآن هو تجربة النبي محمد في لقاء الحقيقة، وليس كلام الله بمعناه الحرفي، بل تجربة دينية مؤطرة بالسياق التاريخي والثقافي»[٢].

وفي السياق نفسه، دعا أحمد واعظي في كتابه (مدخل إلى فلسفة الدين) إلى التمييز الصارم بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، بأنّ الأول يقوم على التحليل الفلسفي الحرّ، بينما الثاني ما زال مشدودًا إلى البنية اللاهوتية التقليدية، ما يربك موقعه بين العلوم. كما طرح سيد حسين نصر منظورًا آخر للمعرفة العقدية، قائمًا على الروحانية الإسلامية، وعدّها مصدرًا مستقلاً للمعرفة، يتجاوز المقاربات الكلامية والمنطقية الموروثة.

---

[١] شبشتري: هرمنيوطيقا، القرآن والسنّة، ص ١٧٠.

[٢] سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ص ٩١-٩٣.

تتميّز هذه النظرية بعدة سمات منها:

- عدُّ علم الكلام الجديد علمًا جديدًا كليًا، من حيث الموضوع، والمنهج، والوظيفة.
- استبدال المفاهيم العقدية التقليدية بمفاهيم مستمدةٍ من التجربة الدينية والوعي التاريخي.
- انفتاح على مناهج الهرمنيوطيقا، والتأويل، والأنثروبولوجيا الدينية.

إلّا أنّ هذه المقاربة لا تخلو من إشكالاتٍ معرفيةٍ ومنهجيةٍ، أبرزها:

* أنّها تُقحم مفاهيم فلسفة الدين الغربي في البناء العقدي الإسلامي، دون مراعاةٍ للفوارق في المرجعية والنصّ والوظيفة.

* أنّها تذيب الخصوصية اللاهوتية الإسلامية داخل أطرٍ عامةٍ للعلوم الدينية، وتُخضع المفاهيم العقدية إلى معايير خارجيةٍ لا تستند إلى النصّ أو العقل الإسلامي.

* كما أنّ الانطلاق من التجربة الدينية الفردية في تفسير الوحي والنبوة يؤدّي إلى إسقاط البُعد الإلزامي والتشريعي من العقيدة، وهو ما يتعارض مع روح علم الكلام بوصفه علمًا دفاعيًّا تأسيسيًّا.

بعبارة أوضح إنّ الانطلاق من التجربة الدينية الفردية بوصفها المصدر الحاكم في تفسير مفاهيم أساسية كالوحي والنبوة، يُفضي إلى تفريغ هذه المفاهيم من بعدها الإلزامي والتشريعي. فحين يُنظر إلى الوحي مثلاً على أنّه تجربةٌ باطنيةٌ ذاتيةٌ للنبيّ، وليس رسالةً إلهيةً موضوعيةً موجّهةً للناس، يصبح الوحي عندئذٍ أقرب إلى ما يُعرف في فلسفة الدين بـ(الظاهرة الروحية الفردية)، لا (التكليف الإلهي العام). وهذا الفهم يُغيّب جوهر العقيدة الدينية من حيث كونها نظامًا معرفيًا ملزمًا ينبني عليه تشريع وتكليف وتحديد للموقف من الحق والباطل، ويفضي إلى تحويل العقيدة من مضمونها الكلي الجمعي إلى حالةٍ وجدانيةٍ

شخصيةٍ لا تتجاوز إطار الخبرة الذاتية. وهو ما يتعارض مع البنية التأسيسيّة لعلم الكلام، الذي نشأ وتطوّر بوصفه علمًا دفاعيًّا يُعنى بإثبات العقائد على نحوٍ يقيني، ويضطلع بمهمات البيان العقائدي، والردّ على الشبهات، وتحصين الإيمان أمام الطعون الخارجية والداخلية.

بكلمة أخرى، فإنّ استبدال الخطاب الحجاجي العقلاني بخبرةٍ وجدانيةٍ فردية، يُضعف قابلية المفاهيم العقدية لأنْ تؤدّي دورها في التوجيه الجمعي والتأسيس الحقوقي والتكليفي، ويحول علم الكلام من علمٍ دفاعيّ بامتيازٍ إلى تأملٍ ذاتيٍّ أو خطابٍ روحيٍّ غير ملزم.

وعليه، فإنّ نظرية التحوّل البنيوي تمثّل رؤيةً راديكاليةً ضمن أطياف القول في علم الكلام الجديد، وتقترب أكثر من مقولات فلسفة الدين المقارنة، مما يستدعي نقدًا علميًّا دقيقًا لضبط الحدود بين التنظير الكلامي العقدي والتأويل الفلسفي الديني.

فهذه النظرية لا تكتفي بتطوير بعض المسائل أو تحديث اللغة كما تفعل النظريات الأخرى، بل تسعى إلى إعادة بناءٍ شاملةٍ لعلم الكلام، تشمل:

- تغيير موضوعه (من إثبات العقائد إلى تحليل التجربة الدينية).
- وتغيير وظيفته (من الدفاع العقدي إلى التأويل الذاتي).
- وتغيير مبادئه المعرفية (من العقل والنص إلى التجربة التاريخية والوجدانية).
- وتغيير مرجعيته (من العقيدة الإسلامية إلى فلسفة الدين المعاصرة).

وهذا ما يجعل هذه النظرية جذريةً أو راديكاليةً؛ لأنّها تُعيد تعريف علم الكلام من الأساس، وليس فقط تحسين أدواته أو توسيع موضوعاته.

في التأسيس المنهجي للتسمية: جديد، أم معاصر، أم تسمية ثالثة؟

على الرغم من الجهود الحثيثة المبذولة لتأسيس بنيةٍ معرفيةٍ مستقلة لعلم الكلام الجديد، إلّا أنّ هذا المشروع لا يزال يواجه جملةً من العوائقِ البنيوية والمنهجية، لعلّ أبرزها يرتبط بإشكالية التسمية ذاتها. فقد استأثرت صفة (الجديد) المعطوفة على (الكلام) بموقعٍ مركزيّ في سجالات المعاصرين، خصوصًا من حيث مشروعيتها، وموضوعيتها، ومدى اتساقها مع المعايير العلمية في تصنيف العلوم والمعارف.

ويمكن القول إنّ الغموض الذي يحيط بدلالة صفة (الجديد)، وانعدام التصوّر الحدّي لها، لا يزال يمثل عائقًا جوهريًا أمام القبول النظري بهذا المصطلح، سواء من جهة إعادة قراءة الموروث الكلامي، أم من جهة مشروعية طرح قضايا مستحدثةٍ فرضتها التحوّلات المعرفية والسياقات الثقافية الحديثة؛ ولذا تثير التسميةُ المعتمدة لعلم الكلام في مرحلته الراهنة إشكالاً معرفيًا بالغ الأهمية، يتجاوز البعد الاصطلاحي إلى الأساس المنهجي ذاته الذي يُبنى عليه توصيف هذا الحقل. فالسؤال عن التسمية - هل هو علم الكلام الجديد، أم المعاصر، أم غيرهما - ليس سؤالاً لغويًا فحسب، بل هو انعكاسٌ مباشرٌ لنمط التحوّل المعرفي المفترض في طبيعة هذا العلم. وبناءً عليه، لا يمكن حسم التسمية قبل تحديد وجهة المشروع الكلامي نفسه: هل هو مشروعٌ تأسيسيٌّ لعلمٍ جديد؟ أم تطويريٌّ لبنيةٍ قائمة؟ أم مجرّد استئنافٍ تأويليٍّ بأسلوبٍ محدَّث؟

فإذا كان المشروع يُراد له أن يُمثّل قطيعةً إبستيميةً مع الكلام التقليدي، من حيث الموضوع والمباني والمنهج، فإنّ وصف (الجديد) يبدو متماشيًا مع هذا التصور، لكنه يصطدم بمأزقين اثنين: أولاً، أنّه يوحي بإلغاء التراث العقدي بدل تطويره؛ وثانيًا، أنّ مفهوم (الجِدّة) لا يملك ديمومةً اصطلاحية، إذ سيتوجب تغييره مع كلّ تحوّلٍ لاحقٍ (ماذا بعد الجديد؟) .

أما إذا كان المشروع يقوم على توسعة دائرة علم الكلام وتطوير مناهجه، مع الحفاظ على وظيفته الأصلية في استنباط العقيدة والدفاع عنها، فإنّ التسمية بـ(المعاصر) تُعدّ أكثر اتساقًا زمنيًا، لكنّها تظلّ قاصرةً من حيث قدرتها على الإحاطة بالتحوّل البنيوي في العلم؛ إذ تبقى وصفًا زمنيًا لا معرفيًا، وتُبقي غموضًا في تحديد ما إذا كان التغيير قد مسّ الموضوع، أم اللغة، أم الغاية، أم جميعها.

من هنا، تبرز الحاجة إلى صياغةٍ اصطلاحيةٍ جديدةٍ تعكس بدقةٍ طبيعةٍ التحوّل دون الوقوع في مغالاة القطيعة أو اختزال الواقع في المرحلة الزمنية. ومن التوصيفات المقترحة في هذا السياق: علم الكلام الإسلامي التجديدي؛ للدلالة على التجدّد المنهجي والمضموني ضمن الإطار العقدي الإسلامي. أو علم الكلام الإسلامي المعاد بناؤه: وهو توصيف يُظهر بوضوح البعد البنيوي للتحوّل، مع الحفاظ على مرجعية العلم الأصلية.

إنّ حسم التسمية، وفق هذا الفهم، لا يتمّ بمعزلٍ عن تحليل (الهندسة المعرفية) لهذا العلم، كما اقترح بعض المفكّرين المعاصرين، الذين دعوا إلى إعادة رسم أضلاع علم الكلام (الموضوع، الغاية، اللغة، المنهج، المباني، المسائل) بصورةٍ تتيح التفريق بوضوحٍ بين ما هو تطوير وظيفي، وما هو إعادة تأسيس إبستيمية[١].

وبناءً على ذلك، فإنّ التوصيف الأدق، والذي يُوازن بين الهوية العَقَدية والاستجابة للتحديات المعرفية والفكرية المعاصرة، هو (علم الكلام التجديدي). فهذه التسمية لا تُطرح بوصفها اصطلاحًا تداوليًا أو بديلاً لفظيًا عابرًا، بل تنبع من وعيٍ معرفيٍّ بمنطق التحوّل الذي يعيشه الحقل العَقَدي. فهي تعبّر عن إعادة بناء

[١] عند الحديث عن (تأسيس إبستيمي) لعلم ما، يُقصد بذلك إحداث تحوّل معرفيّ جذريّ في البنية المفهومية والمنهجية لذلك العلم، بمّا يشمل مفاهيمه المركزية، ومناهجه التحليلية، وأهدافه النظرية. فلا يتعلق الأمر بمجرد تجديد أو تطوير في موضوعات أو أساليب الطرح، بل بتغيير على مستوى الأطر المرجعية الكلية التي يُبنى عليها الحقل المعرفي نفسه. وعليه، فإنّ وصف علم الكلام الجديد بأنه (مشروع تأسيس إبستيمي) يعني أنّه يُعاد بناؤه وفق أسسٍ معرفيةٍ مغايرةٍ عن علم الكلام التقليدي، وليس مجرّد استمرارٍ له بصيغة محدثة.

علم الكلام من داخله، لا من خارجه، بحيث تُصان مرجعيته الإسلامية المؤسّسة على النصّ والعقل، وتُطوّر بنيته ومفاهيمه ومناهجه استجابةً لقضايا الإنسان الحديث وأسئلته.

كما أنّ مصطلح (التجديدي) يتفادى مغالاة مصطلح (الجديد)، وما يوحي به من قطيعة، ويتميّز عن وصف (المعاصر) الذي يُحيل فقط إلى سياقٍ زمني. بل يقدّم (التجديد) هنا بوصفه مسارًا معرفيًا واعيًا، يهدف إلى صوغ بنيةٍ منهجيةٍ متكاملة، تشتمل على تجديد في الموضوعات، وتوسيع في الأهداف، وتطوير في اللغة، وإعادة نظرٍ في المباني، بما يضمن تماسك الحقل واستجابته لتحدّيات الزمان دون أن يفقد هويته العَقَدية أو يتماهى مع الحقول المجاورة كفلسفة الدين أو الدراسات الدينية المقارنة.

رؤية الشيخ جوادي آملي في إشكالية التسمية: نحو تجاوز (الجديد) إلى (التجديدي)

يُعدّ الشيخ عبد الله جوادي آملي من أبرز المفكّرين المعاصرين الذين قدّموا قراءةً نقديةً دقيقةً لمصطلح (علم الكلام الجديد)، مشكّكًا في دقته المنهجية ودلالته المفهومية. إذ يرى أنّ هذا الاصطلاح، رغم تعبيره الظاهري عن تحوّلاتٍ واقعةٍ في ساحة الفكر الكلامي، إلّا أنّه لا يفي بمقتضيات التوصيف العلمي الرصين، لأسبابٍ تتعلّق بطبيعة العلوم الإسلامية من جهة، وببنية التغيير المعرفي من جهةٍ أخرى؛ ولذا يرى الشيخ جوادي آملي: أنّه لا داعي لهذه التسمية (علم الكلام الجديد)، وإنْ كان لا يمانع من فكرة التجديد، ويطرح سؤال مفاده: ماذا نُسمّي علم الكلام بعد مدةٍ من الزمن[١].

ولذا يرى أنّه من الأجدى بدل تقسيم علم الكلام إلى جديدٍ وقديمٍ، تقسيم

[١] من ندوة علمية عقدت في حوزة قم المقدسة - وطبعت فيما بعد في كتاب مستقل- بعنوان: (كلام جديد درگذر انديشه ها)، ص ٢٢ - ٢٥.

علماء الكلام أنفسهم إلى متكلّمين جُددٍ ومتكلّمين قدامى، كما هو الحال في علم الفقه فإنّ هذا العلم رغم ما حصل فيه من تحوّلٍ وتطوّرٍ في المباني والمسائل والمناهج، ولكن كلّ ذلك لم يؤدِّ إلى تقسيم علم الفقه إلى فقه قديمٍ وفقه جديد، نعم، إنّ هذا التطور أدّى إلى تقسيم الفقهاء إلى متقدمين، ومتأخرين، ومتأخري المتأخرين، وهكذا.

وبناءً على ذلك، فإنّ معيار التجدّد في قبال التقدّم، يصبح مثل الزمان، فمن الممكن في المستقبل القريب أو البعيد نجد كلاّمًا (علم كلاّم) أجدّ مما سبق.

فإذا كان ملاك التجديد سيظهر في المحاور الثلاثة الآتية: في المحتوى (المسائل)، والمباني، والمناهج والأساليب. فمن يضمن في المستقبل القريب أو البعيد ألاّ يحصل هذا التجديد نفسه في المحاور الثلاثة المتقدّمة[١].

وبناءً على هذه النظرية فلو قبلنا أنّ التجديد والتطوّر سيطال المحاور الثلاثة المتقدّمة، سيكون هذا التّحوّل والتّطوّر سيّالاً وفي حركةٍ دائمةٍ ولا نستطيع من خلالها معرفة الضابطة التي على أساسها قسمنا علم الكلام إلى كلاّم جديد وقديم، لأن ما نصفه بالجديد سيصير في المستقبل القريب أو البعيد قديمًا، وهكذا. وبعبارة أخرى وصف القديم والجديد على أساس هذا المعيار هو وصف نسبي وسيّال.

وبالدقة يكمن جوهر إشكاله في أنّ مصطلح (الجديد) يفترض ضمنًا وجود انفصالٍ أو قطيعةٍ معرفيةٍ بين الكلام القديم والكلام المعاصر، بينما واقع التحوّل لا يُثبت مثل هذا الانفصال، بل يُظهر تطوّرًا داخليًا في مباني العلم ومناهجه ومسائله، دون أنْ يصل إلى حدّ التأسيس لعلم مباينٍ في الهوية أو المرجعية؛ ولهذا، يقترح الشيخ جوادي آملي أنْ يكون الحديثً عن متكلّمين جددٍ بدل

[١] ينظر: جوادى آملى، عبدالله، قبسات، مقاله علم كلام، سال اول [السنة الأولى]، شماره دوم، [العدد الثاني] سال [سنة] ١٣٧٥ش، ص٦٣. (بتصرّف).

(علم كلام جديد)، على غرار ما هو معتمد في علم الفقه، حيث لم يؤدِّ تحوّل المباني والمسائل إلى تقسيم الفقه إلى قديم، وجديد، بل إلى تصنيف الفقهاء إلى متقدّمين ومتأخّرين.

ويؤكد في هذا السياق أنّ التجديد الذي يشهده علم الكلام، وإنْ طال محاوره الأساسية -كاللغة، والمحتوى، والمنهج - إلاّ أنّه تحوّلٌ سيّالٌ غير منضبطٍ بحدودٍ فاصلة، إذ ما يُعدّ جديدًا في عصرٍ ما، قد يُصبح قديمًا في العصر الذي يليه، ما يجعل من التسمية (علم الكلام الجديد)، وصفًا زمنيًا نسبيًا، فاقدًا لعنصر الديمومة المفهومية والعلمية.

من هنا، فإنّ رؤية الشيخ جوادي آملي، رغم انفتاحها على فكرة التجديد بوصفها ضرورةً فكريةً، تُبقي على وحدة علم الكلام وهويّته الأصلية، وترفض تجزئته بمبرراتٍ زمنيةٍ أو أسلوبية. وهي رؤيةٌ تدفع نحو صياغةٍ بديلةٍ للتسمية، تتجاوز الاضطراب الدلالي لمصطلح (الجديد)، دون التفريط في مقتضيات التحوّل والتطوّر.

بناءً على ما تقدّم، يمكن عدّ مصطلح (علم الكلام التجديدي) هو التوصيف الأدقّ، والأكثر اتساقًا مع الطرح الذي يقدّمه الشيخ جوادي آملي؛ لأنّ هذه التسمية لا تفترض قطيعةً معرفيةً مع الكلام التقليدي، وتقرّ بالتحوّلات الواقعة على مستوى المنهج والموضوع، دون أن تسقط في مغالاة القطع الزمني أو التسميات المرحلية العارضة. إنّ (التجديدي) هنا ليس مجرد وصفٍ تداولي، بل هو توصيفٌ بنيويٌّ دقيقٌ يُبقي على المرجعية الأصلية لعلم الكلام، ويُعبّر عن سيرورته التاريخية المستمرة بوصفه علمًا حيويًا قابلاً للتطوّر من الداخل، لا علمًا مُستبدلاً من الخارج.

الفرق بين علم الكلام الإسلامي والعلوم الدينية المماثلة

تُعدّ علوم مثل فلسفة الدين، وأنثروبولوجيا الدين، وعلم نفس الأديان، وعلم اجتماع الدين، وعلم الأديان المقارن، من الحقول المعرفية التي تتقاطع مع موضوعات علم الكلام، لكنّها تختلف عنه في الأهداف والمناهج والمرجعيات. وفيما يلي عرضٌ منهجيٌّ لأبرز هذه العلوم، مع تحديد نقاط الافتراق بينها وبين علم الكلام الإسلامي[١]:

١.علم الأديان المقارن:

يُقصد بمصطلح Comparative Religion دراسة الأديان من حيث بنيتها العَقَدية، ومؤسّسيها، ونصوصها المقدّسة، وتاريخها، وطقوسها، مع السعي لتحليل وظائفها المجتمعية والثقافية، ورصد مواطن التشابه والاختلاف بينها.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ المفكّر الألماني فريدريك ماكس مولر هو أوّل من استعمل مصطلح Religionswissenschaft (الدراسة العلمية للأديان) في عام ١٨٦٨م، وقد مهّد بذلك لتأسيس كرسيٍّ أكاديميٍّ لهذا العلم في أوروبا[٢]. كما ألّف الفرنسي إميل بورنوف عام ١٨٧٠م كتابًا بعنوان La Science des religions، عرّف فيه هذا الحقل وبيّن أهدافه.

إلّا أنّ جذور هذا العلم في السياق الإسلامي تعود إلى مؤلفات علماء المسلمين، أمثال :النوبختي (ت ٢٩٩ هـ) في كتابه الآراء والديانات[٣]، والمسبحي

[١] ينظر: عبد الحسين خسروپناه، الكلام الإسلامي المعاصر، ج١، فصل: الفرق بين الكلام الإسلامي والعلوم المماثلة، ص ٣١ وما بعدها.

[٢] ينظر: ميرچا إلياده، مجلة دين پژوهي، العدد الأول، طهران، ١٣٧٣هـ.ش، ص ١٣٤.

[٣] -الآراء والديانات للشيخ أبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ابن أخت أبي سهل إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي وهو صاحب كتاب فرق الشيعة أو (مذاهب الفرق) المطبوع مكررًا قال النجاشي بعد الترجمة شيخنا المتكلّم المبرز على نظرائه في زمانه قبل الثلثمائة وبعدها له على الأوائل كتب كثيرة منها الآراء والديانات كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة قرأته على شيخنا أبي عبد الله (أي الشيخ المفيد). الذريعة، ج ١، آقا بزرگ الطهراني، ص ٣٤.

(ت ٤٢٠ هـ) في درك البغية[١]، والبغدادي (ت ٤٢٩ هـ) في الملل والنحل، وابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) في الفصل في الملل والنحل، والشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) في الملل والنحل، والبيروني (ت ٤٤٠ هـ) في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

وفرقه عن علم الكلام: أنّ علم الأديان المقارن يهتم بدراسة الظواهر الدينية في ذاتها، دون الالتزام بحقيّتها، بينما علم الكلام يعنى بإثبات العقيدة والدفاع عنها من داخل النسق الديني.

٢. فلسفة الدين:

فلسفة الدين هي التفكير العقلاني النقدي في المفاهيم والادّعاءات الدينية، دون التزامٍ مسبقٍ بصحّة أيّ دين. وقد عرّفها الباحث أحمد فرامرز قراملكي بأنّها: «تبيين المفاهيمِ الفلسفية المختلفة التي يمكن أن تتبناها الأديان والمعتقدات الدينية المختلفة، أو التفكير الفلسفي حول الدين على غرار ما هو قائمٌ في فلسفة العلم وفلسفة الفن»[٢].

ويُبيّن جون هـ. هيك أنّ فلسفة الدين ليست فرعًا من اللاهوت، بل تهدف إلى تحرّي الحقيقة دون افتراض صحّة أيّ دين معيّن :«ليست فلسفة الدين وسيلةً للتعليم، وليست فرعًا من فروع اللاهوت؛ لأنَّ الغاية منها هي تحرّي الحقيقة من دون اعتقاد مسبق بدين معين»[٣].

---

[١] درك البغية في وصف الأديان والعبادات ، في ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة للأمير عز الملك محمد بن عبد الله بن أحمد المسبحي الحراني المتوفى (٤٢٠) مؤلف (الأمثلة للدول المقبلة) المذكور في (ج ٢ - ٣٤٧)، و (تاريخ مصر) وغيرهما مما ذكره ابن خلكان وغيره. الذريعة، ج ٨، آقا بزرگ الطهراني، ص ١٤٣ . الكتاب عمل موسوعي ضخم يتناول وصفًا مفصلاً للديانات والعبادات المختلفة، ويُقال إنّه يقع في حوالي ثلاثة آلاف وخمسمائة ورقة. للأسف، لم يصلنا هذا الكتاب، لكن يُستدل على قيمته من خلال إشارات المؤرخين إليه.

[٢] قراملكي، الكلام الجديد وفلسفة الدين: رؤية في السمات المائزة، ص ٩٥.

[٣] هيك، جون هـ.، فلسفة الدين، ص ٣.

أمّا علم الكلام، فيتمثّل هدفه في إثبات العقائد الدينية والدفاع عنها من داخل الإيمان، وهو ما أشار إليه محمد مجتهد شبستري: «الغاية من علم الكلام هي إثبات صحة العقائد الدينية والدفاع عنها»[١].

٣. أنثروبولوجيا الدين:

الأنثروبولوجيا الدينية هي الدراسة الثقافية والاجتماعية لمعتقدات الشعوب، وكيفية عملها داخل البنية الثقافية للمجتمع. وتهتم بفهم الدين بوصفه ظاهرةً إنسانية، لا بوصفه حقًّا إلهيًّا . فرقه عن علم الكلام: أنّ علم الكلام يُحلّل المعتقدات من منظور حقيّتها العقدية، أمّا الأنثروبولوجيا فتنظر إليها كبُنى رمزيةٍ تعبّر عن الوعي الجمعي والثقافة.

٤. علم نفس الأديان:

يبحث هذا الحقل في الظاهرة الدينية من الزاوية النفسية، فيتتبّع سلوك المتديّن، وانفعالاته، وتجربته الإيمانية، ويُحلّل دوافع التدين وآثاره على الصحّة النفسية والسلوك . فرقه عن علم الكلام: أنّ علم النفس الديني لا يهتم بإثبات صدق المعتقد، بل بتحليل تأثيره النفسي.

٥.علم اجتماع الدين:

يركّز هذا العلم على دراسة الدين بوصفه مؤسسةً اجتماعيةً تؤثّر وتتأثر بالبُنى الاجتماعية والسياسية والثقافية. ويُعدّ ابن خلدون من أوائل من تناولوا هذه المسألة في التراث الإسلامي، حيث أشار إلى الدور التأسيسي للدين في قيام الدولة والمجتمع. وفرقه عن علم الكلام: علم الاجتماع الديني لا يبحث عن صدق المعتقد، بل عن دوره الاجتماعي والسياسي.

---

[١] شبستري، مدخل إلى علم الكلام الجديد، دار الهادي، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٣٦.

خلاصة منهجية:

إنّ علم الكلام الإسلامي، بخلاف هذه الحقول، يُعنى بإثبات العقائد الدينية والدفاع عنها ضمن إطار إيمانيٍّ خاصّ، بينما تدرس العلوم الأخرى الدين بوصفه ظاهرةً إنسانيةً أو اجتماعيةً أو فلسفية، دون التزامٍ بصحته أو الزود عنه. وعليه، فإنّ تمييز علم الكلام عن هذه الحقول ضرورةٌ منهجيةٌ لفهم طبيعته ووظيفته داخل النظام المعرفي الإسلامي.

الخاتمة (النتائج والتوصيات):

نتائج أساسية:

- إنّ ما يُعرف بعلم الكلام الجديد لا يُمثّل قطيعةً معرفيةً مع التراث الكلامي، بل يُعدّ في جوهره امتدادًا تجديديًا له، يجمع بين الثبات العقدي والانفتاح المنهجي.
- التسمية الأنسب لهذا الحقل ليست (الجديد)، ولا (المعاصر)، بل (علم الكلام التجديدي)؛ لكونها تعبّر عن تحوّلٍ بنيويٍّ منضبطٍ داخل نسق العقيدة الإسلامية.
- التحوّل الأبرز في هذا العلم لا يقتصر على الموضوعات فحسب، بل يشمل الغاية والمنهج واللغة والمباني، ما يستوجب إعادة بناءٍ شاملةٍ للهندسة المعرفية لعلم الكلام.
- الدفاع البراغماتي، رغم حضوره المتزايد، لا يصلح أنْ يكون بديلاً عن الدفاع الواقعي البرهاني، بل يظلّ وظيفةً مكمّلةً في بعض السياقات، لا أساسًا معرفيًا مستقلاً.
- لا بد من التمييز الصارم بين علم الكلام وفلسفة الدين، تفاديًا للذوبان المفاهيمي، وضمانًا لاستمرار المرجعية النصية والعقلية للعلم.

توصيات علمية:

- اعتماد (علم الكلام التجديدي) كتوصيفٍ منهجيٍّ دقيقٍ لهذا الحقل في الأدبيات المعرفية والجامعية.

- ضرورة تقعيد العلاقة بين الكلام التجديدي (الجديد)، والعلوم المماثلة كفلسفة الدين وعلم الأديان المقارن، عبر دراساتٍ مقارنةٍ منهجية.
- توسيع الاشتغال العَقَدي ليشمل القضايا الوجوديةً الحديثة، دون المساس بجوهر العقيدة.
- إعداد مقرراتٍ أكاديميةٍ متخصصةٍ في (الكلام الجديد)، تُدرّس فيه هندسته المعرفية ووظائفه الجديدة ومفاهيمه المركزية.
- مواصلة مشروع بناء خطابٍ عَقَديٍّ معاصرٍ يُحاور الفلسفات الحديثة بوعيٍ نقديّ، دون التنازل عن مرجعيته الإسلاميةً الراسخة.

قائمة المصادر

١. الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، ١٩٩٧م.

٢. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، ط٢، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.

٣. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ط٤، ناصر خسرو، طهران، ١٤١٢هـ.

٤. جعفري، محمد، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيّن المعاصرين، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

٥. جوادي آملي، عبد الله، قبسات، مقاله علم كلام، سال اول [السنة الأولى]، شماره دوم، [العدد الثاني] سال [سنة] ١٣٧٥ش.

٦. خسروپناه، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة: محمد حسين الواسطي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ١٤٣٨هـ.

٧. رضا برنجكار، علم الكلام الإسلامي: دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠١٦م.

٨. السبحانيّ، جعفر، مدخلٌ إلى المسائل الجديدة في علم الكلام، [بالفارسيّة: مدخل مسائل جديد در علم كلام]، قم مؤسسة الإمام الصادق، ١٣٧٥ ه. ش.

٩. سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانحي، دار الفكر الجديد، العراق، ٢٠٠٦م.

١٠. ـــــــــــ، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عباس، منشورات دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢م.
١١. محمّد مجتهد: هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ترجمة: أحمد القبانحي، ط١، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٣م.
١٢. ـــــــــــ، مدخلٌ إلى علم الكلام الجديد، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٠م.
١٣. الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ط١، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦م.
١٤. الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت، ط ٣، قم، ٢٠٠٧م.
١٥. قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف، وحسن العمري، مراجعة عبد الجبار الرفاعي، ط١، دار الهادي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢ م.
١٦. ـــــــــــ، تحليل مفهوم التجديد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فيّاض، المنطلق، عدد ١١٩، خريف وشتاء ١٩٩٧-١٩٩٨.
١٧. مطهري، مرتضى، وظايف اصلى ووظايف فعلى حوزههاى علميه، [الوظائف الأساسية والوظائف الفعلية للحوزة العلمية] انتشارات صدرا.
١٨. ملكيان، مصطفى، الاتّجاهات الجديدة في الكلام الجديد والكلام القديم.
١٩. ـــــــــــ، الكلام الجديد والكلام القديم، حوار، ضمن الاجتهاد الكلامي، مناهج ورؤى متنوّعة في الكلام الجديد، سلسلة، قضايا إسلامية معاصرة، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، لا.ت، لا.ط.
٢٠. ميرچا إلياده، مجلة دين پژوهي، العدد الأول، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.
٢١. هيك، جون هـ.، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، ط١، بيروت، ٢٠١٠م.
٢٢. يوسفيان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة، محمد حسن زراقط، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،٢٠١٦م.

التحوّل الإبستمولوجي لكلام الإماميّة في المرحلة الوسيطة ودور ابن سينا فيها(*)

بقلم :د. حميد عطائي نظري(**)
تعريب: حسن علي مطر

(*) سبق لهذه المقالة أن نُشرت بنصّها الفارسي تحت عنوان (تحوّل معرفت شناختى كلام اماميّه در دوران ميانى و نقش ابن سينا در آن) في مجلة نقد ونظر، السنة العشرون، العدد الأول (العدد المتسلسل: 77)، ربيع عام: 1397 هـ ش، ص 81 ـ 114.

(**) متخصِّصٌ في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميَّين / مركز بحوث العلوم والثقافة الإسلامية - إيران- قم.

الملخّص

إنّ دراسة تعامل التراث الفلسفي لابن سينا مع علم الكلام، وحجم تأثير المفاهيم الفلسفية لابن سينا في المتكلمين الشيعة والسنّة من الأبحاث المهمّة في دراسات فلسفة ابن سينا والأبحاث الكلاميّة. إنّ من بين تداعيات انتشار الفكر الفلسفي لابن سينا في المرحلة الوسيطة، تبلور مذهب الكلام الفلسفي عند أهل السُنّة بجهود الفخر الرازي (م ٦٠٦ هـ) وعند الإماميّة على يد نصير الدين الطوسي (م ٦٧٢ هـ). لقد أدّى تسلل المفاهيم الفلسفية لابن سينا إلى الجدل الكلامي إلى حدوث تحوّلاتٍ عميقةٍ في الأسلوب الكلامي للمتكلّمين الإمامية.

تهدف هذه المقالة إلى بيان التأثيرات المتنوّعة للتراث الفلسفي لابن سينا في البحوث المعرفية والإبستمولوجية للكلام الإمامي في مرحلته الوسيطة، وذلك من خلال المقارنة بين أبحاث المدرسة الإمامية في بغداد ــ التي تمُثّل مرحلة ما قبل الفلسفة ــ وبين نظيراتها في مدرسة الكلام الفلسفي للإمامية. يُعدّ ظهور تحوّلاتٍ مفهوميةٍ في عددٍ من مصطلحات الحقل المعرفي والإبستمولوجي، إلى جانب تقديم تبويباتٍ جديدةٍ للعلم، وبلورة قواعد نظريةٍ في المعرفة والإبستمولوجيا، وطرح مسائل جوهريةٍ ككيفيّة وصول الإنسان إلى العلم، فضلاً عن إدخال موضوعاتٍ جديدةٍ في هذا الحقل، من أبرز الأبعاد الدالّة على التحوّل الأساسي المشار إليه.

الكلمات المفتاحية

كلام الإمامية، ابن سينا، الإبستمولوجيا، مدرسة بغداد، مدرسة الكلام الفلسفي، العلاّمة الحِلّي.

المقدّمة

إنّ فلسفة ابن سينا، بوصفها إحدى المدارس الفكرية البارزة والمؤثّرة في الحضارة الإسلامية، لم تخلّف تراثًا فلسفيًّا خالدًا فحسب، بل امتدّ تأثيرها أيضًا إلى الفكر الكلامي في العالم الإسلامي، وأسهمت في إعادة رسم مساراته وتحديد مآلاته على نحوٍ مغاير. وإنّ من بين الأبعاد التي يجب بحثها في معرفة فلسفة ابن سينا وتحليلها، التحوّل والتأثير في سائر العلوم والمعارف المرتبطة بالفلسفة في العالم الإسلامي. وفي هذا الشأن تُعدّ دراسة تأثيرات فلسفة ابن سينا في الكلام الإسلامي من الموضوعات القابلة للبحث في مسار تطوّر وتحوّل الفكر الكلامي في الحضارة الإسلامية.

لقد تركت فلسفة ابن سينا تأثيرها بنحوٍ ملحوظٍ في كلام الشيعة، وفي كلام أهل السنّة أيضًا، وأضحت سببًا في ظهور تحوّلاتٍ مهمة في هذا المجال. لقد كان شعاع تأثير الفكر الفلسفي لابن سينا من السعة بحيث ترك تأثيره في أغلب التيارات الفكرية الموجودة في الحضارة الإسلامية بنحوٍ مباشر وغير مباشر. وإنّ علم الكلام بسبب قربه وتشابهه في بعض المسائل مع الفلسفة الإسلامية، كان هو الأكثر تأثرًا من سائر العلوم الأخرى. إنّ بعض المسائل المرتبطة بمعرفة العالم التي يتمّ بحثها ودراستها تحت عنوان الطبيعيات، قد تمّ طرحها في الفلسفة وفي علم الكلام الإسلامي أيضًا، وعليه فقد كان من الطبيعي أنْ تترك الطبيعيات في فلسفة ابن سينا تأثيرها في الأبحاث الموجودة في طبيعيات علم الكلام ونعني بها الأبحاث اللطيفة والدقيقة في علم الكلام.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ موضوع إثبات مبدأ الوجود وصفاته وخصائص الذي يتمّ بحثه وتناوله تحت عنوان (الإلهيات بالمعنى الأخص) في الفلسفة ـــ يُعدّ في علم الكلام من أهمّ الأبحاث أيضًا، وبطبيعة الحال يمكن لتحوّلات الفلسفة أنْ تستوجب ظهور تحوّلاتٍ في كيفيّة دراسة هذا البحث في علم الكلام أيضًا.

ولتبينّ أبعاد تأثير فلسفة ابن سينا في الفكر الكلامي الإسلامي بدقّة، تقتضي الحاجة دراسة كلّ مدرسة كلامية على حدة، وفقًا لطبيعة تعاملها مع هذا التراث الفلسفي. فالكلام الأشعري والماتريدي والمعتزلي والشيعي تُعدّ من أبرز المدارس الكلامية في الحضارة الإسلامية، وتمثّل نماذج مهمّةً في كيفية تلقّيها لفلسفة ابن سينا وموقفها منها.

في الأبحاث الحديثة التي أجراها المتخصّصون في آثار ابن سينا، وكذلك الباحثون الغربيون في علم الكلام، حظي موضوع تأثير فلسفة ابن سينا في الكلام الإسلامي ـ ولا سيّما في المدرسة الأشعرية ـ باهتمامٍ خاصّ، وأسفر ذلك عن دراساتٍ موسّعةٍ تناولت هذا الجانب من التأثير والتحوّل. ومن بين الأبحاث والدراساتٍ البارزة في هذا الحقل يمكن لنا أنْ نشير إلى كتاب روبرت وسنوفسكي تحت عنوان (ميتافيزيق ابن سينا)[١] حيث بحث في فصلٍ منه عن التحوّل الحاصل في علم الكلام عند أهل السنّة (الأشاعرة والماتريدية) بفعل تسلل الأفكار الفلسفية لابن سينا[٢]. كما بحث هذا الكتاب دور التراث الفلسفي لابن سينا في

[١] Wisnovsky, Robert, "One aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology".

[٢] لقد عمد وسنوفسكي في الفصل الثالث عشر من هذا الكتاب إلى بحث تأثير نظرية اتصاف الله بأنّه واجب الوجود ـ التي تمّ التنظير لها في فلسفة ابن سينا بشكلٍ كامل وتمّ التأكيد عليها ـ في الأبحاث المذكورة في الكلام الإسلامي، ولا سيّما في بحث بيانً الصفات الإلهية ونسبتها مع ذات الله سبحانه وتعالى، وأثبت كيف استفاد المتكلمون من أهل السنّة بعد ابن سينا من مفهوم واجب الوجود لله سبحانه وتعالى، من أجل رفع الغموض والإبهام الموجود في كلام الأشاعرة والماتريدية في مسألة نسبة ذات الله إلى صفاته (للوقوف على دراسة تفصيلية لهذا البحث، انظر: Wisnovsky, Robert, Avicenna's Metaphysics in Context, pp. ٢٢٧ - ٢٤٣). وقد تمّ نشر هذا الفصل من هذا الكتاب لاحقًا على شكل مقالة مستقلة تضمّنت بعض الإصلاحات والإضافات (انظر: Wisnovsky, Robert, "One aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", pp. ٦٥ - ١٠٠). وللوقوف على الترجمة الفارسية لهذه المقالة، انظر: (ويسنوفكسى، روبرت، «سيمايى از گرايش به ابن سينا در كلام اهل سنت»، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عطائي نظري، مجلة كتاب ماه دين، العدد: ١٧٩، ص ٨٤ ـ ١٠٣، ١٣٩١ هـ ش). كما قام وسنوفسكي في مقالة أخرى له بتناول موضوع اقتباس المتكلمين من الشيعة وأهل السنة بعد ابن سينا من الفروق التي وضعها ابن سينا بين الوجود والماهية، وبين واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لغيره (ممكن الوجود لذاته)، وعمد إلى بحثه بالتفصيل. (انظر: Wisnovsky, Robert, "Avicenna and the Avicennian tradition").

جنوح الكلام الأشعري نحو التفكير الفلسفي وظهور مدرسة الكلام الفلسفي عند الأشاعرة على يد الفخر الرازي (م: ٦٠٦ هـ) في آثار بعض المحقّقين[١]. كما بحث ريتشارد فرانك في عددٍ من كتاباته تأثير ابن سينا في الغزالي (م: ٥٠٥ هـ)، وبيّن مدى تأثر الغزالي بالأفكار الفلسفية لابن سينا[٢]. وبعده قام فرانك غريفل في كتابه (الإلهيّات الفلسفية للغزالي) بالاهتمام بهذه المسألة بنحوٍ أكبر، وعمد إلى إظهار تأثر الغزالي بالفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة والفلسفة الأرسطية، وكذلك التراث الفلسفي لابن سينا أيضًا. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ آراء الغزالي في الحقل الأنطولوجي، والنفس الإنسانية، والنبوّة بشكلٍ خاص، قد تبلورت بتأثيرٍ من المفاهيم الفلسفية لابن سينا[٣]. وكذلك قامت السيدة هايدرون آيشنر مؤخّرًا ببحث تأثير التراث الفلسفي لابن سينا في الآراء البارزة للمتكلّمين الأشاعرة، ومن بينهم الغزالي والفخر الرازي وكذلك بسط الإلهيات الفلسفية بين أهل السنّة بشكلٍ دقيقٍ وعلى نحوٍ تفصيلي[٤]. وعلاوةً على الأبحاث أعلاه، قد اهتمّ بعض الباحثين بالتّعامل الفكري لابن سينا مع المعتزلة أيضًا[٥].

---

[١] يمكن الإشارة ـ على سبيل المثال ـ إلى مقالة أيمن شحادة، تحت عنوان: (من الغزالي إلى الرازي: تطوّر شكل الفلسفة الإسلامية في القرن السادس): (Shihadeh, Ayman, “From AL - Ghazali to al - razi: ٦TH / ١٢TH Century Developments in Muslim Philosophical Theology”).

[٢] انظر على سبيل المثال: (Frank, Richard M., Al - Ghazali and the Ash’ arite School). وكذلك مقالته تحت عنوان «توظيف الغزالي لفلسفة ابن سينا»، (“Al - Ghazali’s Use of Avicenna’s Philosophy”, ٥٥ – ٥٧ & ٢٧١ - ٢٨٥).

[٣] See: Griffel, Frank, Al - Ghazali’s Philosophical Theology, p. ٧.

[٤] See: Eichner, Heidrun, The Post - Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy, Philosophical and Theological summae in Context (Habilitationsschrift, Halle, ٢٠٠٩).

[٥] فيما يتعلّق بتأثير أفكار المعتزلة في ابن سينا، انظر: (Dhanani, Alnoor, “Rocks in the Heavens, the Encounter Between ‘abd Al - jabbàr and Ibn Sinaà”). لقد أشار كاتب هذه المقالة ـ من خلال تقديم بعض الشواهد ـ إلى تأثر ابن سينا في بعض آرائه بأفكار القاضي عبد الجبار المعتزلي (انظر: المصدر ذاته).

ومع ذلك فقد اختصّ أكثر الأبحاث والتحقيقات في هذا الشأن بدراسة تأثيرات فلسفة ابن سينا في كلام أهل السنّة، وبقي التحقيق حول مساحة تأثير المفاهيم الفلسفية لابن سينا في كلام الشيعة ــ ولا سيّما كلام الإمامية ــ موضوعًا بكرًا، دون أنْ يتمّ تناوله بأيّ بحثٍ تفصيلي في هذا الخصوص إلى الآن[١]. ومن هنا فإنّ دراسة هذا الموضوع ولا سيّما بالنظر إلى تأسيس مدرسة الكلام الفلسفي عند الإمامية من قبل نصير الدين الطوسي ــ وهو من الشارحين لآثار ابن سينا وقد خطى خطوةً كبيرةً في التراث الفلسفي لابن سينا ــ تحظى بأهميةٍ كبيرةٍ.

لقد أدّى تأسيس المدرسة الجديدة في الكلام الإسلامي عند الإمامية على يد نصير الدين الطوسي (م: ٦٧٢ هـ) إلى حدوث تحوّلٍ كبيرٍ في كلام الإمامية في المرحلة الوسيطة، وأحدث ذلك تغييراً كبيراً في هذه المدرسة من حيث البنية والمحتوى وأسلوب بحث الموضوعات والمسائل الكلامية. ليس هناك من شكٍ في أنّ الاتجاه والتفكير الفلسفي للخواجة نصير الدين الطوسي الذي تمكّن من إيجاد هذا التحوّل العظيم في كلام الإمامية، إنّما كان مقتبسًا من المفاهيم الفلسفية لابن سينا. وفي الحقيقة والواقع فإنّ الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا المسار لم يكن سوى حلقة وصلٍ لنقل أفكار ابن سينا إلى دائرة كلام الإمامية؛ ولذلك يجب عدّ التحوّل الحاصل في كلام الإمامية وجنوحه نحو الفلسفة تحوّلًا منسوبًا إلى ابن سينا ومتأثرًا بتفكيره الفلسفي، وليس تحوّلًا مستقلًا ناشئًا عن الأفكار الفلسفية لنصير الدين الطوسي.

ومن الجدير ذكره أنّه على الرغم من أنّ الكثير من الآراء الفلسفية لابن سينا يمكن مشاهدتها في الآثار الفلسفية للفارابي أيضًا، ولربما شكّلت مؤلفات الفارابي في كثيرٍ من الموارد منشأً لأفكار ابن سينا، بيد أنّه ليس هناك من شكٍّ في

---

[١] إنّ من بين الأبحاث القليلة التي تناولت إلى حدّ ما مسألة تأثير ابن سينا في كلام الشيعة، واحتضان الإمامية لفلسفة ابن سينا في المرحلة الوسيطة، مقالة: أحمد هيثم الرحيم (انظر: l - Rahim, Ahmed H., “THE Twelver - Shi’i Reception of Avicenna in the Mongol period”, pp. ٢١٩ - ٢٣١). للوقوف على الترجمة الفارسية لهذه المقالة، انظر: (الرحيم، أحمد هيثم، اقبال تشيع دوازده امامى به ابن سينا در روزگار مغول، ص ٣٣ ـ ٤٠).

أنّ طريق تعرّف المتكلّمين الإمامية على تلك المطالب إنّما كان مؤلّفات ابن سينا وأتباعه من أمثال نصير الدين الطوسي. وفي الواقع فإنّه على الرغم من أنّ كثيراً من الأفكار الفلسفية لابن سينا مأخوذةٌ من الفارابي، إلاّ أنّ المتكلّمين الإمامية لم يأخذوا تلك المطالب من الفارابي مباشرة، وإنّما أخذوها وتعرّفوا عليها بوساطة آثار ومؤلّفات ابن سينا والشارحين لها.

إنّ سبب عدم رؤيتنا لاسم الفارابي وآثاره في الكتب الكلامية للإمامية في المرحلة الوسيطة إلاّ نادرًا ، يعود إلى عدم تعرّف المتكلّمين الإمامية على الفارابي وآثاره بشكلٍ جيد، أو في الحدّ الأدنى لم تكن مؤلفاته متوفرةً لديهم بشكلٍ كبير، ونتيجة لذلك أنّهم لم يتأثروا بالفارابي ومؤلّفاته مباشرة. وفي المقابل فقد ورد اسم ابن سينا وكتبه في آثار المدرسة الكلامية الفلسفية مرارًا وتكرارًا، وقد تركت أفكاره تأثيراً في الفكر الكلامي للمتكلّمين من الإمامية في المرحلة الوسيطة[١].

وفيما يلي يجب علينا لبيان حجم تأثير فلسفة ابن سينا في كلام الإمامية بشكلٍ دقيق، بحث بنية كلّ واحدٍ من الأبحاث المطروحة في كلام الإمامية ومضمونه ـ من قبيل: علم المعرفة، والكون، والطبيعيات والإلهيات ـ مع آثار وأفكار ابن سينا في تلك الحقول بشكلٍ مستقل.

سوف نعمل في هذه الدراسة على بحث تأثير الأفكار المعرفية لابن سينا في الأبحاث المعرفية والإبستمولوجية في كلام الإمامية، وشرح التحوّل البنيوي والمضموني في هذا القسم من الكلام في المرحلة الوسيطة لدى الإمامية. ولهذه الغاية سوف نعمل ــ من خلال المقارنة بين الأبحاث المطروحة في القسم المعرفي والإبستمولوجي من الكلام ما قبل الفلسفي للإمامية (المعروف بكلام المدرسة الإمامية في بغداد) وبين الأبحاث المعرفية الموجودة في مدرسة الكلام

[١] من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ العلامة الحلي في كتابه نهاية المرام، لم يذكر الفارابي إلاّ في موردين فقط (انظر: العلامة الحلي، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل عرفان، ج ٣، ص ٥، وص ٣٩٤، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ هـ). في حين أنّه ذكر ابن سينا في هذا الكتاب أكثر من ثمانين مرّة (انظر: المصدر ذاته، ج ٣، ص ٥٤٦).

الفلسفي لدى الإمامية ــــ على شرح الاختلافات بين هاتين المدرستين ودور المفاهيم الفلسفية لابن سينا.

إنّ المراد هنا من مدرسة بغداد أو الكلام ما قبل الفلسفي للإمامية، هي المدرسة التي أسّسها الشيخ المفيد (م: ٤١٣ هـ)، والسيد المرتضى (م: ٤٣٦ هـ)، واتّسعت رقعتها وانتشرت أفكاره بجهود أتباعهما، ومن بينهم: الشيخ الطوسي (م: ٤٦٠ هـ)، وأبو الصلاح الحلبي (م: ٤٤٧ هـ)، وابن زهرة الحلبي (م: ٥٨٥ هـ). كما أنّ المراد بمدرسة الكلام الفلسفي هي المدرسة التي أسّسها نصير الدين الطوسي (م: ٦٧٢ هـ)، ثم قام بعده العلّامة الحلي (م: ٧٢٦ هـ)، وأمثال الفاضل المقداد (م: ٨٢٦ هـ)، ولاحقًا في العصر الصفوي الفياض اللاهيجي (م: ١٠٧٢ هـ) والمولى شمسا الجيلاني وأضرابهما، بتوسيع رقعتها. وفي الواقع يمكن أخذ مساحة الكلام الفلسفي للإمامية في المرحلة الوسيطة منذ ظهور مدرسة الحلّة إلى تبلور مدرسة إصفهان في العصر الصفوي، مع بيان هذه النقطة وهي أنّ هناك اختلافاتٍ أساسية بين المتكلّمين في مدرسة الحلة وأتباع الخواجة نصير الدين الطوسي من حيث حجم الاتجاه والميل إلى الفلسفة. من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أن المتكلّمين في مدرسة الحلّة ولا سيّما منهم العلّامة الحلّي، على الرغم من تأثره في بعض الموارد ــ من قبيل: أسلوب بيان المسائل ودائرة علم المعرفة أو الاستفادة من الوجوب والإمكان في بيان مختلف المسائل الكلامية ــ بفلسفة ابن سينا، إلّا أنّه في كثيرٍ من المسائل الاعتقادية، من قبيل: حدوث العالم وحقيقة الإرادة في الله، وكذلك خالف آراء الفلاسفة، واقترب من آراء المتكلّمين الإمامية في المدرسة البغدادية. وعلى هذا الأساس فقد شهد تيار الكلام الفلسفي عند الإمامية، الكثير من المنعطفات التي تجعل من بيانها وتحليلها أمرًا ضروريًا.

لقد بلغ الكلام الفلسفي لدى الإمامية ذروة ازدهاره على يد صدر المتألّهين (١٠٥٠ هـ)، وتأسيس الحكمة المتعالية في العصر الصفوي، ودخل مرحلةً جديدة. يجب بحث كيفية وحجم تأثير الحكمة المتعالية في كلام الإمامية بشكلٍ

مستقل، والعمل في كلّ قسمٍ ــ بما في ذلك القسم المعرفي، والنظام الفلسفي لصدر المتألّهين ــ على بيان نوع التحوّل الذي أوجده في فهم المتكلّمين للمسائل وطريقة مواجهتهم لهذه المسائل.

١ ـ موقع الإبستمولوجيا في كلام المدرسة الإمامية في بغداد ومدرسة الكلام الفلسفي

إنّ من بين الفوارق والاختلافات البنيوية بين الآثار الكلامية لمدرسة الكلام الفلسفي والآثار الكلامية في مدرسة بغداد، أنّ الآثار الكلامية في مدرسة بغداد تبدأ بالأبحاث المعرفية والإبستمولوجية، في حين أنّ نوع الآثار في مدرسة الكلام الفلسفي ــ ومن بينها تجريد الاعتقاد وقواعد العقائد ــ يبدأ كما هو حال الآثار الفلسفية لابن سينا من المعرفة الوجودية والأنطولوجية وبحث الأمور العامة.

في كتب الكلام الفلسفي، يتمّ بيان الأبحاث المرتبطة بالمعرفة، ومن بينها: تعريف العلم، والاعتقاد والنظر، وأقسام العلم، وكيفية حصول العلم، وأنواع الدليل، ووجوب النظر، ووجوب معرفة الله، في بحث أقسام العرَض وفي ذيل موضوع العلم. من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ المحقّق الطوسي قد ذكر الأبحاث المرتبطة بالعلم والنظر في المقصد الثاني من كتاب تجريد الاعتقاد، ضمن تعريف الأعراض[١]. إنّ هذا الأمر يشير إلى أنّ الإبستمولوجيا والمعرفة تعدّ من وجهة نظر المتكلّمين الإمامية في مدرسة بغداد مقدمةً لمعرفة الله، في حين يذهب المتكلّمون من ذوي المشارب الفلسفية إلى الاعتقاد بأنّ الوجود والأنطولوجيا هو المقدمة لمعرفة الله.

وبعبارة أدق: من وجهة نظر المتكلّمين في مدرسة بغداد يكون إثبات ضرورة معرفة الله متقدّمًا على البحث عن إثبات وجود الله، ولكن من وجهة نظر المتكلّمين في مدرسة الكلام الفلسفي، تكون لأبحاث معرفة الوجود والأنطولوجيا أهميةٌ أكبر

[١] انظر: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص١٦٩.

من أبحاث وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى؛ ومن هنا يجب قبل أيّ بحثٍ آخر طرح وبيان المسائل الوجودية والأنطولوجية التي يتوقف عليها إثبات وجود الله تعالى. وفي الحقيقة فإن من بين التأثيرات الجوهرية والأساسية لفلسفة ابن سينا في كلام الإمامية في المرحلة الوسيطة، وضع الأنطولوجيا والمعرفة الوجودية في محور الأبحاث الكلامية، ولا سيّما منها إثبات وجود الله وصفاته. يذهب الفاضل المقداد السيوري إلى الاعتقاد بأنّ سبب ابتداء الأبحاث الكلامية بمعرفة الوجود من قبل الفلاسفة / المتكلّمين، من أمثال نصير الدين الطوسي، يعود إلى أنّ إثبات وجود ووحدة الله رهنٌ ببيان أحكام الوجود؛ إذ يتمّ في تلك الأبحاث إثبات أنّ أحد أقسام الوجود هو وجود الواجب، بمعنى خالق العالم: «إنّما صدّر البحث بالوجود لأنّ غرضه ذكر أحكام الوجود، من أنّ منه واجبًا ومنه ممكنًا، وأنّ الواجب واحد»[١].

٢ ـ التحوّل المعرفي في كلام المرحلة الوسيطة للإمامية

مع انتقال أفكار ابن سينا إلى كلام الإمامية، عمد أكثر المتكلّمين الإمامية في المرحلة الوسيطة إلى اتخاذ الاتجاه الفلسفي في بحث المسائل الكلامية، الأمر الذي أدّى إلى حدوث تغييرٍ في كثيرٍ من أركان علم الكلام، بما في ذلك الإبستمولوجيا وعلم المعرفة. إنَّ أكثر الأبحاث الموسّعة التي ذكرها بعض المتكلّمين الإمامية بعد ابن سينا بشأن العلم والمعرفة، لم يكن له سابقةٌ في علم الكلام؛ من قبيل المطالب الموجودة في فصلٍ تفصيلي مبسوطٍ في نهاية المرام (في حوالي ٢٣٠ صفحة)، خصّه العلاّمة الحِلّي بالبحث عن العلم والمعرفة[٢]. لقد ظهر هذا الاتجاه بفعل تبلور ماهيةٍ فلسفيةٍ في هذه الأبحاث، وتحت تأثير الأفكار الفلسفية لابن سينا.

وفي الحقيقة فإنّ اتجاه أكثر المتكلّمين من الإمامية نحو آراء ابن سينا

---

[١] الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ٥١.

[٢] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ص ٥ ـ ٢٣٧.

ـــ وإنْ كان في بعض المسائل مصحوبًا بانتقادات شديدة ـــ أدّى إلى ظهور تحوّلٍ أساسي في المسائل المعرفية والإبستمولوجية في علم الكلام، وسوف نشير فيما يلي إلى الموارد المهمّة منها.

أ ـ التغيّر المفهومي للألفاظ والمصطلحات

إنّ من بين تأثيرات انتقال الفكر الفلسفي لابن سينا إلى الأبحاث الكلامية، ظهور التحوّل المفهومي في بعض المصطلحات الكلامية. لقد اكتسب عددٌ من المفردات الشائعة في البحث المعرفي والأبستمولوجي من علم الكلام تحت تأثير مفهوم ذات تلك الألفاظ في الفلسفة، تغييراً مفهوميًا؛ بمعنى أنّه إمّا أنْ تكون قد اكتسبت معنى وتعريفًا جديدًا بالكامل، وإمّا أنّ حقلها المفهومي قد تعرّض للانقباض أو الانبساط. وعلى سبيل المثال سوف نشير فيما يلي إلى التحوّلات المفهومية في بعض المفردات على النحو أدناه:

١ ـ العلم

لقد ذهب المتكلّمون الإمامية في مدرسة بغداد، بمن فيهم: الشريف المرتضى والشيخ الطوسي ـــ تبعًا للقاضي عبد الجبار المعتزلي ـــ إلى عدّ مفردة (المعرفة) مرادفةً للعلم والدراية، وأنّها تعني شيئًا يستوجب سكون النفس وهدوء الفؤاد وطمأنينة القلب[١]. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي في تعريف العلم: «العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله». ثم استطرد بعد ذلك ليقول إنّ سكون النفس في التعريف المذكور إنّما يكون فيما إذا كان اعتقاد الفرد متطابقًا مع الواقع: «وإنْ كان ذلك المعنى لا يختصّ بهذا الحكم إلّا إذا كان اعتقاد المعتقد مطابقًا لما هو عليه الواقع على وجه مخصوص»[٢]. وقد قال بأنّ هذا التعريف للعلم والمعرفة هو التعريف الذي اختاره أستاذه أبو عبد الله

[١] انظر: مانكديم، أحمد بن حسين، شرح الأصول الخمسة؛ الشيخ الطوسي، تمهيد الأصول في علم الكلام، ص ١٣ و١٩٠؛ البريدي الآبي، الحدود والحقائق، ص ٢٢؛ المقري النيشابوري، أبو جعفر، الحدود، ص ١٢٢.

[٢] القاضي عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ١٣.

البصري. وقد قدّم السيد المرتضى تعريفًا مشابهًا على النحو الآتي: «العلم ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله غير أنّه لا يكون كذلك إلاّ وهو اعتقاد يُعتقد على ما هو واقع به»[١].

وقد ذهب كلٌّ من نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي إلى عدّ (العلم) مفهومًا واضحًا بحيث لا يحتاج إلى تعريف، بل إنّه في الأساس غير قابلٍ للتعريف[٢]. وقد عمد العلاّمة الحِلّي ضمن تعداده لبعض التعاريف المذكور بشأن العلم، تعرّض إلى بعض الإشكالات الواردة على كلّ واحدٍ منها. ومن بين هذه التعريفات تعريف المتكلّمين الإمامية في بغداد للعلم؛ حيث عمدوا إلى تعريفه بأنّه «الاعتقاد الذي يستوجب سكون النفس». بيد أنّ العلاّمة الحِلّي يذهب إلى القول بأنّ هذا التعريف ليس مانعًا من دخول الأخيار؛ ولذلك لا يمكن أنْ يكون مقبولاً[٣]؛ لأنّ التقليد والجهل المركّب مثل العلم عبارة عن معتقداتٍ تكون مصحوبةً بسكون النفس، مع فارق أنّ العلم يقتضي سكون النفس بشكلٍ ذاتي وعلى نحوٍ ضروري، وأمّا التقليد والجهل المركّب فإنّهما يدخلان في التعريف المذكور للعلم، في حين أنّهما لا يُعدّان من مقولة العلم قطعًا[٤].

وفي مقابل تعريف العلم في كلام مدرسة بغداد، يذهب الفلاسفة وأتباع الكلام الفلسفي إلى أنّ العلم في معناه العام (الشامل للتصديق الجازم الثابت المتطابق مع الواقع، والظن، والتقليد والجهل المركّب) عبارة عن حصول صورة المعلوم لدى القوّة العاقلة للعالِم: «حصول صورة الشيء في العقل»[٥]. وعلى أساس هذا

[١] السيد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص ٤٢، وص ١٥٤؛ السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٤٢.

[٢] انظر: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ١٦٩؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٠١.

[٣] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٢٨.

[٤] انظر: نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ٨٢؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٠١.

[٥] انظر: الفاضل المقداد، السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٩٧.

التفسير يُطلق العلم على الصورة الذهنية المنتزعة من المعلوم الذي يتساوى معها ويطابقها. وبطبيعة الحال توجد هنا تفسيراتٌ أخرى أيضًا، ومن بينها ــ على سبيل المثال ــ عدّ العلم هو تلك الإضافة بين العالم والمعلوم. يرى العلّامة الحِلّي أنّ العلم صفةٌ حقيقيةٌ تلازم الإضافة إلى المعلوم: «والحقّ أنّه صفةٌ حقيقيةٌ يلزمها الإضافه إلى المعلوم»[١].

إنّ علم النفس ليس إضافة؛ لأنّ الإضافة أمرٌ اعتباري، في حين أنّ العلم من الصفات الحقيقية الموجودة في الخارج والقائمة بالنفس، ولكن يتمّ تعقّلها دائمًا على نحوٍ مضافٍ إلى شيءٍ آخر؛ وذلك لأنّ العلم هو على الدوام علم بشيء. وقد عمد الفاضل المقداد من خلال نقل وبيان التعريف المذكور آنفًا لم يرَ كلام العلّامة الحِلّي القائل بعدم إمكان تعريف العلم بعد القول ببداهته واستغنائه عن التعريف، وقام بنقده[٢].

يبدو أنّ اختلاف توجّهات المتكلّمين في هاتين المدرستين المذكورتين، قد أدّى إلى الاختلاف في التعاريف التي ذكروها للعلم أيضًا. لقد كان للمتكلّمين الإمامية في مدرسة بغداد توجّهٌ سايكولوجيٌّ إلى العلم، وبالنظر إلى التداعيات السايكولوجية للعلم، عمدوا إلى تعريفه بأنّه «اعتقاد يستوجب سكون النفس واطمئنان الإنسان». وفي المقابل كان للفلاسفة والمتكلّمين في مدرسة الكلام الفلسفي فهمٌ أنطولوجيّ للعلم، وكانوا يأخذونه من الناحية الوجودية بنظر الاعتبار، وبالتالي فقد عمدوا إلى تعريفه بأنّه «الصورة الحاصلة عن الشيء في العقل». وإنّ هذا الاتجاه الأنطولوجي نحو مقولة العلم قد أدّى إلى طرح الوجود الذهني بين المتكلّمين من ذوي المشارب الفلسفية كما هو مطروحٌ بين الفلاسفة.

إنّ مقولة العلم بالإضافة إلى بعدها السايكولوجي لها بعدٌ أنطولوجي أيضًا، ونتيجة لذلك يجب من أجل معرفة العلم (المعرفة) بشكلٍ أعمق، أخذه من هذه

---

[١] العلّامة الحليّ، حسن بن يوسف، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ص ٧٨؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٠٢.

[٢] انظر: الفاضل المقداد، السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١٠٣.

الناحية بنظر الاعتبار أيضًا، قد تمّت الغفلة عنه في الكلام ما قبل الفلسفي لدى الإمامية، وقد تمّ الاهتمام به بتأثير من تفصيل الأفكار الفلسفية لابن سينا في ضوء جهود أتباعه في المرحلة الوسيطة لمدرسة الكلام الفلسفي. وفي الأساس فإنّ بحث البُعد الوجودي للعلم وبيان أنّ العلم له وجودٌ خارجيٌّ في ساحة النفس الإنسانية، وأنّه يُسمّى بالوجود الذهني، كان من المسائل الدقيقة في فلسفة ابن سينا، حيث أحدث تحوّلًا كبيراً في المعرفة والإبستمولوجيا الفلسفية، وإثر ذلك أحدث تحوّلًا آخر في علم المعرفة أيضًا.

٢ ـ العقل

إنّ من بين المصطلحات الأساسية في علم المعرفة التي تعرّضت للتغيير المفهومي بفعل التحوّل الحاصل في كلام الإمامية، مفردة (العقل). إنّ العقل في كلام المدرسة الإمامية في بغداد يعني «مجموعة خاصّة من العلوم الضرورية (البديهية). لقد عمد الشيخ الطوسي في رسالةٍ له تحت عنوان المقدّمة في الكلام ــ والتي قام فيها بتبيين المصطلحات الكلاميّة على طبق مذهبه الكلامي ــ إلى تعريف مفردة العقل أيضًا. فهو يرى أنّ العقل مجموعةٌ من العلوم، من قبيل: العلم بوجوب الكثير من الواجبات، مثل أداء الأمانة، وشكر المنعم والإنصاف، وكذلك العلم بقبح أمورٍ من قبيل: الكذب والظلم، وحُسن الأمور الممدوحة من قبيل: الصدق والإحسان. وعلى حدّ تعبير الشيخ [الطوسي] إنّ سبب تسمية هذه المجموعة من العلوم بـ (العقل) مشابهتها للعقال الذي تعقل به قائمة الجمل. إنّ هذا الشبه يمكن بيانه من جهتين، الجهة الأولى: أنّ الشخص الواجد لها يجتنب ارتكاب الأمور العقلية القبيحة والإخلال بالواجبات، كما يقوم عقال الجمل بمنعه من الحركة. والجهة الأخرى: أنّ حصول وتثبيت العلوم الاستدلالية أو الاكتسابية رهنٌ بوجود هذه الطائفة من العلوم؛ بمعنى أنّ مجموع العلوم المذكورة متقدمةٌ على العلوم الاكتسابية، وأنّ تثبيت العلوم الاكتسابية تابعٌ لهذا القسم من العلوم،

كما أنّ تثبيت الجمل تابع لعقاله[١].

وقد صرّح أبو الصلاح الحلبي (م: ٤٤٧ هـ) ـ وهو من أتباع المدرسة الإمامية في بغداد ـ في تعريف العقل بأنّه يُطلق على مجموعةٍ من العلوم التي هي من فعل الله [في الإنسان]؛ بمعنى أنّها تحصل للإنسان على نحوٍ ضروري: «العقل مجموع علومٍ من فعله تعالى ... وقلنا: إنّها من فعله تعالى لحصولها على وجه الاضطرار في الحيّ»[٢]. لقد تمّ التصريح في هذا التعريف بأنّ المراد من العقل مجموعةٌ من العلوم الضرورية التي يوجدها الله في الإنسان.

وقد ذهب قطب الدين النيسابوري إلى القول بأنّ العقل عبارةٌ عن علومٍ خاصّةٍ تتألّف من عشرة أقسام. إنّ الأقسام العشرة التي يرى أنّها بمجموعها هي العقل تشمل طائفةً واسعةً من العلوم الضرورية التي تحتوي على علم الإنسان بذاته وأوصافه وأحواله، والعلم بأنّ الجسم لا يمكن أنْ يكون في مكانين في وقتٍ واحد، والعلم ببعض التجارب، من قبيل أنّ النار تحرق القطن، وأنّ الزجاج يتكسّر إذا قذف بالحجارة، وأنّ الفعل تابعٌ للفاعل؛ من قبيل: تعلّق الكتابة بالكاتب، والبناء بالبنّاء[٣]، وأخيرًا العلم بقبح القبائح العقلية، ووجوب الكثير من الواجبات، إذ يُعدّ هذا العلم كمالاً للعقل[٤].

إنّ التعريف المذكور للعقل في آراء المتكلمين الإمامية في بغداد، هو التعريف المعروف للعقل في مدرسة المعتزلة في البصرة. قال ابن متّويه في تعريف العقل: «فأما العقل فهو عبارةٌ عن جملةٍ من العلوم متى حصلت تُسمّى عقلاً، ومتى انفرد البعض عن البعض لم يُسمّ بذلك»[٥]. وبعد بحثه الأنواع المختلفة للعلوم التي

[١] انظر: الشيخ الطوسي، محمد بن حسن، المقدمة في الكلام، في شرح المقدمة في الكلام، ص ٢٢؛ الشيخ الطوسي، محمد بن حسن، العدة في أصول الفقه، ج١،ص٢٣ .

[٢] الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، ص ١٢٩.

[٣] انظر: الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢.

[٤] انظر: المقري النيشابوري، أبو جعفر، الحدود، ص ٩١ ـ ٩٢.

[٥] ابن مَتَّوَيه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ٢، ص ٦٠٢.

يُسمّى مجموعها عقلاً، عمد إلى توضيحها بالتفصيل[١]. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ الشخص إنّما يكون قابلاً للتكليف فيما لو حصل على العقل بالمعنى المذكور (أي مجموع هذه العلوم المذكورة)؛ إذ من دون هذه المجموعة من العلوم، يكون الإنسان عاجزاً عن معرفة الله[٢].

والنتيجة هي أنّ العقل في اعتقاد المتكلّمين الإمامية في مدرسة بغداد، يُطلق على مجموعة خاصّة من العلوم الضرورية والأولية للإنسان، والتي تساوي تقريبًا مرتبة العقل بالملكة، والذي تمّ لاحقًا أخذه في الفلسفة وفي مدرسة الكلام الفلسفي بوصفه واحدًا من مراتب العقل النظري.

وبالقياس إلى هذا التعريف المذكور آنفًا، قام المتكلّمون من أتباع مدرسة الكلام الفلسفي إلى تقديم تعريفٍ آخر للعقل. في هذه المدرسة تمّ استخدام مصطلح العقل في عدّة معانٍ على نحو الاشتراك اللفظي:

أولاً: الغريزة التي تلازم ـ بشرطٍ سلامة الحواس والقنوات الإدراكية ـ العلم بالضروريات والبديهيات[٣]. وقد اختار كلٌّ من الفخر الرازي ونصير الدين الطوسي هذا المعنى للعقل[٤]، وبعدهما قال العلاّمة الحِليّ بأنّ هذا التعريف للعقل هو الحق والصواب: «واعلم أنّ الحقّ في هذا الباب عندي ما اختاره الأفضلان من أنّ العقل غريزة تلزمها العلوم الضرورية عند سلامة الآلات»[٥].

---

[١] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٦٠٢ ـ ٦٠٣.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٦٠٨.

[٣] انظر: العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٥٧؛ العلاّمة الحلّي، حسن بن يوسف، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ص ٨١؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٣٦.

[٤] انظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصل، ص ٢٥١؛ نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل (نقد المحصل)، تحقيق: عبد الله نوراني، ص ١٦٣.

[٥] العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٢٩؛ كما أن العلامة البياضي قدّم بدوره تعريفًا قريبًا في مضمونه من هذا التعريف للعقل؛ إذ قال: «العقل غريزة في قلب الإنسان والعلم لازم له». (البياضي العاملي، علي بن يونس، الكلمات النافعات في شرح الباقيات الصالحات، في أربع رسائل كلامية، ص ٢٥٦.

إنّ هذا المعنى من العقل يتساوى تقريبًا مع مفهوم العقل في الكلام في مدرسة بغداد، مع فارق أنّ العقل في كلام المدرسة البغدادية كان يُطلق على مجموعةٍ من العلوم الضرورية والبديهية، ولكنّه أطلق في الكلام الفلسفي على غريزةٍ تتلازم مع هذه المجموعة من العلوم الضرورية والبديهية.

ثانيًا: الموجود الذي هو في ذاته وفعله مجرّد وغني عن المادّة. إنّ هذا المعنى من العقل عند الحكماء الأوائل مصطلحٌ شائع[١]، ولكن لا سابقة له في الكلام ما قبل الفلسفي.

ثالثًا: قوى النفس الإنسانيّة، والتي هي على قسمين:

أ ـ العقل العلمي (النظري)، وله أربع مراتب[٢]:

١ ـ **العقل الهيولاني**: عبارة عن نفس (أو عقل) الإنسان في المرتبة التي لا تحتوي على أيّ نوعٍ من العلم الضروري أو الاكتسابي، وإنّما هي ـ مثل الهيولا ـ لا تحتوي على غير استعدادٍ محض، حيث لا يحصل فيها أيّ نوعٍ من أنواع الصوَر، ولكنّها تمتلك الاستعدادَ لقبولها. إنّ هذه المرتبة من العقل موجودةٌ لدى الناس منذ بداية الخلق.

٢ ـ **العقل بالملكة**: إنّما يطلق هذا العنوان على نفس (أو عقل) الإنسان، عندما يصبح مستعدًا ـ بفعل تعقّل البديهيات (المعقولات الأولى) واكتساب العلوم الضرورية ـ لإدراك العلوم النظرية (المعقولات الثانية). في هذه المرحلة تكون النفس بوساطة العلوم الضرورية قد اكتسبت ملكة الاستنتاج والقدرة على اكتساب

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٢٥.

[٢] لقد صّرح العلاّمة الحِليّ في كتاب الأسرار الخفية بأنّ العقل النظري يطلق بشكل مشترك على خمسة معان. وقال بأنّ المعنى الأول لهذا المصطلح هو «الجوهر المستعد لقبول التعقلات»، ثم ذكرَ أربعة معان أخرى للعقل، وهي: (العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد). (العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٣٩٣. وقال في مناهج اليقين بأنّ العقل العلمي يطلق بشكل مشترك على ثلاثة أمور، وهي: ١ ـ الجوهر المستعد لقبول التعقلات. ٢ ـ المراتب الأربعة للتعقل. ٣ ـ الموجود المجرّد الذي لا صلة له بالأجسام بالنظر إلى الذات والفعل. (العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٥٧).

النظريات والانتقال إلى العلوم النظرية. إنّ العقل الذي يقع مناطًا للتكليف الشرعي هو هذه المرتبة من العقل الذي يكون له ــ بحسب الشدّة والضعف ــ استعدادٌ لتقبّل مختلف الدرجات. وإنّ أعلى درجة في هذه المرتبة عبارة عن القوّة القدسية، وأسفل مراتبها هي مرتبة البَلادة.

٣ ـ **العقل بالفعل**: عندما تصل النفس إلى مرتبةٍ بحيث تتمكن من إحضار العلوم النظرية المنبثقة عن العلوم الضرورية متى ما أرادت، فإنّها تسمّى في هذه الحالة بالعقل بالفعل. وعلى هذا الأساس فإنّ الفعلية هنا لا تعني الوجود بالفعل للعلوم النظرية للإنسان، بل تعني القدرة على إحضار العلوم النظرية (المعقولات الثانية).

٤ ـ **العقل المستفاد**: بمعنى حصول العلوم النظرية للإنسان بالفعل. إنّ هذه المرتبة هي آخر مراتب درجة كمال النفس في قوّة العقل العملي. يرى العلاّمة الحِليّ أنّ سبب تسمية هذه المرتبة من النفس بمرتبة العقل المستفاد هو أنّ صيرورة العلوم النظرية بالفعل بالنسبة إلى الإنسان مستفادةٌ من الله سبحانه وتعالى، بيد أنّ هذه المرتبة من النفس ــ من وجهة نظر الحكماء ــ تستفاد من العقل الفعّال.

إنّ المراتب الثلاث الأولى (القوّة الهيولانية، والقوّة بالملكة، والقوّة بالفعل) هي في الحقيقة من القوى الإدراكية للنفس، والمرتبة الرابعة هي مرتبة كمال النفس[١].

ب ـ العقل العملي الذي يطلق ــ على نحو الاشتراك اللفظي ــ على ثلاثة أمور:

١ ـ القوّة التي بسببها يصبح الإنسان قادرًا على تمييز الأمور الحسنة من الأمور القبيحة.

٢ ـ المقدّمات التي يمكن بوساطتها التعرّف على الأمور الحسنة والقبيحة.

٣ ـ الأفعال التي تتصف بالحسن والقبح أو القيام بالأمور الحسنة والقبيحة[٢].

---

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٦٠.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ج ٢، ص ٥٧، وص ٦٠، وص ٢٢٤؛ العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٤٠؛ العلاّمة الحِلّي، الأسرار الخفية في العلوم العقلَية، ص ٣٩٣.

إنّ استخدام العقل في هذه المعاني مستنبطٌ بوضوحٍ من فلسفة ابن سينا. وفي الواقع فإنّ استخدام مصطلح العقل في معنى الموجود الذي هو في الذات والفعل مجرّد عن المادّة، وإطلاقه على القوى النفسانية، وكذلك نرى تقسيم العقل إلى العقل العملي والعقل النظري مرارًا وتكرارًا في آثار ابن سينا وأتباعه. من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ ابن سينا في كتاب الحدود قد أشار إلى ثمانية معانٍ مختلفة للعقل عند الحكماء؛ ومن بينها (التصوّرات والتصديقات الفطرية للنفس)، والتي ذكرها أرسطو ــ على حدّ تعبير ابن سينا ــ في كتاب البرهان، ووضعها في قبال مفردة العلم (بمعنى التصوّرات والتصديقات الاكتسابية)[١]. ويبدو أنّ هذا المعنى من العقل يتساوى مع المعنى الذي يتمّ تقديمه في كلام مدرسة بغداد والكلام الفلسفي عن العقل، وتعريفه بأنّه عبارة عن «مجموعة من العلوم الضرورية والبديهية». كما أشار ابن سينا إلى المعاني الأخرى لمفردة العقل، من قبيل: العقل النظري، والعقل العملي، وأقسام العقل النظري من قبيل العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل بمعنى الجوهر المجرّد من المادة، أيضًا[٢].

٣ ـ الدليل

إنّ كلمة (الدليل) من الناحية اللغوية تعني المرشد والهادي. وإنّ هذه الكلمة في النصوص الكلامية في المدرسة الإمامية في بغداد في الأصل ترادف كلمة (الدالّ) وتستعمل بمعنى فاعل الدلالة (الحجّة والبرهان). كما أنّ هذا المصطلح بعد العمل على توسعته في الاستعمال الثانوي المجازي، يتم استعماله أحيانًا بما يُرادف لفظ (الدلالة)، ويُستعمل بمعنى الشيء الذي يستلزم العلم به العلم

[١] انظر: ابن سينا، حسين بن عبد الله، كتاب الحدود في المصطلح الفلسفي عند العرب، ص ٢٤٠.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٤٠، وص ٢٤١؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٤١، ؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ٣٣٣.

بشيء آخر، على شرط أنْ يكون الفاعل قاصدًا الاستدلال به[١]. وقال القاضي صاعد البريدي في تعريف كلمة (الدليل)، بعد بيان هذين الاستعمالين: «الدليل: الدلالة، وهي ما إذا نظر فيها وصله إلى العلم بالغير إذا كان فاعله قصد به وجه الاستدلال؛ وقد يُراد بالدليل فاعل الدلالة»[٢].

وعلى هذا الأساس فإنّ كلمة (الدليل) في مدرسة بغداد، تعني فاعل الدلالة والدال، وبعبارةٍ أخرى: المبيّن للدليل (الذاكر للدليل)[٣]، أو بمعنى مطلق ما يصح الاستدلال به بشرط أنْ يكون فاعله قاصدًا الاستدلال به. بيد أنّ هذه المفردة في مدرسة الكلام الفلسفي، بالإضافة إلى المعنى السابق، بمعنى (الشيء الذي يكون العلم به مستلزمًا للعلم بشيء آخر)، قد استعملت في معنى أخص في (نوع من البرهان الإنيّ الذي يكون فيه المعلول موصلاً إلى العلّة) أيضًا[٤].

وقال العلاّمة الحِلّي في بيان هذين المعنيين بأنّ مصطلح (الدليل) يُطلق على معنيين على نحو الاشتراك: «والحقّ أن يُقال: الدليل هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بشيءٍ آخر، الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلّه»[٥].

توضيح ذلك أنّ التقسيم الذي كان يتمّ تقديمه في علم المنطق وفي الفلسفة لأنواع الاستدلال والبرهان قد تسلل إلى الآثار الكلامية في مدرسة الكلام الفلسفي أيضًا، حيث يتمّ تقسيم الاستدلال في بعض الموارد إلى نوعين من البرهان الكلّي، وهما:

١ ـ **البرهان اللمّي**: بمعنى الاستدلال بالعلّة على المعلول، من قبيل الاستدلال

[١] انظر: الشيخ الطوسي، المقدمة في الكلام، ص ٢٣؛ الشيخ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨ ـ ٢٠؛ المقري النيشابوري، أبو جعفر، الحدود، ص ٩٩؛ ابن مَتَّوَيه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ٢، ص ٦٩٠ ـ ٦٩٥.

[٢] البريدي الآبي، صاعد القاضي أشرف الدين، الحدود والحقائق (في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلّمين من الإمامية)، ص ١٩.

[٣] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، غاية الوصول وإيضاح السبل، ج ١، ص ٥٠.

[٤] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، معارج الفهم، ص ٩٤ ـ ٩٥.

[٥] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص ٤٤.

بالالتهاب على وجود الحمّى.

٢ ـ **البرهان الإنيّ**: وهو على قسمين:

أ ـ الاستدلال بالمعلول على العلّة، من قبيل الاستدلال بالحمّى على وجود الالتهاب، حيث يُسمّى هذا القسم في المصطلح بـ (الدليل).

ب ـ الاستدلال بالمعلول على معلولٍ آخر[١].

وعلى هذا فإنّه بعد فلسفة كلام الإمامية، اكتسبت مفردة الدليل معنىً أخصّ، وتم استعمالها أحيانًا في مفهوم الاستدلال بالمعلول على العلّة.

ب ـ انتقال التقسيمات الجديدة للعلم إلى المعرفة الكلامية

إنّ من بين المتغيّرات البارزة التي ظهرت بفعل اتجاه كلام الإمامية إلى الفلسفة في قسم المعرفة، تقديم تقسيماتٍ جديدةٍ للعلم، وفيما يلي نشير إلى الموارد المهمّة في هذا الشأن.

١ ـ العلم التصوري والعلم التصديقي

ينقسم العلم في تقسيمٍ منطقيّ أوليّ إلى التصوّر والتصديق. إنّ الصورة التي ترتسم في ذهن العالِم أو مجرّد انطباع صورة الشيء في الذهن، يُسمّى (تصوّرًا). وأما الحكم الجازم والمتطابق مع الواقع الثابت، بمعنى الحكم اليقيني بثبوت شيءٍ إلى شيء آخر، هو الذي يطلق عليه مصطلح (التصديق). إذا لم يكن الحكم جزميًا ويقينيًا، لن يكون علمًا في الحقيقة، بل هو ظنّ، وإنما يُطلق عليه عنوان العلم من باب المجاز، وكذلك إذا لم يكن الحكم متطابقًا مع الواقع، يكون من الجهل المركّب، وإنْ لم يكن ثابتًا، فهو تقليد[٢]. وتارةً يُستعمل التصديق في معانٍ عامّةٍ ترادف مطلق الحكم، الأعم من الجازم أو غير الجازم، والمتطابق أو غير

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، مناهج اليقين فى أصول الدين، ص ١٧٢.

[٢] انظر: العلاّمة الحِليّ، كشف المراد، ص ٣٢٨.

المتطابق مع الواقع، والثابت أو غير الثابت. وفي هذه الحالة يُسمّى التصديق الجازم المتطابق مع الواقع الثابت (علمًا)، ويُسمّى التصديق المتطابق مع الواقع غير الثابت (تقليدًا) للحق، ويُسمّى التصديق الجازم غير المتطابق مع الواقع بـ (الجهل المركّب)، ويُسمّى التصديق غير الجازم بـ (الظن)[١].

لم يرد ذكر هذا التقسيم للعلم في الآثار الكلامية لمدرسة الإمامية في بغداد، ولا يوجد هنا استعمالٌ لمصطلحي التصوّر والتصديق في المعاني المذكورة آنفًا، وإنّ التعريف المذكور في هذه المدرسة للعلم ـــ وهو القول بأنّه اعتقادٌ يقتضي سكون النفس ـــ إنّما ينظر إلى العلم التصديقي فقط، ولا يشمل العلم التصوري.

٢ ـ العلم الضروري والعلم الاكتسابي

يتمّ في مدرسة الكلام الفلسفي ــ تبعًا لعلم المنطق والفلسفة ــ تقسيم العلم التصوري والتصديقي إلى ضروري واكتسابي. إنّ التصوّر أو التصديق الذي يحتاج إلى استدلالٍ ونظرٍ يُسمّى بـ (الاكتسابي) أو (النظري)، وإنّ التصور أو التصديق الذي يكون واضحًا من تلقائه ومن دون حاجةٍ إلى تفكيرٍ وإجالة نظرٍ، يُسمّى بـ (البديهي) أو (الضروري)[٢]. إنّ طريق كسب تصوّر الاكتسابي، هو قول الشارح (الأعم من الحدّ والرسم). وطريق كسب التصديق الاكتسابي، هو الحجة (الشامل للقياس والاستقراء والتمثيل)[٣].

وعلى الرغم من أنّ تقسيم العلم إلى ضروري واكتسابي كان موجودًا في المدرسة الكلامية ما قبل الفلسفية لدى الإمامية أيضًا، إلّا أنّ التعريفات المذكورة لهذين النوعين من العلم في مدرسة بغداد الكلامية، تختلف عمّا ورد ذكره لاحقًا في علم الكلام الفلسفي من حيث العبارة في الحدّ الأدنى. إنّ الملاك الرئيس في

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٦٣.

[٢] انظر: العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٢٨؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، إرشادُ الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٩٩.

[٣] انظر: ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٧٨.

كلام المعتزلة وكذلك في المدرسة الإمامية في بغداد، لتقسيم العلم إلى ضروري واكتسابي هو فاعل العلم؛ بمعنى لو كان العلم فعل ذات الإنسان ويوجد باختياره، يسمّى ذلك العلم بـ (العلم الاكتسابي)، وإنْ كان من دون اختيار الإنسان ويتجلّى في الإنسان من ناحية الله سبحانه وتعالى، سمّي ذلك العلم بـ (العلم الضروري)[١]. وفي المقابل فإنّ معيار تقسيم العلم إلى ضروري واكتسابي في الكلام الفلسفي، هو حاجته إلى التأمّل والاستدلال أو عدم حاجته إلى ذلك.

ويبدو بطبيعة الحال أنّه يمكن الربط بين هذين التعريفين بشكلٍ وآخر، وعدّ مرجع كلا التعريفين إلى معنى واحد؛ بأنْ نقول: حيث إنّ العلم الاكتسابي يحتاج إلى تأمّلٍ وتفكير، وإنّ التأمّل والتفكير من فعل الإنسان، فإنّ فاعل العلم الاكتسابي يكون هو ذات الإنسان، ويعدّ هذا النوع من العلم فعل الإنسان نفسه، إلّا أنّ الفعل الضروري في الإنسان الذي لا يحتاج إلى تأمّلٍ وتفكيرٍ إنساني، فهو يعدّ من فعل الله في الإنسان. وعلى هذا الأساس فإنّ العلم الضروري والاكتسابي المذكورين في الكلام الفلسفي هما العلم الضروري والعلم الاكتسابي المذكورين في المدرسة الكلامية للإمامية في بغداد.

إنّ الاختلاف المهم في هذا البحث هو وجود الاختلاف في الآراء بين المدرستين المذكورتين حول تقسيمات وتفريعات العلم الضروري؛ بمعنى أنّه يتمّ تقسيم العلم الضروري في الكلام الفلسفي إلى ستة أقسام، في حين لا يوجد ذكر لهذه الأقسام في الكلام ما قبل الفلسفي. توضيح ذلك أنّه من وجهة نظر الفلاسفة المتكلّمين من أمثال نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي ينقسم العلم الضروري إلى ستة أقسام[٢]، لم يرد سوى بعضها في الكلام ما قبل الفلسفي، حيث تمّ عدّه

[١] انظر: مانكديم، أحمد بن حسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨؛ الشيخ الطوسي، تمهيد الأصول في علم الكلام، ص ١٩٠ ـ ١٩١؛ السيد المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، ص ١٥٥، وص ١٦٦.

[٢] انظر: العلاّمة الحلّي، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٣٤؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٣٤؛ الفاضل المقداد، جمال

من أنواع العلم الضروري.
١ ـ البديهيات الأولية (الأوليات): القضايا التي يكفي تصوّر الموضوع والمحمول فيها في إصدار الحكم. إنّ هذه القضايا صادقةٌ في ذاتها، وليس هناك حاجةٌ إلى وجود سببٍ خارجي للتصديق بها، من قبيل: قضية (أنّ الكل أكبر من الجزء). إنّ هذا النوع من الضروريات يندرج في كلام المدرسة البغدادية تحت عنوان (العلم الذي يوجد في الإنسان منذ البداية من دون سبب)، ويُعدّ في زمرة العلوم الضرورية. وقد ورد هذا القسم من العلوم الضرورية في مدرسة المعتزلة تحت عنوان (بداية العقول) أو (علوم البداية)[1].
٢ ـ الحسيّات (المحسوسات): القضايا التي يحكم العقل بها إمّا من خلال الاستعانة بالحواس الخمسة الظاهرية، من قبيل القضية القائلة: (النار حارّة)، التي تسمّى بـ (المشاهدات)، أو من خلال الاستعانة بالحواس الباطنية والعلم الوجداني أو الحضوري (من قبيل: علمنا بذواتنا وأحوالنا النفسانية)، وفي هذه الحالة تُسمّى بـ (الوجدانيات).

لقد ذهب المتكلّمون في مدرسة بغداد إلى عدّ هذا النوع من العلم ضروريًا أيضًا، مع فارق أنّ العلم الحاصل من طريق الحسّ الظاهري يذكر في ذيل العلم الضروري الحاصل من طريق السبب، وذكروا العلم الوجداني في ذيل العلم الضروري البَدوي ومن دون سبب.
٣ ـ المتواترات: القضايا التي يخبر بها عددٌ كبيرٌ من الأشخاص بحيث يمتنع معه احتمال تواطوئهم على الكذب، وبذلك فإنّ العقل يحكم بضرورة صدقها. وقد عُدّت المتواترات في مدرسة بغداد، من أقسام العلم الضروري أيضًا، والتي تمّ

الدين السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٩٩.

[١] من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ما قاله ابن متّويه: «قد ثبت في الضروريّ ما لا طريق له بل يحصل ابتداءً، فيعبرّ عنه بأنّها علوم البدائة». (ابن مَتَّوَيه، حسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ج ٢، ص ٦٠٢،كما ورد تعبير مشابه لهذا التعبير في شرح الأصول الخمسة أيضًا: «... لا تجب هذه القضيّة في سائر الضروريات وإنّما تجب في بداية العقول». (مانكديم، أحمد بن حسين، شرح الأصول الخمسة، ص ٥٥).

إيجادها في الإنسان بوساطة سبب ناشئ بحكم العادة.

٤ ـ المُجرَّبات: القضايا التي يحكم العقل بها من طريق الحواس وبسبب تكرار المشاهدة، من قبيل: إنّ ضرب الشخص بالعصا يوجعه، وإنّ المعدن يوصل الحرارة والكهرباء. في هذه القضايا يتم ضمّ قياسٍ حفيّ ـــ وهو أنّ وقوع الشيء إذا كان صدفة، فإنّه يجب ألّا يتكرر على الدوام ـــ إلى تلك المشاهدات، ويُستنتج منه حكمٌ كلّي.

لا يُرى هذا القسم من العلم الضروري في كلام المتكلّمين في بغداد. وإنّ الذي يُشبه هذا القسم من العلوم الضرورية في هذه المدرسة الكلامية إلى حدٍّ ما، هو تلك المجموعة من العلوم الضرورية التي تحصل للإنسان من طريق الحسّ وبالتكرار؛ من قبيل: العلم بالصنائع والحرَف المتنوّعة التي تحصل للإنسان بوساطة الممارسة والتمرين، أو المحفوظات التي تستقرّ في ذهن الإنسان بوساطة التكرار. ومع ذلك لا يمكن عدّ هذا النوع من العلم من نوع المجرّبات المصطلحة في الكلام الفلسفي؛ وذلك لأنّ المراد من هذا العلم التجريبي في مدرسة بغداد هو الوصول إلى مهارة أو ملكة عملية للإنسان يتمّ اكتسابها بفعل التمرين وتكرار المشاهدة، بيد أنّ التجريبات في الكلام الفلسفي هي قضايا كلية، حيث تثبت كلّيتها بفعل المشاهدة المتكرّرة، وضمّ القياس الخفيّ لها.

٥ ـ الحدسيات: القضايا التي يحدس بها العقل بسبب تكرار المشاهدة، وكذلك ضمّ قياسٍ خفيّ إليها، ويتمّ الحكم بها، من قبيل قضية: إنّ نور القمر مقتبسٌ من ضوء الشمس. إنّ هذا القسم من الضروريات لم يرد ذكره في الكلام ما قبل الفلسفي ضمن أقسام العلم الضروري.

٦ ـ الفطريات: هي القضايا التي يكون حدّها الوسط حاضرًا في الذهن دائمًا، ومن هنا فإنّ العقل من أجل الحكم عليها لا يحتاج إلى تأمّلٍ وتفكير، من قبيل قضية: إنّ الاثنين نصف الأربعة. ويتمّ التعبير عن هذا القسم من العلوم الضرورية بـ (القضايا التي قياساتها معها) أيضًا. إنّ هذا القسم من الضروريات ـــ مثل القسم

السابق ــ لم يرد ذكره بهذا العنوان في الكلام ما قبل الفلسفي أيضًا.

٣ ـ العلم الفعلي والعلم الانفعالي

إنّ التقسيم الجديد الذي دخل من الفلسفة إلى علم الكلام الفلسفي، هو تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي. إنّ بيان العلم الفعلي يؤّدي دورًا في غاية الأهمية في توضيح ارتباط العلم الإلهي بخلق الكائنات وتفسير كيفية علمه وإدراكه لمخلوقاته. إذا كان العلم علةً وموجدًا للأشياء الخارجية؛ بمعنى أنْ يكون خالقًا للمعلوم، فسوف يُسمّى ذلك العلم بـ (العلم الفعلي)، من قبيل: علم الله بمخلوقاته، وأمّا لو كان مقتبسًا من الأشياء الخارجية، فسوف يُسمّى بـ (العلم الانفعالي)، من قبيل علمنا بالموجودات الخارجية. إنّ هذا العلم يحصل بتأثيرٍ من انفعال العالِم وارتسام صورة المعلوم في ذهنه. وهناك نوعٌ ثالث من العلم أيضًا لا هو موجد للكائنات الخارجية ولا هو مأخوذ منها، من قبيل: علم الله بذاته، وعلم الذوات العاقلة بنفسها[١]؛ حيث لا هو علم فعلي ولا هو علم انفعالي[٢].

إنّ هذا النوع من التقسيم للعلم كان يرتبط في الأصل بعلم الفلسفة، وكان يتمّ توظيفه واستخدامه في آثار الفلاسفة. إنّ العلاّمة الحِلّي في بعض مؤلّفاته عند بيان هذا التقسيم، قد أشار إلى فلسفية هذا التقسيم[٣]، من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ تقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي، وبيان خصائص كلّ واحدٍ منهما،

[١] لقد ذهب العلاّمة الحليّ إلى القول بأنّ علم الله بذاته هو بالذات وعين ذاته، وأنّه بالاعتبار مغاير لذاته، وقال بأنّ هذا العَلم من حيث مغايرته للذات صادرٌ عن الذات، ومتأخرٌ عنها، ومستفادٌ منها؛ بمعنى أنّ ذات الله أصل، وأنّ هذا العلم تابعٌ وحاكٍ عنها؛ وعليه فإنّ هذا العلم يكون بهذا الاعتبار علمًا انفعاليًا. (انظر: العلاّمة الحِلّي، نهاية المرامً في علم الكلام، ج ٢، ص ١٩٩).

[٢] انظر: العلاّمة الحليّ، كشف المراد، ص ٣٣٣؛ العلاّمة الحليّ، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٥٥٧؛ نصَيرالدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ٩١؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ١٣٤.

[٣] «العلم عند الأوائل ينقسم إلى فعلي وانفعالي». العلاّمة الحِليّ، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٤٤.

قد ورد بالتفصيل في المؤلّفات الفلسفية لابن سينا[١]. تتمّ الاستعانة في فلسفة ابن سينا وفي الكلام الفلسفي لبيان كيفيّة علم الله بالموجودات بمصطلح (العلم الفعلي)، ويتمّ التعريف بعلم الله بالموجودات بوصفه نوعًا من العلم الفعلي الذي هو العلم المعطى من قبله، وعلة إيجاد الأشياء في عالم الخارج، هذا في حين لا نرى أثرًا في الكلام ما قبل الفلسفي لدى الإمامية لتقسيم العلم إلى فعلي وانفعالي، واستعماله في بيان المسائل الكلامية إثبات القضايا العَقَدية، ومن بينها علم الله بالموجودات.

٤ ـ العلم الواجب وعلم الممكن

إنّ من بين التقسيمات الجديدة الأخرى في بحث معرفة الكلام الفلسفي للإمامية، تقسيم العلم إلى واجب الوجود بالذات، وممكن الوجود بالذات. إنّ علم الله بذاته علمٌ واجب؛ لأنّه عين ذات الله، وإنّ جميع العلوم الأخرى هي من قبيل العلم الممكن[٢]. هذا في حين لا يُرى تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن في مدرسة بغداد الكلامية، ويتمّ بدلًا من ذلك تقسيم الأشياء إلى قديمة وحادثة.

٥ ـ العلم الحصول والعلم الحضوري

إثر التفسير الخاص الذي يتمّ تقديمه في فلسفة ابن سينا عن كيفية حصول العلم للإنسان، يرد ذكر مصطلحي العلم الحصولي والعلم الحضوري في الكلام الفلسفي أيضًا. إنّ الإنسان في علمه بغير ذاته يحتاج إلى انتزاع الصوَر الذهنية من الأشياء الخارجية؛ ومن هنا يكون علم الإنسان بغيره (علمًا حصوليًّا)؛ حيث يحصل للإنسان بوساطة اكتساب الصورة العلمية للشيء. والنوع الآخر هو علم الإنسان بذاته الذي يكون بسبب حضور ذاته عنده، ولا يحتاج إلى صورةٍ علمية،

---

[١] انظر: ابن سينا، حسين بن عبد الله، التعليقات، ص ١٦٨.

[٢] انظر: العلاّمة الحِليّ، كشف المراد، ص ٣٣٤؛ نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ٩١.

ومن هنا يطلق على هذا النوع من العلم عنوان (العلم الحضوري)[١].

لقد أدّى تعريف العلم الحضوري وبيان خصائصه دورًا مهمًّا في بيان علم الله بمخلوقاته بعد خلقها، ولا سيّما عند عالمٍ مثل الخواجة نصير الدين الطوسي الذي قال بأنّ علمَ اللهِ بالموجودات بعد خلقها علمٌ حضوري، وقد استدلّ على ذلك.

وحيث يكون بيان حصول العلم لدى الإنسان في مدرسة بغداد الكلامية بشكلٍ آخر، لا نجد هناك تقسيمًا للعلم إلى حصولي وحضوري أيضًا؛ وبالتالي فإنّ بيان كيفية علم الله بالموجودات بعد خلقها لم يتمّ عبر إثبات العلم الحضوري لله سبحانه وتعالى.

٦ ـ العلم بالقوّة المحضة والعلم بالفعل التفصيلي والعلم الإجمالي

قال العلاّمة الحِلّي إنّ ابن سينا قد رأى ثلاث مراتب للعلم، وهي:

١ ـ العلم بالقوّة المحضة: هو نمط من أنماط العلم يتعلّق بأمرٍ لا يزال يحتفظ بإمكان عدم التعقّل؛ إذ تكون النفس العاقلة في هذه المرحلة خالية من التعقّل الفعلي، لكنها تتصف بامتلاك القابلية والاستعداد لاكتساب العلم.

٢ ـ العلم بالفعل التفصيلي: في هذا النوع من العلم، يتحقّق الإدراك لدى العاقل تحقّقًا فعليًّا تامًا ومفصّلاً؛ بحيث يُدرك المعلوم من جميع جهاته إدراكًا شاملاً، ويكون حاضرًا لديه حضورًا فعليًا لا لبس فيه.

٣ ـ العلم الإجمالي: هو علمٌ بسيطٌ إجماليّ بالفعل، وإنْ لم يكن علمًا تفصيليًا، كما أنّه ليس من قبيل العلم بالقوّة المحضة. ومن أمثلته: ما يكون لدى الشخص الذي سبق له أنْ أدرك جوابًا تفصيليًا لسؤالٍ ما، لكنه غفل عنه في الوقت الحاضر؛ فإذا طُرح عليه ذلك السؤال مجددًا، أمكنه استحضار الجواب دفعةً واحدةً على نحوٍ إجمالي، ثم يسترجعه شيئًا فشيئًا بتفصيله الكامل أثناء شروعه بالإجابة[٢].

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، كشف المراد، ص ٣٣٢.

[٢] انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٣٨؛ العلاّمة الحِليّ، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٥٣.

إنّ هذا النوع من التقسيم لمراتب العلم انتقل من مؤلّفات ابن سينا إلى النصوص الكلامية ما بعد الفلسفية[١]، وإنّ المتكلّمين الإمامية من أمثال الشيخ الرئيس قد استفادوا من تلك المصطلحات لبيان كيفية علم الله البسيط بالموجودات. هذا في حين أنّ المتكلّمين الإمامية في مدرسة بغداد لم يكونوا يقدّمون بيانًا خاصًّا لكيفية العلم الإلهي السابق بالموجودات.

ج ـ تأسيس القواعد المعرفية الجديدة

إنّ من بين التحوّلات الأخرى التي تم التأسيس لها ــ بعد انتقال الأفكار الفلسفية لابن سينا إلى الحقل المعرفي لكلام الإمامية ــ أو بنحوٍ أدق تمّ طرحها بعد ذلك، القواعد المعرفية الجديدة في هذا الحقل؛ إنّ هذه القواعد المعرفية قد تمّ شرحها بالتفصيل في فلسفة ابن سينا، ثم انتقلت بعد ذلك ــ بسبب استعمالاتها المهمّة في الإجابة عن بعض المسائل الكلامية بجهود من الفلاسفة المتكلّمين من أمثال نصير الدين الطوسي ــ إلى علم الكلام. وفيما يلي سوف نشير ــ على سبيل المثال ــ إلى عددٍ من تلك القواعد المهمّة:

١ ـ استلزام العلم بالعلّة للعلم بالمعلول

لقد عمد ابن سينا إلى بيان القاعدة الفلسفية القائلة: (العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول) بالتفصيل، ثم قام الخواجة نصير الدين الطوسي بعد ذلك بإدخالها في الأبحاث الكلامية. وعلى الرغم من وجود الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في بيان كيفية تفسير هذه القاعدة، إلّا أنّ أكثر هؤلاء العلماء يؤكدون على التوظيف المهم لهذه القاعدة في أبحاث العلم الإلهي، وبيان كيفية العلم الذاتي السابق لله بالموجودات. وفي الحقيقة فإنّ الإجابة من وجهة نظر هؤلاء المفكّرين عن معضلة العلم السابق الذاتي لله بالموجودات لا يكون ممكنًا إلّا من خلال الاستناد إلى هذه القاعدة المعرفية.

لقد ذكر العلاّمة الحِلّي في (نهاية المرام) في تفسير قاعدة (العلم بالعلّة يستلزم

[١] انظر: ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء، ج ٢، ص ٢١٤.

العلم بالمعلول)، اختلافه في الرأي مع أستاذه الخواجة نصير الدين الطوسي، وكذلك الفخر الرازي[١]، وفي كتاب (مناهج اليقين) نسب هذه القاعدة إلى الفلاسفة (أو الأوائل)، وأشار إلى اختلاف آرائه معهم في تفسير هذه القاعدة[٢]. إنّه يرى أنّ تفسير (العلم بالعلة) يمكن افتراضه على ثلاثة أنحاء:

أ ـ إنّ العلم بماهية العلة إنّما يكون من حيث الذات والحقيقة التي تمتلكها فقط؛ ومن هذه الناحية لا يكون العلم بالعلة مستلزمًا للعلم بالمعلول دائمًا.

ب ـ العلم بالعلة من حيث إنّه يستلزم ذاتًا أخرى (أي المعلول). وحيث إنّ هذا العلم هو علمٌ ناقصٌ بالعلة، فإنّ العلم الناقص بالعلة إنّما يستوجب حصول علمٍ ناقصٍ بالمعلول؛ بمعنى أنّه لا يؤدّي إلى علم بماهية المعلول، وإنّما يُظهر مجرّد معلوليته بالنسبة إلى العلة.

ج ـ العلم التام بالعلة يستلزم العلم التام بالمعلول؛ بمعنى أنّ العلم بالذات والماهية واللوازم والملزومات والعوارض والمعروضات والصفات الذاتية والصفات النسبية للعلة، يستوجب العلم بحقيقة وماهية المعلول. ويرى العلاّمة الحِليّ أنّ هذا التفسير للقاعدة المذكورة هو التفسير الصحيح[٣]. وقد ذكر الخواجة نصير الدين الطوسي في تفسير هذا الأصل أنّ ماهية المعلول من بين لوازم العلة التامّة؛ وعلى هذا الأساس فإنّ العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول، بيد أنّ العلم الناقص بالعلة ـــ بمعنى صرف العلم بماهية وحقيقة العلة من دون العلم بلوازمها وعوارضها ـــ لا يستوجب أيّ نوعٍ من العلم بالمعلول[٤].

إنّ هذه القاعدة ليس لها أيّ سابقةٍ في الكلام ما قبل الفلسفي، وإنّما تمّ

[١] انظر: العلاّمة الحِليّ، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ١٨٢ ـ ١٩٠.

[٢] انظر: العلاّمة الحِليّ، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٤٩.

[٣] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٣٨؛ العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، الأسرار الخَفية في العلوم العقلية، ص ٥٦٠.

[٤] انظر: نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ١٠٢.

الاهتمام بها في مدرسة الكلام الفلسفي فقط، وتمّت الاستفادة منها في حلّ بعض المسائل الكلامية.

٢ ـ حصر حصول العلم اليقيني بالشيء المشتمل على السبب من طريق سببه

إنّ من بين القواعد المعرفية في علم الكلام ما بعد الفلسفي، قاعدةٌ ورد ذكرها في العناوين الآتية: (الشيء إذا كان ذا سببٍ فإنّه أنمّا يُعلم بسببه)، و«العلم بذوات المبادئ (الأسباب) إنمّا يحصل من العلم بمبادئها (بأسبابها)»[١]، و«العلم بالمسبَّب إنمّا يحصل من العلم بسببه»[٢]. إنّ الشيء الذي يكون له سبب ــ بناء على مضمون هذه القاعدة ــ إنمّا يُعرف على نحو اليقين من طريق سببه؛ بمعنى أنّ الشيء الذي يحتاج في وجوده إلى سبب، فإنّ العلم بذلك الشيء بدوره يحصل من طريق سببه، وإنّ هذا العلم الحاصل من السبب علمٌ كلّيّ بالمسبَّب.

إنّ سبب هذا الأمر هو أنّ تحقّق شيءٍ إذا كان تابعًا لسبب، فإنّ ذلك الشيء من دون ذلك السبب يكون ممكن الوجود، وإنما يصبح واجبًا بوساطة سببه فقط. والآن بمجرّد لحاظ ماهية ذلك الشيء، لا يمكن للعقل أنْ يحكم بوجود ذلك الشيء أو عدمه، وإنمّا يحكم بأحد هذين الطرفين حيث يكون له علمٌ بوجود سببه أو بعدمه. وعلى هذا الأساس في مورد الشيء ذي السبب إنمّا يمكن الحكم القطعي بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه فقط: «فذو السبب إنمّا يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه»[٣].

وعلى هذا الأساس كما أنّ الشيء الممكن الوجود لا يوجد إلاّ عند وجود سببه، فإنّ العلم بوجوده كذلك لا يحصل إلاّ من طريق العلم بسببه. وهكذا كما

[١] الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات (مجلدان)، ج ١، ص ٤٨٢؛ العلامة الحلي، حسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٥٠.

[٢] العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ١٩١.

[٣] العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٣٨.

أنّ وجود الشيء إنّما يكون في الخارج واجبًا بلحاظ سببه، ويكون الزوال والتغيّر محالاً عليه، فإنّ العلم اليقيني الثابت بوجود ذلك الشيء (المُسبَّب) بدوره إنّما يحصل مع أخذ العلم بسببه بنظر الاعتبار أيضًا: «فإنّ الشيء كما أنّه لا يوجد إلّا عند وجود سببه كذا العلم لا يحصل إلّا من العلم بسببه، وكما أنّه بالنظر إلى سببه يصير واجب الوجود في الخارج ممتنع التغير، كذا العلم به، فبالنظر إلى العلم بسببه يصير واجب الوجود ممتنع التغيّر، وهذا هو اليقين التام. فثبت أنّ العلم بوجود ذوات المبادئ إنّما يحصل من مبادئها»[١].

لذا فإنّ العلم اليقيني الثابت بوجود شيءٍ ما إنّما يكون ممكنًا من طريق العلم بعلّة ذلك الشيء وسببه، وإنّ العلم بوجود الشيء الذي يحصل من طرقٍ أخرى غير السبب، مهما كانت قوته يبقى عرضةً لاحتمال الزوال والتغيير؛ إذ إنّ هذا العلم ليس من ناحية العلم بعلة الشيء[٢]. كما سبق أن ذكرنا فإنّ هذا العلم علمٌ كلّيٌّ بالمسبّب ولا يقتضي الجزئية؛ بمعنى أنّه يقال إنّ أسباب تحقّق هذا الشيء هي هذه الأمور، وحيثما توفرت هذه الأمور، فسوف يتحقّق ذلك الشيء على نحو القطع واليقين، من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ النار علة لتحقّق الحرارة، حيث الحرارة هنا أمرٌ كلّي. وعلى هذا الأساس فإنّ هذا النوع من العلم يكون علمًا كليًا وليس جزئيًا[٣].

لقد نقد العلّامة الحِلي هذا الكلام قائلاً: إنّ العلم بالعلة إنّما يقتضي العلم الكلّي بالمعلول فيما لو تمّ أخذ العلّة على نحوٍ كلّي، وأمّا إذا كان المنظور علةً محدّدةً جزئيةً (على سبيل المثال: هذه الألف)، فسوف يكون العلم بهذه العلّة مقتضيًا للعلم الجزئي بالمعلول الجزئي المحدّد (على سبيل المثال: هذه الباء).

[١] العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ١٩١؛ الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج ١، ص ٤٨٢.

[٢] العلاّمة الحِليّ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٢؛ الفخر الرازي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨٢.

[٣] العلاّمة الحِليّ، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٣؛ الفخر الرازي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨٣.

ومن هنا يمكن الوقوف على فائدة هذه القاعدة المذكورة في بحث العلم الإلهي بالموجودات، والاستنتاج من ذلك أنّ علم الله بذاته يقتضي علمه بالموجودات الجزئية والزمانية، وأنّ لديه علمًا جزئيًا بمعلولاته. وبذلك يبطل قول الفلاسفة الذين أنكروا علم الله بالجزئيات: «فيلزم من علم واجب الوجود بذاته، علمه بالأشخاص الزمانية من حيث هي أشخاص زمانية، لا من حيث هي كلّيّة، وبهذا يظهر بطلان قول الفلاسفه في نفي علمه تعالى بالجزئيات»[١].

٣ ـ تلازم التعقل مع التجرّد

إنّ قاعدة الملازمة بين التجرّد والتعقّل التي يتمّ بيانها أحيانًا بعبارة: (كلّ مجرّدٍ عاقل، وكلّ عاقلٍ مجرّد)، من القواعد المقتبسة عن فلسفة ابن سينا، التي يستفيد منها المتكلّمون في مدرسة الكلام الفلسفي للإجابة عن بعض المسائل الكلامية ولا سيّما منها العلم الإلهي. إنّ مضمون هذه القاعدة ــ التي يمكن تقسيمها إلى قاعدتين جزئيتين هما: (كلّ مجرّدٍ عالم)، و(كلّ عالمٍ مجرّد) ــ هو التلازم بين التجرّد والتعقّل. وقد عمد ابن سينا إلى شرح هذه القاعدة بالتفصيل[٢]، وبعده قام الخواجة نصير الدين الطوسي بالاستدلال عليها[٣].

وقد عمد العلاّمة الحِلّي في بعض الموارد إلى نقد هذه القاعدة، ولا سيّما الاستدلال على إثبات قاعدة (كلّ مجرّدٍ عالم)، وعدّها غير تامّةٍ، وتنطوي على مغالطة[٤]. كما أنّه في هذا البحث قد أيّد ودعم حتى انتقادات الفخر الرازي على مدّعيات وأدّلة ابن سينا، ولم يجد إجابات أستاذه الخواجة نصير الدين

[١] العلاّمة الحِليّ، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ١٩٤.

[٢] انظر: ابن سينا، الشفاء، ج ٢، ص ١٨٧؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٢٤٧.

[٣] انظر: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ١٧٤.

[٤] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٥٣؛ العلاّمة الحِليّ، الأسرار الخفية في العلوم العقلَية، ص ٥٢٦.

الطوسي[١] عن إشكالات الفخر الرازي كافيةً ولا مقنعة[٢]. وعلى هذا الأساس فإنّ العلاّمة الحِلّي بعد رفضه لأدلة ابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي على إثبات علم الله القائم على القاعدة المذكورة، قال بأنّ الطريق الصحيح في إثبات العلم الإلهي هو الذي قال به المتكلّمون في مدرسة بغداد[٣]. من الواضح أنّ العلاّمة الحِلّي رغم انتمائه إلى المدرسة الفلسفية لابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي، فإنّه قد انتقدهما في بعض الموارد؛ وعليه لا يمكن عدّه تابعًا محضًا للأفكار والآراء الفلسفية لابن سينا والخواجة نصير الدين الطوسي.

والنقطة الجديرة بالالتفات هي أنّ هذه القاعدة المذكورة لم يرد أيّ ذكرٍ لها في كلام الإمامية في مدرسة بغداد، فهي في الواقع من القواعد المعرفية والإبستمولوجية الجديدة التي عمد الفلاسفة / المتكلّمون المشّاؤون ــ من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي ــ إلى إدخالها في كلام الإمامية؛ لكي يستفيدوا منها في إثبات علم الله.

ج ـ بيان كيفية حصول العلم للإنسان

إنّ من بين التحوّلات والتطوّرات الأخرى في القسم المعرفي والإبستمولوجي من علم الكلام الذي ظهر تبعًا للتوجهات الفلسفية في هذا العلم، إمكان بيان بعض المسائل المعرفية والإبستمولوجية التي لم يسبق أنْ ورد أيّ بيانٍ خاصٍّ عنها في الكلام الإمامي في مدرسة بغداد؛ ومن ذلك كيفية حصول العلم للإنسان. لم يرد هذا السؤال القائل: (كيف يحصل الإنسان على العلم بالأشياء؟)، في كلام مدرسة بغداد أبدًا. في حين ورد طرح هذا البحث، ونقد الآراء المختلفة في هذا الشأن في مدرسة الكلام الفلسفي تبعًا لآراء ابن سينا في الإبستمولوجيا وعلم

[١] لقد أثنى العلاّمة الحليّ في مؤلفاته على الفخر الرازي واصفًا إياه بـ (أفضل المتأخرين)، كما أثنى على نصير الدينَ الطوسي واصفًا إياه بـ (أفضل المحققين).

[٢] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٠١.

[٣] انظر: العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٥٣؛ العلامة الحلي، حسن بن يوسف، الأسرار الخَفية في العلوم العقلية، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

المعرفة حول حصول العلم للإنسان بشكلٍ جاد.

فقد صرّح الخواجة نصير الدين الطوسي في كتابه (تجريد الاعتقاد) بأنّ حصول العلم للعالِم رهنٌ بانطباع صورة المعلوم في ذهن العالِم. وهو يرى أنّ الصورة العلمية للمعلوم تحلّ في النفس المجرّدة للعالِم القابل لصورة المعلوم، ونتيجةً لذلك يحصل للعالِم علمٌ بها بوساطة تعقّل صورة المعلوم[١]. لا شك في أنّ الذي يحلّ في نفس العالم ويكون سببًا في علم النفس بالمعلوم الخارجي، إنّما هو صورة المعلوم ومثاله، وليس ذات المعلوم؛ ومن هنا يكون حلول صوَر الأضداد في نفس العالِم أمرًا ممكنًا، في حين لا يمكن حصول ذلك في موضعٍ واحدٍ في عالم الخارج. وعلى هذا الأساس فإنّ حلول صورة الشيء ومثاله يختلف عن حلول ذات الشيء، وإنّ الذي يحدث في مسار العلم، هو حلول صورة الشيء ومثاله في نفس العالِم[٢].

يذهب كلٌّ من الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي إلى الاعتقاد بأنّ التعقّل إنّما يتحقّق من خلال حلول الصورة العلمية للمعلوم في نفس العالِم، وليس بسبب اتّحاد صورة المعقول مع العاقل. وفي الواقع فإنّه من المحال أن تتحد صورة المعلوم مع العالِم؛ وذلك لأنّ هذا الأمر يستلزم اتّحاد ذوات المعقول مع بعضها. وكذلك فإنّ مسار تحقّق العلم للإنسان ــ خلافًا لرأي بعض الفلاسفة ــ لا يكون من طريق اتّحاد نفس العالِم مع العقل الفعّال؛ وذلك لأنّ هذا النوع من الاتّحاد بالإضافة إلى الإشكال المذكور، يستلزم أنْ يؤدّي تعقّل الشيء إلى تعقّل جميع الأشياء الأخرى أيضًا، في حين أنّ هذا الأمر من المحال[٣].

[١] انظر: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ١٧٠.

[٢] انظر: العلاّمة الحِلّي، كشف المراد، ص ٣٣٠.

[٣] انظر: نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص ١٧٠؛ العلاّمة الحلّي، كشف المراد، ص ٣٣٠؛ العلاّمة الحِلّي، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، ص ٥٥٣؛ العلاّمة الحِلّي، مناهج اليقين في أصول الدين، ص ١٤٢.

هـ ـ بيان الموضوعات الجديدة في الأحقل المعرفي الإبستمولوجي

إنّ من بين تداعيات توجه كلام الإمامية نحو فلسفة ابن سينا في الحقل المعرفي والإبستمولوجي، طرح بعض الموضوعات الجديدة التي لم يسبق أنْ تمّ طرحها في كلام الإمامية، ومن بينها: شرح مختلف أقسام الدليل، وبيان شروط صحّة كلّ واحدٍ من الأبحاث المتعلقة به، والتي ورد بيانها في الآثار الكلامية لمدرسة الكلام الفلسفي.

وفي الحقيقة فإنّنا من خلال تبلور مسار التحوّل الفلسفي لعلم الكلام نشاهد انتقالاً لمختلف الأبحاث المنطقية إلى نصوص كلام الإمامية على نحوٍ ملحوظٍ أيضًا. وإنّ حقيقة أنّ أبرز المتكلّمين في مدرسة الكلام الفلسفي هم من مشاهير علماء المنطق من الإمامية، يمكن أنْ يكون مبيّنًا لهذا التحوّل إلى حدّ ما. وعلى الرغم من أنّ علم المنطق علمٌ منفصلٌ عن الإبستمولوجيا والمعرفة، فإنّه بسبب ارتباطه الوثيق بعلم الكلام، ربما أمكن القول ــ مع شيءٍ من التسامح ــ بإمكان عدّ الأبحاث المذكورة في دائرة علم المنطق جزءًا من دائرة الإبستمولوجيا والمعرفة في المعنى العام، ونتيجة لذلك يمكن عدّ التحوّلات الحاصلة في هذا الحقل نوعًا من التحوّل في علم المعرفة والإبستمولوجيا أيضًا.

وعلى الرغم من أنّ ازدهار وتطوير علم المنطق في الحضارة الإسلامية، إنّما تحقّق في الغالب في ظلّ جهود الفارابي وابن سينا، فقد كان لجهود الأتباع الحقيقيين لمدرسة ابن سينا ــ ومن بينهم نصير الدين الطوسي ــ أهميّةٌ بالغةٌ في شرح الأفكار المنطقية لهؤلاء الأعلام أيضًا. فقد أدّى الخواجة نصير الدين الطوسي من خلال تأليفه لأساس الاقتباس ومنطق التجريد دورًا فريدًا في هذا الشأن. كما كان للعلاّمة الحِلّي إسهامٌ ملحوظٌ في هذا الشأن أيضًا من خلال تأليف الكتب الخالدة، مثل: القواعد الجلية[١] في شرح الرسالة الشمسية لنجم

[١] لقد طبع هذ الكتاب بالمواصفات الآتية: العلاّمة الحِلّيّ، حسن بن يوسف، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: فارس حسّون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، ط٣، قم، ١٤٣٢ هـ.

الدين الكاتبي القزويني (م ٦٧٥ هـ)، والجوهر النضيد[١] في شرح قسم المنطق من كتاب التجريد، وكذلك آثار من قبيل: نهج العرفان في علم الميزان،[٢] والدرّ المكنون في شرح القانون[٣]، والنور المُشرِق في علم المنطق[٤]، التي لم يبقَ منها ــ للأسف الشديد ــ سوى الأسماء والعنوانات.

وفي الحقيقة يمكن القول بأنّ الخواجة نصير الدين الطوسي وأتباع مدرسته الكلامية الفلسفية قد عدّوا علم المنطق والأبحاث المعرفية والإبستمولوجية المطروحة فيه مقدّمةً لازمةً وضروريّةً لعلوم أخرى من قبيل الفلسفة والكلام، ومن هنا فقد عمدوا إلى بحثها بالتفصيل، في حين لم يكن هناك اهتمامٌ ملحوظٌ من قبل المدرسة الإمامية في بغداد بعلم المنطق وقواعده المعرفية والإبستمولوجية، كما لا نرى في آثارهم مؤشراتٍ على معرفتهم بهذا العلم. ومن بين المتكلمين في بغداد كان السيد المرتضى وحده هو الذي انتقد آراء بعض المناطقة المعروفين في ذلك العصر، ومن بينهم: يحيى بن عديّ النصراني (م: ٣٦٣ هـ)، وهو تلميذ الفارابي (م: ٣٣٩ هـ)؛ وقد اقتصر نقده على المسائل الطبيعية والفلسفية، دون المسائل المنطقية[٥].

[١] لقد طبع هذ الكتاب بالمواصفات الآتية: العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط ٣، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

[٢] انظر: العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، أجوبة المسائل المهنائية، تحقيق: محيي الدين الممقاني، ص ١٥٧؛ العلاّمة الحِلّي، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في علم الرجال، ص ١١٢.

[٣] العلاّمة الحليّ، حسن بن يوسف، أجوبة المسائل المهنائية، ص ١٥٧؛ العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال في علم الرجال، ص ١١١.

[٤] العلاّمة الحِليّ، حسن بن يوسف، أجوبة المسائل المهنائية، ص ١٥٧.

[٥] ورد في فهرست البصروي (المطبوع في رياض العلماء وحياض الفضلاء) ضمن رسائل السيد المرتضى، الكتب الآتية في الردّ على يحيى بن عدي المنطقي: (مسألة في الردّ على يحيى بن عدي النصراني فيما يتناهى ولا يتناهى)، و(مسألة ردّ بها أيضًا على يحيى ابن عدي في اعتراضه على دليل الموحدين في حدوث الأجسام)، و(مسألة على يحيى أيضًا في طبيعة الممكن). الأفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج ٤، ص ٣٦؛ وانظر:=

لا شك في أنّ انتقال الأبحاث التفصيلية لعلم المنطق إلى حقل علم الكلام كان بتأثيرٍ من انتشار الأفكار المنطقية للفارابي وابن سينا في ذلك العصر، واتضاح أهمية وضرورة الاهتمام بالأبحاث المنطقية؛ حتى تمّ وضع علم المنطق بوصفه مقدمةً لازمةً لدراسة المسائل الفلسفية والكلامية، الأمر الذي اضطر معه بعض العلماء من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي إلى ذكر مقدماتٍ في علم المنطق قبل الدخول في الأبحاث الكلامية.

إنّ الأبحاث المهمة التي دخلت في حقل معرفة الكلام الفلسفي، هي: تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق وبيان أحكام كلّ واحدٍ منهما، وتقسيم القضية إلى شخصيةٍ وطبيعيةٍ ومهملةٍ أو محصورة، وأقسام القضية الحملية والشرطية، وتقسيم الدليل إلى ثلاثة أقسام، وهي القياس والاستقراء والتمثيل، ثم تقسيم القياس إلى القياس الاقتراني والقياس الاستثنائي، وبيان الأقسام الأربعة للقياس الاقتراني وبيان شرائط صحّة كلّ واحدٍ من أشكال القياس، وبيان أنواع القضايا الموجَّهة، وتقسيم القياس الاقتراني إلى الحملي والشرطي، وبيان الصناعات الخمس، أو أقسام القياس بحسب المادّة؛ بمعنى البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر، وتعريف المقدمات الأربعة للقياس الشامل للمسلّمات والمظنونات والمشبهات والمخيلات، وبيان أنواع القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل، وأقسام كلّ واحدٍ منهما.

لقد جاء تفصيل كلّ واحدٍ من هذه الأمور في علم المنطق، ولكن وردت العناوين والخطوط العريضة لهذه الأبحاث في أكثر الأعمال الكلامية في مدرسة الكلام الفلسفي على نحو الإشارة[١]. هذا في حين لا توجد أيّ سابقةٍ لبحث

=النجاشي، أحمد بن علي، الرجال، ص ٢٧٠.

[١] انظر على سبيل المثال: العلامة الحلي، حسن بن يوسف، معارج الفهم، ص ٩٨ ـ ١١٩. لقد ذكر العلامة الحلي بعض هذه الأبحاث المذكورة آنفًا في سياق بحث «النظر» على نحو الإجمال. (انظر: العلامة الحلي، حسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٧٧ ـ ٨٧؛ العلامة الحلي، حسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص١٧٢ ـ ١٧٤؛ =

وبيان كثيرٍ من هذه الموضوعات في مدرسة بغداد الكلامية أبدًا. وهكذا فإنّ بيان أنواع التعريف (بالحدّ والرسم) وكذلك الضوابط والقواعد التي يجب لحاظها في تعريف شيءٍ ما، من الأبحاث الجديدة التي تسللت إلى بعض الآثار الكلامية بعد ابن سينا[١]، في حين لا يمكن العثور على سابقةٍ لها في الآثار الكلامية للمدرسة الإمامية ما قبل الفلسفية[٢].

وبطبيعة الحال يمكن أنْ نرى استعمال المصطلحات والقواعد المنطقية في بعض آثار المتكلّمين المتأخّرين من الإمامية التابعين لمدرسة بغداد. من ذلك أنّ العلاّمة البياضي ـ على سبيل المثال ـ في رسالة الباب المفتوح قد استفاد كثيراً من المصطلحات المنطقية والضوابط الموجودة في علم المنطق.

إنّ دخول الأبحاث المنطقية قد أحدث تحوّلاً عميقًا في حقل المعرفة والإبستمولوجيا لعلم الكلام وكذلك في أسلوب هذا العلم. إنّ تخصص العلماء من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي في علم المنطق، قد ترك تأثيراً في مقدار استعمال الأسلوب المنطقي في علم الكلام، وكذلك بيان أدلة تحتوي على معايير منطقيةٍ لإثبات الموارد الكلامية؛ وذلك إذ لا شك في أنّ المتكلّمين العالمين بالمنطق والأكثر إدراكًا لضوابط وشرائط صحّة أنواع الأدلة غالبًا ما يكونون أكثر نجاحًا في بيان الأدلة الصحيحة لإثبات المدعيات الكلامية. ولهذا السبب يذهب بعضهم إلى الاعتقاد بأنّ الأسلوب الكلامي للخواجة نصير الدين الطوسي وأتباعه كان هو الأفضل كثيراً من أسلوب المتكلّمين الإمامية في مدرسة بغداد فيما يتعلّق بتحقيق أهداف علم الكلام وغاياته وأغراضه.

=العلامة الحلي، حسن بن يوسف، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، ص ٢٣ ـ ٢٧؛ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٨٣ ـ ٨٦).

[١] انظر على سبيل المثال: العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٧٤ ـ ٧٧.

[٢] وبطبيعة الحال فقد تمّ بيان بعض ضوابط وقواعد التعريف أو التحديد المنطقي لشيء في بعض الأحيان من خلال الآثار الكلامية للمعتزلة أيضًا. (انظر على سبيل المثال: القاضي عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج ١٢، ص ١٣ ـ ١٧).

النتيجة

لقد ترك ازدهار التراث الفلسفي لابن سينا بين المتكلّمين الإمامية في المرحلة الوسيطة تأثيراً كبيراً في كيفية اهتمامهم بالمسائل الموجودة في علم الكلام. من ذلك أنّ البحث المعرفي والإبستمولوجي في كلام الإمامية قد شهد تحوّلًا جوهريًا بعد تعرّف المتكلّمين الإمامية على المفاهيم والآراء الفلسفية لابن سينا والقول بها. إنّ بعض الأبعاد المهمّة للتحوّل الجوهري المذكور تتمثّل في: ظهور التحوّلات المفهومية في بعض المفردات والمصطلحات في حقل الإبستمولوجيا، من قبيل العلم، والعقل، والدليل. وبيان تقسيماتٍ جديدةٍ للعلم، من قبيل تقسيمه إلى التصوّر والتصديق، والفعلي والانفعالي، والضروري والاكتسابي، والحصولي والحضوري، وبيان بعض القواعد المعرفية الجديدة، من قبيل: التلازم بين التعقّل والتجرّد الذي سبق أنْ تمّ تأسيسه في الفلسفة، وبيان بعض المسائل، ومن بينها كيفية حصول العلم للإنسان، وبيان الأبحاث بأسلوبٍ منطقي في الحقل المعرفي.

وفي مقام المقارنة بين الاتجاه المعرفي والإبستمولوجي لكلام الإمامية في مدرسة بغداد وبين المعرفة في مدرسة الكلام الفلسفي، يجب القول بأنّ الأبحاث المطروحة في المعرفة لدى المتكلّمين من الإمامية في بغداد، قد تأثرت إلى حدٍّ كبيرٍ بالمعرفة لدى المعتزلة، وإنّ المسائل والآراء المذكورة في كلام الإمامية في بغدادٍ في هذا الحقل تقريبًا ما هي إلّا تكرار لتلك المسائل الموجودة في كلام المعتزلة البهشمية. وفي المقابل فإنّ الإبستمولوجيا في مدرسة الكلام الفلسفي على الرغم من قواعدها الاعتزالية، قد تأثرت كثيراً بالمفاهيم والآراء الفلسفية لابن سينا. ونتيجةً لذلك لو أردنا وصف التحوّل الحاصل في معرفة كلام الإمامية في المرحلة الوسيطة باختصار، علينا القول: إنّ الإبستمولوجيا والمعرفة لدى الإمامية قد خرجت عن الاتجاه الاعتزالي وتأثّرت بفلسفة ابن سينا. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المعرفة والإبستمولوجيا ما قبل الاعتزالية في كلام الإمامية قد تحوّلت في المرحلة الوسيطة لتكتسب شكل الإبستمولوجيا والمعرفة عند ابن سينا.

قائمة المصادر

١ ـ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى زارعي، انتشارات بوستان كتاب، ط ٢، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

٢ ـ ـــــــــــــــ، التعليقات، تصحيح: السيد حسين موسويان، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

٣ ـ ـــــــــــــــ، الشفاء، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٤ ـ ـــــــــــــــ، كتاب الحدود في المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٩ م.

٥ ـ ـــــــــــــــ، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تنقيح: محمد تقي دانش پژوه، انتشارات دانشگاه طهران، ط ٢، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٦ ـ ابن مَتَّوَيه، حسن بن أحمد، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق دانيال چيماريه (مجلدان)، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ٢٠٠٩ م.

٧ ـ ابن ميثم البحراني، كمال الدين بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، تصحيح: أنمار معاد المظفّر، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٣٥ هـ.

٨ ـ الأفندي، الميرزا عبد الله الإصفهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيد أحمد الحسيني، منشورات كتابخانه آيت الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.

٩ ـ الرحيم، أحمد هيثَم، اقبال تشيّع دوازده امامى به ابن‌سينا در روزگار مغول، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عطائي نظري، مجلة كتاب ماه فلسفه، العدد: ٧٢، ١٣٩٢ هـ ش.

١٠ ـ البريدي الآبي، صاعد القاضي أشرف الدين، الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلّمين من الإمامية، تحقيق: حسين علي محفوظ، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٠ م.

١١ ـ البياضي العاملي، علي بن يونس، الكلمات النافعات في شرح الباقيات الصالحات، في أربع رسائل كلامية، انتشارات بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

١٢ ـ الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف، تحقيق: فارس الحسّون، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

١٣ ـ الشيخ الطوسي، محمد بن حسن، تمهيد الأصول في علم الكلام، تصحيح: عبد المحسن مشكوة الديني، انتشارات جامعة طهران، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

١٤ ـ ـــــــــــــ، العدة في أصول الفقه، (مجلدان)، تحقيق: محمد رضا أنصاري قمي، قم، ١٣٧٦ هـ ش.

١٥ ـ ـــــــــــــ، المقدمة في الكلام، في شرح المقدمة في الكلام، تحقيق: حسن أنصاري، زابينه شميتكه، ميراث مكتوب، طهران، ١٣٩٢ هـ ش.

١٦. العلاّمة الحلّي، حسن بن يوسف، أجوبة المسائل المهنائية، تحقيق: محيي الدين الممقاني، ص ١٥٧، انتشارات خيّام، قم، ١٤٠١ هـ.

١٧. ـــــــــــــ، الأسرار الخفية في العلوم العقلية، نشر بوستان كتاب، ط ٢، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

١٨. ـــــــــــــ، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: علي أكبر ضيائي، مؤسسة الهدى، طهران، ١٤٢٨ هـ.

١٩. ـــــــــــــ، تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمة رمضاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٦ هـ.

٢٠. ـــــــــــــ، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، ط ٣، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٢١. ـــــــــــــ، خلاصة الأقوال في علم الرجال، تحقيق: جواد قيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ١٤١٧ هـ.

٢٢. ـــــــــــــ، غاية الوصول وإيضاح السبل، (مجلدان)، تحقيق: مرداني پور، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٣٠ هـ.

٢٣. ـــــــــــــ، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: فارس حسّون تبريزيان، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٣، قم، ١٤٣٢ هـ.

٢٤. ـــــــــــــ، كشف المراد، تحقيق: آية الله حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٩، قم، ١٤٢٢ هـ.

٢٥. ـــــــــــــ، معارج الفهم، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

٢٦. ـــــــــــــ، مناهج اليقين في أصول الدين، انتشارات آستان قدس رضوي، ط ٢، مشهد، ١٣٨٨ هـ ش.

٢٧. ـــــــــــــ، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسسة الإمام

الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ هـ.

٢٨ ـ الفاضل المقداد، جمال الدين السيوري، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢٩ ـ ــــــــــــــ، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق: علي حاجي آبادي، عباس جلالي نيا، انتشارات آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٧٨ هـ ش.

٣٠ ـ ــــــــــــــ، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق: قاضي طباطبائي، انتشارات: بوستان كتاب، ط ٢، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٣١ ـ الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات (مجلدان)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، انتشارات ذوي القربى، قم، ١٤٢٨ هـ.

٣٢ ـ ــــــــــــــ، المحصل، تحقيق: حسين أتاي، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٨ هـ ش.

٣٣ ـ القاضي عبد الجبار، الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق إبراهيم مدكور، ج ١٢ ، نشر المؤسسة المصرية، القاهرة.

٣٤ ـ نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيريّه، إعداد: عبد الله نوراني، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٣٥ ـ ــــــــــــــ، تجريد الاعتقاد، إعداد: محمد جواد الحسيني الجلالي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.

٣٦ ـ ــــــــــــــ، تلخيص المحصل (نقد المحصل)، تحقيق: عبد الله نوراني، دار الأضواء، ط ٢، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٣٧ ـ مانكديم، أحمد بن حسين، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص ٤٦، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٢٧ هـ.

٣٨ ـ المقري النيشابوري، أبو جعفر، الحدود، تحقيق: فاضل اليزدي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٤ هـ.

٣٩ ـ السيد المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣١ هـ.

٤٠ ـ ــــــــــــــ، الذريعة إلى أصول الشريعة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٩ هـ.

٤١ ـ النجاشي، أحمد بن علي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٧ هـ.

٤٢ ـ ويسنوفكسي، روبرت، متافيزيك ابن سينا، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي نجفي افرا، نشر علم، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

٤٣ ـ ________، سيمايي از گرايش به ابن سينا در كلام اهل سنت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حميد عطائي نظري، مجلة كتاب ماه دين، العدد: ١٧٩، ١٣٩١ هـ ش.

44 – al - Rahim, Ahmed H., "THE Twelver - Shi'i Reception of Avicenna in the Mongol period", in Before and after Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, H. Daiber and D. Pingree (ed.), Brill. Leiden Boston, 2003.

45 - Dhanani, Alnoor, "Rocks in the Heavens, the Encounter Between 'abd Al - jabbàr and Ibn Sinaà", in Reisman Before and after Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, (ed.), with the assistance of Ahmed H. al - Rahim, BOSTON: BRILL, LEIDEN, 2003.

46 - Eichner, Heidrun, The Post - Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy, Philosophical and Theological summae in Context, Habilitationsschrift, Halle, 2009.

47 - Frank, Richard M., Al - Ghazali and the Ash' arite School, Durham: Duke University Press, 1994.

48 - Frank, Richard M., "Al - Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy", Revue des etudes islamiques, No. 55 - 57, 1987 - 89, Reprint in Frank, Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam,Text xi.

49 - Griffel, Frank, Al - Ghazali's Philosophical Theology, New York: Oxford University Press, 2009.

50 - Shihadeh, Ayman, "From AL - Ghazali to al - razi: 6TH / 12TH Century Developments in Muslim Philosophical Theology", in Arabic Sciences and Philosophy, vol. 15, 2005.

51 - Wisnovsky, Robert, "One aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", in Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 14, Cambridge University Press, 2004.

52 - Wisnovsky, Robert, ''Avicenna and the Avicennian tradition'', in P. Adamson and R. Taylor (eds.), The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge, 2004.

53 - Wisnovsky, Robert, Avicenna's Metaphysics in Context, London & Ithaca, N. Y, 2003.

الإحبـاط

دراسةٌ كلاميّة

(الحلقة الأولى)

الشيخ روح الله فروغي(*)

(*) متخصّص في علم الكلام الإسلامي، الحوزة العلميّة / إيران – قم.

الملخّص

من اهم المفاهيم الكلامية التى كثر النقاش فيها بين المتكلمين هو مفهوم الاحباط أو التحابط او الحبط و كثيرا ما يقرن بالتكفير و يقال «الاحباط و التكفير» و توجد فى كثير من الكتب الكلامية البحث عن الاحباط و أنه هل يجوز الاحباط ام لا و المشهور من الشيعة الامامية عدم القول بالاحباط و يخالف المعتزلة فى هذه المسالة و قد استدل متكلمو الشيعة على بطلان الاحباط بادلة متعدده مع الجواب عن الادلة التى استدل بها المعتزله او القائلين به من غير المعتزله مع تفسير الايات التى توهم ظواهرها اثبات الاحباط و البحث عن الاحباط مرتبط بالبحث عن الثواب و العقاب و حقيقتهما.

و كان العمل فى هذه الحلقة اولا تعريف الاحباط و ثانيا سرد الادلة التى استدل بها على نفى الاحباط و بطلانه .

و كان التركيز على كلمات قدماء المتكلمين ممن سبق الشيخ المفيد و من يتلوه من الشريف المرتضى و الشيخ الطوسى و العلامة و غيرهم و قد نقلنا اصل كلماتهم مع توضيح و شرح اذا يحتاج اليهما. و لانقتصر فى البحث على القدماء بل نقلنا الكلام عن المعاصرين سيما المتكلمين منهم .

وقد عنون هذا البحث فى الكتب الكلاميه تارة بعنوان مستقل و اخرى ذيل عنوان الثواب و العقاب و لايخفى أن البحث يرتبط مع البحث عن الثواب و العقاب لان الكلام فى تاثير الثواب و العقاب او استحقاقهما على الآخر فالمدعى للاحباط يدعى تاثير العمل السىء على العمل الصالح اى يوثر استحقاق العقاب على استحقاق الثواب.

الكلمات المفتاحية: الاحباط، الابطال، الثواب، العقاب،العمل.

المبحث الأول: تعريف الإحباط ونشأته والأقوال فيه

المطلب الأول: تعريف الإحباط

الإحباط في اللغة

قال الخليل في معنى الحبط: «الحَبَط: وجع يأخذ البعير في بطنه من كلأ يستوبله، (يقال): حَبِطَت الإبل تَحْبَط حَبَطًا. وحَبِطَ عمله: فسدَ، وأَحْبَطَه صاحبه، والله مُحْبِط عمل من أشرك»[١]. وقال في الصحاح: «قال أبوعمرو: الإحباط: أنْ يذهبَ ماءُ الرَّكِيَّةِ، فلا يعودَ كما كان. ويقال أيضًا: حَبِطَ الجُرْحُ حَبَطًا بالتحريك، أي عَرِبَ ونُكِسَ. والحَبَطُ أيضًا: أنْ تأكل الماشيةُ فتُكْثِرَ حتَّى تنتفخ لذلك بطونُها ولا يخرج عنها ما فيها»[٢].

وقال الفيروز آبادي: «الحَبَطُ، محرَّكَةً: آثارُ الجُرْحِ أو السِياطِ بالبَدَنِ بعدَ البُرْءِ، أو الآثارُ الوارمةُ التي لم تَشَقَّقْ، فإنْ تَقَطَّعَتْ ودَمِيَتْ، فَعُلُوبٌ، ووجعٌ بِبَطْنِ البعيرِ من كَلأٍ يَسْتَوْبِلُه، أومن كَلأٍ يُكْثِرُ منه، فَتَنْتَفِخُ منه، فلا يَخْرُجُ منها شيءٌ»[٣].

وأصل المعنى في الحبط إمّا الفساد والبطلان، وإمّا بقاء الغذاء في بطن الماشية وعدم خروجها عن بطنها، وهذا المعنى يشير إلى نوعٍ من الحبس وعدم الخروج، والمعنى الثاني أقرب إلى مسألة إحباط الأعمال، فكأنّ العمل الصالح الذي يتلوه ذنب، يبقى وينجمد في مكانه وإنْ لم يبطل أو ينعدم، والذنوب تمنع من تأثير العمل الصالح.

---

[١] الفراهيدي، كتاب العين، ج٣، ص١٧٤.

[٢] الجوهري، الصحاح، ج٣، ص ١١١٨.

[٣] القاموس المحيط، ج٢، ص٥٤٠.

الإحباط في الاصطلاح

وقد عرف الإحباط في الاصطلاح بتعريفاتٍ شتّى:

التعريف الأول: الإحباط بمعنى الإبطال، أي إبطال العمل، «وعند المعتزلة، ومن خالفنا في ذلك أنّ أحدهما يبطل صاحبه إذا كان ما يستحقّ عليه من الثواب أو العقاب أكثر ممّا يستحقّ على الآخر، فإنّه يبطل الأقل على خلاف بينهم في أنّه يتحبط على طريق الموازنة أوغير الموازنة»[١].

التعريف الثاني: المعنى الثاني للإحباط هو إتيان العمل على خلاف ما يُتوقَّع منه، وهذا يُشبه عدم الإجزاء في علم الأصول، فإنّ إتيان المأتي به مطابقًا للمأمور به يقتضي الإجزاء؛ لأنّ الامتثال متحقّقٌ بعد إتيان المأتي به مطابقًا للمأمور به، ويسقط الأمر على المشهور. وأمّا إتيان المأتي به غير مطابقٍ للمأمور به، فهو يقتضي عدم الإجزاء؛ فعليه، فكلّ عملٍ لا ينطبق على الأجزاءٍ والشرائط المأمور بها، فهو محبوط. وعليه، فلا استحقاق للثواب على العمل المأتي به على غير المأمور به؛ لأنّ العمل المأتي به المغايِر للمأمور به لا ثواب له، حتّى يُحبَط هذا الثواب بوساطة العقاب. وبعبارةٍ أُخرى: لا موضوع للإحباط أصلاً، حتّى يتحقّق الإحباط فيه. وسيأتي حمل أكثر الآيات في الإحباط على هذا المعنى.

قال الشريف المرتضى حول المعنى الثاني: «إنّ إبطال العمل وإحباطه عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه المنتفع به؛ لأنّ أحدنا لو جعل لغيره عوضًا على نقل تراب أو غيره من موضع الى موضع معيّن، لكان إنّما يستحقّ العوض إذا نقله إلى ذلك المكان المعيّن، ولو نقله إلى غيره لقيل: أحبطت عملك وأبطلته وأفسدته من حيث أوقعت على وجهٍ لا يستحق به نفعًا، وأعدلت عن الوجه الذي يستحقّ معه النفع. ومعلوم أنّه هاهنا ما كان يستحقّ شيئًا فأبطله وأحبطه»[٢]. وكذا الشيخ

[١] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٤٢٤.

[٢] الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص ٣١٣.

الطوسى يختار هذا التعريف للاحباط[١].

واستند هذا المعنى الثاني إلى المعنى اللغوي للإحباط: وقوله: ﴿فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ معناه: أنّها صارت بمنزلة ما لم يكن، لإيقاعهم إيّاها على خلاف الوجه المأمور به، وليس المراد أنّهم استحقّوا عليها الثواب، ثم انحبطت ... ويقال: حبط عمل الرجل يحبط حبطًا وحبوطًا، وأحبطه اللَّه إحباطًا، والحبط: فساد، يلحق الماشية في بطونها؛ لأكل الحباط، وهو ضرب من الكلاء. يقال: حبطت الإبل تحبط حبطًا إذا أصابها ذلك»[٢].

المطلب الثاني: النشأة والأقوال

١- النشأة

نظرية الإحباط ممّا تعتقد به المعتزلة، ولعل الأصل في هذه النظرية ما ذهبت إليه المعتزلة في مسألة الإيمان والكفر، فهم يعتقدون بنظرية المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الذنوب الكبيرة، وهي منزلة بين الإيمان والكفر، بمعنى أنّ من ارتكب ذنبًا من الذنوب الكبيرة فليس بمؤمنٍ؛ لأنّ الإيمان لا يجامع ارتكاب الذنب، وليس بكافر؛ لأنّ الكافر لا يعتقد بإلوهية الله، ورسالة نبيّه، بخلاف مرتكب الكبيرة من أهل الإسلام، وهذا معناه أنّ ارتكاب الكبيرة عندهم أمرٌ خطيرٌ يخرج الإنسان من الإيمان وإنْ لم يدخله في الكفر، فلا يكون مومنًا ولا كافرًا؛ ونظرًا إلى هذه الأهمية لارتكاب الكبيرة في روءيتهم، فيعتقدون بأنّ ارتكاب الذنب يؤثّر على الأعمال الصالحة فيبطلها، وقد عبر عنه بالإحباط.

مضافًا إلى هذا أنّ مسالة الإحباط ترتبط مباشرةً بمسالة العقاب والثواب، وهذه ممّا تحدّث عنه المعتزلة والأشاعره وغيرهما، بأنّه كيف يعامل المذنب الذي عنده

[١] الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص٢٠٠.

[٢] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٢٠٨؛ ج٤، ص١٨٨؛ ج٢، ص٤٢٤.

حسنات، أو المحسن عنده ذنوب، وهل يؤثّر ذنبه على حسناته، أو تبطل الذنوب الحسنات وتعدمها؟ وهل يمكن اجتماع الحسنات والسيئات في موضعٍ واحدٍ؟ وهل يمكن أنْ يجتمع الثواب والعقاب لشخصٍ واحدٍ بملاك أنّ له طاعات وله معاصي؟ فكانت المعتزلة ترى أنّه لا يمكن اجتماع العقاب والثواب أو لا يمكن اجتماع الذنب والإطاعة فيحكمون بإبطال أحدهما الآخر؛ ولهذا قد ذكر الإحباط بعد الكلام عن الإيمان ونصابه وحكم مرتكب الكبيرة، فكأنّ مسالة الإحباط من فروع مسالة الإيمان. «وكانت المعتزلة بأسرها تنكر أنْ يكون الفاسق مؤمنًا، وتقول إنّ الفاسق ليس بمؤمنٍ ولا كافر، وتسمّيه منزلة بين المنزلتين، وتقول: في الفاسق إيمان لا نسمّيه به مؤمنًا، وفي اليهوديّ إيمان لا نسمّيه به مؤمنًا»[١].

ولا يُخفى أنّه من الضروري أنْ نبحث عن حقيقة الثواب والعقاب وعن حقيقة استحقاقهما، وكذا عن حقيقة المدح والذم، وكلّ من هذه الأبحاث يمكن أنْ نبحث عنها بقدر تأثيرها في البحث هنا، والتفصيل موكول إلى محلّه.

٢- الأقوال في المسألة

الأول: القول بالإحباط

١- المعتزلة

المشهور أنّ المعتزلة من القائلين بالإحباط وإنْ وقع الاختلاف بينهم في حدوده، والمشهور أنّ منشأ هذا القول هو أبو علي الجبائي، وقد جاء في عباراتهم ما يدلّ على اعتقادهم بالإحباط، قال في المغني: «فاعلم أنّ المكلّف لا يخلو، إمّا تخلص طاعاته ومعاصيه، أو يكون قد جمع بينهما، وإذا كان قد جمع بينهما فلا يخلو، إما أنْ تتساوى طاعاته ومعاصيه، أو يزيد أحدهما على الآخر فإنّه لا بد من أنْ يسقط الأقل بالأكثر، وإنْ شئت أوردت ذلك على وجهٍ آخر، فقلت: إنّ المكلّف لا يخلو، إمّا أنْ يستحق الثواب أو أنْ يستحقّ العقابَ من كلّ واحدٍ

[١] الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٢٧٠.

منهما قدرًا واحدًا، أو يستحقّ من أحدهما أكثر ممّا يستحق من الآخر. لا يجوز أنْ يستحقّ من كلّ واحد منهما قدرًا واحدًا لما قد مرّ، وإذا استحقّ من أحدهما أكثر من الآخر فإنّ الأقل لا بد من أنْ يسقط بالأكثر ويزول، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ ... وجملة القول في ذلك، هو أنا قد ذكرنا أنّ المكلّف إمّا أنْ تخلص طاعاته أومعاصيه، أو يجمع بينهما ويخلطه، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوي على ما تقدّم، فليس إلّا أنْ يكون أحدهما أكثر من الآخر، والآخر أقل منه، فيسقط الأقل بالأكثر، وهذا هو الذي نعنيه بالإحباط والتكفير»[١].

لكن المعتزلة اختلفوا في كيفية الإحباط بعد الاتفاق على عدم اجتماع استحقاق الثواب والعقاب معًا. فذهب أبو عليٍّ الجُبَّائي إلى القول بالإحباط والتكفير، ومعناه أنَّ الطاعة إذا تعقَّبت المعصية - سواء كان أزيد أو أنقص - كُفِّرت بها، وإنْ كان المتعقِّب هو المعصية أحبطت الطاعة بمعنى أنّه لا يفصل بين مقدار الطاعة والمعصية، بل كلٌّ منها يؤثّر في الآخر، ولا تفاوت بين كثرته وقلته. لكن ذهب أبو هاشم إلىٰ القول بالموازنة، ومعناها أنَّ المكلَّف إذا فعل طاعة ومعصية فأيُّهما كانت أكثر أسقطت الأُخرىٰ[٢].

وقد قرر النزاع بين المعتزلة بوجهٍ آخر فقيل: «إنّ القائلين بالإحباط اختلفوا في كيفيته، فمنهم من قال بأنّ الإساءة الكثيرة تسقط الحسنات القليلة، وتمحوها بالكليّة، من دون أنْ يكون لها تأثير في تقليل الإساءة، وهو المحكي عن أبي علي الجبائي. ومنهم من قال بأنّ الإحسان القليل يسقط بالإساءة الكثيرة، ولكنه يؤثّر في تقليل الإساءة، فينقص الإحسان من الإساءة، فيُجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص، وهو المنسوب إلى أبي هاشم.

---

[١] القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٤٢٢.

[٢] البحراني، قواعد المرام، ص١٦٤.

وهناك قولٌ آخر في الإحباط، وهو ما حكاه التفتازاني في شرح المقاصد، وهو أنّ الإساءة المتأخّرة تحبط جميع الطاعات وإنْ كانت الإساءة أقلّ منها، قال: حتى ذهب الجمهور منهم إلى أنّ الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع العبادات»[١].

وعلى هذا ففي الإحباط أقوال ثلاثة:

١- الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة من دون تأثيرٍ في تقليل الإساءة.

٢- الإساءة الكثيرة تسقط الحسنة القليلة، مع تأثير الإحسان في تقليل الإساءة.

٣- أنّ الإساءة المتأخّرة عن الطاعات، تبطل جميع الطاعات من دون ملاحظة القلّة والكثرة[٢].

٢- المرجّئة

٣- بنو نوبخت

قال الشيخ المفيد في الأوائل: «وأقول إنّه لا تحابط بين المعاصي والطاعات، ولا الثواب ولا العقاب، وهو مذهب جماعةٍ من الإمامية، والمرجّئة، وبنونوبخت، يذهبون إلى التحابط فيما ذكرناه ويوافقون في ذلك أهل الاعتزال»[٣].

---

[١] السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج٣، ص٢٧١.

[٢] السبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج٤، ص٣٦٥.

[٣] المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص٨٢.
وقال القاضي في المغني: «وقد خالفنا في ذلك (يعنى الإحباط والتكفير) كثير من المرجّئة، وعباد بن سليمان الصيمري، فإنّ مذهبه أنّ العقوبة لا تزول إلّا بالتوبة، فأما كثرة الطاعات فمما لا تأثير لها في ذلك، غير أنّه يثبت مزية لمن خلط الطاعات بالمعاصي لا يثبتها لمن خلصت معاصيه». شرح الأصول الخمسة، ص٤٢٢.

الثاني: المنكرين للإحباط

وقد أنكر الإحباط كلٌّ من الاشاعرة والمرجّئة والإمامية[١] قال العلاّمة الحِليّ: «ذهبت الإماميَّة والأشعريَّة والمرجئة إلىٰ نفيهما؛ لأنَّ الثواب والعقاب إنْ لم يتنافيا فالمطلوب، وإنْ تنافيا لم يكن الطارئ بإزالة الباقي أولىٰ من منع الباقي الطارئ من الوجود»[٢].

الثالث: القائلين بالتفصيل

وهاهنا قولٌ ثالثٌ في الإحباط الذي ارتبط الإحباط أو عدمه الى حقيقة الثواب والعقاب فيقبل الإحباط في صورةٍ، ويردها في صورةٍ أخرى، ومجمل القول فيه أنّه لو كان الثواب والعقاب أمرين جعليين، ويتبعان وضع الشارع ورفعه، فلا مجال للاحباط، وأمّا إنْ كانا أمرين واقعيين تكوينيين فلا مجال للإحباط. وتفصيل القول فيه أنّ الآراء في حقيقة الثواب والعقاب مختلفة:

الأول: أنّ الثواب والعقاب في الآخرة من قبيل الأمور الوضعية الجعلية كجعل الأجرة للعامل، والعقاب للمتخلّف

الثاني: الثواب والعقاب في الآخرة مخلوقان لنفس الإنسان حسب الملكات التي اكتسبها في هذه الدنيا، بحيث لا يمكن لصاحب هذه الملكة، السكون والهدوء إلاّ بفعل ما يناسبها.

[١] وقد علّق بعض الباحثين على إطلاق هذا الانتساب وقال: «اشتهر بين المتكلمين أنّ المعتزلة يقولون بالإحباط والتكفير، وأمّا الأشاعرة والإمامية فهم يذهبون إلى خلافهم. غير أنّ هنا مشكلة، وهي أنّ نفيهما على الإطلاق يخالف ما هو مسلّمٌ عند المسلمين، من أنّ الإيمان يكفّر الكفر، ويدخل المؤمن الجنّة خالدًا فيها، وأنّ الكفر يحبط الإيمان ويخلد الكافر في النار. وهذا النوع من الإحباط والتكفير ممّا أتفقت عليه الأمّة، ومع ذلك كيف يمكن نفيهما في مذهب الأشاعرة والإمامية؟ ولأجل ذلك، يجب الدقة في فهم مرادهما من نفيهما على الإطلاق، وسوف يتبين الحال في هذين المجالين، وأنّ ما ينفونه منهما لا ينافي ظواهر الآيات والأخبار». الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، السبحاني، ج٤، ص٣٦٥.

[٢] الحِليّ، تسليك النفس الى حظيرة القدس، ص٢٢١.

الثالث: الثواب والعقاب في الآخرة عبارة عن تمثّل العمل في الآخرة وتجلّيه فيها بوجوده الأخروي من دون أنْ يكون للنفس دورٌ في تلك الحياة في تجلي هذه الأعمال بتلك الصور، بل هي من ملازمات وجود الإنسان المحشور.

فلو قلنا بالوجه الأول (بأنّ الثواب والعقاب في الآخرة من قبيل الأمور الوضعية الجعلية)، كان لنفي الإحباط مجال؛ لأنّ الأمور الوضعية، رفعها ووضعها، وتبسيطها، وتضييقها، بيد المقنّن والمشرّع فالشارع أو المجازي حينما يرى أنّ المكلّف يفعل الحسنات فيعطيه الثواب، أو يفعل السيئات فيجزيه العقاب من دون أنْ تكون السيئات تحبط الحسنات، بل للشارع أنْ يتصرّف ويعطي الثواب أو العقاب.

أمّا لو قلنا بالوجه الثاني، وحاصله أنّ الملكات الحسنة والسيّئة التي تعدّ فعليات للنفس، تحصل بسبب الحسنات والسيّئات التي كانت تصدر من النفس. فإذا قامت بفعل الحسنات، تحصل فيها صورةٌ معنويةٌ، مقتضية لخلق الثواب، كما أنّه إذا صدر منها سيئة، تقوم بها صورةٌ معنويةٌ تصلح لأنْ تكون مبدأً لخلق العقاب. وبما أنّ الإنسان في معرض التحوّل والتغيير من حيث الملكات النفسانية، حسب ما يفعل من الحسنات والسيئات، فإنّ من الممكن بطلان صورةٍ موجودةٍ في النفس، وتبدّلها إلى صورة غيرها ما دامت تعيش في هذه النشأة الدنيوية، أمّا إذا تقف الحركة ويبطل التحوّل عند موافاة الموت، فعند ذلك تثبت لها الصور بلا تغيير أصلاً، وعليه كان الإحباط على وفق القاعدة؛ لأنّ الجزاء في الآخرة، إذا كان فعل النفس وإيجادها، فهو يتبع الصورة الأخيرة للنفس، التي اكتسبتها قبل الموت. فإنْ كانت صورةً معنويةً مناسبةً للثواب فالنفس منعّمة في الثواب من دون مقابلة بالعقاب؛ لأنّ الصورة المناسبة للعقاب قد بطلت بصورةٌ أخرى. وإذا انعكست الصورة، انعكس الحكم.

وقد أشار إلى هذا العلاّمة الطباطبائي في كلامه حول الإحباط: «إنّا لو سلكنا

في باب الثواب والعقاب والحبط والتكفير وما يجري مجراها مسلك نتائج الأعمال ...كان لازم ذلك كون النفس الإنسانية ما دامت متعلقةً بالبدن جوهرًا متحولاً قابلاً للتحوّل في ذاته وفي آثار ذاته من الصور التي تصدر عنها، وتقوم بها نتائج وآثار سعيدة أوشقية، ... غير أنّ الذات لما كانت في معرض التحوّل والتغيّر بحسب ما يطرؤها من الحسنات والسيئات كان من الممكن أنْ تبطل الصورة الموجودة الحاضرة بتبدلها إلى غيرها، وهذا شأنها حتى يعرضها الموت فتفارق البدن، وتقف الحركة، ويبطل التحوّل واستعداده، فعند ذلك يثبت لها الصور وآثارها ثبوتًا لا يقبل التحوّل والتغيّر إلّا بالمغفرة أو الشفاعة على النحو الذي بيناه سابقًا»[1]. وهذا يعني الإحباط بمعنى عدم إبطال العمل الأخير، وعدم تبديله وتغييره بشيءٍ آخر.

لكن يوجد مذهبٌ آخر في الثواب والعقاب يدلّ على أنّ الثواب والعقاب ليسا نتيجة الأعمال بشكلٍ تكويني، بل هما من باب المدح والذم من العقلاء، كما يجرى هذا الأمر بين العقلاء، والموالى والعبيد في الدنيا، وعلى هذا فتغيير الثواب والعقاب أمرٌ ممكن.

«وكذا لوسلكنا في الثواب والعقاب مسلك المجازاة على ما بيّناه فيما مرّ كان حال الإنسان من حيث اكتساب الحسنة والمعصية بالنسبة إلى التكاليف الإلهية، وترتب الثواب والعقاب عليها حاله من حيث الإطاعة والمعصية في التكاليف الاجتماعية، وترتب المدح والذم عليها، والعقلاء يأخذون في مدح المطيع والمحسن، وذم العاصي والمسيء بمجرد صدور الفعل عن فاعله، غير أنّهم يرون ما يجازونه به من المدح والذم قابلاً للتغيّر والتحوّل؛ لكونهم يرون الفاعل ممكن التغيّر والزوال عمّا هو عليه من الانقياد والتمرد»[2].

[١] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٦٩.

[٢] م.ن، ج٢، ص١٧١.

المبحث الثاني: بماذا يتعلّق الإحباط؟

ومِمّا ينبغي الالتفات إليه في تحرير محلّ النزاع أنّ متعلق الإحباط ما هو؟ وهذا أمرٌ يختلف العلماء فيه:

الرأي الأول: قيل إنّ الإحباط يتعلق بالطاعة والمعصية بمعنى أن المعصية تحبط الطاعة اذا كانت المعصية عقيب الطاعة، وكذا الطاعة تكفر المعصية إذا كانت عقيب المعصية. «ومعناه [الإحباط والتكفير] أنَّ الطاعة إذا تعقَّبت المعصية - سواء كان أزيد أو أنقص - كُفِّرت بها، وإنْ كان المتعقِّب هو المعصية أحبطت الطاعة»[١].

الرأي الثاني: قيل إنّ متعلّق الإحباط هو الثواب والعقاب، فالعقاب يحبط الثواب والثواب يكفّر العقاب، كما عن العلاّمة الحِلي[٢]، والشيخ الطبرسي[٣].

الرأي الثالث: يتعلّق الإحباط بالعمل، ولا يختصّ بالأعمال العبادية أو القربية، بل يشمل جميع الأعمال والشاهد عليه أنّ الإحباط تعلّق بأعمال الكفار والمنافقين الذين لا عمل قربي لهما.

«الحبط هو بطلان العمل وسقوطه عن التأثير... والذي ذكره تعالى من أثر الحبط بطلان الأعمال في الدنيا والآخرة معًا، فللحبط تعلّقٌ بالأعمال من حيث أثرها في الحياة الآخرة، فإنّ الإيمان يطيب الحياة الدنيا كما يطيب الحياة الآخرة ... فظهر ممّا قربناه أنّ المراد بالأعمال مطلق الأفعال التي يريد الإنسان بها سعادة الحياة، لا خصوص الأعمال العبادية، والأفعال القربية التي كان المرتد عملها وأتى بها حال الإيمان، مضافًا إلى أنّ الحبط واردٌ في مورد الذين لا عمل عبادي، ولا فعل قربي لهم كالكفّار والمنافقين كقوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**

[١] البحراني، قواعد المرام، ص١٦٤.

[٢] الحلي، كشف المراد، ص ٥٥٩.

[٣] مجمع البيان ج١، ص٣٤٨.

إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدامَكُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعْسًا لَهُمْ وَأَضَلَّ أَعْمالَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَرِهُوا ما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَحْبَطَ أَعْمالَهُمْ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآياتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ أُولئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَالْآخِرَةِ وَما لَهُمْ مِنْ ناصِرِينَ﴾[٢]، إلى غير ذلك من الآيات»[٣].

المبحث الثالث: ما استدلّ به على نفي الإحباط

ذُكر أنّ الإمامية ممّن ذهب إلى نفي الإحباط، واستدلّ القائلون بالنفي على مذهبهم بأدلة عقليةٍ ونقليةٍ، والأكثر هي الأدلة العقلية، وقد بدأت هذه الأدلة العقلية من المتكلّمين الاوائل، ثم تممها من جاء من بعدهم، وأحيانًا قد تكرر بعض الأدلة في ألسنتهم، ونحن حاولنا سرد الأدلة الأصلية مع حذف المشتركات في أقوالهم. وقد تكون بعض الأدلة مجملةً في نفسها فتحتاج إلى تبيينٍ وتوضيح.

القسم الأول: الأدلة العقليّة

الدليل الأول: عدم التضادّ بين الثواب والعقاب

التحابط بين الثواب والعقاب، إنّما يلزم لو كان كلٌّ منهما مضادًّا للآخر، فلا يمكن الاجتماع بينهما؛ لأنّ الجمع بين المتضادين محالٌ، فإذا تحقّق الثواب في موضوع وهو المكلّف؛ فلا يمكن حلول العقاب في هذا الموضوع نفسه، وكذا العكس، لكن إذا لم يكن بين الثواب والعقاب تضادٌّ فلا ضير في اجتماعهما في موضوعٍ واحدٍ، فالمكلّف يستحقّ الثواب لما فعل من الطاعات، ويستحقّ العقاب لما فعل من المعصيات، فلا تطارد بينهما في اجتماعهما في موضوعٍ

[١] سورة محمد: ٩.

[٢] سورة آل عمران: ٢٢.

[٣] الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٦٩.

واحد. وقد أُستدلّ على عدم التضادّ بينهما بأنّ الثواب من جنس العقاب واجتماع المتنجانسين في موضوعٍ واحدٍ ممكن.

«ومن قوي ما يدلّ على نفي التحابط بين الثواب والعقاب: أنّ الشيء إنّما ينفي غيره ويبطله ويحبطه، إذا ضادّه أو نافاه، أمّا فيما يحتاج ذلك الشيء في وجوده إليه لا تضادّ ولا تنافي بين الثواب والعقاب المستحقّين؛ لأنّ الثواب قد يكون من جنس العقاب، ولو خالفه لما انتهى إلى التنافي والتضادّ، ولو كان هناك تضاد أو تناف، لكان على الوجود كتنافي سائر المتضادات... وإذا بطل الإحباط، فلا بد من أنْ يكون من ضمّ إلى الإيمان المعاصي الموسومة بالكبائر من أن يرد القيامة، وهو مستحقٌّ لثواب إيمانه وعقاب معصيته، فإن لم يغفر عقابه إما ابتداءً أو بشفاعة، عُوقب بقدر استحقاقه، ثم نقل إلى الجنة، فيخلد فيها بقدر استحقاقه»[١].

وقد ذُكر هذا الاستدلال في كلام الشيخ الطوسي حيث قال: «والذي يدل على بطلان التحابط: أنّه لا تنافي بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحقّ عليهما من الثواب والعقاب، ولا ما يجري مجرى التنافي، والشيء ينافي غيره لتضادٍ بينهما أو ما يجري مجرى التضادّ». واستدلّ الشيخ على عدم التضادّ في أمرين بين الطاعة والمعصية، وبين الثواب والعقاب، والدليل على عدم التضادّ بين الطاعة والمعصية هو أنّ الطاعة والمعصية من جنس واحد؛ لأنّ الفعل الواحد قد يكون طاعةً ويستحقّ عليه الثواب، وقد يكون هذا الفعل نفسه معصية يستحقّ عليه العقاب، ولو كان متضادًا لا يمكن أن يفعل في فعلٍ واحدٍ. واستدلّ بهذا الدليل نفسه على عدم التضادّ بين الثواب والعقاب؛ لأنّ الثواب على تفسيره هو النفع، والعقاب هو النفرة، وقد يكون شيءٌ نافعًا من جهة، ولكنه يقع سببًا للنفور من جهة أخرى، مثل الدواء المرّ الذى يكون نافعًا من وجه، لكنه سبب للضرر على بعض القوى، أو يكون سببًا للنفرة عنه، ويمكن أن يمثل أيضًا بالغذاء، فإنّه يكون

[١] -الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص١٤٩.

نافعًا للجايع، ومضرًّا للمتلىء.

«وإنـّما قلنا لا تضادّ بين الطاعة والمعصية؛ لأنّهما من جنسٍ واحد، بل نفس ما يقع طاعةً كان يجوز أنْ يقع معصية، ألا ترى أنْ قعود الإنسان في دار غيره غصبًا معصية، وهو من جنس قعوده فيها بإذنه، وهو حسن مباح، وهما جنس واحد. وكذلك لا تضادّ بين المستحق عليهما لمثل ذلك بعينه؛ لأنّ الثواب من جنس العقاب، بل نفس ما يقع ثوابًا كان يجوز أنْ يقع عقابًا؛ لأنّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء يقع نفعًا إلاّ وكان يجوز أنْ يقع ضررًا وعقابًا بأنْ يصادف نفارًا»[١].

الدليل الدليل الثاني: عدم التنافي

وقد أشار الشيخ إلى مسألة يمكن أنْ نعدّها دليلاً آخر، وهو أنّه بعد تسليم التضادّ بين الثواب والعقاب، لكنّ ذلك لا يستلزم التنافي بينهما، وحاصله أنّ التضادّ وقع بين الموجودين الذين يكون أحدهما ضدًّا للآخر، لكنّ المعدومين أو الموجود والمعدوم لا تضادَّ بينهما؛ لأنّ الطرفين أو الطرف الواحد لا يكون موجودًا؛ فالمعدومان يمكن اجتماعهما في حال العدم كالبياض والسواد المعدومين، فهما يجتمعان؛ لأنّهما معدومين، والحكم بعدم اجتماعهما مختصٌّ بما إذا كانا موجودين، وكذا الأمر في اجتماع الثواب والعقاب لدى مستحقهما؛ إذ التحابط يقتضي انعدامهما جميعًا؛ لأنّ الثواب يعدم العقاب، والعقاب يعدم الثواب، فكلاهما معدومان، ويمكن اجتماعهما في حال عدمهما، فثبت المطلوب.

«ولو كان بينهما تضادٌّ على تسليمه لما تنافى الثواب والعقاب، وهما معدومان؛ لأنّ الضدّ الحقيقي لا ينافي ضدّه في حال عدمه؛ لأنّ السواد والبياض قد يجتمعان في

[١] الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص١٩٣، وقد ذُكر هذا الدليل في كتب المتأخرين أيضًا. انظر: الحمصي، المنقذ من التقليد، ج٢، ص٤٢.

العدم. والتحابط عندهم في المستحقّين من الثواب والعقاب، وهما لا يكونان إلّا وهما معدومان؛ لأنّهما إذا وجدا خرجا عن كونهما مستحقين، وإنْ شئت قلت: قد ثبت استحقاق الثواب على الطاعة، فلا وجه يقتضي إزالته فيجب أنْ يكون ثابتًا على ما كان، فإنْ ادّعوا أنّ بينهما تنافيًا تكلّمنا عليه فيما بعد»[١].

وقد أشار الشريف المرتضى إلى إمكان اجتماع الطاعة والمعصية في موضوعٍ واحد، وعدم التنافي بينهما بقوله: «والذي يدلّ على نفي التحابط: أنّ نفي الشيء لغيره لا يكون إلّا مضادًّا، أو ما جرى مجراه، ولا تضادّ بين الطاعة والمعصية، بل هما من جنسٍ واحدٍ عندنا وعندهم. بل نفس ما يقع طاعةً يمكن أنْ يقع معصية»[٢].

وقد بُيّن هذا الدليل بوجهٍ آخر في كلام العلّامة الحِلّي حاكيًا عن الشيخ، وقال: «إنَّ القول بالإحباط مبنيٌّ على المنافاة بين الثواب والعقاب، ولا منافاة بينهما، فيبطل القول بالإحباط. وبيان عدم المنافاة: أنَّهما إمَّا أنْ تكون في سببهما أو في استحقاقهما، والكلُّ باطل. أمَّا عدم المنافاة في سببهما؛ فلأنَّه يمكننا أنْ نفعل طاعةً ببعض الجوارح، ومعصيةً بالبعض الآخر دفعةً واحدة. وأمَّا عدم المنافاة في استحقاقهما فظاهر؛ إذ لا استبعاد في ثبوت حقٍّ لشخصٍ، وآخر عليه في حالةٍ واحدة، وأمَّا عدم المنافاة في استبقائهما، فلإمكان الجمع بينهما بأنْ يفعل أحدهما قبلَ الآخر»[٣].

---

[١]-الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص١٩٣.

[٢] الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٠٣.
«ولا تضادّ أيضًا بين الثواب والعقاب؛ لهذا الذي ذكرناه بعينه؛ لأنّ الجنس واحد، ونفس ما كان ثوابًا كان يجوز أنْ يقع عقابًا؛ لأنّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء كان منفعةً إلّا ويمكن أنْ يكون مضرةً، بأنْ يدرك مع النفار. ولو كان بين الثواب والعقاب تضادٌّ وتناف لما صحّ أنْ يتضادّا وهما معدومان؛ لأنّ الضدّ الحقيقي لا ينفي ضدّه في حال عدمه. وعندهم أنّ التحابط يقع بين المستحقّين من الثواب والعقاب، والمستحقّ لا يكون إلّا معدومًا».

[٣] الحلي، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، ص١٧٢.

الدليل الثالث: عدم المانع

يمكن الاستدلال على نفي الإحباط بأنّ من ثبت له استحقاق الثواب بالطاعة، فزوال هذا الاستحقاق يحتاج إلى مزيل، وإلّا فيبقى الثواب بلا مانع منه، لكن العقاب لا يمكن أنْ يكون مانعًا عن الثواب؛ لأنّ المانع يلزم أنْ يكون مضادًّا للشيء، والعقاب لا تضادّ بينه وبين الثواب، فلا يمنع العقاب عن الثواب. «وإنْ شئت أنْ نختصر هذه الجملة فنقول: قد ثبت استحقاق الثواب بالطاعة، فلا وجه يقتضي زواله، فيجب أنْ يحكم باستمرار استحقاقه».[١]

الدليل الرابع: عدم التساوى بين المذنب والمطيع

لو صحّ الإحباط بين الثواب والعقاب؛ فيلزم أنْ يكون الشخص الذي ارتكب المعصية، وأتى بالطاعة، وساوى مقدار حسناته مقدار سيئاته، بمنزلة من لم يذنب، ولم يطع أصلاً؛ لأنّ هذا المقدار من الذنب يزيل ذلك المقدار من الطاعة، وكذا ذلك المقدار من الطاعة يزيل هذا المقدار من الذنب؛ فلا يكون عنده ذنب ولا طاعة، وهذا الشخص كمن لا يرتكب الذنوب، ولا يأتي بالطاعات أصلاً، لكن هذا خلاف الضرورة، فبالوجدان نعرف أنّ ثمّة فرقًا واضحًا بين الحالتين. وكذلك لو زاد مقدار الإساءة على الطاعة، وأزالت الإساءة هذا القدر من الطاعة، وتبقى من الإساءة (مثلاً لو كان مقدار الإساءة ١٠٠، ومقدار الإطاعة ٥٠؛ فإنّ الإساءة تذهب بمقدار ٥٠ من الطاعات، ويبقى ٥٠ من الاساءات سليمة عن المعارض)، فيكون هذا العبد كمن لم يحسن ولم يأتِ بالطاعة أصلاً، لكنّ الوجدان لا يقبل هذا، بل يعترف بالفرق بينهما، وكذا من كان مقدار حسناته أكثر من سيئاته، فهذه الحسنات تزيل السيئات، وتبقى بمقدار الزائد عليها، وهذا الشخص كمن لم يرتكب سيئةً أصلاً مع أنّ الوجدان لا يقبل هذه المساواة بين الشخصين.

«وممّا يدلّ على نفي التحابط أنّ القول به يوجب في مَن جمَع بين إحسانٍ

[١] الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٠٣.

وإساءةٍ أنْ يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يُسِئ، بأنْ يتساوي ويتعادل ما يستحقّ من مدح وذم على إحسانه وإساءته، أو أنْ يكون بمنزلة من لم يحسن إنْ كان المستحقّ على إساءته هو الزائد، أو بمنزلة من لم يُسِئ إنْ كان المستحقّ على إحسانه هو الزائد، ومعلوم ضرورة خلاف ذلك»[١].

الدليل الخامس: اجتماع الإحسان والإساءة

لو كان الإنسان يُحسن إلى زيد، ويُسيىء إليه أيضًا، فقد اعترف بأنّ زيدًا يجتمع فيه الإحسان والإساءة، ويكون موردًا للإحسان والإساءة معًا، فيُمدح ويُذمّ معًا على الإحسان والإساءة، فهذا دليلٌ على أنّ الاستحقاقين يجتمعان في موضعٍ واحدٍ، فلا يزيل أحدهما الآخر؛ لأنّه لو أزال أحدهما الآخر فلا مدح له على الإحسان كما لا ذمَّ له على الإساءة. «قد علمنا أنّه يحسن من يحسن إليه بعض الناس بإحسانٍ واساءةٍ إليه- لا يظهر زيادة أحدهما على الآخر- أنْ يمدحه على إحسانه، ويذمّه على إساءته، ويقول له في المحافل: قد أحسنت إليَّ في كذا، ويمدحه ويشكره، ثم يقول: لكنّك أسأت في كذا- ويعنّفه ويبكّته - فلو تجرّد إحسانك لَخلص لك مدحي وشكري. وهذا يدلّ على اجتماع الاستحقاقين، ويبطلان ما يدّعونه من التحابط. وإذا اجتمعتا في بعض المواضع عُلم فساد ما يُدّعى من التنافي، وحمل على هذا الموضع الظاهر ما يغمض من المواضع»[٢].

الدليل السادس: عدم المنافاة عقلًا بين الثواب والعقاب

العقل يحكم بأنّ الإحباط مردودٌ عند العقل؛ لأنّ العقل لا يرى تنافي بين الثواب والعقاب، بل للمحسن الثواب، وللمسيء العقاب، وموضوع كلٍّ منهما مستقلٌّ عن الآخر، « والإحباط باطل؛ لأنَّ العقل لا يقتضي محو الإحسان الكثير

---

[١] الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص٣٠٣؛ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص١٩٤.

[٢] م.ن، ص٣١٠.

بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب»[١].

الدليل السابع: إمكان العكس

إنّ المدّعي للإحباط يعتقد بأنّ الإحسان الذي تتلوه الإساءة يبطل ويحبط؛ لأنّ الإساءة تُبطل الإحسان، لكن السوال أنّه لماذا لم يكن الأمر بالعكس؟ بمعنى أنّ الإحسان السابق يبطل ويعدم الإساءة اللاحقة؟ فكأنّ الإحسان مستقرٌّ في مكانه ويدفع كلّ ما ينافيه من الإساءة وغيرها، وما لم يقم دليلٌ على إبطال هذا الاحتمال الثاني لا مجال للقول بالإحباط. وقد أشار إلى هذا الاستدلال الشريف المرتضى بقوله: «والإحباط باطل؛ لأنَّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولىٰ من عكسه»[٢].

الدليل الثامن: عدم إمكان إراءة الخير

إذا كان العمل الذي يحبط باقيًا، ولم يعدم فلا يمكن الجمع بينه وبين قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾. لأنّ الموضوع وهو العامل الخير موجود لكن رؤية العمل غير موجودٍ مع أنّ الآية كانت بصدد بيان أنّ كلّ الخيرات ولو مثقالاً منها يكون مجزيًا به، أمّا إذا لم يبقَ العمل، بل كلما يوجد العمل الصالح، فينفيه العمل السيء، فلا يبقى عمل خير، حتى كان العامل له يرى عمله في الآخرة، مع أنّ الآية تدلّ على رؤية الخير من فاعله.

«والإحباط باطل؛ لأنَّ العقل لا يقتضي محو الإحسان الكثير بالإساءة القليلة، ولا منافاة بين الثواب والعقاب، ولأنَّ انتفاء الأقدم بالأحدث ليس أولىٰ من عكسه، وللزوم الدور المشهور، ولأنَّ الطارئ إنْ أحبط وبقي أدَّىٰ إلىٰ مخالفة قوله تعالىٰ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[٣]، وإنْ لم يبقَ استحال زوال شيء

[١] الياقوت في علم الكلام ص٦٤.

[٢] م.ن، ص٦٤.

[٣] سورة الزلزلة: ٧.

منهما، إذ لا مقتضيَ له إلَّا بإلزام وجودهما حال عدمهما، لوجوب وجود العلَّة مع المعلول»[١].

الدليل التاسع: قبح الظلم

ويمكن أنْ يُستدلّ على نفي الإحباط بأنّ الإحباط مستلزمٌ للظلم على العباد، والظلم على العباد منفيٌّ عنه تعالى؛ لأنّ المحسن الذي تكون إساءته أكثر من إحسانه، لا يستحقّ لإحسانه شيئًا من الثواب مع أنّ هذا ظلم في حقّه؛ لأنّه حينما يحسن فيستحقّ الثواب، ولا يمنع العادل الثواب عن مستحقّه وإنْ كان مسيئًا أيضًا في بعض أفعاله، بل العادل يعطيه الثواب على إحسانه، ويعاقبه على إساءته وكذلك في جانب الإساءة، فإنّ الإحسان لا يقلع الإساءة من جذورها. قال العلاّمة الحِليّ في شرح قول المحقّق الطوسي: (لاستلزامه الظلم): «ويدلّ على بطلان الإحباط أنّه يستلزم الظلم؛ لأنّ من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن، وإنْ كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يُسئ وإنْ تساويا يكون مساويًا لمن لم يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء»[٢].

الدليل العاشر: عدم تأثير الإيمان

يمكن أنْ يستدلّ على بطلان الإحباط بأنّ الإيمان علّةٌ تامةٌ لاستحقاق الثواب، والمعلول وهو استحقاقّ الثواب يبقى ببقاء علّته، ولو ارتكب الإساءة بعد الإحسان فلا تأثير له في علية الإيمان في معلوله، بل يبقى على كونه علّةً لاستحقاقّ الثواب فيبقى استحقاق الثواب حاله.

قال المحقّق البحراني: «أنَّ بقاء العلَّة التامَّة يستلزم بقاء المعلول، وقد كان الإيمان قبل المعصية علَّة تامَّة لاستحقاق الثواب، وهو بعينه باقٍ بعدها، فوجب بقاء

[١] إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، ص٦٤.

[٢] الحِليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٤١٣.

معلوله بعدها. وهذه الحجَّة مبنيَّةٌ علىٰ أنَّ الإيمان عبارةٌ عن التصديق القلبي، وسنُبيِّنُ ذلك»[1].

الدليل الحادى عشر:

هذا الدليل ذكره الشريف المرتضى في الموصليات، وهو أنّ الثواب المستحقّ على الطاعة أما مطلق، أي لا يشترط في استحقاقّ الثواب إلى شرط، بل الطاعة نفسها تكفي لاستحقاق العقاب، وأمّا يكون مشروطًا، والشرط هو أنّ الفاعل لا يرتكب ذنبًا في المستقبل، فاستحقاقّ الثواب يكون مقيّدًا بهذا الشرط. فإنْ كان استحقاقّ الثواب على الوجه الأول، أي لا يكون مشروطًا بشيء، فيكون استحقاقّ الثواب دائميًا، ولا تضرّه أي معصية أبدًا؛ لأنّ وقوع الطاعة كالعلّة التامّة لاستحقاق الثواب، ولا يضرّ معه المعصية، وهذا معناه بطلان الإحباط.

وإنْ كان الوجه الثاني وهو أنّ استحقاق الثواب يكون مشروطًا بشرط وهو ألّا يرتكب المطيع في المستقبل ذنبًا، فيستلزم أنْ يكون المطيع الذي علم الله تعالى أنّه سيرتكب ذنبًا في المستقبل لا يستحقّ الثواب؛ لأنّ شرط استحقاق الثواب غير حاصلٍ، وإذا لم يكن له ثواب، فليس يتصوّر في حقّه إحباط؛ لأنّه لا يكون مستحقًّا للثواب، فكيف يمكن أنْ يحبط ثوابه المعصية، وبعبارةٍ أخرى ليس لهذا المطيع الذي سيرتكب الذنب في المستقبل استحقاقّ للثواب، فلا يكون له ثواب حتى يحبط بوساطة العقاب فثبت أنْ لا إحباط أصلاً في كلا الفرضين.

«وقد استدلَّ علم الهدىٰ (قدَّس الله روحه) في الموصليّات في الوعيد على بطلان القول بالتحابط بدليلين آخرين: أحدهما: أنَّ الثواب المستحقَّ علىٰ الطاعة لا يخلو من وجهين: إمَّا أنْ يكون جهة استحقاقه وقوع الطاعة فقط من غير شرط، أو يكون استحقاقّ الثواب بها مشروطًا بألّا يأتي فاعلها في المستقبل بندم عليها أو كبيرة. فإنْ كان الوجه الأوَّل وجب أنْ يكون استحقاق الثواب ثابتًا، وإنْ

[1] قواعد المرام، ص١٦٥.

واقع فاعلها الكبائر؛ لأنَّ ما أوقعه لم يُخرِجِ الطاعة من وقوعها الذي هو سبب الاستحقاق. وإنْ كان الوجه الثاني وجب أنْ يكون المطيع الذي علم تعالى من حاله أنَّه يأتي في المستقبل بكبيرةٍ لم يستحقّ ثوابًا؛ لأنَّ الشرط في استحقاقه الثواب لم يحصل. وإذا كان كذلك لم يكن لقولهم: إنَّ عقاب الكبيرة أحبط ثواب الطاعة معنًى؛ لأنَّ الثواب إذا لم يكن مستحقًّا كيف يقال: إنَّه انحبط؟»[١].

ثم ذُكر إشكال بأنّ استحقاق الثواب مشروطٌ بعدم الندم عليه، وعدم الإتيان بالكبيرة عقيبه، وأجاب عنه بقوله: «فإنْ قالوا: الطاعة يستحقُّ بوقوعها علىٰ الوجه المأمور به الثواب، غير أنَّ الاستحقاق لا يثبت إلَّا بشرط ألّا يندم عليها ولا يأتي بكبيرة .قلنا: هذا فصلٌ وفرقٌ منكم بين الاستحقاق وبين ثبوته، حتَّىٰ جعلتم أحد الأمرين مشروطًا والآخر غير مشروط. وهذا فصلٌ وفرقٌ غير معقول؛ لأنَّ العقلاء لا يفصلون ولا يمُيِّزون بينهما، إذ ثبوت الاستحقاق هو الاستحقاق لا ينفصل عنه، وكلُّ ما لا يثبت من الاستحقاق فليس استحقاقًا، وما يمنع من أحد الأمرين يمنع من الآخر»[٢].

الدليل الثاني عشر: تأثير الترك

هذا الدليل له مقدمةٌ، وهي أنّه لو كان يؤثّر العمل السيّء في العمل الصالح، فعدم هذا العمل السيّء يؤثّر في عقاب ترك العمل الصالح، مثلاً لو نقارن بين الزِّنا، وهو العملُ السَّيِّئ، وبين توحيدِ الله، وهو العملُ الحَسَن، فلو يُحبط عقابُ الزّنا ثوابَ التوحيد، فيمكن أن يُقال إنّ تاركَ الزّنا له أجرٌ أعظمُ من المُخِلِّ بمعارفِ التوحيد، لأنّه لو زنى يُحبط عملُه هذا الثوابَ المُترتّب على التوحيد، لكنّه لم يَزْنِ، ولم يُخِلَّ بثوابِ التوحيد، فثوابُه لتركِه الزّنا يُكفِّر عقابَ إخلاله بمعارفِ التوحيد، لكنّ هذا باطلٌ بالاتفاق، ولا يمكن القول إنّ تاركَ الزّنا يُكفِّر تركُه هذا إخلالَه

[١] الحمّصي، المنقذ من التقليد، ج٢، ص٤٣.

[٢] المنقذ من التقليد، ج٢، ص٤٣.

بمعارفِ التوحيد.

«والدليل الثاني [ممّا استدلّ به علم الهدى في الموصليات]: أنَّ حكم الشيء مع غيره كحكم تركه مع ترك ذلك الشيء. وبيانه: أنَّ قتل أحدِنا ولدَ غيره لـمَّا كان إساءةً إليه أعظم من الإحسان الذي هو إطعامه الطعام اللذيذ وإعطاءه اليسير من المال، كان تخليص ولده من القتل وامتناعه من قتل ولده مع قدرته عليه وعزمه عليه إحسانًا إليه، أعظم من الإساءة التي هي امتناعه من إطعام الطعام وإعطائه اليسير من المال اللذين استحقَّهما عليه. وإنَّما فرضنا الاستحقاق في الإطعام وإعطاء المال ليصحَّ كون الامتناع منهما إساءة. إذا تقرّر هذا، فلو كان الزنا في باب المعصية أعظم من التوحيد في باب الطاعة حتى يحبط عقابه ثواب معارف التوحيد لكان الكفّ والامتناع منه في باب الطاعة أعظم من الإخلال بمعارف التوحيد في باب المعصية، وكان يجب فيمن لا يزني ويخلّ معارف التوحيد أنْ يكفّر ثوابُ اجتنابه من الزنا عقابَ إخلالِه بمعارف التوحيد، وهذا باطلٌ معلوم خلافه بالاتفاق»[١].

الثالث عشر: قبح الإحباط

استدلّ على نفي الإحباط بأنّ الإحباط قبيحٌ بين العقلاء فيقبح في حقّه تعالى أيضًا «يقبح في الشاهد إحباط إحسان المحسن دائمًا بفعلٍ يسيرٍ من المعصية، والعلم به ضروري»[٢]. «وأمَّا إبطال الإحباط؛ فلأنَّ من عَبَد الله تعالى ألف سنةٍ، ثمّ عزم علىٰ معصية لزم أنْ يُحبِط الله كلَّ ذلك، وهو قبيح عقلاً»[٣].

---

[١] الحمصي، المنقذ من التقليد، ج٢، ص٤٥.

[٢] الحِليّ، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، ص١٧٢.

[٣] الحِليّ، معارج الفهم ص٤٩٤؛ لاهيجي، سرمايه ايمان در اصول اعتقادات، ص١٦٧.

الدليل الرابع عشر: نفي التنافي

استفيد هذا الدليل من عدم التنافي بين استحقاقّ الثواب والعقاب؛ ولذلك صحّ الجمع بينهما، وبطل به الإحباط لكن تقرير الدليل يختلف مع الأدلة الأخرى؛ لأنّه لا تنافيَ بين استحقاقّ الثواب واستحقاق العقاب؛ لأنّ الاستحقاقّ في كليهما بمعنى واحدٍ فلا يمكن التنافي بين الشيء ونفسه. وكذلك لا تنافيَ بين لوازم استحقاقّ الثواب واستحقاقّ العقاب؛ لأنّه لا يمكن أنْ يكون لشيءٍ واحدٍ وهو الاستحقاق، لازمان مختلفان، بل الماهية الواحدة لها لازمٌ واحد. وكذلك لا تنافيَ بين عارض استحقاقّ العقاب واستحقاق الثواب؛ لأنّ العارض يجوز زواله عن المعروض، فيمكن زوال العارض من أحدهما؛ فيرفع به التنافي بينهما، فيجتمعان في موردٍ واحد. فالنتيجه عدم التنافي بين استحقاقّ الثواب والعقاب من حيث ذاته ولازمه وعارضه.

«إنَّ استحقاقّ الثواب واستحقاقّ العقاب إمَّا أنْ يتنافيا أولا، والأوَّل باطل؛ لأنَّ تنافيهما إمَّا لذاتيهما وهو باطل؛ لأنَّ ماهيَّة الاستحقاق ماهيَّةٌ واحدة، أو باللوازم، وهو أيضًا باطل؛ لأنَّ الماهيَّة الواحدة لا يختلف لوازمها، أو بالعوارض لكن العارض لـمَّا جاز زواله جاز زوال ما به تنافي الاستحقاقين، فجاز اجتماعهما، فوجب أنْ يصلا إلىٰ المكلَّف العاصي»[١].

الدليل الخامس عشر: عدم الأولويّة

والدليل الآخر وهو استدلّ به المحقّق الطوسي بقوله: «ولعدم الأولوية إذا كان الآخر ضعفًا، وحصول المتناقضين مع التساوي».

وقال العلاّمة في شرحه : «هذا دليلٌ على إبطال قول أبي هاشم بالموازنة، وتقريره: أنّا إذا فرضنا أنّه استحقّ المكلَّف خمسة أجزاءٍ من الثواب، وعشرة أجزاءٍ

[١] الحِليّ، قواعد المرام، ص١٦٥.

من العقاب، فليس إسقاط إحدى الخمستين من العقاب بالخمسة من الثواب أولى من الأخرى، فإمّا أنْ يسقطا معًا وهو خلاف مذهبه، أو لا يسقط شيءٌ منهما وهو المطلوب، ولو فرضنا أنّه فعل خمسة أجزاءٍ من الثواب، وخمسة أجزاءٍ من العقاب، فإنْ تقدّم إسقاط أحدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم؛ لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبًا ومؤثرًا، وإنْ تقارنا لزم وجودهما معًا؛ لأنّ وجود كلٍّ منهما نفي وجود الآخر، فيلزم وجودهما حال عدمهما، وذلك جمع بين المتناقضين»[١].

وقال في موضعٍ آخر: «إنَّ المعصية الطارئة ليست أولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس، فإمَّا ألّا ينتفيا وهو المطلوب، أو ينتفيا معًا وهو باطل لما يأتي»[٢].

الدليل السادس عشر: موافقة الشارع للعقلاء في الثواب والعقاب

وقد استدلّ على عدم الإحباط بأنّ طريقة الشارع في الثواب والعقاب مثل ما يجري بين العقلاء، ولا يختلف عنهم، والعقلاء يثيبون على الحسنات، ويعاقبون على السيئات من دون أنْ يكون الثواب يكفّر العقاب، أو العقاب يحبط الثواب، وبمثل ما يوجد بين العقلاء ونظامهم يمكن القول بأنّ الأمر هكذا عند الشارع.

«أنّه تعالى جرى في مسألة تأثير الأعمال على ما جرى عليه العقلاء في الاجتماع الإنساني من طريق المجازاة، وهو الجزاء على الحسنة على حدة، وعلى السيئة على حدة إلّا في بعض السيئات من المعاصي التي تقطع رابطة المولوية والعبودية من أصلها فهو مورد الإحباط، والآيات في هذه الطريقة كثيرة غنية عن الإيراد»[٣].

[١] الحِليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٤١٤.

[٢] الحِليّ، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص١٧٢؛ الحِليّ، تسليك النفس، ص٢٢١.

[٣] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٧٠.

الدليل السابع عشر: استحالة الترجيح من غير مرجّح

قد اُستدلّ على نفي الإحباط باستحالة الترجيح من غير مرجِّح ببيان أنّ العقاب الطارئ على الثواب إذ كان أنقص من الثواب، كأن يكون العقاب عشرة أجزاء، والثواب عشرين جزءًا فلو طرأت العشرة على العشرة الأولى لزم الترجيح بلا مرجِّح، وكذا لو طرأت على العشرة الثانية.

«وممّا يدلّ أيضًا على فساد الإحباط: أنّه إذا كان مستحقًّا لعشرين جزءًا من الثواب، ثم أتى بمعصيةٍ استحقّ بها عشرة أجزاءٍ من العقاب. فلو قلنا: بأنّ هذا الطارئ يحبط السابق، لكان إمّا أنْ تحبط هذه العشرة الطارئة تلك العشرين المتقدمة - وهذا قول باطل بالاجماع؛ لأنّه يكون ظلمًا- وإمّا أنْ تكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين المتقدّم عشرة فقط - وهذا هو مذهب القائلين بالإحباط-، ونقول: هذا محال؛ لأنّ نسبة هذه العشرة الطارئة إلى كلّ واحدٍ من العشرتين السابقتين على السوية. فإذا اقتضت هذه العشرة الطارئة إزالة إحدى العشرتين السابقتين، دون العشرة الأخرى؛ لكان هذا ترجيحًا لأحد طرفي الممكن المساوي على الآخر من غير مرجِّح. وهو محال. ولمّا بطل هذا القسم، لم يبقَ إلّا أنْ يقال: هذه العشرة الطارئة تؤثّر فى إزالة كلّ واحدةٍ من العشرتين المتقدمتين - وذلك هو القسم الأول، وقد أبطلناه- أو لا تؤثر فى إزالة شيءٍ ممّا وجد قبل ذلك، وهذا يمنع من القول بالإحباط. وهو المطلوب؛ فثبت بمجموع ما ذكرنا: أنّ الفسق الطارئ لا يزيل الثواب المتقدم»[١].

الدليل الثامن عشر: الدور

استدلّ على نفي الإحباط بأنّ الإحباط يستلزم الدور، والدور محالٌ ببيان أنّ عروض العقاب مكان الثواب مشروطٌ بزوال الثواب من المحلّ؛ لأنّه مع بقاء

[١] الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج٢، ص٢٤٠.

الضدّ لا يمكن حلول الضدّ الآخر، فحلول العقاب مشروطٌ بزوال الثواب، وزوال الثواب مشروطٌ بحلول العقاب؛ لأنّه مادام لم يحلّ في المحلّ العقاب لا سبب لزوال الثواب عن المحلّ والدور محالّ. «أنَّه يلزم منه الدور، لأنَّ طريان الطارئ مشروطٌ بزوال السابق، لاستحالة اجتماع الضدَّين، فلو كان زوال السابق معلَّلاً بطريان الطارئ لزم الدور. ويمكن أنْ يكون مراده بلزوم الدور أنَّ بطلان كلِّ واحد منهما بصاحبه يقتضي وجود كلِّ واحدٍ منهما حال عدم صاحبه المتوقِّف علىٰ وجود صاحبه، وذلك محال. أو يقال: إذا استحال توقُّف وجود كلِّ واحدٍ من الشيئين علىٰ صاحبه للزم الدور، فكذا في جانب العدم»[١].

الدليل التاسع عشر: التنافي مع الآيات

اُستدلّ على نفي الإحباط بأنّ زوال الثواب بشكلٍ مطلقٍ وبقاء العقاب، ينافي مدلول الآية الكريمة القائلة بإراءة ثواب الخير، ولو كان مثقال ذرة، وزوال الثواب والعقاب معًا لا يجوز؛ لأنّ المقتضي لزوال الثواب، وجود العقاب الطارئ فينتفي الثواب بوجود العقاب، ومن جانب آخر وجود الثواب مقتضٍ لزوال العقاب أيضًا، فأمّا أنْ يحصل لهما الوجود معًا، أو يحصل لهما العدم معًا وكلاهما باطل.

«إنَّ الطاري إمَّا أنْ يزيل الثواب السابق ويبقى، أو ينتفي أيضًا، والقسمان باطلان. أمَّا الأوَّل فلقوله تعالىٰ: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾، وإذا زال الثواب لم يبقَ العموم ثابتًا. وأمَّا الثاني، فلأنَّه يلزم اجتماع الوجود والعدم في الاستحقاقين، وهو باطل. بيانه: أنَّ المقتضي لزوال السابق وجود الحادث، والمقتضي لزوال الحادث وجود السابق، والعلَّة موجودة مع المعلول، فكما حصل الانتفاء لهما وجب أنْ يحصل الوجود لهما، وهومحال»[٢].

[١] الحِليّ، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، ص١٧٣.

[٢] م.ن، ص١٩٩.

القسم الثاني: الأدلة النقلية (الآيات الكريمة اختيارًا)

قد أُستدلّ على نفي الإحباط بالآيات الكريمة الآتية:

١ - ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها ومَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلَّا مِثْلَها وهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾[١].

٢ - ﴿إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ ذلِكَ ذِكْرى لِلذَّاكِرِينَ﴾[٢].

٣ - ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ وإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضاعِفْها ويُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[٣].

٤ - ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ومَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٤].

٥ - ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ولا يَطَؤُنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ ولا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[٥].

قد وعد الله تعالى في هذه الآيات بأنّ من عمل الحسنات فقد أوتي أجرها، ولم يقيّده ولم يشترطه بعدم ارتكاب السيئات في ما بعده، بل كلّ من فعل الحسنات فقد أعطى أجره، كما إذا فعل السيئات فقد يعاقب أو يستحقّ عليه العقاب، وظهور الآيات متبعة، ولو كان إعطاء الثواب مشروطًا بعدم ارتكاب السيئة في ما بعده فاللازم التصريح به[٦].

---

[١] سورة الأنعام: ١٦٠.

[٢] سورة هود: ١١٤.

[٣] سورة النساء: ٤٠.

[٤] سورة الزلزلة: ٧-٨.

[٥] سورة التوبة: ١٢٠.

[٦] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٣٦٥. وقال قومٌ من المرجئة إنّ الوعد بهذه الخصال يدلّ على بطلان التحابط؛ لأنّه تعالى ضمن الثواب بفعل هذه الخصال، ولم يشرط ألّا يأتي بما يحبطها.

ثم يمكن أنْ يُطرح إشكالٌ بأنّ الوعيد على الكفر أيضًا مشروطٌ بعدم التوبة منه، وإلّا لو صار كافرًا، ثم تاب عن كفره، ورجع إلى الإسلام، فلا يستحقّ العقاب على كفره، وكذا في ما نحن فيه، وبعبارةٍ أخرى كان الشرط في مثل هذه الموارد ممّا لا شكّ فيه؛ فلا يحتاج إلى ذكره[١].

وقد أجاب الشيخ الطوسي عن هذا الإشكال: «بأنّ الاجماع قائمٌ على اشتراط الوعيد على الكفر بعدم التوبة منه، وهذا تفضّلٌ من الله تعالى، وألّا يكون الكفر سببًا تامًا على استحقاق العقاب، ولا يمكن نفي هذا الاستحقاق إلّا بالتفضل من الله تعالى، وهذا الإجماع لا يمكن أنْ نجده هنا، فالإطلاق في الآية باقٍ على عمومه، ولا يشترط فيه شيء»[٢].

فالمهم وجه الاستدلال بهذه الآيات الشريفة:

الآية الأولى: قوله تعالىٰ: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ**﴾[٣]،

قال الشيخ في الاستدلال بالآية: «فيها دلالةٌ علىٰ بطلان القول بالتحابط؛ لأنَّه تعالى وعد بتوفية الأُجور ولم يشرط الإحباط، فوجب حمل الكلام علىٰ ظاهره»[٤].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾. قال العلاّمة الحِلي في التمسّك بالآية لنفي الإحباط: «وقوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾[٥]، فإذا كان عقاب الفسق أحبط ثواب الطاعات المتقدّمة، ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية، فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية.

[١] م.ن ،ج٢،ص٣٦٥.

[٢] م.ن، ج٢، ص: ٣٦٥

[٣] سورة آل عمران: ٥٧.

[٤] الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ج٢ص٤٧٢.

[٥] سورة الزلزلة: ٧.

وذلك يناقض قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾، فثبت: أنّه لو صحّ القول بالإحباط، لكان إمّا مع الموازنة أو لا مع الموازنة. وثبت فساد القسمين، فوجب القول بفساد الإحباط أيضًا»[١].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[٢]، وقد أخبر الله تعالى عن الخلط بين العمل الصالح والسيء، وهذا معناه اجتماع العملين بدون أنْ يحبط أحدهما الآخر؛ لأنّه لو أحبط أحدهما الآخر لا معنى للخلط بين العمل الصالح والطالح، وإليه أشار الشيخ الطوسي بقوله: «معناه: أنَّهم يفعلون أفعالاً جميلةً، ويفعلون أفعالاً سيئةً قبيحةً، فيجتمعان، وذلك يدلُّ علىٰ بطلان القول بالإحباط؛ لأنَّه لوكان صحيحًا لكان أحدهما إذا طرأ علىٰ الآخر أحبطه، فلا يجتمعان، فكيف يكون خلطًا؟»[٣].

وقد استدلّ بوجهٍ آخر على هذه الآية، وهو ظهور الآية في بقاء العمل حتى يلحقه التوبة، فلازمه بقاء العمل إلى أنْ يتوب إلى الله تعالى: «ويردهما أولاً قوله تعالى: ﴿**وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾، فإنّ الآية ظاهرةٌ في اختلاف الأعمال وبقائها على حالها إلى أنْ تلحقها توبةٌ من الله سبحانه، وهو ينافي التحابط بأيّ وجهٍ تصوروه»[٤].

---

[١] الرازي، الأربعين في أصول الدين، ج٢، ص ٢٣٩.

[٢] سورة التوبة: ١٠٢

[٣] -الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ج٥، ص٢٩٠.

[٤] الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص١٧٠.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1]، وهو يدلّ على وجدان الأعمال كالصلاة والزكاة عند الله تعالى، ولو كان العمل محبطًا فلا نجده عند الله تعالى وهو مخالف لصريح الآية الكريمة. «وفي هذه الآية دلالةٌ على أنَّ ثواب الخيرات والطاعات لا يضيع ولا يبطل ولا يحبط؛ لأنَّه إذا أُحبط لا تجدونه»[2].

الآية الخامسة: قال (عزَّ وجلَّ): ﴿ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ ولا نَصَبٌ ولا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ولا يَطَؤُنَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ ولا يَنالُونَ مِنْ عَدُونَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

الآية السادسة: قوله سبحانه: ﴿أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوأُنْثى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾[4].

قد أخبر الله تعالى في هذه الآية وما قبلها بأنّه لا يضيع أجر المحسنين، وأنّه يوفي أجورهم، والإحباط يستلزم تضييع الأعمال وعدم الموافاة في أجورهم، وقد صرّح في الآية بانتفائهما من الله تعالى. «فأخبر تعالى أنّه لا يضيع أجر المحسنين، وأنّه يوفي العاملين أجرهم بغير حساب، وأنّه لا يظلم مثقال ذرة، فأبطل بهذه الآيات دعوى المعتزلة على الله تعالى أنّه يحبط الأعمال الصالحات، أو بعضها، ولا يعطي عليها أجرًا»[5].

الآية السابعة: قوله سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ويَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ﴾.

---

[1] سورة البقرة: ١١٠.

[2] الطبرسي، مجمع البيان ج ١،ص ٣٤٨.

[3] سورة التوبة: ١٢٠.

[4] سورة آل عمران: ١٩٥.

[5] المفيد، المسائل السروية، ص: ٩٩.

«فأخبر أنّه لا يغفر الشرك مع عدم التوبة منه، وأنّه يغفر ما سواه بغير التوبة، ولولا ذلك لم يكن لتفريقه بين الشرك وما دونه في حكم الغفران معنى معقول»[١].

الآية الثامنة: قال تبارك وتعالى ﴿**رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنْ يَشَأْ يَرْحَمْكُمْ أَوإِنْ يَشَأْ يُعَذِّبْكُمْ**﴾.

«وهذا القول لا يجوز أنْ يكون متوجّهًا إلى المؤمنين الذين لا تبعة بينهم وبين الله تعالى، ولا متوجّهًا إلى الكافرين الذين قد قطع الله على خلودهم في النار فلم يبقَ إلّا أنّه توجّه إلى مستحقّ العقاب من أهل المعرفة والتوحيد»[٢].

يأتي في الحلقة الثانية

(ما استدل به على وجود الإحباط والمناقشة فيه)

[١] المفيد، المسائل السروية، ص: ٩٩.

[٢] م.ن، ص ٩٩.

المصادر والمراجع

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤٠٨ق.
٢. ابن نوبخت، إسحاق بن إبراهيم الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، قم، مكتبة السيد المرعشي، ٢٠٠٧م.
٣. أشعرى، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ويسبادن ، فرانس شتاينر آلمان- ١٤٠٠ ق.
٤. البحراني، ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، قم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤٠٦ هـ.
٥. التلعكبري محمد بن محمد بن نعمان (الشيخ المفيد)، الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، قم، دار المفيد، ١٤٣١هـ.
٦. ــــــــ، المسائل السروية، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣ ق.
٧. ــــــــ، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، قم، دار المفيد، ١٤٣١هـ.
٨. ــــــــ، المسائل العكبرية، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، قم، دار المفيد، ١٤٣١هـ.
٩. ــــــــ، أوائل المقالات، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، قم، دار المفيد ١٤٣١ هـ.
١٠. ــــــــ، تصحيح اعتقادات الإمامية، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان، سلسلة موسوعة الشيخ المفيد، قم، دار المفيد، ١٤٣١هـ.
١١. الحِلّيّ حسن بن يوسف بن المطهَّر (العلاّمة الحِلّي)، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: الشيخ حسن زاده الآملي، بيروت، دار المحجّة البيضاء، ١٤٣٢هـ.
١٢. ــــــــ، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقّال، قم، مكتبة السيد المرعشي، ١٤١٠هـ،
١٣. ــــــــ، النافع يوم الحشر، مؤسّسة المعارف الإسلامية.
١٤. ــــــــ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح: الشيخ حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٣هـ.
١٥. الحِلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقّق الحِلّي)، المسلك في أصول الدين، مشهد، العتبة الرضوية، ١٤١٤هـ.
١٦. الحمصي الرازي سديد الدين محمود، المنقذ من التقليد، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي ،١٤١٢هـ.
١٧. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤١٢هـ.
١٨. ــــــــ، بحوث في الملل والنحل، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، مؤسّسة الإمام الصادق.

١٩. السيوري، مقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين، قم، مكتبة المرعشي، ٢٠١٢م.

٢٠. ــــــــــ، اللوامع الإلهية، قم، مؤسّسة بوستان كتاب، ١٤٢٩هـ.

٢١. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

٢٢. ــــــــــ، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

٢٣. ــــــــــ، الملخّص في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، ١٣٨١ ش.

٢٤. ــــــــــ، شرح جمل العلم والعمل، تحقيق: الشيخ يعقوب الجعفري المراغي، قم، دار الأسوة، ١٤١٩هـ.

٢٥. الطباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، علامه طباطبايى، قم، مكتبة النشر الإسلامي، ١٤١٧ ق.

٢٦. الطوسي محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦هـ.

٢٧. ــــــــــ، التبيان في تفسير القرآن، نسخة برنامج مكتبة أهل البيت الالكترونية.

٢٨. ــــــــــ، تمهيد الأصول في علم الكلام، مراجعة د. عبد المحسن مشكوة الديني، طهران، منشورات جامعة طهران ،١٣٦٢ ش.

٢٩. ــــــــــ، رسائل الشيخ الطوسي، تقديم: محمد واعظ زاده الخراساني.

٣٠. الطوسي نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تجريد الاعتقاد، تحقيق: السيد محمد جواد الجلالي، قم، مكتبة الإعلام الإسلامي ، ١٤٠٧هـ.

٣١. ــــــــــ، تلخيص المحصل، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥هـ.

٣٢. العبيدلي، عميد الدين عبد المطلب، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، تحقيق: علي أكبر ضيائي، طهران، ميراث مكتوب، ١٣٨١ ش.

٣٣. القمي، محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، الاعتقادات، قم، مؤسّسة الإمام الهادي، ١٤٣٣هـ.

٣٤. لاهيجى فياض، سرمايه ايمان در اصول اعتقادات، تهران ، انتشارات الزهراء، ١٣٧٢ ش.

٣٥. المعتزلي، قاضى عبد الجبار- قوام الدين مانكديم، شرح الأصول الخمسة، بيروت ، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.

٣٦. النوبختي، حسن بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، نجف، منشورات المكتبة المرتضوية .

٣٧. النوري، حسين بن محمد تقي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، بيروت، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث،١٣٦٦ش.

الدراسات والتحقيق

رسالة في أصول الدين

المیرزا أبي القاسم القمّي (*)
المعروف بصاحب القوانين (١٣٢١هـ)

تحقيق وترجمة

الشّيخ محسن مظاهر شعبان

(*) مرجع ديني من تلامذة الوحيد البهبهاني، وله آثار كثيرة في الفقه والأصول والعقائد. وقد عرف بصاحب القوانين. توفي في مدينة قم 1231 هـ.

الملخّص

إنّ العقيدة الإسلامية تقوم على أصولٍ راسخةٍ تمثّل جوهر الإيمان وأساس الدين، وهي التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد. وقد اعتنى علماء الإسلام، ولا سيّما فقهاء الشيعة الإمامية، ببيان هذه الأصول وتوضيحها بالدليل العقلي والنقلي؛ ليكون المسلم على بصيرةٍ من أمره وعقيدته.

ومن أبرز الكتب التي تصدّت لهذا الموضوع رسالة أصول الدين للمحقّق الجليل الشيخ الميرزا أبي القاسم القمّي رحمه الله أحد كبار علماء القرن الثالث عشر الهجري، وصاحب التصانيف العديدة التي تركت أثرًا بالغًا في الدراسات الأصولية والفقهية، فقد جمع في هذه الرسالة خلاصة الفكر الإمامي في أصول الدين، مستندًا إلى الآيات القرآنية والأحاديث المرويّة عن النّبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام مدعّمًا ذلك بالاستدلالات العقلية المحكمة التي تعكس عمق فهمه وبصيرته في علم الكلام.

تمثّل هذه الرسالة إضافةً قيّمةً في التراث العقائدي؛ إذ يعالج القضايا العَقَدية بأسلوبٍ بسيطٍ يجمع بين البرهان العقلي والنقل الشرعي، ويقدّم للقارئ رؤيةً واضحةً حول مرتكزات العقيدة الإمامية، بعيدًا عن التشويه والتحريف، كما أنّ منهجه في هذه الرسالة يجمع بين الأصالة والموضوعية، ممّا يجعله مفيدًا لعامّة الناس في مجال العقيدة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية:

أصول الدين، العقيدة الإمامية، التوحيد، المعاد، العدل، الإمامة، النبوة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبيانًا لكلّ شيءٍ، وجعل الدين منهجًا قويمًا للسالكين، وأرسل خاتم النبيّين محمّدًا صلى الله عليه وآله وسلم رحمة للعالمين، وأتمّ نعمته بولاية أهل بيته الطاهرين عليهم السلام، فكانوا الهداة إلى الصراط المستقيم، وحملة علوم الدين، وحفظة الشريعة الغرّاء.

أمّا بعد، فإنّ العقيدة الإسلامية تقوم على أصولٍ راسخةٍ تمثّل جوهر الإيمان وأساس الدين، وهي التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد. وقد اعتنى علماء الإسلام، ولا سيّما فقهاء الشيعة الإمامية، ببيان هذه الأصول وتوضيحها بالدليل العقلي والنقلي؛ ليكون المسلم على بصيرةٍ من أمره وعقيدته.

ومن أبرز الكتب التي تصدّت لهذا الموضوع رسالة أصول الدين للمحقّق الجليل الشيخ الميرزا أبي القاسم القمّي رحمه الله أحد كبار علماء القرن الثالث عشر الهجري، وصاحب التصانيف العديدة التي تركت أثرًا بالغًا في الدراسات الأصولية والفقهية، فقد جمع في هذه الرسالة خلاصة الفكر الإمامي في أصول الدين، مستندًا إلى الآيات القرآنية والأحاديث المرويّة عن النّبي ' وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام مدعّمًا ذلك بالاستدلالات العقلية المحكمة التي تعكس عمق فهمه وبصيرته في علم الكلام.

تمثّل هذه الرسالة إضافةً قيّمةً في التراث العقائدي؛ إذ يعالج القضايا العَقَدية بأسلوبٍ بسيطٍ يجمع بين البرهان العقلي والنقل الشرعي، ويقدّم للقارئ رؤيةً واضحةً حول مرتكزات العقيدة الإمامية، بعيدًا عن التشويه والتحريف، كما أنّ منهجه في هذه الرسالة يجمع بين الأصالة والموضوعية، ممّا يجعله مفيدًا لعامّة الناس في مجال العقيدة الإسلامية.

نسأل الله تعالى أنْ ينفع بهذا الكتاب كلّ طالب للحقّ، وأنْ يجعل ثوابه في ميزان حسنات مؤلّفه الجليل، وأنْ يثبّتنا وإيّاكم على الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقًا.

ترجمة المصنّف الميرزا أبي القاسم القمّي

هو الميرزا أبو القاسم بن المولى محمّد حسن، الجيلاني الرشتي الشفتي، من دار السرور الجابلاقي القمّي، والجيلاني بكسر الجيم وسكون الياء نسبةً إلى جيلان ويقال: كيلان بكاف فارسيةٍ، قطرٌ من بلاد إيران، قاعدته رشت، والشفتي بفتح الشين وسكون الفاء نسبةً إلى شَفْت قرية من قرى رَشْت، والجابلاقي نسبةً إلى جابلاق بجيمٍ فارسيةٍ وباءٍ فارسيةٍ مضمومةٍ وقافٍ آخر الحروف، ناحية مشتملة على ثلاثمائة قرية، وهي من توابع دار السرور التابعة لمدينة بروجرد، ويُعرف الشيخ المترجَم في الأوساط العلمية بالمحقّق القمّي[١].

أمّا اسم والده، كما ذُكر أعلاه، فهو محمّد حسن، وكان الناس يختصرونه إلى (حسن) فقط، ونظرًا لانتشار لقب (مُلّا) أو (المولى) في زمانه؛ كان يُعرف بـ (مُلّا حسن).

مُلّا حسن كان من أهالي شفت، وهي إحدى القرى التابعة لبلدة فومن القريبة من مدينة رشت في منطقة جيلان، وفي شبابه سافر إلى أصفهان لطلب العلم في حوزتها العلمية، التي كانت آنذاك تحظى بالمكانة العلمية الثالثة بعد حوزتي النجف وكربلاء. وهناك، تتلمذ على يد أساتذة كبار مثل: الميرزا حبيب الله، والميرزا هداية الله[٢].

[١] أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين: ٤١١/٢.
[٢] جامع الشتّات، المحقّق القمّي (فارسي): ٩، المقدمة.

ونظرًا لزواجه من ابنة أستاذه الميرزا هداية الله، قرّر الاستقرار في أصفهان وترك موطنه جيلان، لاحقًا عُيّن أستاذه من قبل الحكومة آنذاك (في عهد نادر شاه من الدولة الأفشارية) لتوليّ الشؤون القضائية في منطقة جابلق، وهي قرية تقع على بُعد ١٢ كيلومتراً من بروجرد، فانتقل معه تلميذه أيضًا إلى هناك.

وفي النهاية، وُلِد المترجم في قرية دره باغ التابعة لجابلق في سنة ١١٥٠ أو ١١٥١ أو ١١٥٣هـ، تعلّم قواعد الأدب بشقّيه الفارسي والعربي لدى أبيه في قرية دره باغ ثمّ بعده انتقل إلى خوانسار حيث أصبح من طلّاب المرحوم السيد حسين الخوانساري، ودرس الفقه والأصول لبضع سنوات وتزوّج من رضيعة الأستاذ، وبعدها لمواصلة الدراسة توجّه إلى العراق وحضر دروس العالم الشهير محمّد باقر البهبهاني في كربلاء وكان من بين أفضل طلّاب هذا الأستاذ الكبير[١].

وبعد أن أخذ قسطًا وافيًا من العلم عاد إلى دره باغ مجازاً من شيخه البهبهاني، فكانت أسباب المعاش فيها محدودة جدًّا، فاضطرّ إلى الانتقال إلى قرية قلعة بابو من قرى جابلاق، وكادت أن تتّسع عليه المعيشة هناك، فتصدّى له شيخٌ قرويٌّ ثقل عليه وجود الميرزا ودبّر له بعد أنْ أعلن في القرية أنّ الميرزا لا يعرف الكتابة، ودعاه للامتحان أمام الملأ، فقال له: اكتب (حيّة) فكتب الميرزا ما أمر به الشيخ، لكنّ الشيخ رسم صورة الحيّة وعرض على الناس ما كتباه وسألهم أيّهما الحية؟ فأشاروا بجهلهم إلى ما رسمه الشيخ القروي وخَطَّؤوا ما كتبه الميرزا، فتأثّر الميرزا وترك على أثره تلك القرية.

ثمّ انتقل إلى أصفهان في مدرسة كاسه كران، فلمّا استقرّ بها ألحق به بعض علماء الدنيا أذى؛ حسدًا لما رأى فيه من آثار الرشد، فسافر على أثره إلى مدينة شيراز، إذ تزامنت تلك الفترة أيّام حكم السلطان كريم خان الزندي، فبقي سنتين أو ثلاثة هناك، ثمّ عاد إلى قرية بابو مرّة أُخرى، ولكن بسبب خلوّ البلدة من العلماء

---

[١] ينظر: أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين: ٤١١/٢.

والفضلاء وقلّة الطلبة فيها، إضافةً إلى صعوبة ظروف المعيشة، قرّر الانتقال إلى مدينة قم، وتوطّن فيها ودرّس فيها، وألّف كثيراً من كتبه هناك، وانتشر اسمه في أرجاء إيران، وتبعه الناس في التقليد، وظلّ في قمّ حتّى وفاته[١].

أقوال العلماء فيه

لقد أفاض العلماء في مدح هذا العالم الجليل والثناء عليه، ولكن أنقل لكم جانبًا ممّا قيل فيه، حيث قال الشيخ أسد الله التستري عنه في مقابسه: «الشيخ المعظَّم العالِم العَلم المقدّم، مسهّل سبل التّدقيق والتحقيق، مبيّن قوانين الأصول، ومناهج الفروع كما هو به حقيق المتسنّم ذروة المعالي بفضائله الباهرة الممتطى صهوة المجد بفواضله الزاهرة، بحر العلوم الغائص بالفوائد والفرائد، الكاشف بفكره الثاقب عن غوالي الخرائد، شمس النجوم المشرقة بأنوار العوائد على الأماثل والأماجد والأداني والأباعد، الأجلّ الأمجد الأعبد الأزهد الأورع الأتقى الأسعد الأوحد، شيخنا ومولانا ومقتدانا الذى لم يعلم له في الفقهاء سمّي الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلانى القمّي أدام الله عليه عوائد لطفه الأبدي وفيضه السّرمدي»[٢].

وقال السّيد حسن الصدر في تكملة أمل الأمل، وهو ما يعدّ من أجمل وأصوب ما قيل عنه: «أحد أركان الدين، والعلماء الربّانيين، والأفاضل المحقّقين، وكبار المؤسّسين، وخلف السلف الصالحين، كان من جبال العلم، وأعلام الفقهاء المتبحّرين، طويل الباع، كثير الاطّلاع، حسن الطريقة، معتدل السليقة، له أنظار عليّة في الفقه والأصول، وتحقيقات رائقة، وله تبحّر في الحديث والرجال والتاريخ، وإلمام في الحكمة والكلام، كما يظهر كلّ ذلك من مصنّفاته الجليلة، وتحقيقاته الجميلة، هذا مع ورع واجتهاد، وزهد وسداد، وتقوى واحتياط، لا أشكّ

---

[١] رسائل الميرزا القمّي، المحقّق القمّي: ١/١٠.

[٢] مقابس الأنوار ونفائس الأسرار، الشيخ أسد الله التستري: ١٩.

في كونه من علماء آل محمّد وفقهائهم المقتفين لآثارهم والمهتدين بهداهم»[١].

وهكذا يصفه المحدّث النوري في خاتمة المستدرك: «عن العالم الكامل المحقّق الجليل الميرزا أبي القاسم بن المولى محمّد حسن الجيلاني، المتوطّن في دار الإيمان حرم الأئمّة عليهم السلام قم، صاحب الغنائم والقوانين، وقد أذعن ببلوغه الغاية في الدقّة والتحقيق في الفقه والأصول من عاصره، وتأخّر عنه من المشايخ والفحول، وكان مؤيّدًا مسدّدًا كيّسًا في دينه، فطنًا في أمور آخرته، شديدًا في ذات الله، مجانبًا لهواه، مع ما كان عليه من الرئاسة وخضوع ملك عصره وأعوانه له، فما زاده إقبالهم إليه إلّا إدبارًا، ولا توجّههم إليه إلّا فرارًا»[٢].

أساتذته

ويروي عن جماعةٍ من المشايخ أوّلهم السيد حسين الخونساري، ثانيهم الأستاذ البهبهاني، ثالثهم شيخه وأستاذه العالم النحرير المولى محمّد باقر الهزار جريبي الغروى، ورابعهم الفقيه النبيه نخبة الفقهاء والمحدّثين الشيخ محمد مهدي بن بهاء الدين محمّد الفتونى العاملي النجفي[٣].

تلامذته

كان من تلامذته ويروون عنه العديد من كبار العلماء في زمانه، ومنهم: الشيخ أسد الله الشوشتري صاحب مقابس الأنوار، والمحقّق السيد محسن الأعرجي، والحاج الشيخ محمّد إبراهيم الكرباسي، والسيد محمّد باقر الرشتي، والسيد عبد الله شبرّ، بالإضافة إلى العديد من كبار الفقهاء في عصره[٤].

[١] تكملة أمل الآمل، السيد حسن الصدر: ٣٢٥/٦.

[٢] خاتمة مستدرك الوسائل، المحدّث النوري: ١٢٤/٢.

[٣] الكنى والألقاب، الشيخ عبّاس القمّي: ١٤٣/١.

[٤] ريحانة الأدب، محمّد علي المدرّس التبريزي: ٦٩/٦.

مؤلّفاته

له مصنّفاتٌ كثيرةٌ في مختلف المجالات العلمية بالفارسية والعربية منها [1]:

في الأصول:

١- كتابه القوانين الذي عكف عليه المحقّقون.

٢- حواشيه التي كتبها عليه.

٣- كتابه الآخر في الأصول على شرح المختصر.

وله في **الفقه:**

٤- غنائم الأيّام.

٥- جامع الشتّات بالفارسيّة.

٦- كتاب أجوبة المسائل.

٧- كتاب المناهج.

٨- كتاب معين الخواص في فقه العبادات.

٩- كتاب مرشد العوام بالفارسيّة.

١٠- الإرث.

---

[١] الأعلام، خير الدين الزركلي: ١٨٣/٥. والذريعة، آغا بزرك الطهراني: ٤٤١/١، و١٨٢/٢، و١٩٣/٣، و٣٩١/٤، و٥٩/٥ و١٠٥ و٢٠٩ و٢٤٢ و٢٥٠، و١٧٤/٦ و٢٤٢، و١٢٧/٧، و٢٠٦/٨ و٢٩٣، ٢١٨/١٠، و٤٣/١١ و٧٨ و١٣٠ و١٥٦ و١٨٣ و٢٠١، و٤٠/١٢، ١٨٩/١٣. ومشاهير شعراء الشيعة، عبد الحسين الشبستري: ٦١/١. وموسوعة مؤلّفي الإمامية، مجمع الفكر الإسلامي: ٥١٥/٢. ويذكر صاحب روضات الجنّات: «قيل: قد وجد بخطّه قدّس سرّه ما يؤدّى أنّه كتب أكثر من ألف رسالة في مسائل مخصوصة من العلوم هذا». روضات الجنّات، السيد محمّد باقر الخوانساري: ٣٧٣/٥.

١١- بيع الفضولي.

١٢- الفرائض والمواريث.

١٣- بيع المعاطاة.

وله رسائل كثيرة منها:

١٤- رسالة في أصول الدين.

١٥- رسالة التسامح في أدلّة السنن.

١٦- رسالة في مسألة جواز القضاء بتقليد المجتهد.

١٧- رسالة في عموم حرمة الربا.

١٨- رسالة في الشروط الفاسدة في البيع.

٢٠- رسالة الفرائض والمواريث.

٢١- كتاب القضاء والشهادات.

٢٢- رسالة في ردّ الصوفيّة.

٢٣- منظومة في علمي المعاني والبيان.

٢٤- ديوان شعر بالعربيّة والفارسيّة.

وفاته ومدفنه

تُوفيّ عام ١٢٣١هـ في مدينة قمّ، ودُفن في مقبرة شيخان بالقرب من مقام السيدة معصومة عليها السلام[١].

النسخة المعتمدة

اعتمدنا في تحقيق وترجمة هذه الرسالة على نسخة مكتبة مجلس شورى ملّي في طهران برقم ١٠٢٩٣، بتاريخ ١٣٨٠هـ وللرسالة نُسخ أُخرى كنسخة مكتبة كاشف الغطاء برقم ١٩، ونسخة مكتبة مجلس شورى ملّي برقم ١٤٣٥٦

[١] مصفى المقال، آغا بزرك الطهراني: ٣٥.

في ضمن النسخة الخطية لبعض الأحكام الشرعية المأخوذة من رسالة السيد المجاهد بالفارسية المسمّى إصلاح العمل.

عملنا في التحقيق والترجمة

اتّبعنا في تحقيق وترجمة هذه الرسالة الخطوات الآتية:

١) تنضيد النصّ اعتماداً على النسخة المخطوطة المذكورة.

٢) مقابلة المنضَّد مع النسخة.

٣) ترجمة النصّ إلى اللغة العربية.

٤) تخريج الآيات القرآنية، ووضعها بين الأقواس المزهّرة بخطٍّ غامق.

٥) تخريج الأحاديث النبوية، والأئمة المعصومين عليهم السلام من مصادرها.

٦) تخريج أقوال العلماء من المصادر الأوّلية، ووضعها بين قوسي التنصيص إذا كان نصًّا، وبين قوسين هلاليّين إذا كان معنى، والإشارة إلى مصدره في الهامش بـ(يُنظر).

٧) الاختصار على ذكر اسم الكتاب، واسم المؤلِّف، والجزء والصفحة في الهامش، واسم الكتاب، واسم المؤلِّف، والتحقيق والمراجعة، والناشر، والطبعة، وبلد النشر، وسنة النشر في قائمة المصادر.

٨) تقطيع النصّ، ووضع علامات الترقيم في المكان المناسب لها في المتن.

٩) تشكيل النصّ فيما يحتاج إليه فهم المعنى.

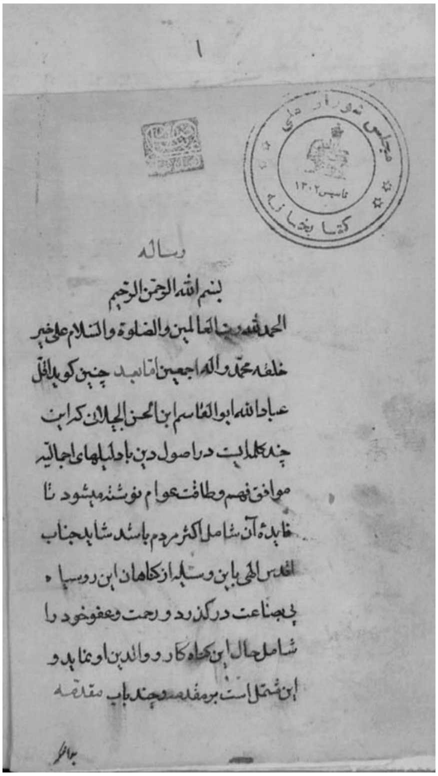
١٠) تصحيح الأخطاء الإملائية، ورعاية قواعد الإملاء الحديثة من دون الإشارة إلى ذلك.

١١) إعداد فهرس بالمصادر المعتمدة في التحقيق.

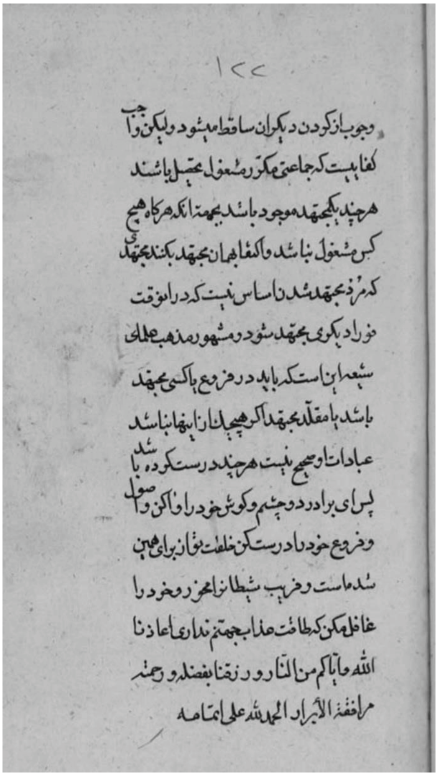
الشكر والتقدير

وفي الختام نرى من الواجب علينا أن نقدّم خالص شكرنا إلى كلّ من أسهم بالمساعدة في هذا العمل المتواضع، وأسأل الله تعالى أنْ يوفّق العاملين في خدمة دينه المبين، وأنْ يوفّقنا لإحياء التراث الإسلامي، وآخر دعوانا أنْ الحمد لله ربّ العالمين.

محسن مظاهر شعبان
٢٣ جمادى الآخرة/ ١٤٤٦هـ
النجف الأشرف


١
رسالة
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير
خلقه محمد وآله اجمعين اما بعد چنين گويد اقل
عباد الله ابو القاسم ابن الحسن الجيلاني كه اين
چند كلمه ايست در اصول دين با دليلهاى اجماليه
موافق فهم وطاقت عوام نوشته ميشود تا
فايده آن شامل اكثر مردم باشد شايد جناب
اقدس الهى باين وسيله از گناهان اين روسياه
بى بضاعت درگذرد و رحمت وعفو خود را
شامل حال اين گناهكار و والدين او نمايد و
اين مشتمل است بر مقدمه و چند باب مقدمه

الصفحة الأولى للمخطوطة


١٢٢
وجوب از كردن ديگران ساقط ميشود وليكن واجب
كفايست كه جماعتى مكرر مشغول تحصيل باشند
هر چند يك مجتهد موجود باشد بجهت آنكه هرگاه هيچ
كس مشغول نباشد و اكتفا بهمان مجتهد بكنند مجتهد
كه مرد مجتهد ديگر نباشد ناسپاس نيست كه در آن وقت
نو زاد يكى مجتهد شود و مشهور مذهب علماى
شيعه اين است كه بايد در فروع يا كسى مجتهد
باشد يا مقلد مجتهد اگر هيچيك از اينها نباشد
عبادات او صحيح نيست هرچند درست كرده باشد
پس اى برادر دو چشم و گوش خود را واكن و اصول
و فروع خود را درست كن غفلت منما از براى همين
شده است و فريب شيطان مخور و خود را
غافل مكن كه طاقت عذاب جهنم ندارى اعاذنا
الله واياكم من النار ورزقنا بفضله ورحمته
مرافقة الابرار الحمد لله على اتمامه

الصفحة الأخيرة للمخطوطة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّدٍ وآله أجمعين.

أمّا بعد، يقول أقلّ عباد الله، أبو القاسم بن الحسن الجيلاني: إنّ هذه الكلمات القليلة تتعلّق بأصول الدين، وهي مكتوبةٌ بأدلّة إجماليةٍ تتناسب مع فهم وقدرة العامّة، لتعمّ فائدتها أكبر عددٍ ممكنٍ من الناس، وأسأل الله العظيم أن يكون ذلك سببًا في مغفرته لذنوب هذا العبد الفقير المقصّر، وأنْ تشملني رحمة الله وعفّوه مع والديّ.

وهذه الرسالة تتضمّن مقدمة وعدّة أبواب:

المقدّمة

اعلم أنّ أصول الدين ثلاثةٌ: التوحيد، والنبوّة، والمعاد، أمّا العدل والإمامة، فهما من أصول المذهب.

فمَن أنكر أحد الأصول الثلاثة الأولى، فهو كافرٌ نجسٌ، ولا يحلّ أكل ذبيحته، وتُطبَّق عليه جميع أحكام الكفر، أمّا من أقرَّ بهذه الأصول الثلاثة وأنكر العدل أو الإمامة، فلا يُعتبر كافرًا، لكنّه ليس من الشيعة.

وهذه الأصول تُسمّى أصول الدين؛ لأنّ الأصل يعني الأساس والجذر الذي يُبنى عليه كلّ شيءٍ، كأُسس الجدار وجذور الشجرة وما شابه ذلك، أمّا العبادات الأخرى ومسائل الحلال والحرام، فهي فروع الدين، أي: إنّها تشبه الجدار أو الأغصان والأوراق في الشجرة، فإذا كان الأصل ثابتًا ومستقرًّا، يمكن أنْ تقوم الفروع عليه، أمّا إذا لم يكن الأصل موجودًا، فلا يمكن أنْ يكون للفروع ثباتٌ أو بقاء.

فكلّ من كانت أصول دينه فاسدةً، فإنّ فروع الدين وأعماله وطاعاته وعباداته لا تنفعه شيئًا مهما قضى الليل والنهار في العبادة.

الباب الأوّل: في التوحيد

وفيه ثلاثة فصولٍ:

- **الفصل الأوّل: في إثبات وجود خالق العالم**
- **الفصل الثاني: صفات الكمال الإلهي**
- **الفصل الثالث: في صفات التنزيه الخاصّة بالله**

الفصل الأوّل: في إثبات وجود خالق العالم

مِن المسلَّم أنّ لهذا العالم خالقًا، والدلائل على هذا كثيرةٌ، وأقربها إلى فهم العوام دليلان:

الدليل الأوّل

إنّ كلَّ عاقلٍ إذا تأمّل بعين البصيرة في هذا العالَم وما فيه من السماوات والأرض والنجوم والشمس والقمر، وحركة الليل والنهار، وتغيّرات الشمس والقمر، وتنوّع ما في الأرض من حيوانات ونباتات وحبوب، ونموّها ونضجها، واختلاف الفصول الأربعة، وفي خلق الإنسان بما له من أعضاء وجوارح، وقوى ظاهرة وباطنة، وقوى تغذّي الجسم وتوصّل الغذاء إلى جميع الأعضاء، فتُسهم في نموّه وتكوين اللحم والجلد وسائر أجزاء الجسم وأمزجته، أيقن أنّ هذا كلّه لا يمكن أنْ يكون بلا صانع، ويوقن أيضًا أنّ هذا الصانع لابدّ أن يكون كاملاً من كلّ وجهٍ، منزّهًا عن النقص في أيّ جهة.

الدليل الثاني

إذا خرج طفلٌ من داخل البيت وقال: إنّ شيئًا معيّنًا مطلوب في الداخل، أو إنّ حادثة معيّنة قد وقعت، فإنّه يُظنّ غالبًا أنّه صادقٌ، وإذا كان هناك طفلان يُؤكّدان نفس الخبر، يزداد أثر الصدق وضوحًا، وكلّما زاد عدد الأطفال، كان الظنّ

بالصدق أقوى، فكيف إذا كان المخبر رجلاً بالغًا؟ بل وكيف إذا أخبر بذلك رجال كثيرون؟

فإذا نقلت جماعةٌ كبيرةٌ خبراً معيّنًا، فإنّه في كثيرٍ من الأحيان يولّد اليقين، لا سيّما إذا كان هؤلاء الرجال أهل صدقٍ وعدالةٍ، وهذا حكم العقل في مثل هذه الأمور.

وبالمثل، في الأمور التي يكون إدراكها بالعقل، إذا اتّفقت جماعةٌ كبيرةٌ جدًّا على حكمٍ معينٍ، وكان هؤلاء الأفراد جميعهم معروفين بالصدق والصلاح والعلم والفهم والذكاء، والزهد وعدم الارتباط بأهواء الدنيا، فإنّ العقل يحكم بضرورة التصديق بهم، ويقينًا يكون قولهم حقًّا لا شكّ فيه.

فكيف لا يُحصل اليقين من إخبار مائة وأربعة وعشرين ألف نبيّ، ومن بينهم أنبياء عظام كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم؟

ومن المعلوم أنّ جميع الأنبياء من زمن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا، ومعهم أوصياؤهم وعلماؤهم وصُلحاؤهم في كلّ عصرٍ وزمانٍ، قد اتّفقوا جميعًا على القول بأنّ للعالم خالقًا إلهًا واحدًا متّصفًا بجميع صفات الكمال، ومنزّهًا عن العجز والنقص والعيب.

وعلى هذا، فإنّ العقل السليم يحكم بأنّ هذا الجمع العظيم من الأنبياء والأوصياء والعلماء لم يخطئوا ولم يكذبوا، بل إنّ ما قالوه هو عين الحقّ والصدق والصواب.

بل أكثر من ذلك، فإنّ وجود الخالق أمرٌ فطريٌّ، بمعنى أنّ الله تعالى قد خلق الإنسان بحيث يكون لديه يقينٌ ضروريٌّ بوجود خالقه دون حاجةٍ إلى تعليم أو دليل، بل حتّى الحيوانات تدرك هذا المعنى، كما يتّضح من آثارها وأخبارها والآيات والعلامات الكثيرة التي تظهر منها.

الفصل الثاني: صفات الكمال الإلهي

ما هو مشهورٌ ومعلومٌ أنّ الله تعالى متّصفٌ بصفات الكمال، ومنها: أنّه قادرٌ، وعالمٌ، وسميعٌ، وبصيرٌ، وحيٌّ، ومريدٌ، ومتكلّمٌ، وصادقٌ، وأزليٌّ، وأبديٌّ.

أمّا القادر: يعني أنّ الله تعالى قادرٌ على كلِّ شيءٍ، يفعل ما يشاء ويمتنع عمّا يشاء، وهو غير مُجبرٍ على أفعاله، فهو ليس كالنّار التي لا تستطيع إلّا أنْ تحرق؛ إذ إنّها مضطرّةٌ لذلك، بل الله يفعل بإرادته المطلقة، ولا يعجز عن أيّ شيءٍ يريده.

إنْ اقتضت حكمته سبحانه، فإنّه يستطيع أن يخلق عوالم أخرى لا حصر لها، كما أنّه يستطيع أن لا يفعل القبيح أو الظلم، ليس لأنّه عاجزٌ عن ذلك، بل لأنّه لا يفعله لكونه قبيحًا ومخالفًا لحكمته وكماله.

والدليل على أنّ الله قادرٌ: أنّه لو لم يكن كذلك، للزم أنْ يكون عاجزًا، والعجز يستلزم الاحتياج إلى غيره، والله غنيٌّ عن كلّ شيءٍ، فلا يصحّ أنْ يكون عاجزًا بحال.

وصانع العالم والذي هو صاحب هذا الأساس الذي تمّ ذكره، كيف يمكن أنْ يكون عاجزًا؟ ومن ذا الذي سيسدّ حاجته إذا أحتاج إلى غيره؟

أمّا بالنسبة إلى العالِم، أيّ الله سبحانه وتعالى، فهو العليم الذي لا يخفى عليه شيءٌ، سواء ممّا كان أو ممّا سيكون، أو ممّا هو موجودٌ الآن، سواء كان ظاهرًا أو خفيًّا، جزئيًّا أو كلّيًا، جميع الذرّات وجميع الأمور مكشوفةٌ وظاهرةٌ لديه، وعلمه يشمل الجميع على حدٍّ سواءٍ.

والدليل على ذلك، هو أنّه عندما ثبت أنّ الله تعالى هو صانع العالَم وخالقه، فلا يمكن أنْ يكون جاهلاً به، فكلّ مَن يخلق شيئًا بإرادته واختياره لابدّ أنْ يكون عالماً بحقيقته وكنهه.

إضافة على ذلك، إنّ علم جميع العلماء الذين هم مخلوقون له يعود إليه، وكمالات الجميع مستمدّةٌ من فيضه الذي لا ينتهي، وقوّة الجميع مستمدّةٌ من

قدرته، فكيف يمكن أن يكون مَن منح العلم والقوّة لجميع العلماء وأصحاب القدرة، غير عالمٍ أو غير قادرٍ بنفسه؟

وأيضًا إذا علمت أنّ جميع هذه العجائب المخلوقة من قِبَل الله، سواء كانت في الآفاق أو في الأنفس البشريّة، ممّا يتعلّق بأجسادهم من أجزاء وأعضاء كالعين والأذن واللسان وغيرها، وتركيب كلّ عضوٍ من أجزاء كثيرة يعجز الحكماء عن إدراك حقيقتها ويقفون حائرين أمامها، فإنّ جميع ذلك من خلقه، وهو صانعها جميعًا، فكيف يمكن لمثل هذا الصانع أن يكون جاهلاً؟

واعلم أنّه لا ينبغي التفكير في حقيقة علم الله، يكفي أنْ نعلم أنّ علم الله ليس كعلمنا، حيث يتكوّن في أذهاننا صورةٌ من الأشياء فنسمّيها علمًا، كما لا يمكن القول بأنّ علم الله يعتمد على أنّ جميع الأشياء حاضرةٌ عنده بصورة مباشرة؛ لأنّ ذلك يعني أنّ الشخص الذي سيُخلق بعد آلاف السنين يكون مقرونًا بوجود الله منذ الأزل، وهذا يناقض بداهة العقل والدين.

بل الواجب علينا الإذعان والاعتقاد بأنّ الله تعالى ليس جاهلاً، أمّا كيفية علمه فلا يمكن إدراكها، ولم يُكلّفنا الله بذلك، بل ورد النهي عن الخوض فيها[1].

حاصل الكلام

إنّ علم الله وصفاته الكمالية الأخرى هي عين ذاته المقدسة، بمعنى أنّ ذاته تقوم مقام هذه الصفات، والتفكير في ذات الله لا يؤدّي إلاّ إلى الغرق في بحر الضلال، ولا طائل منه.

أمّا كونه سميعًا وبصيراً

فيعني أنّه يسمع الأصوات دون حاجةٍ إلى أذن، ويرى المبصرات دون حاجة إلى عين؛ لأنّ الاعتماد على أداةٍ أو جارحةٍ يشير إلى الحاجة، وهو ما لا يجوز في

[1] ينظر: الكافي، الكليني: ١/١٠٧، باب صفات الذات، ح٢. وكنز العمال، المتّقي الهندي: ٣/١٠٦، ح٥٧٠٦.

حقّ الله سبحانه وتعالى، فالله الكامل بذاته لا يحتاج إلى شيءٍ، ولا يعجز عن إدراك شيء، وحقيقة هاتين الصفتين تعود في جوهرها إلى علم الله.

وأمّا كونه حيًّا

فيعني أنّه حيٌّ، والمقصود بالحيّ هو مَن تظهر منه آثار العلم والقدرة، أي: الأعمال التي تصدر بناءً على المعرفة والقدرة، ومن هنا يتّضح أنّ كلّ مَن هو قادر، فهو بالضرورة عالمٌ وحيٌّ، وبالتالي فإنّ صفة الحياة تعود أيضًا في جوهرها إلى العلم والقدرة.

أمّا كونه مريدًا وفاعلًا

فتعنيان أنّ الله سبحانه وتعالى يقوم بالفعل باختياره ويتركه باختياره، وكلّ فعلٍ يعلمه الله مسبقًا مقرونًا بالحكمة التي تقتضي حصوله، وبالتالي تعود هاتان الصفتان إلى أنّ الله تعالى قادرٌ مختارٌ وعالمٌ بجميع مصالح الأمور.

غير أنّ إرادة الله ليست كإرادتنا التي تقوم على تصوّرنا لمنفعة أو فائدة في الفعل، ممّا يحرّكنا ويحفزنا لاتّخاذ قرار بتنفيذه، بل إرادة الله هي علمه الأزلي بأنّ وجود شيءٍ مّا في زمان محدّد هو مقتضى المصلحة والحكمة، وهذا العلم الإلهي نفسه هو إرادة الله، وبه يتحقّق الفعل، وكما يتّضح لنا من الأحاديث [١] أنّ إرادة الله تعني إيجاد الفعل، وهي من صفات الأفعال وليست من صفات الذات.

وأمّا كونه متكلّمًا

فإنْ كان المقصود بالكلام هو خلقه لكتب مثل القرآن والتوراة والإنجيل، فإنّ هذه صفة فعلٍ وليست من صفات الذات أو صفات الكمال، وإنْ كان المقصود علمه بهذه الكلمات وقدرته على إيجادها، فإنّها تعود أيضًا إلى العلم والقدرة الإلهيين.

[١] ينظر: الكافي، الكليني: ١٠٩/١، باب الإرادة من صفات الفعل، ح١و٣و٧.

وأمّا كونه صادقًا

فيعني أنّه لا يقول إلّا الحقّ، وهذه من صفات أفعاله أو من صفات التنزيه، بمعنى أنّه منزّه عن الكذب، والدليل على ذلك أنّ الكذب قبيحٌ بداهةً في العقل، وحتّى الكذب الذي يُتصوَّر فيه مصلحة لا يصدر عنه؛ لأنّه أيضًا لا يخلو من القبح، والله تعالى ليس عاجزًا عن تحقيق المصلحة أو دفع الضرر بطُرقٍ أُخرى غير الكذب؛ لذلك لا يمكن أنْ يصدر عنه الكذب بأيّ حالٍ من الأحوال.

أمّا كونه أزليًا وأبديًا

فيعني أنّه موجود دائمًا، لم يكن له بداية ولن يكون له نهاية.

والدليل على ذلك، أنّه لو كان حادثًا، أي: مخلوقًا أو مستحدثًا لكان وجوده مستندًا إلى غيره، وبالتالي لن يكون واجب الوجود، وفي هذه الحالة سيكون هناك خالقٌ آخر هو من أوجده، وهذا يتنافى مع مفهوم الإله الحقّ؛ لأنّ واجب الوجود يجب أنْ يكون قائمًا بذاته، أزليًا وأبديًا.

الفصل الثالث: في صفات التنزيه الخاصّة بالله

والمقصود الأمور التي يجب نفيها عن الله سبحانه وتعالى، ويجب الاعتقاد بأنّها ليست لله (عزّ وجلّ).

أوّلًا: ليس له شريك

أي: إنّ الله واحدٌ لا شريك له، فلا يوجد اثنان له، ولا أحد آخر يخلق الخلق، ولا أحد يستحقّ العبادة غيره، والأدلّة على ذلك كثيرةٌ، وما هو أسهل لفهم العوام هو أنّ كلّ مَن يتأمّل في نظام العالم وانتظامه المستمرّ، حيث تسير الأمور على نسقٍ واحدٍ دائمًا كحركات الأفلاك والكواكب، وتعاقب الفصول الأربعة، ونموّ النباتات، وتوالد الحيوانات، وغيرها من الأمور التي تجري على نمطٍ واحدٍ بلا اختلاف، **يدرك** يقينًا أنّ كلّ هذه الأمور من فعل واحد فقط.

لأنّك إذا نظرت إلى مملكة يحكمها ملكان، تراها دائمًا تسير نحو الخراب والفساد، وكذلك الحال إذا كان لمدينة حاكمان، أو لمحلّة رئيسان، أو في بيت سيدتان، فستجد الفساد وعدم الاستقرار، وقد أشار الحقّ تعالى إلى هذا المطلب في القرآن الكريم بقوله: ﴿**لَو كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[١].

وأيضًا لو كان هناك إلهٌ آخر، لوجب أنْ يبعث من جانبه نبيًّا وكتابًا ودينًا يرشد الناس ويهديهم؛ لأنّ الله سبحانه وتعالى فيّاض بالخيرات، بل إنّ وحدانية الله أمرٌ فطريٌّ، ففي وقت الشدّة والاضطرار، حيث لا مجال للوسوسة والتفكير تجد الإنسان يستغيث بلا اختيار بالله الواحد، ولا يتصوّر في ذهنه إله آخر.

أمّا بعض المجوس الذين قالوا بوجود إلهين؛ أحدهما يسمّونه (يزدان)[٢]، والآخر (أهرمن)[٣]، أو كما يعبرّون عن الثاني بـ(الظلمة)، فإنّ قولهم باطلٌ وشبهتهم فاسدةٌ، وهم يظنّون أنّ الشرور والآفات مثل الحيّات والعقارب والسموم والوحوش والظالمين والخداع، وكذلك الخير واللذّات مثل الماء والثمار والدواب والمواشي والناس الصالحين، لا يمكن أنْ يكون خالقها واحدًا، فيقولون إنّ خالق الخير هو **يزدان** وخالق الشرّ هو **أهرمن**.

وبعضهم أيضًا يعترف بوحدانية الله، لكنّه يقول إنّ الله خلق الشيطان، والشيطان هو الذي خلق الشرور والآفات.

لكن فساد شبهتهم واضحٌ، فكلّ ما في الدنيا ليس شرًّا محضًا، بل إنّ ما يبدو في الظاهر شرًّا، عند التأمّل يتبيّن أنّ فيه فوائد كثيرة، حتى إنّ ضرره بالنسبة إلى فائدته يكاد يكون معدومًا، مثلاً إذا أُصيب طفل بالتهاب الحلق (الخُنّاق)[٤]، فإنّ

[١] سورة الأنبياء: ٢٢.

[٢] الذي هو إله الخير.

[٣] الذي هو إله الشّر.

[٤] داءٌ مُعد يصيب الحلق والحنجرة، يصعُب معه التنفس، وتصحبه حرارة عالية وضعف، ويقال له: الدِّفتيريَّة.

حجامته تكون سببًا في شفائه وحياته، مع أنّ الحجامة في ظاهرها شرٌّ وألمٌ وأذى.

وإنْ لم يكن في هذه الشرور والآفات سوى التعب والاضطراب والخوف، فإنّ هذه الأمور سببٌ لثوابٍ عظيمٍ وأجرٍ جسيمٍ في الآخرة، وهو أجرٌ لا يزول ولا يفنى فضلاً عن ذلك، فإنّ لها فوائد كثيرة.

منها أنّها تُشوّب لذّات الدنيا وتُكدّرها في نظر أهلها؛ كي يدركوا أنّها غير دائمةٍ، وكي يتوجّهوا يقينًا إلى دار الآخرة.

وبهذا البيان يتّضح لنا أنّ الشرور والآفات ليست شرورًا مطلقة، بل هي ذات حكم وفوائد عظيمة.

وأمّا بطلان عبادة النجوم والماء والنار والحيوانات، فهو أوضح من أنْ يحتاج إلى بيان؛ لأنّ بعض هذه الأشياء يصنعها الإنسان بنفسه، وبعضها الآخر مخلوقات لا يستحقّ أيٌّ منها العبادة بأيّ وجهٍ من الوجوه.

ثانيًا: إنّ الله تعالى ليس مركّبًا من أجزاء

لا من أجزاء جسمانية كالرأس واليد والرِّجل واللحم والجلد والعظم، ولا من أجزاء عقلية كتركيب الإنسان من كونه حيوانًا وناطقًا.

كما أنّه لا مكان له؛ لأنّ الجسم هو ما يقبل الطول والعرض والعمق، والله ليس بجسمٍ، وليس بعَرَض أيضًا، وليس كالألوان والروائح والطعم التي تقوم بالجسم وتحتاج إليه، فلا مكان له، ولا جهة، ولا اتّجاه؛ لأنّ المركّب محتاجٌ إلى أجزائه، والجسم محتاجٌ إلى المكان، والعَرَض محتاجٌ إلى المحل الذي يقوم به، والله سبحانه وتعالى لا يمكن أنْ يكون محتاجًا، فإنْ كان هناك مَن أعطى هذه الأمور لله، لكان هو الإله، وليس الله.

كما أنّه لا شبيه له ولا نظير ولا وزير ولا معين؛ لأنّ الشبيه أو النظير لو وُجد لكان شريكًا له، وبطلان الشريك قد ثبت سابقًا، وأمّا المعين والوزير، فيستلزم أنْ

يكون الله محتاجًا، وهذا محالٌ.

وممّا ذكرنا يتّضح أيضًا: أنّ الله تعالى لا يُرى بالعين البصريّة، لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنّ العين لا ترى شيئًا إلّا إذا كان الشيء أمامها وفي جهة مقابلة لها، وهذا يستلزم أنْ يكون لله مكان، وبالتالي يلزم منه النقص والاحتياج، وهو محالٌ.

وقد أكّد القرآن الكريم هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ**﴾[١]، وأما بعض الآيات التي قد يظهر من ظاهرها خلاف ذلك، فهي مؤوّلة، والمقصود بها رؤية القلب، أي: اليقين بالله تعالى ومعرفته حقّ المعرفة.

ثالثًا: إنّ الله تعالى ليس محلًّا للحوادث

أي: إنّ اللذّة والألم، والنوم، والندم، والسهو، والنسيان، والشباب، والشيخوخة، والتعب، والعجز، وأمثال هذه الأمور لا تليق به؛ لأنّ جميع هذه الصفات نقصٌ وعيبٌ وتدلّ على العجز والاحتياج، والله تعالى منزّه عن كلّ نقصٍ واحتياجٍ.

رابعًا: إنّ الله تعالى لا يحلُّ في شيءٍ، ولا يدخل في شيءٍ، ولا يظهر في صورة شيءٍ، ولا يتّحد بشيءٍ

كما زعمت جماعةٌ من الصوفية الذين يقولون إنّ الله يحلُّ في العارف أو يتّحد به أو يظهر في صورته، وكما هو مذهب النصارى في شأن عيسى عليه السلام ومذهب الغلاة.

وكذلك لا يكون لله زوجة ولا ولد؛ لأنّ بعض هذه الأمور محالٌ عقلاً، مثل اتّحاد شيئين (أي صيرورة الشيئين شيئًا واحدًا)، وبعضها الآخر يستلزم النقص والاحتياج، كما هو الحال مع بقية هذه الادّعاءات.

والله تعالى كان موجودًا أزليًّا في وقتٍ لم يكن معه شيء، وبالتالي فهو لا شريك له في الأزلية، وهذا أمرٌ أجمع عليه أهل جميع الأديان.

---

[١] سورة الأنعام: ١٠٣.

الباب الثاني: في العدل

وفيه أربعة مباحثٍ:

اعلم أنّ العدل مِن صفات أفعال الله تعالى، بمعنى: أنّ الله تعالى عادلٌ في أفعاله، فهو صحيح السلوكِ وصادقُ الفعل، لا يظلم أحدًا، ولا يعاقب أو يؤاخذ أحدًا بلا استحقاق.

وتوضيح هذا المطلب يأتي في ضمن عدّة مباحث:

- **المبحث الأوّل: في الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل لله تعالى** [١]
- **المبحث الثاني: حكم العقل باستحقاق الذمّ والمدح لفاعل بعض الأفعال**
- **المبحث الثالث: لا يصحّ القبح من الله تعالى**
- **المبحث الرابع: إنّ الله تعالى حكيمٌ في أفعاله**

المبحث الأوّل

إنّ الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل لله تعالى هو أنّ:

١- **صفات الذات**: هي الصفات التي يكون إثباتها أو نفيها دائمًا وثابتًا، بحيث لا يمكن أنْ توجد في وقتٍ دون وقتٍ آخر.

- **الصفات الثبوتية الذاتية** مثل العلمٍ والقدرة؛ لأنّ نفي هذه الصفات عن الله تعالى محالٌ، فلا يمكن أن يقال: إنّ الله يعلم شيئًا في وقت معينٍ ولا يعلمه في وقتٍ آخر، بل علمه دائمٌ وأزليٌّ، وكذلك قدرته دائمةٌ لا تتغير.
- **الصفات التنزيهية**: هي الصفات التي يُنفى ثبوتها عن الله على الدوام، مثل نفي الشريك، أو الاحتياج، أو حلول الحوادث في ذاته؛ لأنّ هذه الأمور محال أنْ تكون موجودة في الله تعالى في أيّ وقتٍ من الأوقات.

[١] ومن المعلوم أنّ صفات الله من مباحث التوحيد ولكن بما أنّ بعض المطالب في صفات الفعل ترتبط بالعدل ذكرها المصنّف هنا في باب العدل.

- **صفات الفعل**: على خلاف صفات الذات، قد تُثبت وقد تُنفى بحسب الأفعال التي تتعلّق بمشيئته وحكمته، كالخالقية، والرازقية، والإحياء، والإماتة، وغيرها.

على سبيل المثال: يُقال: إنّ الله تعالى خلق فلانًا اليوم، لكنّه لم يخلقه قبل عشر سنين، أو يُقال: إنّ الله تعالى رزق فلانًا اليوم، لكنّه لم يرزقه قبل أن يُخلَق.

وذلك لأنّ صفات الفعل لا تمثّل كمال ذات الله تعالى نفسه، وإنّما كمال ذاته يظهر في كونه قادرًا على هذه الأفعال وعالماً بها.

وبما ذُكر يتّضح لنا أنّ صفات الذات أزليّةٌ ودائمةٌ لا تقبل التغيّر، بينما صفات الفعل تتعلّق بمشيئة الله وحكمته، فتوجد حينما يشاء الله أن توجد.

وأمّا الفعل وترك الفعل، فليس أيٌّ منهما كمالاً بالذات؛ لأنّ هناك أوقاتًا يكون فيها الفعل نقصًا، وفي أوقاتٍ أخرى يكون كمالاً.

نعم، إذا استعدّت المادّة، ولم يوجد مانعٌ من نزول الفيض الإلهي، ففي تلك الحالة يكون الامتناع عن إعطاء الفيض نقصًا، وليس هذا النقص بسبب ترك فعلٍ خاصٍّ معيّنٍ، بل لأنّه يتنافى مع كون الله تعالى فيّاضًا تامًّا وخيراً محضًا.

أمّا إذا لم توجد القابليّة والاستعداد في المخلوق، فإنّ منع الفيض لا يتنافى مع كمال فاعلية الله تعالى وكونه خيراً محضًا؛ لأنّ الفيض الإلهي لا ينقطع، وإنّما يُمنح لمن له الاستعداد والقابلية.

المبحث الثاني

إنّ العقل البديهي يحكم بأنّ بعض الأفعال تكون بحيث يستحقّ فاعلها الذمّ واللوم بسبب القيام بها، مثل: الظلم، والعدوان، والكذب، وهذه الأفعال تُعدّ قبيحة.

وفي المقابل، هناك أفعال يكون فاعلها بسبب القيام بها مستحقًّا للمدح والثناء، مثل: العدل، والإحسان، والصدق، وهذه الأفعال تُعدّ حسنة.

وهذا الحكم العقلي قائمٌ ولو لم يكن هناك نبيٌّ مرسَل، أو شرعٌ منزل؛ لأنّ العقل وحده كافٍ للحكم بأنّ صاحب الفعل القبيح مستحقٌّ للذمّ، وصاحب الفعل الحسن مستحقٌّ للمدح.

ومن بين الأفعال التي يحكم العقل بقُبحها: تكليف الإنسان بما لا يطيقه؛ لأنّ ذلك يتنافى مع الحكمة والعدل، والعقل السليم يدرك بوضوح قُبح هذا الفعل.

المبحث الثالث

إنّ القبح لا يصحّ من الله تعالى، وذلك لأنّ القيام بالفعل القبيح يستلزم واحدًا من الأمور التي تتنافى مع كمال الله، مثل:

الجهل: فإذا كان الله تعالى يفعل قبيحًا وهو لا يعلم أنّه قبيحٌ، فهذا يعني أنّه جاهلٌ، وهو أمرٌ محالٌ على الله.

العجز: وإذا كان يعلم أنّ الفعل قبيحٌ ولكنّه لا يستطيع أن يفعله، فهذا يعني أنّه عاجزٌ، وهو أيضًا محالٌ على الله.

الاحتياج: وإذا كان يعلم أنّ الفعل قبيحٌ ولكنّه لا يستطيع أن يمتنع عن فعله إلّا إذا كان محتاجًا إلى القيام به، فهذا يعني أنّه محتاجٌ، وهو ما لا يجوز في حقّ الله.

العبث: وإذا كان قادرًا على الامتناع عن الفعل القبيح، ولكنّه قام به مِن غير

حاجةٍ، فهذا يعني أنّه يفعل عبثًا، وهو من السفه، وهو أمرٌ ينافي كمال الله.

كلّ هذه الاحتمالات تؤدّي إلى النقص والعيب، والله تعالى منزّه عن ذلك كلّه، فإنّ خالق العالم هو الذي لا يمكن أنْ يكون جاهلًا، عاجزًا، محتاجًا، أو سفيهًا.

عندما عرفت هذا، فاعلم أنّ ما قاله أكثر علماء أهل السُنّة من أنّ أفعال العباد هي مخلوقةٌ من الله، وأنّ الله تعالى يجري الخير والشرّ على أيديهم، يؤدّي إلى قبحٍ وظلمٍ من الله تعالى، وهذا باطلٌ، ووجه القبح في ذلك هو:

التكليف: إنّ الله تعالى قد أمر العباد ونهاهم، ووعدهم بالثواب وهدّدهم بالعقاب، فإنّ هذا يشترط أنْ يكون العبد قادرًا على الفعل، فإذا كان العبد غير قادرٍ على الفعل، وكان الله هو الذي يجري الأفعال على يديه كما يعتقدون، فمن غيرً الممكن أنْ يُكلَّف العبد بالطاعة، ولا يجوز أنْ يُعاقب على المعصية؛ لأنّه لا ذنب له في هذا.

كما إذا أمر أحدنا خادمه بفعل شيءٍ لا يستطيع فعله، ثم عاقبه على ذلك، فإنّ الجميع سيلومه ويعتبرونه ظالمًا، فكيف يمكن أنْ يُنسب هذا الفعل إلى خالق العالم؟!

وإذا كان الفعل خارجًا عن قدرة العبد، فإنّ الأمر والنهي يصبح عبثًا لا فائدة منه.

الذمّ والمدح: إنّ الله تعالى في القرآن الكريم مدح المؤمنين والصالحين على أفعالهم الحسنة، وذمّ العصاة والشريرين على أفعالهم السيّئة، فإذا كانت الطاعة والمعصية ليست أفعال العباد، فإنّ المدح والذمّ يصبحان بلا معنى.

كما قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ **وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[١]، وهذه الآية تدلّ على أنّ الأفعال منسوبةٌ إلى العباد وليست إلى الله تعالى.

[١] سورة النحل: ١١٨.

وهناك بعض الآيات قد تظهر في ظاهرها على أنّها تدلّ على الجبر، كقوله تعالى: ﴿**يُضلّ الله مَن يشاء ويهدي مَن يشاء**﴾[١]، ولكن هذه الآيات يجب أنْ تُؤوَّل بناءً على الأدلّة العقلية القطعية والآيات المحكمة الأُخرى، كما في الآيات التي قد تظهر في ظاهرها على أنّ الله جسمٌ، وهي تتعارض مع حقيقة أنّ الله لا يُرى، ويُؤوَّل ذلك، كما صنعه مشهور الإمامية على أنّ المراد من الهداية هو التوفيق والمراد من الضلالة هو الخذلان.

التوفيق والخذلان: إنّ الله تعالى منح العباد الاختيار والعقل والشهوة، وأعطاهم طريق النجاة والتهلكة، إذا أختار العبد المشقّة وابتعد عن اللذّات، فإنّ الله يُعينه على الطاعة، ويمنحه التوفيق، أمّا إذا اتّبع شهواته بدون ضوابط، وابتعد عن طاعة الله، فإنّه يستحقّ أن يُخذل، أي: يُترك في طريقه.

معنى الخذلان هو أنّ الله يترك العبد لشهواته ويعطيه الفرصة للابتعاد عن طريق الحقّ، ولكن مع كلّ هذه المساعدات والتوجيهات، إذا أصرّ العبد على التمرّد، يُترك ليواجه نتائج اختياراته.

هذا هو معنى الخذلان من الله تعالى، حيث يُترك العبد في طريقه إذا اختار الابتعاد عن الهداية رغم كلّ ما أُعطي مِن هدايةٍ.

إذن المراد من الهداية هو التوفيق من الله تعالى، والمراد من الضلال هو الخذلان، وهذه الأمور لا تستلزم ظلمًا أو تعدّيًا من الله تعالى، فلا قبح في هذه الأفعال ولا ظلم في منح التوفيق أو الخذلان، بل هي جزءٌ من حكمة الله في التعامل مع العباد.

من هنا يتبينّ أنّ الله تعالى له مدخليّة في أفعال العباد، ولكن هذه المدخليّة لا تصل إلى حدّ الجبر، بمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى يؤثّر في أعمال العباد بشكل مّا، ولكن العبد لا يُجبر على فعلٍ معينٍ ضدّ إرادته.

[١] سورة إبراهيم: ٤.

وقد جاء هذا المعنى في تفسير الحديث المشهور، حيث ورد قوله عليه السلام: «**لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين**»[١].

لا جبر يعني: أنّه ليس هناك من يُجبر العبد على فعلٍ معيّنٍ بشكلٍ مطلقٍ، حيث لا يكون للعبد أيّ اختيارٍ في أفعاله، وتكون أفعاله كلّها من الله فقط.

لا تفويض يعني: أنّه ليس الله قد خلق العبد، ثمّ تركه يفعل ما يشاء من دون توجيه أو تأثير من الله.

بل هو أمر بين الأمرين، أي: إنّ الله تعالى له مدخليّة في الجملة في أفعال العباد، وفي نفس الوقت يظلّ العبد مختارًا في اختياراته.

المبحث الرابع

إنّ الله تعالى حكيمٌ في أفعاله، وهذه الأفعال لا تهدف إلى غرضٍ أو مصلحةٍ بالنسبة له، لكن المقصود من الغرض والمصلحة ليس أن ينتفع الله سبحانه وتعالى بشيءٍ، بل أنْ تكون هذه الأفعال لمنفعة المخلوقات، وتوصيل الفيض والنفع إلى الخلق.

كما يشير إلى هذا المعنى كلام الله تعالى: ﴿**وَما خَلَقنا السَّماوات وَالأَرض وَما بَينهُما باطلاً، ذلك ظَنُّ الذين كَفَرُوا**﴾[٢].

[١] التوحيد: ٢٠٦.

[٢] سورة ص: ٢٧.

الباب الثالث: في النبوّة

وفيه أربعة مطالبٍ:

يعني يجب أن نؤمن بأنّ الله تعالى قد أوجب على نفسه أن يُرسل نبيًّا إلى عباده، والنبيّ الذي أرسله الله هو محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ ويشمل هذا الباب عدّة مطالب.

المطلب الأوّل: إنّ الله تعالى واجبٌ عليه أن يبعث نبيًّا

المطلب الثاني: شروط النبوّة

المطلب الثالث: يُعرف ويُدرك صدق نبوّة النبيّ بظهور المعجزة

المطلب الرابع: في نبوّة نبيّنا ﷺ

المطلب الأوّل

إنّ الله تعالى واجبٌ عليه أن يبعث نبيًّا، والدليل على ذلك أنّ البشرية بسبب احتياجاتها إلى الأكل والشرب والجماع وغيرها مضطرّةٌ إلى العيش في المجتمع وفي إطار المعاشرة الاجتماعية لا بدّ أن تحدث تعدّيات ونزاعات وصراعات، وخلال الحسابات المتعلّقة بالأموال، وإحقاق الحقوق، وحلّ الخصومات تظهر العديد من المشاكل وعند وقوع التعدّي، قد تحدث جرائم كالقتل والجرح، وتلف الأعضاء، وإتلاف الأموال، وانتهاك الأعراض، وغيرها.

ولمعالجة هذه المشاكل هناك حاجةٌ إلى طريقٍ يوافق الحقّ، والعقل عاجزٌ عن إيجاد الحلول لكثيرٍ منها؛ لذا لابدّ من وجود شخصٍ مرسلٍ مِن الله تعالى، عالم بجميع هذه الأمور لتنظيم العالم، ودفع الفساد والفتنة، وأن يكون علمه مستندًا إلى الإرشاد والإلهام الإلهي.

والدليل الآخر: أنّ أفعال الله تعالى لا تخلو من غايةٍ وفائدةٍ، يجب أنْ يكون

الهدف من خلق العالم والإنسانية غاية تليق بالحكمة الإلهية، ومن الواضح أنّ الله لم يخلق العباد ليعتمد عليهم أو يستفيد منهم؛ لأنّه ليس عاجزاً ولا محتاجًا، بل يجب أنْ يكون الخلق لتحقيق منفعةٍ للعباد ونشر فيض إلهي يصل إليهم.

وهذا الهدف لا يمكن تحقّقه في الدنيا؛ لأنّ الدنيا مليئةٌ بالمحن والآلام والأحزان، وما يبدو فيها من لذّات ليس في الواقع لذّات حقيقية، بل هو علاجٌ لآلام معيّنة، كالأكل الذي يداوي ألم الجوع، والشرب الذي يداوي ألم العطش، والجماع الذي يداوي ألم امتلاء المني.

ومثلما حبس البول والغائط يسبّب ألماً حتّى يتمّ التخلّص منهما، فإنّ الله تعالى أوجد هذه الآلام، وكثيراً ما يحرم الإنسان حتّى من علاجها، وحتى لو اعتبرنا هذه الأمور لذّات، فإنّها تختلط بآلاف الآلام والأحزان التي تجعلها ثقيلة على النفس، وسرعان ما تزول وتفنى، وإذا عاش الإنسان مئة عام مملوءة باللّذات، فإنّه عند رحيله لن يتبقّى منها شيءٌ سوى شبحٍ كحلمٍ عابرٍ.

إذن لا يمكن أنْ يكون الهدف الإلهي مِن خلق العباد هو هذا الفيض الفاني، ويجب أنْ يكون الهدف تحقيق فيضٍ دائمٍ يليق بالله سبحانه تعالى، وهو غير ممكن في هذه الدنيا الفانية؛ لذا لا بدّ من وجود دارٍ أخرى يكون فيها الفيض أبديًا، وبلا ألم، وهي الجنّة الخالدة ورضوان الربّ المجيد.

وبما أنّ لطف الله اللامتناهي يقتضي أنْ يكون فيضه أكمل وأشمل، فمِن الواضح أنّ الجزاء المرتبط بالاستحقاق والعمل يكون أكثر التصاقًا بالنفوس وأشدّ تأثيراً فيها؛ لذلك جعل الله تعالى هذا الفيض جزاءً للعمل والاستحقاق، فكلّف العباد بالعبادة والطاعة في الدنيا؛ ليمنحهم بعد ذلك الجنّة الأبدية، حيث يأنسون بالحور العين، ويعيشون مع الأخيار والصالحين، ويتمتّعون بأنواع الفواكه والنعيم واللّذات، ويجاورون الأنبياء والأولياء.

وسيبتهجون بقول الله تعالى في الجنّة: ﴿**جزاءً بما كانوا يعملون**﴾[١]، أي: إنّهم يشعرون بالسرور؛ لأنّ هذا الجزاء هو مقابل أعمالهم وطاعاتهم.

ولأنّ طريق التكليف والعبودية الكاملة يتطلّب إلهامًا وإعلامًا من الله تعالى، ولأنّ جميع العباد ليس لديهم الاستعداد والقدرة للتواصل المباشر مع ساحة عظمة الله (عزّ وجلّ) واستعلام ما يخصّهم، فلابدّ من أنْ يختار الله سبحانه وتعالى شخصًا من جنس البشر، وله صلة بهم ومناسبة مع مقام القداسة، بحيث يأخذ الإلهام من الله تعالى بواسطة الارتباط الملكوتي، وينقل ما يوحى إليه إلى العباد بما يتوافق مع طبيعتهم البشرية، وهذا هو النّبي.

المطلب الثاني

هناك عدّة شروط في النبوّة:

الشرط الأوّل: العصمة

يجب أنْ يكون النبيّ معصومًا، أي: أن لا تصدر عنه معصية أو خطأ، سواء في الظاهر أو الباطن، ولا يجوز أن يقع في سهو أو نسيان خصوصًا في أحكام الدين وما يتعلّق بتبليغ الرسالة.

والدليل على ذلك أنّ النّبي هو حافظ شريعة الله تعالى، وأمينٌ على وحيه، وواسطة بين الله وعباده، فإن لم يكن معصومًا، فلا يمكن أنْ يكون محلّ ثقةٍ واعتمادٍ؛ لأنّ مجرد كونه عدلاً ومنزّهًا عن المعصية بدرجة معيّنة لا يكفي؛ إذ لا ينقطع احتمال السهو والخطأ منه؛ لذلك يجب أنْ يكون موضع ثقةٍ من جميع الجوانب.

الشرط الثاني: أنْ يكون أفضل وأعلم من جميع أمّته

لأنّ من القبيح على الله سبحانه وتعالى أنْ يجعل شخصًا أقلّ فضلاً وأقلّ

[١] سورة الواقعة: ٢٤.

علمًا في موضع القيادة على مَن هو أفضل وأعلم، كما أنّه من القبيح أنْ يأمر الله تعالى أحد شخصين متساويين في الفضل والكمال باتّباع الآخر؛ لذلك يجب أنْ يكون النبيّ في مرتبةٍ لا يصل إليها غيره من البشر، بحيث يكون الأمر باتّباعه لائقًا بحكمة الله تعالى.

وكذلك يجب أنْ يكون النبيّ متفوّقًا في جميع الصفات الحسنة، ومنزّهًا عن جميع الصفات الذميمة، بل يجب أنْ يكون نَسبه طاهرًا وخاليًا من أي عيبٍ كالجذام أو البرص أو ما شابه ذلك.

أمّا مفهوم العصمة في النّبي

ينبغي التنبيه إلى أنّ النّبي ليس مُجبراً على العصمة بمعنى أنّ الله تعالى قد جعله معصومًا دون أنْ يكون له دور في ذلك؛ لأنّ العصمة في هذه الحالة لن تُعدّ كمالاً له ولن ينال عليها ثوابًا.

لكنّ عصمة النّبي تتحقّق بسبب قوّة نفسه وجهوده في المجاهدة وتحمّله مشقّة العبادة والطاعة باختياره، ممّا يجعله مستحقًّا للألطاف الإلهية اللامتناهية، وهذا ما يجعل الله تعالى يعيّنه ويؤيّده في ترك المعاصي ويمنحه العون في الالتزام الكامل بالطاعة.

المطلب الثالث

يُعرف ويُدرك صدق نبوّة النبيّ بظهور المعجزة، والمعجزة هي عملٌ خارقٌ للعادة يعجز البشر عن الإتيان بمثله، ولا تكون من الأفعال المعتادة لله تعالى التي تجري في الكون بشكل طبيعي.

فإذا أتى النّبي بمثل هذا العمل الخارق مقترنًا بدعوى النبوّة، دلّ ذلك على صدقه؛ لأنّ من يرى مثل هذا العمل الخارق يوقن بأنّه صادرٌ من الله سبحانه وتعالى، تأييدًا لنبيّه.

أمّا شروط المعجزة:

١- أنْ تكون خارقةً لقدرة البشر: لا بدّ أن تكون المعجزة من نوعٍ يعجز البشر عن الإتيان بمثله، وألّا تكون من قبيل السحر أو الشعوذة أو الخداع البصري؛ لأنّ هذه الأفعال قد تصدر من البشر بصورة متكرّرة.

٢- ألّا تكون من الأفعال المعتادة لله تعالى: المعجزة يجب ألّا تكون شيئًا معتادًا في نظام الكون، كأن يقول أحدهم: أنا نبيٌّ، ومعجزتي أنّ الشمس ستشرق الآن، ثمّ تشرق الشمس؛ لأنّ شروق الشمس في وقتها أمرٌ معتادٌ في نظام الله تعالى، بل يجب أن تكون المعجزة خارقة للعادة، مثل تحويل العصا إلى أفعى أو شقّ القمر إلى نصفين، وأمثال ذلك.

٣- أن تكون مقترنةً بدعوى النبوّة: ظهور المعجزة لا بدّ أن يكون مقارنًا لدعوى النبوّة، بحيث يُفهم منها أنّها تأييدٌ من الله سبحانه وتعالى لدعوته. أمّا الدليل على أنّ المعجزة تصدّق دعوى النبيّ: نحن نعلم أنّ الله سبحانه وتعالى لا يصدر عنه فعلٌ قبيحٌ، ولا شكّ أنّ الكذب قبيحٌ، كما أنّ طاعة الكاذب قبيحة، فإذا كان النبيّ كاذبًا، وظهرت المعجزة على يديه، فهذا يعني أنّ الله تعالى يؤيّد الكذب ويجعل الناس يتّبعون كاذبًا، وهذا قبيحٌ، وبالتالي فإنّ ظهور المعجزة مع دعوى النبوّة دليلٌ قاطعٌ على صدق النبيّ.

٤- أن تكون المعجزة مطابقة لدعوى النبوّة: إذا كانت المعجزة مخالفةً لدعوى النبوّة، فإنّها تدلّ على كذبه بدلاً مِن تصديقه، مثال على ذلك: يُذكر عن مُسَيلَمة الكذّاب [١] أنّه حاول تقليد معجزات النبيﷺ، فقالوا له: النّبي يشفي الأعمى بدعائه، فدعا مسيلمة، فحوَّل بصيراً إلى أعمى،

[١] هو مُسَيلمة بن ثمامة الحنفي، روي عن الجاحظ أنّ مُسيلمة قبل ادّعائه للنبوّة كان يدور في بعض الأسواق ويبحث عن طرق تعلّم الاحتيالات والتعويذات، واستخدم بعضها عند ادّعائه النبوّة، كما ذكر في الأخبار أنّ مُسيلمة أراد أن يأتي ببعض معجزات النّبي محمّدﷺ إلاّ أنّ النتيجة جاءت معاكسة، فمثلا روي أنّه بصق في بئر فجفّ ماؤه، وأُتي بغلام ليبرّك عليه، فمسح على رأسه فقرع رأسه، وأُتي برجل أصابه وجع في عينيه فمسح على عينيه فعُمي. ينظر: ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، جار الله الزمخشري: ١٩٨/٤، والبداية والنهاية، ابن كثير: ٣٢٧/٦.

وقالوا: النّبي ﷺ بصق في بئرٍ جافّةٍ فامتلأت ماء، فبصق مسيلمة في بئرٍ مليئةٍ بالماء فجفّت، فهذه الأعمال كانت دليلاً على كذبه بدلاً من صدقه.

المطلب الرابع

في نبوّة نبيّنا محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ، اعلم أنّه لا شكّ ولا شبهة في أنّه وُلد وادّعى النبوّة، وظهرت على يديه معجزات تؤيّد دعواه، ولذلك فهو نبيٌّ كما أوضحنا سابقًا أنّ من يدّعي النبوّة وتظهر على يديه معجزة يجب أن يكون نبيًّا.

أمّا أنّه جاء وادّعى النبوّة، فهذا من الأمور المتواترة اليقينية، كما نعلم يقينًا أنّ في الأزمنة السابقة كان هناك (رستم)[١] وأنّه كان يتميّز بالشجاعة العظيمة، و(الإسكندر ذو القرنين) وكان ملكًا عظيمًا، وهذا العلم نشأ من كثرة تداول الأخبار ونقلها من شخص إلى آخر.

وبالمثل، فقد حصل اليقين بشأن دعوى نبوّة النّبي ﷺ وأنّه جاء وادّعى هذه الدعوة (النبوّة).

وأمّا أنّه أظهر معجزات تؤيّد دعواه، فإنّ معجزات النّبي ﷺ أكثر من أن تُحصى، ولكنْ هناك أمران أكثر وضوحًا لمعظم الناس، وأسهل فهمًا، وأقرب إلى التصديق، وأبعد عن وساوس الشياطين والشكوك.

وسبب ذكر هذين الأمرين: أنّ باقي المعجزات تحتاج إلى إثبات من خلال الأخبار والروايات، وقد لا يستطيع البعض الوصول إلى اليقين بشأنها، بسبب كونهم عوامًّا لا يقرأون الكتب ولا يطمئنّون إلى النقل.

أمّا هذان الأمران، فهما موجودان الآن وآثارهما باقيةٌ:

الأوّل: القرآن الكريم الذي نسبته إلى النّبي ﷺ متواترةٌ ويقينيةٌ، وكما نعلم

---

[١] هو بطلٌ أسطوري وحسب الأسطورة الفارسية هو فارسٌ ومغامر تغنّى به فردوسي في ملحمته الشاهنامة، ومآثره ملأت القصص الفارسية، واسمه مردّد في الشعر القديم والحديث.

بوجود الهند ومكّة رغم أنّنا لم نرَهما، فإنّنا نعلم أنّ هذا القرآن جاء به ذلك النّبي ﷺ.

وأمّا كون القرآن معجزة: فإنّ لذلك أوجهًا كثيرةً، وسنذكر بعضًا منها مع التوضيح.

إنّ العادة الإلهية جرت بأن يجعل معجزة كلّ نبيٍّ تتناسب مع نوع العلم الذي كان سائدًا في زمانه، والذي اشتهر به علماء ذلك العصر، بحيث يكون ذلك العلم في كماله لديهم.

فعلى سبيل المثال، في زمن النّبي موسى عليه السلام كان علم السحر منتشرًا بشكلٍ واسعٍ، وكان هناك سحرة بارعون قادرون على القيام بأعمالٍ غريبةٍ وعجيبة، كإلقاء العصي والحبال وتحويلها إلى هيئة أفاعٍ تتحرّك، فجعل الله معجزة موسى من نفس نوع ذلك العلم، ولكن بطريقةٍ تتجاوز قدرة البشر.

فأصبح الأمر أنّ عصا موسى التهمت سحر السحرة بالكامل، ولم يعد له أي أثرٍ، وأدرك السحرة أنّ ما فعله موسى عليه السلام ليس من باب السحر أو الشعوذة، بل هو فعلٌ إلهيٌّ، فآمنوا به وقدّموا أنفسهم فداءً في سبيل الله تعالى، ولم يتردّدوا حتّى عندما أمر فرعون بقتلهم وصلبهم.

وكذلك في زمن النّبي عيسى عليه السلام كان علم الحكمة والطبّ قد بلغ ذروته، واشتهر في ذلك العصر علماء مثل أفلاطون وجالينوس الذين كانوا يعالجون أمراضًا مستعصية ويشرفون على علاج الحالات المزمنة، فجعل الله تعالى معجزة عيسى من هذا الباب، ولكن بما يعجز عنه البشر مثل إحياء الموتى الذين فارقوا الحياة منذ سنوات، وشفاء المولود أعمى، وعلاج مرض البرص وسائر الأمراض.

أمّا في زمن النّبي محمّد ﷺ فقد كان فنّ البلاغة والشعر في أوج ازدهاره، وكان العرب يتفاخرون فيما بينهم بالأشعار البليغة والخُطب المليئة بالحكمة،

فجعل الله تعالى القرآن معجزة النّبي محمّدﷺ وتحدّاهم أن يأتوا بمثله إن كانوا يشكّون في نبوته.

فقال: إذا شككتم في هذا القرآن، فأتوا بمثله، أو بعشر سورٍ من مثله، أو حتى بسورةٍ واحدةٍ فقط[١]. ورغم كل محاولاتهم، لم يتمكّنوا من الإتيان بمثله، ولو استطاعوا ذلك لما تحمّلوا كلّ تلك المصاعب والمحن، ولما قتلوا أنفسهم، ولما تركوا أهاليهم وذويهم عرضةً للأسر.

هذا الأمر السهل لا يمكن أن يتجاوزه أي عاقلٍ ليقدّم على أمر شديد الصعوبة، ويمكن تفسير عجزهم بأنّ الله تعالى صرف نيّاتهم وأفكارهم عن هذا الأمر، فلم يكن لهم التوفيق لتحقيقه أو الوصول إليه.

هذا المعنى يتوافق مع حقيقة بلاغة القرآن التي بلغت حدًّا يستحيل معه على الناس أنْ يأتوا بمثله، وكلا الوجهين صحيحٌ؛ إذ إنّ كلّ من يمتلك أدنى قدرٍ من الفهم يستطيع أنْ يميّز بين القرآن وسائر الكلام، ويدرك أن لا كلام يمكن أن يقف في وجه القرآن.

ثمّ إنّ نظم القرآن وتركيبه يختلف تمامًا عن أي كلام آخر، فهو ليس شعرًا، ولا خطبةً، ولا نوعًا من الإنشاء أو الإملاء المستخدم في الرسائل والمكاتبات، ولا أحد يمتلك القدرة على التكلّم بهذا الأسلوب الغريب والطريقة العجيبة.

وأيضًا لا يوجد أي اختلافٍ في القرآن، فأي شخصٍ ليس بليغًا بدرجة كافية تظهر في كلامه تفاوتات بين أوّله وآخره، خاصّة إذا كان الكلام طويلاً، سواء أكان ذلك بسبب الغفلة أم الخطأ، أمّا القرآن، فلا يوجد فيه أي اختلافٍ.

إضافة إلى ذلك، فإنّ أي كلامٍ إذا قرأه الإنسان مرّةً واحدة، فإنّ طبيعته تنفر منه في المرّة الثانية والثالثة، مهما كان الكلام بليغًا وعاليًا في مستواه، حتى لو كان من

[١] كما في سورة الطور: ٣٤، وسورة هود: ١٣، وسورة يونس: ٣٨.

تأليف قائله نفسه، أمّا القرآن، فكلّما تكرّر قراءته لا يُمَلّ، بل يبقى دائمًا جديدًا ومتجدّدًا.

الثاني: أنّ النّبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يذهب إلى مدرسة، ولم يتعلّم في درسٍ، ولم يكتب شيئًا، وقد نشأ يتيمًا في قومٍ كالعرب، فظهور علوم وآداب بهذا المستوى العالي منه دون أن يكون ذلك من عند الله تعالى، لا يمكن تفسيره بأي وجهٍ من الوجوه.

أمّا حال العرب، فهو معروفٌ لمَن عاشرهم ولو قليلاً، لا سيّما أهل البادية منهم، فهؤلاء لم يكن لديهم لا فهم، ولا حياء، ولا أدب، ولا عفّة، ولا ستر، ولا ذوق، كانوا لا يتورّعون عن كشف عوراتهم، ويأكلون كلّ خبيثٍ ومتعفّنٍ، بما في ذلك حيوانات مثل الفئران، والأفاعي، والضباع، والضفادع، وغيرها، ولم يكن لديهم أي اهتمامٍ بالتزكية أو التنقية، بل يأكلونها مع أحشائها وأمعائها نيئة أو مطبوخة.

كما أنّهم كانوا يكتفون ببول الإبل في الشرب والاغتسال وما شابه ذلك، وكلّ هذا وهم تحت تأثير التربية الإسلامية منذ أكثر من ألف سنة، فكيف كان حالهم في زمن الجاهلية؟

وممّا هو معلومٌ عنهم أنّ حتّى عباداتهم كانت بهذا الشكل، كانوا يطوفون بالكعبة عراة، يصفّقون، ويصفّرون، فمِن الواضح كيف كانت باقي أفعالهم، وقد اتّسموا بالعصبية، والحسد، والعداوة، وكافّة الصفات الذميمة التي كانت متأصّلة فيهم.

وأمّا العلوم والآداب التي ظهرت من النّبي صلى الله عليه وآله وسلم والأخلاق الحسنة التي تميّز بها، فهي فوق أن تُحصى في الكتب والسجلاّت، ويكفي دليلاً على ذلك أنّ أكثر مِن ألف سنة قد مرّت، وما زال العلماء العظام في كلّ زمانٍ ومكانٍ يتفكّرون في علومه ويشرحونها، ويتناولون أخلاقه وآدابه، ومع ذلك لم يصلوا إلى كنهها.

فالأُسس التي وضعها، والأحكام التي جاء بها لرفع الدعاوى ودفع الظلم

والتعدّي، ومنع التطاول على النفس والعرض والمال، كأحكام المرافعات، وإثبات الحقوق بالشهادة واليمين، وتشريع القصاص، وتقدير الديّات، وتنظيم النكاح والطلاق، والاعتبار بيد التصرف، ورفض الدعوى التي تخلو من البيّنة، وغير ذلك، كلّها تشير إلى نظامٍ دقيقٍ ومتكاملٍ.

وأمّا الطُرق التي وضعها للتقرّب إلى الله سبحانه وتعالى في أنواع العبادات والأذكار، فهي دليلٌ قاطعٌ على عظمة رسالته، كيف يمكن لرجلٍ عربيٍ أمّيٍ لم يذهب إلى مدرسةٍ ولم يدرس في مكان ما، أن ينبثق من بين قومٍ بهذه الصفات التي سبق ذكرها، وأن يدّعي النبوّة، ويأتي بهذه العلوم والآداب بالإضافة إلى تلك الأطوار والأخلاق التي ظهرت منه من تواضعٍ، وحياءٍ، وعفّةٍ، وذكاءٍ، وفطنةٍ، ووفاءٍ، وكرمٍ، وشجاعةٍ، وحلمٍ، وسائر صفات الكمال؟!

كلّ ذلك يقينًا يدلّ على أنّ هذا الأمر ليس إلّا من عند الله (جلّ وعلا)، ومِن بين هذه العلوم والآداب العظيمة، يأتي القرآن المجيد شاهدًا خالدًا على نبوّته ورسالته.

رغم أنّ القرآن في حقيقته يشتمل على كلّ شيءٍ إلّا أنّ ظاهره لا يظهر كلّ هذه الأمور إلّا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ووصيّه، ولهذا السبب في العصور المتتالية وفي كلّ زمان تعمّق جميع العلماء في التفكير فيه، وكتبوا تفسيراتٍ لا حصر لها ومع ذلك لم يصلوا إلّا إلى قطرةٍ من بحر معانيه.

وكأنّ القرآن حتّى الآن بكرٌ لم يمسّه أحد بتفسيرٍ شاملٍ، ومِن هذه المعجزات التي ظهرت بنبوّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، يتجلّى أيضًا صدقه وأمانته بوضوح.

فكلّ ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم حقٌّ، ومِن جملة ما جاء به أنّ دينه ناسخٌ للأديان السابقة التي جاء بها الأنبياء، فبذلك أصبحت أديان أهل الكتاب من اليهود والنصارى باطلة.

أمّا الشبهة التي أثارها اليهود بأنّ النسخ قبيحٌ، وحجّتهم في ذلك هي: إذا كان دين موسى جيّدًا، فكيف أصبح العمل به الآن سيّئًا؟! وإذا كان سيّئًا، فلماذا أنزله الله تعالى في البداية؟!

فالجواب على هذه الشبهة يكمن في فهم طبيعة النسخ في التشريع الإلهي.

النسخ ليس تغييراً في ذات الخير أو الشرّ، بل هو انتقالٌ من تشريعٍ يناسب زمانًا معيّنًا وظروفًا معيّنة إلى تشريعٍ آخر يناسب زمانًا وظروفًا أخرى.

فالدين الذي جاء به موسىعليه السلام كان صالحًا لزمانه ولأمّته، ولكنّه لم يكن مصمّمًا ليبقى للأبد، أمّا الإسلام فهو دينٌ كاملٌ وخاتمٌ لجميع الشرائع، يناسب كلّ زمانٍ ومكانٍ، وجاء ليحقّق الخير الأسمى للإنسانية جمعاء، وبذلك لا يتعارض النسخ مع حكمة الله تعالى وعدله، بل يبرز كمال تدبيره ورعايته للبشر.

هذه الشبهة باطلةٌ؛ لأنّنا نقول: إنّه ليس من الواجب أنْ يكون كلّ شيءٍ إمّا جيّدًا بالذات أو سيّئًا بالذات، بل يمكن أن يكون شيء ما جيّدًا من جهةٍ وسيّئًا من جهةٍ أخرى، مثلاً ضرب اليتيم إذا كان من أجل تأديبه فهو أمرٌ جيّدٌ، أمّا إذا كان بقصد إيذائه فهو أمرٌ سيّئٌ.

وبالمثل، قد يكون دين ما صالحًا لأمّة معيّنة في زمنٍ معينٍ، وقد يكون فاسدًا وملائمًا لأمّة أخرى في زمنٍ آخر، كالأدوية التي قد تكونُ مفيدةً لبعض الناس في وقتٍ ما، ولكنّها قد تكون ضارّةً في وقتٍ آخر أو بالنسبة لأشخاصٍ آخرين.

وبذلك يمكن فهم أنّ الشريعة التي جاء بها موسى كانت صالحةً لأمّته في زمانها، ولكن عندما جاء الإسلام، كان هو التشريع الذي يناسب الزمان والمكان الذي جاء فيه، ويحقّق مصلحة البشرية جمعاء.

الباب الرابع: في الإمامة

وفيه مقصدان:

المقصد الأوّل: في ضرورة تعيين الإمام.

المقصد الثاني: في تحديد الإمام الواجب الطاعة بعد خاتم النبيّين صلى الله عليه وآله وسلم.

المقصد الأوّل: في ضرورة تعيين الإمام

المقصود بالإمام هو الشخص الذي يكون قائدًا لجميع الناس نيابةً عن النّبي في أمور الدين والدنيا، ووجود الإمام مشابهٌ لوجود النبيّ من حيث الضرورة، والدليل على وجوب وجود الإمام هو نفس الدليل الذي يثبت وجوب وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأنّ إزالة المفاسد التي تترتّب على معاشرة بني البشر تقتضي وجود شخصٍ عالمٍ بمصالح الدين والدنيا وحافظ للشريعة، خصوصًا بعد النّبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم الّذي لن يأتي نبيٌّ بعده.

والأمر يصبح أشدّ ضرورة عندما نأخذ بعين الاعتبار أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد بُعث لجميع الخلائق من الجنّ والإنس إلى يوم القيامة، ومع ذلك فإنّ معظم أهل العالم لم يدخلوا في الإصلاح إلاّ قلّة قليلة منهم ممّن توفّاهم الله تعالى.

أمّا أولئك الذين دخلوا في الإسلام، فإنّ غالبهم كانوا من المنافقين، فكيف يمكن الاعتماد على أناسٍ لم يستقرّ إيمانهم ولم تترسّخ ديانتهم لحفظ الشريعة ونقلها إلى الغائبين وتوصيلها إلى جميع الخلائق، مع غياب العصمة لدى هؤلاء الناس، وافتقار معظمهم إلى العدالة، بل وإلى الإيمان نفسه؟!

وكيف يمكن أن يتحقّق ذلك الاهتمام الذي أولاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأمر الدين وتعليمه للشرائع والآداب في جميع تفاصيلها وكلياتها، حتّى أنّه تحمّل في سبيل ذلك كلّ ألوان الأذى والمِحن على نفسه الشريفة؟!

لقد عاش صلى الله عليه وآله وسلم في الدنيا دون أن ينعّم بشيءٍ من ملذّاتها رغم كمال ملكه وسؤدده، بل قضاها في كمال الزهد، ممّا يظهر بوضوح أنّ غرضه الوحيد كان نشر الدين المبين، ومع ذلك كيف يمكن تصوّر أن يترك هذه الأمّة الضالّة دون أن يكمّل هدايتها وإرشادها، ودون أن يبلغ أحكام الشريعة إلى جميع العباد، ودون أن يعين خليفة له يقوم بترويج الدين والحفاظ على الملّة؟! أيعقل أنْ يترك كلّ ذلك مهملاً ويرحل رحيلاً لا رجعة فيه؟!

والحال أنّ أي شخصٍ يمتلك أدنى درجةٍ من العقل إذا رأى علامات رحيله عن الدنيا، فإنّه لا يهمل الوصية بشأن أمور مَن يخلفه، ولا يتغافل عن تدبير الأمور الدنيوية الجزئية له، فكيف يمكن أن يُتصوّر ذلك ممّن هو أكمل الناس عقلاً، وأشدّهم حرصًا على أمّته؟! فكيف يمكن لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي كان أرحم بالأمّة من الوالدين، أن يترك أمرها مهملاً، دون وصيّةٍ أو تعيين خليفة؟! وكيف يتوافق ذلك مع قول الله تعالى: ﴿**اليوم أكملتُ لكم دينَكم وأتممتُ عليكم نِعمتَي**﴾[١]؟!

لا شكّ أنّ تعيين الخليفة والإمام له دورٌ جوهريٌ في إتمام الدين وإكمال النعمة، بل لا يمكن تحقّق ذلك بدونه، ومن هنا يتّضح أنّ هذا الأمر قد تحقّق بالفعل، وأنّ الله تعالى قد عيّن خليفة، وأخبر بذلك في هذه الآية الكريمة.

وعليه، فإنّ الإمام في مذهب الشيعة الإمامية يجب أنْ يكون أفضل الناس ومعصومًا، استنادًا إلى نفس الأدلّة التي تثبت ضرورة العصمة في النبوّة، كما يجب أنْ يكون من قريشٍ ومن بني هاشم، كما يظهر من الأخبار المتواترة.

واعلم أنّ الإمام يُعرف بإحدى الطرق الثلاثة:

الطريق الأوّل: أن يكون أفضل من جميع الأمّة: فإذا ادّعى شخصٌ الإمامة، وكان أفضل من جميع الأمّة أو مِن جميع الأشخاص الذين ادُّعيت الإمامة

[١] سورة المائدة: ٣.

في شأنهم، فإنّه يجب أنْ يكون هو الإمام؛ لأنّ تقديم المفضول على الفاضل قبيحٌ عقلاً.

الطريق الثاني: إظهار المعجزة: إذا ادّعى شخصٌ الإمامة، وأظهر معجزةً تؤيّد دعواه، فإنّ ذلك يدلّ على صدقه تمامًا كما هو الحال في إثبات النبوّة.

الطريق الثالث: النصّ الصريح من الله أو الرسول: إذا ورد نصٌّ في القرآن أو حديث للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يدلّ بوضوح على إمامته ووجوب طاعته، فإنّ ذلك يكون حجّةً قاطعةً على إمامته.

المقصد الثاني: في تحديد الإمام الواجب الطاعة بعد خاتم النبيّين صلى الله عليه وآله وسلم

اعلم أنّ الأمّة انقسمت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى فرقتين:

الشيعة الإماميّة

ذهبوا إلى أنّ الخليفة الشرعي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم مباشرةً هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله وسلامه عليه، وبعده الإمام الحسن عليه السلام ثمّ الإمام الحسين عليه السلام ثمّ الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام ثمّ ابنه الإمام محمد الباقر عليه السلام ثمّ ابنه الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ثمّ ابنه الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام ثمّ ابنه الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام ثمّ ابنه الإمام محمد بن علي التقي الجواد عليه السلام ثمّ ابنه الإمام علي بن محمد النقي الهادي عليه السلام ثمّ ابنه الإمام الحسن بن علي الزكي العسكري عليه السلام ثمّ ابنه الإمام الحجة بن الحسن القائم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

وأمّا أهل السنّة

فقد قالوا: إنّ الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو أبو بكر بن أبي قحافة، ثمّ بعده عمر بن الخطّاب، ثمّ بعده عثمان بن عفّان، ثمّ بعده علي بن أبي طالب (صلوات الله وسلامه عليه).

وحيث إنّ هذه الرسالة مكتوبة خصّيصًا للعوام، فإنّني لا أتطرّق هنا إلى الأدلّة التي يمكن أن تُستنبط من القرآن والأحاديث إلّا بشكلٍ مختصر جدًّا. والسبب في ذلك أنّ الأمر في النهاية يعتمد على قبول قول العالِم الذي ينقل ويُفسّر القرآن والحديث لهم، فيتحوّل الأمر كلّه إلى نوعٍ من التقليد.

ونريد أنْ نقول: إنّ على العوام جميعًا أنْ يجتهدوا في هذه المسائل (أصول الدين) ويصلوا إلى فهم الأدلّة بأنفسهم، على الرغم من أنّ التقليد للعالِم قد يكون نوعًا من الاجتهاد والاستدلال أيضًا.

وذلك لأنّ العامّي إذا عرف العالِم بالفضل والعلم والدين والورع والتقوى، وتيقَّن مِن حاله أنّه لا يكذّب، وأنّه يعدّ وضع الحديث وافتراء الكذب على الله تعالى ورسوله حرامًا، فقد يحصل له من كلام هذا العالم يقينٌ تامّ، بل أحيانًا يكون الاطمئنان الذي ينشأُ لدى العامّي من كلام ذلك العالم خصوصًا إذا كرّر عليه الأدلّة وشرح له وجوه دلالتها، أقوى من اليقين الذي يحصل لعلماء الشيعة أنفسهم من خلال الأدلّة.

على أي حال، سنذكر دليلاً إجماليًا يثبت حقّانية مذهب الشيعة وبطلان مذهب أهل السنّة، ثمّ نشرح ما يناسب من الشرح بعد ذلك بالتفصيل. الدليل الإجمالي هو أنّ وجود الإمام أمرٌ ضروريٌ، سواء كان ذلك وفقًا لمذهب أهل السنّة أو مذهب الشيعة، فإذا ثبت بطلان أحد هذين المذهبين، لزم أنْ يكون الآخر صحيحًا.

ونقول: إنّ إثبات دعوى الإمامة يجب أنْ يكون بأحد أمرين:

١- إخبار من الله ورسوله، أنْ يشهد النصّ الإلهي أو النبويّ على إمامته.

٢- كون المدّعي للإمامة أفضل من جميع الناس، أو على الأقلّ أفضل ممّن يُعتبر أحدهم إمامًا في نظر الناس، أو ممّن يُدّعى في شأنهم الإمامة.

فإذا تحقّق أحد هذين الشرطين، ثبتت الإمامة شرعًا وعقلاً.

أهل السنّة يقولون: إنّ الإمامة تتحقّق من خلال البيعة، أي: إنّ الناس يجتمعون ويختارون شخصًا ليكون الإمام، وهذا العمل يُمكن أنْ يتمّ من خلال تجمّع عددٍ من الناس، كما حدث بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبينما كان علي بن أبي طالب عليه السلام مشغولاً بغسل وتكفين النبي، في هذه الأثناء اجتمع بعض الصحابة في سقيفة بني ساعدة، واتّخذوا تدبيراً يقتضي بأن تكون الخلافة لأبي بكر.

بعد أبي بكر، أوصى بانتقال الخلافة إلى عمر بن الخطّاب، ثمّ قام عمر بإنشاء مبدأ الشورى، حيث تمّ تحديد ستة أشخاص للتشاور بينهم لاختيار الخليفة المقبل، وتهدف هذه الشورى إلى أن يكون عثمان بن عفّان هو الخليفة، كما سيتمّ توضيحه لاحقًا، بهذه الطريقة تمّ تثبيت خلافة عثمان.

إذا قال أهل السنّة: إنّهم لا يقبلون ما أخبر به الله تعالى ورسوله، أو لا يعترفون بفضل ومعجزات علي بن أبي طالب عليه السلام مع أنّ ذلك مثل إنكار وضوح الشمس.

فإنّنا نقول لهم: أي دليلٍ عقلي أو نقلي يدلّ على أنّ اجتماع رأي مجموعة من الناس الذين ليسوا معصومين، ولا يعلمون بواطن الناس، ولا يعلمون بمصالح الناس، يمكن أنْ يثبت إمامة أيّ شخص، حتى لو كان ذلك شخصًا بلا مؤهّلات تليق بتلك المنزلة الرفيعة؟!

وهل يمكن أن يقال: إنّ بمجرد أنْ يُجمع رأي مجموعةٍ من غير المعصومين، يجب على الجميع اتّباعه، حتّى لو كان هذا الشخص مثل معاوية أو يزيد؟!

فإنّ معاوية لعدائه لأهل البيت عليهم السلام ومواقفه العدائية تجاه علي بن أبي طالب عليه السلام أمر بسبّ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام على المنابر لسنوات، وكان من وراء ذلك العديد من الفتن والفساد، حيث حارب الإمام علي عليه السلام وقتل المسلمين.

أمّا يزيد، فقد كان مسؤولاً عن قتل الحسين بن علي عليهما السلام، وكلّ ما له من عيوبٍ أخلاقيةٍ وسلوكيةٍ، بما في ذلك شرب الخمر وارتكاب الفواحش. وكان يعتقد أنّ مَن يعارض سلطته يجب أن يُقتل، حتى لو كان المعارض شخصًا كعلي بن أبي طالب عليه السلام.

وهكذا استمرّ هذا الموقف في الخلافة الإسلامية، حيث ثبتت الإمامة لشخصيات مشكوك في أخلاقها وفسقها، مثل معظم خلفاء بني أميّة وبني العبّاس الذين كانوا معروفين بفسقهم الظاهري وكفرهم الباطني.

وهل يمكن للعقل أنْ يجيز أن تصبح النواميس الإلهية، والأسرار الربّانية، والحقائق القرآنية التي كان بيانها من اختصاص محمّد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وآله وسلم في يدٍ حافظها ومؤسّسها أشخاص مثل معاوية ويزيد وأمثالهما؟! وأولئك الذين لبسوا هذا الثوب في البداية عندما تولّوا هذا الأمر كانت آثار النبي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم لا تزال موجودةً، ولم يكن بعدُ قد استقرّ لباس الخلافة المغصوبة الجبرية بشكل كامل؛ لذلك اضطرّوا تحت ستار الزهد والنفاق والطاعة والعبادة إلى الترويج للدنيا.

ولكن بمجرد أنْ أصبحت هذه الطريقة مستمرّةً، ومع كون معظم الناس تابعين للدنيا ومنقادين لأيّ شخصٍ يفتح لهم أبوابها، سعوا إلى ترسيخ هذا الأساس الباطل، حتّى أنّ عثمان تجاوز الحدود وفتح أبواب التعلّق بالدنيا أكثر للناس، وهكذا تدريجيًا أصبح أولئك الذين ادّعوا الخلافة جهارًا نهارًا لا يتحرّجون من الفسوق والظلم والاعتداء، وكانوا يرضون بقتل الأئمّة الطاهرين عليهم السلام بل إنّ بعضهم أظهر العداوة لسيدة النساء عليها السلام واستخفّ بالقرآن المجيد. وحتّى يومنا هذا يستند نظام ملكهم إلى الإجماع والبيعة، وكلّ من تمّ تنصيبه ملكًا تُعتبر طاعته واجبةً.

وما شواهد تفضح حقيقة أنّ أمرًا عظيمًا الذي يلي مرتبة النبوّة، إذا وُكّل إلى

الناس لِيُقيموه، ينتهي به الحال إلى هذا المستوى من الفساد والانحراف، وكلّ ذلك يُشبه ما يقولونه في جواز أنْ يكون إمام الجماعة فاسقًا أو فاجرًا، ويُجيزون الصلاة خلف أي بارٍّ أو فاجر.

فإن قال أهل السنّة: إنّ لدينا دليلاً على أنّ البيعة أمرٌ حسنٌ، وأنّه يمكن تثبيت الأمور باجتماع رأي الناس؛ لأنّ الإجماع حجّةٌ، والمقصود بالإجماع هو أن يجتمع علماء أمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم على أمرٍ، فإذا اجتمعوا فهو حقٌّ وصواب.

نقول لهم: ما الدليل على حجّية الإجماع؟ خصوصًا أنّ علماء السنّة أنفسهم قد اختلفوا اختلافًا عظيمًا في كتبهم الأصولية حول ما إذا كان الإجماع حجّة أم لا، بل أكثر من ذلك، هل تحقّق شيءٌ كهذا في الواقع أصلاً أم لا؟! وأولئك الذين قالوا بثبوت تحقّق الإجماع وحجّيته قد اختلفوا في سبب كونه حجّة، وما هو الدليل على حجّيته؟! فبعضهم يقول: العقل يدلّ على حجّيته؛ لأنّه لا يمكن أنْ يجتمع الناس جميعًا على الباطل. وبعضهم يقول: إنّ الآية القرآنية تدلّ على ذلك. وآخرون يقولون: إنّ الآية لا تدلّ، بل هناك حديثٌ عن النّبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لا تجتمع أمّتي على خطأ»[١].

لكنّهم يستمرّون في الجدال والخصام حول هذه المسألة، ومن ينظر بعين الإنصاف في كتبهم يدرك أنّ أيًّا من هذه الأدلّة لا يثبت ما يدّعونه.

وبعد التسليم بكلّ هذه المقدمات، نقول: أين تحقّق اجتماع جميع علماء الأمة؟! ألم يكن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من علماء الأمّة؟! ألم يكن الحسن والحسين عليهما السلام وسلمان وأبو ذر والمقداد وغيرهم، مثل سعد بن عبادة وكبار الأوس والخزرج، من علماء الأمّة؟! كيف أصبح علماء الأمّة في ذلك الوقت

[١] الحديث رواه الترمذي، وابن ماجة، وأبو داود، وأحمد ابن حنبل، والدارقطني، والحاكم النيسابوري وآخرون. ولفظ الحديث عند أبي داود:«لا تجتمعوا على ضلالة». سنن أبي داود: ٩٨/٤، وأمّا عند الترمذي والآخرون: «إنّ الله لا يجمع أمّتي، أو قال: أمّة محمّد على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شذّ، شذّ إلى النار». سنن الترمذي: ٣٩/٤، ح٢١٦٧.

محصورين في قلّةٍ معدودةٍ مِن أصحاب الأهواء، وبذلك ثبت هذا الهدف العالي؟!

وكلّ من يدّعي أنّ هؤلاء كانوا حاضرين، فإنّه ينكر أمرًا بديهيًّا وبمجرد الادّعاء لا يثبت ما يقوله.

خلاصة القول هي أنّ معرفة أمور الدين بكلّ ما فيها من كثرةٍ، وتعقيدٍ، وغموضٍ، وارتباطها بمصالح عامّة المسلمين في السياسة والإدارة في جميع الأوقات، ونشر شؤون الدين والدنيا بين أهل العلم، يجب أنْ تُوكل إلى شخصٍ يكون أمينًا، ومعصومًا من الخطأ، وغير جاهلٍ أو غافلٍ عن أي حكمٍ مِن الأحكام، ولا يمكن معرفة مثل هذا الشخص أو تعيينه إلّا من قِبَل الله سبحانه وتعالى ورسوله.

فإذا قال أهل السنّة: نحن لا نقبل بأنّ الله تعالى ورسوله قد عيّنا الشخص الذي تزعمونه، وعليكم إثبات ذلك.

نقول لهم:

أوّلًا: إنّ أهل السنّة يعترفون إجمالًا بصلاحية وإمامة إمامنا، ونحن وأنتم متّفقون على حقيقة إمامته، أمّا أنتم فتدّعون مزيدًا من الأحكام والإضافات، وعليكم إثبات هذه الادعاءات، وليس علينا، وبما أنّنا نقول: إنّ وجود الإمام ضرورة حتميّة، فإنْ ثبت أنّ مذهبكم بلا أساس أو باطل وبلا دليل، فإنّ مذهبنا بالضرورة يبقى صحيحًا وثابتًا.

وإذا قال أهل السنّة بناءً على الاستبعاد: كيف يمكن لمذهبكم الذي يستند إلى إخبار من الله تعالى ورسوله، أنْ يكون صحيحًا مع أنّ الله تعالى ورسوله قد أخبرا أنّ الخليفة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي بن أبي طالب عليه السلام ومع وجود هذا العدد الكبير من الصحابة الكبار، المرموقين، الذين بذلوا أرواحهم وأموالهم وأولادهم في سبيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكانوا يفنون أعمارهم في طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ومع

سماعهم من النبيّ أنّ علي بن أبي طالبعليه السلام هو الخليفة بلا فاصل، كيف يمكن أنْ ينقلبوا جميعًا عن الدين بمجرد وفاة النّبي، ويخالفوه علنًا، ويختاروا غيره لهذا الأمر؟! أي عقلٍ يقبل ذلك؟!

نقول لهم في الرد: لا تستبعد هذا الأمر في زمنٍ كانت فيه قوّة وشوكة الإسلام أعظم مما كانت عليه في ذلك الوقت، وقد غلب الإسلام العالم، جرّب وانظر، إذا ظهر عالم فاضل زاهد تقيّ يدعو الناس إلى الدين والهداية والإرشاد، فهل يجتمع الناس حوله ويكون أتباعه أكثر، أم أنّ شخصًا مخادعًا لا دين له، يبيح لنفسه المذاهب الباطلة، يثور على الناس، ويبيح أموالهم لجنده وأتباعه، ويمنحهم الإذن في القتل والنهب، ويفتح لهم أبواب المنافع الدنيوية؟!

كن على يقينٍ أنّ أتباع ذلك المخادع سيكونون أغلبية الناس، وأتباع ذلك العالم قليلون، وحتى هؤلاء القليلون غالبًا ما يدورون حول ذلك العالم لأسبابٍ دنيويةٍ طمعًا في أنْ يكون وسيطًا لهم لأخذ الخُمس والزكاة، أو ليحلّ لهم نزاعاتهم المالية والقضايا الدنيوية، أو ليشفع لهم عند الأمراء والسلاطين لقضاء حاجاتهم، أو لطلب الاستخارة لأمور دنياهم، أو ليأخذوا منه العلم كي يصبحوا قادةً ومقتدين يُلجأ إليهم في الرئاسة.

أمّا من يتّبع ذلك العالم خالصًا لله ومن أجل الطاعة في الدين، فهو نادرٌ ووجوده كالكبريت الأحمر، فما عسى أنْ يفعل الناس الذين همّهم الدنيا مع علي بن أبي طالبعليه السلام الذي لم يعطِ أخاه عقيلاً من بيت المال ما يكفيه ليشبع بطنه، بينما كان أطفاله يعانون من الجوع والوهن؟!

ومع ذلك حاول عقيل أنْ يستميل قلب الإمام بأنْ يُكرمه بضيافةٍ عسى أنْ يحصل منه على شيءٍ، فأخذ عقيل قليلاً من قوت نفسه وأهله، وأعدّ به ضيافة ليوم واحد للإمام، فسأله الإمام: يا عقيل، من أين لك هذا؟ قال: إنّني حرمت نفسي وأهلي من احتياجاتنا لأتمكّن من إكرامك. فقالعليه السلام: من الواضح أنّك

تستطيع أنْ تعيش بما هو أقلّ مما أعطيك؛ لذا يجب إعطاء هذا الفائض لكثير من المسلمين.

لماذا لا يتّبعون مثال عثمان الذي أعطى أربعةً من أصهاره أربعمائة ألف دينار؟ وأيضًا، لماذا يستغربون هذا الأمر في حين أنّ أمورًا أعظم من ذلك حدثت في بني إسرائيل وهم يقبلونها، كقصّة موسى وهارون والسامري وعبادة العجل.

وكما أنّ نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم تحمّل المشاق في سبيل أمّته وهدايتهم إلى الطريق الصحيح، كذلك موسى عليه السلام تحمّل تلك المشاق لإنقاذ بني إسرائيل من قوم فرعون، وبعد أنْ أنقذهم ذهب إلى جبل الطور ليأتي بالتوراة، وترك أخاه هارون خليفةً له واعدًا بالعودة بعد أربعين يومًا.

عندما ذهب موسى صنع السامري من الذهب والفضة عجلاً وألقى في فمه حفنةً من التراب التي أخذها من أثر قدم جبرائيل عليه السلام فصدر صوت من العجل، ثمّ قال السامري لبني إسرائيل: هذا هو إلهكم وإله موسى. فعبد القوم العجل على الرغم من جهود هارون في منعهم إلاّ أنّه لم ينجح، وعندما عاد موسى بعد أربعين يومًا، وجد قومه يعبدون العجل.

يا أهل العبرة والإنصاف، قولوا: أيّهما أعجب وأبعد احتمالاً، هذه القصّة أم قصّتنا؟!

موسى ذهب وعاد بعد أربعين يومًا، أما نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم فقد انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم يبقَ إلاّ وعد يوم القيامة، السامري صنع العجل وبمجرد أنْ أصدر العجل صوتًا، قال: هذا هو الإله، فأطاعه الناس، وهنا أيضًا عُمَر أقام أبا بكر على المنبر وقال: هذا خليفة رسول الله.

القول بإمامة أبي بكر من قِبل أمّة النّبي، هل هو أبعد احتمالاً من قول بني إسرائيل بأنّ العجل إلههم وإله موسى؟!

ومثل هذا الاستغراب هو شُبهتهم الأخرى، حيث يقولون: إذا كان الحقّ منذ البداية مع علي بن أبي طالبعليه السلام وكان هو الخليفة الشرعي، فلماذا لم يطالب بحقه منذ البداية؟! ولماذا لم يقل شيئًا أو يتحرّك للدفاع عن حقّه رغم شجاعته وقربه من رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم؟! ولماذا تقاعس في البداية، بينما عندما حان دوره للإمامة قام بالقتال الشديد واستعاد حقّه؟! فهذا يدلّ حسب قولهم، أنّه لم يكن له حقٌّ في البداية.

والرد على هذه الشبهة أوضح من الشمس، فقد أثار أهل الكوفة نفس هذه الشبهة في زمن أمير المؤمنينعليه السلام وقد قدّم الإمامعليه السلام لهم جوابًا شافيًا، ولكن تفصيل هذا الجواب يطول في هذا المقام.

نقول بالاختصار: إنّ أمير المؤمنينعليه السلام قد ناقش واحتجّ، ولكن لم يصل إلى نتيجة بسبب خوفه من أنْ يؤدي قلّة الأنصار وقلّة عدد المسلمين وكثرة المنافقين إلى أنْ يمُحى اسم الإسلام تمامًا، فإذا كان رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم مع تسلّطه ومكانته العظيمة، قد تعامل بالمداراة مع المنافقين من أجل تقوية الإسلام بالتدبير، فإنّ أمير المؤمنينعليه السلام كان أولى أنْ يفعل ذلك وهو بمفرده.

ولا شكّ أنّ رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم كان أفضل من أمير المؤمنينعليه السلام ومع ذلك قضى بداية أمره في الذلّة حتى إنّهم خطّطوا لقتله، فاضطرّ إلى الهروب والاختباء في الغار، وتحمّل أنواع الأذى والإهانة، ولكن مع مرور الوقت بدأ المسلمون في الازدياد، رغم أنّ أغلبهم كانوا منافقين، وكان دائمًا يعاني منهم، ومع ذلك كان قريبًا من الله (عزّ وجلّ)، ومستجاب الدعاء، وكان معه أمير المؤمنينعليه السلام، ومع ذلك تعامل بتلك الطريقة.

وإذا كان أمر الله (عزّ وجلّ) أنْ يكون السلوك في بداية الأمر بالمداراة والرفق حتّى تكتسب الدعوة قوةً ظاهرية، فلا النبيّصلى الله عليه وآله وسلم يستطيع أنْ يخالف أمر الله، ولا وصيّه يستطيع ذلك، فقد جرت الحكمة الإلهية بأنْ يكون الدين قائمًا على الحجّة

والبرهان والهداية، وليس على قوّة السيف.

نعم، عندما بلغت الدعوة الإسلامية قوّةً إلى حدٍّ ما، لم يكن هناك مانعٌ بأمر الله من وضع السيف على المخالفين والمعاندين، ثمّ إنّ هذا النهج ليس خاصًّا بأمير المؤمنين عليه السلام، بل إنّ أنبياء أولي العزم كانوا دائمًا خائفين ومترقّبين، كما هو واضحٌ من حال نوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام والآيات القرآنية في ذلك صريحةٌ.

فليس عجيبًا أنْ يخاف أوصياء الأنبياء، بل العبرة تكمن في أنّ فرعون ونمرود ادّعيا الألوهية، ومع ذلك فإنّ الله (عزّ وجلّ) أمهلهما لفترات طويلة، وإذا اقتضت الحكمة الإلهية التعامل بالمداراة، فلا يمكن لأحد أنْ يجادل في أمر الله تعالى.

وهناك شواهد كثيرة على بطلان طريقتهم، والمقام ليس مناسبًا لذكرها جميعًا، منها مثل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الذي هو الإمام الرابع عندهم، فإذا حارب معاوية وعائشة وطلحة والزبير ضدّه وقاتلوه، ومعاوية أمر بلعنه وسبّه على المنابر لفترة طويلة، فإنّهم بمجرد أنْ يقولوا: معاوية قد اجتهد وأخطأ ولكنّه معذور، وعائشة قد تابت، يرضون بذلك ويدفنون هذه القبائح. فلماذا إذا اجتهد أعاظم علماء الإمامية وقالوا: إنّ سبّ الشيخين جائزٌ، لا يُعذرون في خطئهم ويعتبرون واجبي القتل؟! هل علي بن أبي طالب عليه السلام أقلّ مكانةً من أبي بكر وعمر؟! أو أنّ معاوية أعظم من جميع علماء الإمامية؟!

إذا ادّعوا أنّ معاوية كان رجلًا صالحًا ولم يقصّر في اجتهاده، وأنّ ذلك لم يكن بسبب العصبيّة أو العداوة أو الحميّة، فنحن نقول الشيء نفسه عن علمائنا، فإذا لم تقبلوا حجّتنا، فنحن أيضًا لا نقبل حجّتكم.

وشاهد آخر: محمّد بن أبي بكر، على الرغم من أنّه أخو عائشة التي تعتبر في مذهبهم أفضل نساء النبي، لا يُلّقب بـ(خال المؤمنين)، بينما معاوية الذي هو أخو أم حبيبة، يُلقّب بـ(خال المؤمنين)، والسبب الوحيد لذلك هو أنّ محمّد بن أبي

بكر كان من محبّي علي بن أبي طالب عليه السلام بينما كان معاوية من أعدائه، ولا يوجد تفسير آخر لهذا التمييز.

أمّا تفصيل بعض ما يقرب من فهم العوام في إثبات إمامة أئمّة الهدى عليهم السلام وإبطال إمامة خلفاء الجور، فإنّه يتضمّن عدّة مطالب:

المطلب الأوّل: في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه عليه السلام

وتُثبت إمامته بأنّه كان أفضل من أولئك الثلاثة ومن جميع أمّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أي: إنّه كان متفوّقًا في جميع الكمالات؛١٤ ولذلك كانت مرتبته في القرب من الله تعالى أعلى، فمن ثمّ هو الأَولى بالتقديم؛ لأنّ العقل يحكم بوضوح بأنّ تقديم المفضول على الفاضل قبيح، ولا يمكن لأي عاقلٍ أن يقبل أن يتّبع الأعلم الذي يعمل بعلمه أكثر من غيره شخصًا أقلّ منه علمًا ولا يعمل بعلمه، كما أنّ صريح الآية القرآنية يدلّ على ذلك.

أمّا بيان أفضلية أمير المؤمنين عليه السلام، فهو أنّ جميع علماء الإسلام من علماء الفقه والحديث والتفسير والكلام والعربية وغيرهم، يُرجعون سلسلة علومهم في الاستفادة إليه، وكلّ مَن تأمّل في خُطبه وأدعيته المنقولة عنه يدرك مرتبة علمه، حتّى إنّ الفصحاء والبلغاء قالوا: إنّ كلامه فوق كلام المخلوقين ودون كلام الخالق.

ومن حيث البلاغة والفصاحة، ومن حيث اشتماله على علوم اللغة العربية والحِكم الدقيقة، ومن وفرة علمه ومزاياه الأخرى، أدّى ذلك إلى أنّ بعض الناس غلوا فيه واعتقدوا بألوهيّته، وما زال في العالم اليوم أناسٌ من هذه الفئة كثيرون.

وأفضلية أمير المؤمنين عليه السلام من جوانب أخرى واضحةٌ كالشمس، فقد كان أكثر الناس جهادًا في سبيل الله تعالى، وقوّة دين النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنّما تحقّقت بسيفه، وما صدر عنه في معارك بدر وأُحد وخيبر وحنين والخندق، وقتله عمرو بن عبد

ود أمرٌ معروفٌ لدى جميع المسلمين والكافرين؛ إذ لم يجرؤ أحد من المسلمين على مواجهته سوى علي بن أبي طالب عليه السلام ولو لم يذهب هو، لكان ذلك سببًا في زوال الدين، ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «ضربة عليٍّ يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين الجنّ والإنس»[١].

ولا شكّ أنّ المجاهد في سبيل الله أفضل من غير المجاهد، وأفضل من الذي يقلّ جهاده، كما أشار الله تعالى في القرآن الكريم مرارًا[٢]، ولا شكّ أيضًا أنّ الشجاعة والنبل شرط أساسي في مقام الإمامة؛ إذ ينبغي أن يكون الإمام والخليفة ذا قلب شجاع.

جرّب وأُنظر: إذا كان قائد الجيش جبانًا، حتى لو كان في الجيش مئة ألف مقاتلٍ مثل رستم الأسطوري، فإنّه بمجرّد أنْ يخاف القائد أو يتراجع قليلاً، سيتفرّق الجيش، وعلى العكس إذا كان القائد شجاعًا ومقدامًا، فإنّ الشجاعة تنتقل إلى جيشه، ولا شكّ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان أشجع من جميع الأمّة، ومن الخلفاء الثلاثة.

فإذا كان مع كونه أشجع من الجميع قد قام بكلّ تلك الأعمال الجهادية والمعارك العظيمة، فهو أحقُّ بهذا المقام، وكذلك كان في مرتبة الزهد والاعتماد على الله تعالى بحيث لا يوجد أحدٌ في مرتبة زهده مثله، لم يكن يأكل في الدنيا طعامًا يشبع، بل كان طعامه الخبز الجاف من دقيق الشعير غير المخبوز، وكان لباسه دائمًا مرقعًا، أحيانًا كان يصلح ثوبه بليف النخيل وأحيانًا بجِلد.

ولا شكّ أنّ المؤمن والمسلم لا يقتل قلبه شيء أكثر من لذائذ الدنيا الزائلة، وكلّ مَن يدخل جهنّم إنّما يدخل بسبب انغماسه فيها، والإمام والخليفة يجب أنْ يمنع الناس من هذه اللذائذ الدنيوية، ولا يمكن لشخصٍ أنْ يمنع غيره إلاّ إذا كان هو نفسه قد نأى عن تلك اللذائذ، فإذا كان الإمام يجب أنْ يدفع الناس إلى

[١] ورد في البحار هكذا: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لضربة عليٍّ خير من عبادة الثقلين». بحار الأنوار، العلاّمة المجلسي: ٣٩/٢.

[٢] كسورة النساء: ٩٥.

كلّ مرتبةٍ من مراتب الكمال، ويمنعهم من الدنيا، فيجب عليه أنْ يكون هو نفسه في هذه المراتب كاملاً، وكلّما كان زهده أكثر، كانت استحقاقاته في الأمر والنهي أكبر.

وكان عمله وعبادته أعظم من كلّ أحدٍ، فإنّ كثرة عبادته ووفرة تضرّعه وبكائه ومناجاته وحضوره الكامل في مجال قربٍ الله تعالى أظهر من أنْ يُعبر عنه بالكلمات، كان جبينه المبارك كركبة الجمل بسبب كثرة السجود، وكان في كثير من الأحيان يغشى عليه من كثرة المناجاة والدموع، وفي أثناء صلاته كان متوجّهًا إلى الله تعالى بشكل كامل لدرجة أنّه لم يشعر بإزالة السهم من قدمه.

وكذلك سخاؤه ووجوده الحليم والصبر وسموّ كمالاته البدنية والروحية وقربه من رسول الله ﷺ ونسبه العظيم وخصوصيته التي كانت له مع النبيّ ﷺ، كلّ ذلك غنيٌّ عن البيان. هذه المراتب لم تكن موجودةً لدى أي من الخلفاء أو غيرهم من الأمّة، ومع تكامل هذه الكمالات فهو أرقى من جميع الخلق وأقرب إلى عرش الخالق.

إذن فهو أفضل من غيره من جميع الوجوه، ومع وجود كلّ هذه الفضائل، كيف يمكن أن يكون من المناسب أن يجعل الله شخصًا في إمامة مَن هو حائرٌ ومتحيرٌ في أغلب مسائل الدين، وفي كلّ جهاد يكون فيه خائفًا وجبانًا، وليس لديه شيء من هذه الفضائل والمزايا؟!

كيف يمكن أنْ يكون هذا الشخص إمامًا؟!

هذا لا يمكن إلّا أنْ يكون ظلمًا وقبحًا، ولا يجوز هذا على الله سبحانه وتعالى. إضافةً على ذلك، عندما يكون الشخص صاحب فسقٍ وأفعالٍ قبيحةٍ واضحة، كيف سيكون حاله؟!

كما هو معروفٌ ومشهورٌ عن حال أبي بكر، فقد اغتصب فدك من فاطمة

الزهراء عليها السلام مع أنّه كان في يدها وفي تصرّفها، ثمّ طلب شهادة منها، وعندما جاء علي بن أبي طالب عليه السلام شاهدًا، وكذلك أمّ أيمن، ومطالبة فاطمة الزهراء عليها السلام بشهادتها، رفض ذلك، وقال: إنّه يحتاج إلى شاهدٍ من الرجال، وأيضًا وضع حديثًا يزعم أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «نحن معشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا فهو صدقة»[١].

وهذا الحديث لا أصل له وهو كذبٌ ينافي آيات القرآن الكريم، ومع ذلك فإنّ علماءهم يتمسّكون به لتبرير دفن عمر وأبي بكر في حجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بحجّة أنّه وصل إلى عائشة عن طريق الإرث، وأنّ دفنهما تمّ بإذنها وحفصة.

وبعضهم يقول: إنّ الحجرة كانت جزءًا من مهر عائشة، ومع ذلك لم يطلب أحد منهم شاهدًا أو بيّنة في هذا الباب.

وفي المقابل، عندما أثبتت السيدة فاطمة الزهراء والإمام علي بن أبي طالب (صلوات الله عليهما) حقّهما بحججٍ وافرة، وكتب أبو بكر ورقة يعيد فيها فدك إلى فاطمة÷، جاء عمر واطّلع على الأمر، فأخذ الورقة من يدها ومزّقها وأساء إليها، وهذا بالرغم من أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: »من أذى فاطمة فقد أذاني، ومن أذاني فقد أذى الله« [٢].

أمّا البُدع التي أدخلوها في الدين والظلم الذي وقع على ذرّية سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم فهي أكثر من أن تُحصى في الكُتب، ومن أقبح مظاهر الظلم وأوّل السيوف التي سُلّت على الدين القويم كانت حادثةً منع عمر إحضار الدواة والكتف عندما اشتدّ وجع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقترب من الرحيل.

وقد نقل علماء أهل السنّة الموثوقون عندهم كالبخاري ومسلم هذه الحادثة، وهؤلاء العلماء يعتبر أهل السنّة كلامهم في صحّة الأحاديث مثل القرآن، ففي وقت اشتداد وجع النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: ائتوني بكتف شاة أكتب لكم كتابًا لن تضلّوا

[١] صحيح البخاري: ٧١/٤.

[٢] كنز العمال، المتقي الهندي: ١١١/١٢.

بعده. فقال عمر: إنّ الرجل ليهجر، حسبنا كتاب الله[١].

ومن الواضح أنّ النبيﷺ في ذلك الوقت الضيق لم يكن يريد أن يكتب كلّ مسائل الدين ووصاياه المفصّلة، بل كان يريد أنْ يكتب أمرًا مجملاً يتضمّن كلّ ما تحتاجه الأمّة، وهذا لم يكن سوى وصيّة الخلافة؛ لأنّه مع علمه بالنصوص والأخبار التي أعلنها خلال حياته عن خلافة أمير المؤمنينعليه السلام يعلم أنّ البعض سيتجاهلونها أو ينكرونها بلسانهم، فأراد أنْ يترك وصيّةً مكتوبةً لا يمكن إنكارها.

لكن هذا الرجل المتعجرف منع ذلك، ونسب إلى رسول اللهﷺ الهذيان، ووصفه بعبارة غير لائقة قائلاً: إنّ هذا الرجل ليهجر. وبهذا الكلام نسب إليهﷺ الخطأ وقال: حسبنا كتاب الله. النّبي الذي بشهادة القرآن بعبارة صريحة: ﴿**لا يَنطقُ عَن الهَوى إنْ هُو إلاّ وَحيٌ يُوحى**﴾[٢]، وبذلك جعل نفسه أعلم من النبيﷺ.

ومع كلّ هذا، لا أفهم لماذا بذلوا كلّ هذا الجهد لتعيينه خليفةً بعد ذلك؟! ولماذا أوصى أبو بكر بأنْ يكون عمر خليفة؟! ولماذا أمر عمر بالشورى؟! أليس كتاب الله كافيًا؟!

ومع كلّ هذا، لا ندري كيف يمكن لشخص لا يفقه شيئًا أنْ يفهم من كتاب الله شيئًا، فالذين بذلوا جهودًا عظيمةً في التعامل مع كتاب الله لم يتمكّنوا من استنباط ألف حكمٍ منه بينما مسائل الدين أكثر من مائة ألف مسألة، وتزداد يومًا بعد يوم، ومع ذلك قام هذا الرجل بتغيير صريح حكم الله ورسوله، فحرّم زواج المتعة ومتعة الحجّ، وأسقط عبارة (حيّ على خير العمل) من الأذان.

---

[١] صحيح مسلم: ١٢٥٩/٣.

[٢] سورة النجم: ٣.

ومن أفعاله أيضًا أنّه عند وفاته أمر بالشورى، وخلاصة ما حدث أنّه عند موته ألقى أمر الخلافة للتشاور بين ستة أشخاص: أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، وعثمان، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقّاص، وقال: إذا اتّفق الجميع على شخصٍ واحدٍ، فهو الخليفة، وإذا اختلفوا، فإنْ كان طرف أكثر عددًا، يُقتل الطرف الأقلّ، وإذا كانوا متساوين، وكان اثنان يختاران شخصًا، واثنان آخران يختاران آخر، فالطرف الذي فيه عبد الرحمن هو الذي يُعتبر، ومن لم يوافق يُقتل.

وبعد أنْ وضع هذا النظام خرجوا من البيت، فقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: أكمل تدبيره لحرماني من الخلافة؛ لأنّه يعلم أنّ عبد الرحمن ابن عم سعد، وعثمان صهر عبد الرحمن، وكان يعلم أنّ هؤلاء الثلاثة لن ينفصلوا عن بعضهم، وفي النهاية سيبقى طلحه والزبير معي وبما أنّ عبد الرحمن في الطرف الآخر، فإمّا أن أُقتل أو أبايع أحدهم.

وأمّا ما كتبه العلماء في مطاعن أبي بكر وعمر، وما نقلوه من كتب أهل السنّة الذين يعترفون بهذه الأمور، فهو أكثر من أنْ يُحصى في هذه الأوراق، ولكن نكتفي بهذا المقدار.

أمّا عثمان، فإنّه تجاوز حدود الخلافة الظاهرية، وأظهر أعلى درجات حبّ الدنيا، وأساء إلى جماعة من الصحابة العظام كأبي ذر الذي عدّه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من أهل بيته، وقال عنه: «ما أظلّت الخضراء وما أقلت الغبراء على ذي لهجةٍ أصدق من أبي ذر»[١].

ومع ذلك، قام بإهانته وإيذائه بشتّى الطرق، وأخرجه من المدينة، وكما ضرب عبد الله بن مسعود ضربًا شديدًا أدّى إلى وفاته بسبب رفضه أن يُسلّم مصحفه ليغيّره عثمان، وأخيراً أخذ مصحفه وأحرقه أو غلاه في الماء.

---

[١] الاختصاص، الشيخ المفيد: ١٣.

وأمّا عمار بن ياسر الذي كان من عظماء الصحابة وفي مرتبة سلمان وأبي ذر، وله أحاديث كثيرة في مدحه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد ضربه عثمان حتى تسبّب له بأذى جسيم، بالإضافة إلى ذلك، عيّن عثمان مجموعةً من الفسّاق وشاربي الخمر كولاة وأرسلهم إلى المناطق المختلفة، وبسبب كثرة فساده وظلمه، ثار الناس عليه حتّى انتهى الأمر بقتله في مذلّةٍ وخزيٍ.

وكان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام راضيًا بقتله، ولم يُدفن عثمان إلّا بعد ثلاثة أيّام، وهذا التأخير في تجهيز جنازته لم يكن إلّا لعدم استحقاقه للتكفين والدفن. ومِن ثَمّ بايع المسلمون علي بن أبي طالب عليه السلام بعد مقتل عثمان، وأصبح خليفةً ظاهرًا كما كان في الباطن، وأمّا تسامحه مع عثمان في حياته، فلا يمكن تفسيره إلّا بأنّه كان مستحقًّا لذلك المصير.

ومن الغريب أنّ أهل السنّة يستبعدون فكرة أنّ الصحابة الكبار ارتدّوا عن الحقّ بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع علمهم بإمامة علي عليه السلام فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير ما حدث مع عثمان؟!

كيف يُقال: إنّ عثمان كان إمام زمانه وأنّ الصحابة كانوا مطيعين له، ومع ذلك لم يتولَّ أحدٌ منهم تجهيز جنازته أو دفنه حتى حمله بعض محبّيه ودفنوه في مقبرة اليهود؟!

ومن جملة الأحاديث التي تدلّ على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام نكتفي بذكر حديثٍ واحدٍ لكي لا تخلو هذه الرسالة عن الحديث، وهذا الحديث قد نقله أهل السنّة بتواترٍ، حتّى صار معلومًا كوجود مكّة والمدينة، ولا ينكره إلّا المعاند.

وقد نقل بعض علماء أهل السنّة هذا الحديث عن ١٢٠ صحابيًا، وقد رواه بعضهم بمئة وخمس طُرق، وآخرون بخمس وسبعين طريقًا، وبعضهم نقل أكثر من ذلك، ومَن أنكر أصل الحديث بينهم نادر جدًّا، وإنْ كان البعض قد أشكل على دلالته.

وخلاصة الواقعة أنّ رسول اللهﷺ بعد عودته من حجّة الوداع وصل إلى غدير خم في وقت الظهيرة، في حرٍّ شديدٍ، وأمر الناس أنْ ينزلوا، فأُقيم له منبرٌ، فصعد عليه وألقى خطبةً بعد الحمد والثناء، وقال: «أيّها الناس ألستُ أولى بكم من أنفسكم؟». فقالوا: بلى. فقال:«فمن كنتُ مولاهُ، فعليٌّ مولاهُ، اللهمّ والِ من والاه، وعادِ من عاداه»[١].

كلمة (مولى) في اللغة العربية له معانٍ كثيرة، ولكن لا يناسب هذا السياق المذكور إلّا معنى الأولوية في التصرّف وحقّ الولاية والاختيار. وقد حاول بعض علماء أهل السنّة بدافع الضرورة، تفسير كلمة (مولى) بأنّها تعني الناصر أو المحبّ، حيث الناصر بمعنى المُعين، والمحبّ بمعنى الصديق، ولكن من يمتلك عينًا بصيرةً وقلبًا منصفًا يدرك أنّ في مثل هذا الوقت والموقف، لا يمكن أنْ ينزل النبيﷺ مع هذا الجمع العظيم من الناس فقط ليقول: «من كنتُ ناصرهُ فعليٌّ ناصرهُ»، أو:«من كنتُ محبّه فعلي محبّه»، فهذا أمرٌ جزئيٌ لا يستحقّ هذا الموقف العظيم.

ولو كان المراد هو توصية النبيﷺ لعليعليه السلام بأنْ يكون نصيرًا أو محبًّا للناس، لكان يكفي أنْ يوصّيه وحده دون الحاجة لإعلان ذلك أمام الجميع، وإنْ كان القصد هو كسب قلوب الناس تجاه عليعليه السلام فإنّ هذا يدلّ أيضًا على أنّ المطلوب هو اتّباع الناس له، وهو ما يشير إلى معنى الولاية والخلافة.

أمّا القول بأنّ النبيﷺ أراد فقط أنْ يبين أنّ عليًا صديقٌ للناس أو حبيبهم، فهذا تفسير ضعيف ولا يتناسب مع الموقف والجهد المبذول في إيقاف هذا الجمع في وقت الظهيرة والحرّ الشديد، ثمّ إنّ هذا المعنى يُستفاد من آياتٍ أخرى في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿**المؤمنون بعضُهم أولياء بعض**﴾[٢]، فلماذا كلّ هذا التجمّع والبيان لهذا الغرض؟

---

[١] الكافي، الكليني: ٢٩٥/١.

[٢] سورة التوبة: ٧١.

وإذا كان الغرض من الإعلان هو كسب القلوب ودعوة الناس إلى الالتفاف حول عليعليه السلام، فهذا لن يكون إلّا لأجل اتّباعه في أوامره ونواهيه، وهو معنى الولاية والخلافة.

وممّا يؤكّد هذا المعنى أنّ أوّل الحديث يشير بوضوح إلى أنّ المقصود هو الأولويّة والاختيار المطلق لعليّعليه السلام كما كانت لرسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم وليس غير ذلك.

المطلب الثاني: في حقيقة إمامة باقي الأئمّة الاثني عشرعليهم السلام

أوّلًا: قد أوضحنا بطلان مذهب أهل السنّة الذي هو أكبر فرق الإسلام، ولكن هذا لا يعني إثبات صحّة باقي الأديان والمذاهب، إنّ مذهب الفرقة الإمامية هو الإيمان بإمامة هؤلاء الاثني عشر إمامًا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وبما أنّ وجود الدين أمرٌ ضروريٌّ، فإنّ هذا الحصر في مذهب الإمامية يثبت كونه الحقّ.

ثانيًا: كما ذكرنا، يجب أنْ يكون هناك إمامٌ في كلّ عصرٍ، ويشترط في الإمام أنْ يكون معصومًا، وباتّفاق الجميع لم يكن هناك في أي عصرٍ مِن عصور الأئمّة الاثني عشر شخص آخر معصوم، وبالتالي فإنّهم وحدهم الأحقّ بالإمامة؛ لأنّ العصمة شرطٌ أساسيٌّ للإمام.

ثالثًا: أورد أهل السنّة في كتبهم المعتبرة أحاديث كثيرة عن رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم تنصّ على أنّ الأئمّة بعده اثنا عشر وكلّهم من قريش، وفي بعض رواياتهم ورد أنّ خلافة قريش باقيةٌ إلى يوم القيامة، وبما أنّ هذا العدد والشروط والترتيب لم يقل به أحد غير الإمامية، فإنّ هذه الأحاديث تكون دليلًا على صحّة مذهبهم.

رابعًا: نقل أهل السنّة في روايات كثيرة عن رسول اللهصلى الله عليه وآله وسلم قوله:«إنّي تاركٌ فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[١]. وفي بعضها: «إنيّ تاركٌ فيكم ما إنْ

[١] صحيح مسلم: ١٢٣/٣.

تمسّكتم به لن تضلّوا أبدًا كتاب الله وعترتي»[١].

وهذان الحديثان يقبلهما أهل السنّة، وعلى فرض قبولهم به وتسليمهم بأنّه من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فإنّه يترتّب على ذلك أحد الأمور التالية:

إمّا أنْ يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم كاذبًا أو أنّ المقصود بالعترة وأهل البيت عليهم السلام أشخاص آخرون غير الأئمّة الطاهرين، أو أنّ المقصود هم الأئمة الطاهرون عليهم السلام. وأهل السنّة لا يعتقدون أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان كاذبًا، ولا يرون أنّ مِن بين العترة وذرّية النّبي كالسادة والأولاد، أحدًا يجب طاعته بحيث يمكن القول: إنّهم هم المقصودون. وبالتالي، لا يبقى إلاّ أنّ المراد هم الأئمّة الطاهرون عليهم السلام.

وكما قلنا: يجب أنْ يكون الإمام أفضل من غيره، ولا شكّ في أنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا في كلّ عصرٍ أفضل من الجماعات التي ادّعت الإمامة. فالحسنان عليهما السلام على سبيل المثال، كانا بلا شكّ أفضل من معاوية ويزيد، وعلي بن الحسين عليه السلام كان أفضل من عبد الملك بن مروان، وكذلك باقي خلفاء بني أميّة وبني العبّاس.

في كلّ زمن ادّعى فيه أحد الخلفاء الخلافة، كان فضل الأئمة ظاهرًا على الكلّ ومعترفًا به، ولو كان بالإمكان الطعن في فضيلتهم، لكان الخلفاء في عصرهم أولى بفعل ذلك، خصوصًا أمثال هارون الرشيد والمأمون، وهما من أعظم ملوك الأرض الذين خضعت لهم جميع علماء الدنيا، فمِن البديهي أنّ هؤلاء الخلفاء، الذين أرادوا أنْ يدّعوا الخلافة النبوية، كانوا يحاولون تزيين أنفسهم بالكمالات الظاهرة والباطنة لكي يتمكّنوا من تسخير قلوب العامّة، دون اللجوء إلى استخدام قوّة السيف لنشر سلطتهم. والنتيجة هي أنّه إذا كان بإمكانهم الادّعاء بأنّهم أهل للاستحقاق وصلاحيّة الخلافة، لكان الأولى بهم أنْ يفعلوا ذلك بدلاً من الاعتماد على القوّة والسيف والإكراه العلني.

فلو كان بإمكان ملوك متسلّطين كهؤلاء أنْ يطعنوا في فضيلة هؤلاء العظماء،

[١] سنن الترمذي: ٣٢٩/٥.

لكان لزامًا عليهم أنْ يضعّفوهم ويظهروا عدم أهليتهم، وأنْ يجعلوا الناس تابعين لهم في الباطن كما هم في الظاهر، وألّا يجدوا أنفسهم مضطرّين للجوء إلى وسائل أخرى كالقتل أو التصفية.

لكن عندما عجزوا عن إضعاف مكانة الأئمّة عليهم السلام لجأوا إلى أساليب أخرى كتسميمهم أو اغتيالهم، ما جعلهم مكشوفين أمام العالم وأثبت خزيهم في الدنيا والآخرة.

على سبيل المثال: المأمون العبّاسي جمع علماء من اليهود والنصارى وغيرهم ليجادلوا الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام بهدف الطعن فيه، لكن الإمام عليه السلام ألزمهم الحّجة من كتبهم وأديانهم، أسكتهم، وهكذا كان سلوك باقي الخلفاء مع الأئمّة الطاهرين عليهم السلام إذ لم يستطيعوا الطعن في فضلهم وإثبات عدم أهليتهم للإمامة.

إنّ كلامنا هذا يشبه ما قلناه سابقًا في شأن إعجاز القرآن الكريم؛ إذ لو كان بإمكان كفّار قريش أنْ يأتوا بسورةٍ صغيرةٍ مثل سُور القرآن، لفعلوا ذلك، ولألزموا النبيّ محمّدًا صلى الله عليه وآله وسلم بها، ولما اضطّروا إلى تلك الحروب والخصومات والقتل والأُسر وغيرها.

أمّا الفضائل التي ظهرت عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام في عصور الخلفاء فلا تُعدّ ولا تُحصى، مع أنّهم كانوا غالبًا في ظلّ حكوماتهم مقهورين أو مسجونين، ولم يكن لشيعتهم الجرأة على الاستفادة من وجودهم.

نعم، في عهد الإمام محمد الباقر والإمام جعفر الصادق عليهما السلام خلال أواخر دولة بني أميّة وبداية دولة بني العبّاس، حين انشغل الطرفان بالصراعات بينهما، توفّرت للشيعة فرصة قصيرة استطاعوا فيها التوجّه لخدمة هذين العظيمين، وخلال هذه الفترة القصيرة انتشرت أغلب كتب الحديث لدينا من هذين المصدرين للإمامة.

وقد بلغ عدد الفضلاء الذين تتلمّذوا على يد الإمام الصادقعليه السلام أربعة آلاف شخص، واستفادوا من علمه، ممّا يُظهر مقامه الرفيع مقارنة بأئمّة السنّة، وهو أمرٌ مشهورٌ ومعروفٌ.

كما أنّ المناظرات التي أجراها علماء أهل السنّة مع أصحاب الإمام الصادقعليه السلام كأبي حنيفة ومؤمن الطّاق وغيرهم، تُظهر عمق علم هؤلاء الأصحاب، وبالرغم من ذلك، فإنّ علماء أهل السنّة وقضاتهم كانوا يستفيدون من أصحاب الإمامعليه السلام.

أمّا المعجزات الكثيرة التي ظهرت عن الأئمّة الأطهارعليهم السلام فقد سجّلها أهل السنّة في كُتبهم، وإذا نظرنا بعين الاعتبار، نجد أنّ إحياء ذكرى الإمام الحسينعليه السلام وزيارة الأئمّة الأطهارعليهم السلام معجزةٌ مستمرّة باقيةٌ إلى يوم القيامة، كلّ عزيز مهما بلغت مكانته، إذا مات فإنّ الحزن عليه يستمرّ لمدّة أقصاها سنة واحدة، وبعد ذلك يهدأ القلب وينسى المصاب، أمّا مصيبة أولئك العظماء، فعلى الرغم من مرور أكثر من ألف عامٍ تبقى حيّةً، وتظلّ مصائبهم كأنّها حدثت اليوم.

في حين أنّ قبور الملوك والخلفاء أصبحت مهجورةً ومنسية، وما زال الناس من مختلف بقاع العالم يتركون الأهل والمال ويتحمّلون مشاقّ السفر ليأتوا إلى زيارة قبورهم عليهم السلام.

ومَن له الفهم والمعرفة في الجملة عندما ينظر في العلوم التي نشرها هؤلاء العظماء، سواء في علم الكلام أو الفقه أو التفسير أو الأخلاق أو التاريخ أو الطبّ وسائر العلوم، يدرك يقينًا أنّ هذه العلوم مستمدّة من الله تعالى.

وكذلك في الأدعية والمناجاة التي كانوا يتوجّهون بها إلى ربّهم، فإنّ مَن يتأمّل فيها يدرك معنى المعرفة الإلهية الحقّة، وطريقة العبادة الصحيحة، وكيفية طلب الحوائج، وحقيقة الحمد والثناء والتمجيد والاستغاثة والتضرّع والتوبة والإنابة، لا سيّما عندما تكون تلك الأدعية مصاغةً بألفاظٍ أثمن من الدُرر، وأحلى من العسل

المصفّى، وأحبّ إلى القلب من رحيق المحبوب الطيب المظهر.

ففي فصاحتها وبلاغتها لا يمكن مقارنة أيّ كلامٍ بها سوى كلام الله، خصوصًا كتاب نهج البلاغة والصحيفة السجادية، المشهورة بزبور آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وإنجيل أهل البيت عليهم السلام والتي تشبه الكتب السماوية في مضمونها وروحانيتها.

وكذلك الأدعية والمناجاة الأخرى كدعاء كميل ودعاء أبي حمزة الثمالي الذي يُتلى في أسحار شهر رمضان المبارك.

وبعد كلّ هذا نقول: إنّ الدليل الذي يكفي للشيعة هو تلك الأحاديث التي دوّنها علماؤنا في كتبهم، حيث إنّ كلّ إمامٍ أوصى بالإمامة للإمام الذي يليه حتى النهاية، وهي بقدر يكفي لإفادة اليقين.

ومن المعلوم: أنّ العلماء الورعين الصالحين والأتقياء الذين لم يكن لهم دافع لتحصيل منافع دنيوية، كانوا يخاطرون في تسجيل ونقل تلك الأحاديث، مع أنّ جميع الأئمّة عليهم السلام كانوا يعيشون في حالةٍ من الخوف والاختفاء، والشيعة أنفسهم كانوا في خوف وذعر دائمين.

لم يكن لدى هؤلاء العلماء أيّ دافع في نقل وتوثيق تلك الأحاديث سوى الحقّانية والتقوى، إذ لو لم يكن هذا الأمر يسبّب هلاك دنياهم، فإنّه لم يكن ليجلب لهم منفعة في آخرتهم.

ومع ذلك، كان في توثيق تلك الأخبار خطورة عظيمة على حياتهم وأموالهم وشرفهم، لكنّهم بالرغم من ذلك بذلوا كلّ هذا الجهد في تسجيل هذه الأحاديث حتّى جمعت بهذا الشكل، وهذا بحدّ ذاته يُعدّ من القرائن الدالّة على صدقها وصحتها.

المطلب الثالث: في بيان غيبة الإمام الثاني عشر حجة بن الحسن عليهما السلام وبقائه حيًّا

اعلم أنّ أهل السنّة قد نقلوا في كتبهم أحاديث كثيرةً عن رسول الله، حيث أخبر عن ظهور المهدي (عَجّلَ اللهُ تعالى فَرَجَه الشريف) وولادته، وأنّه سيملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعد أنْ امتلأت جورًا وظلمًا، وأنّ اسمه موافق لاسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد نقل بعض علماء الشيعة أكثر من مئة وخمسين حديثًا من كتب أهل السنّة في هذا الباب.

أمّا الأحاديث التي رواها الشيعة في كتبهم عن أئمّتهم وعن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهي تتجاوز الألف حديث، وكثير من هذه الكتب قد أُلّف قبل ولادة الإمام المهدي (عَجّلَ اللهُ تعالى فَرَجَه الشريف)، ممّا يزيد من درجة اليقين بها بسبب تواترها، فضلاً عن أنّ هذه الأحاديث مقرونةٌ بالإعجاز لاشتمالها على الإخبار بالمستقبل ووقوع ما أخبرت به.

وحتّى مع غضّ النظر عن هذه الأحاديث، فإنّ بعض الأدلّة السابقة تثبت صحّة ذلك، مثل أنّ كلّ عصرٍ يحتاج إلى إمامٍ، وأنّ هذا الإمام يجب أن يكون معصومًا، ولم يدّعِ أحد غير الشيعة وجود مثل هذا الإمام، وبعد بطلان دعوى مذهب أهل السنّة في مواجهة دعوى الشيعة، لم يقم أحد دليلاً ينقضها.

ولا شكّ أنّ الدين الحقّ يجب أن يكون ثابتًا، وإذا ثبت بطلان دين غير الشيعة، كان مذهب الشيعة هو الحقّ، وأمّا استبعاد أهل السنّة لفكرة أنْ يكون هناك إمامٌ مستور، بحيث لا يطّلع عليه أغلب الناس، وأنْ يكون بنفسه غائبًا، فيتساءلون عن فائدته للأمّة، وكيف يمكن أنْ يبقى حيًّا طوال هذه المدّة، فهذا الاستبعاد باطلٌ.

ونظير ذلك قد وقع في الأمم السابقة، كما أخبر المنجّمون في زمن نمرود بأنّ شخصًا سيولد ويكون سببًا لزوال ملكه، فقام بفصل الرجال عن النساء، لكن والد النبي إبراهيم عليه السلام اجتمع سرًّا بوالدته، فولد إبراهيم في كهف وبقي مختفيًا لفترة من الزمن.

وكذلك أخبر منجّمو فرعون فرعون بأنّ شخصًا مِن بني إسرائيل سيولد ويكون سببًا لهلاك فرعون، فأمر فرعون بقتل أبناء بني إسرائيل، ولكن حملُ أمّ موسى وولادته وقعا في السرّ، وبعد أنْ كبر موسى وقتل ذلك القبطي وفرّ هاربًا، بقي في أطراف مصر مدّة من الزمن، ولم يتمكّن فرعون من اكتشاف أمره على الرغم من سلطانه وقوّته.

وهذه القصص كلّها مشهورةٌ ومعروفةٌ، وقد وردت في القرآن الكريم والأحاديث النبويّة، فما المانع إذن، بعد أنْ أخبر رسول الله ﷺ والأئمّة الهداة (صلوات الله عليهم أجمعين) بأنّ المهدي سيظهر ليملأ الأرض قسطًا وعدلاً بعد أنْ امتلأت جورًا وظلمًا، أنْ يكون طواغيت زمانه قد سعوا لاكتشاف أمر هذا النور الإلهي، وعملوا على هلاكه، وبحثوا عن حاله؟!

لكنّ الله تعالى، بفضله ورحمته، أخفى حمله وولادته عن الأعداء، وأطّلع على ذلك بعضًا من أوليائه، ثمّ التقى به عدد كبير من الشيعة، واستفادوا من وجوده، ونقلوا عنه أخبارًا وأحاديث كثيرة.

وهذا الاستغراب الذي يبديه المنكرون ليس أشدّ من استغراب الكفّار والمنافقين فيما يتعلّق بالمعاد وإحياء العظام وهي رميم، فإذا كان الله قادرًا على تحقيق مثل هذا الأمر البعيد، وهو أمرٌ واقعٌ لا محالة، فلماذا يستغربون وقوع أمرٍ قد قامت عليه الأخبار المتواترة والأدلّة القطعية؟!

أمّا بالنسبة لعمره الشريف، فما وجه الاستغراب في ذلك؟! والحال أنّ أهل السنّة يؤمنون بوجود الخضر وإلياس، اللذين وُجدا منذ زمن بعيد قبل نبيّنا ﷺ، كما أنّ عمر النبي نوح عليه السلام معروفٌ ومشهورٌ، وإبليس نفسه موجود منذ قبل خلق آدم عليه السلام وسيبقى إلى يوم القيامة.

وأمّا مسألة غيبته وعدم انتفاع الأمّة به، فذلك بسبب عصيان الأعداء وطغيانهم، وليس بإرادة الإمام نفسه أو أمر الله تعالى، كما أنّه لا فرق بين إمام ظاهر هجَره

الناس وتركوه، فلم يطيعوه، وحُرم أتباعه من الاستفادة منه - كما حصل مع بعض الأئمّة السابقين - وبين إمامٍ غائبٍ لا يتمكّن أحدٌ من الوصول إليه، بل إنّ كثيراً من الأنبياء مرّوا بحالاتٍ مشابهةٍ، ومع ذلك كانت لهم فوائد عظيمة حتى في حال الغيبة، كالشمس المستترة خلف السحاب، فإنّها رغم احتجابها تبقى ذات أثر ونفع.

وإنْ لم يكن في الغيبة إلّا ابتلاء الناس بالتكليف والإيمان به وانتظاره، فإنّ ذلك كافٍ كحكمةٍ عظيمةٍ بعد أنْ قامت الأدلّة على وجوده، وهذه فائدةٌ جليلة، وهي من مصاديق الإيمان بالغيب الذي أثنى الله تعالى عليه.

وخلاصة القول: إنّ الأمور التي تقيمها الحكمة الإلهية، كيف يمكن لعقولنا الناقصة أن تدرك حقيقتها؟!

ألم ترَ أنّ نبيًّا أولي العزم مثل موسى عليه السلام لم يستطع تحمّل مرافقة عبدٍ من عباد الله، وهو الخضر عليه السلام ولم يتمكّن من إدراك حكمة أفعاله؟! وذلك حين قام الخضر بثقب السفينة، وقتل النفس الزكيّة، وبنى جدارًا كان على وشك السقوط دون أنْ يطلب أجرًا، رغم شدّة جوعهما وامتناع أهل تلك القرية عن تقديم الطعام لهما!

فكيف يمكن لنا، نحن ضعفاء العقول، أنْ نحيط بجميع أسرار الله تعالى وحكمه وندرك حقيقتها؟!

وأمرٌ آخر: فقد روى أهل السنّة والشيعة حديثًا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال: «من مات ولم يعرف إمام زمانه، فقد مات ميتة جاهلية»[1]. وهذا حديثٌ متّفقٌ عليه، ومعناه واضحٌ، أي: إنّ من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات على الجاهلية، أي: مات كافرًا، ومن المشهور أنّ علماء أهل السنّة قد أوصوا بعدم مناقشة الشيعة في هذا الحديث إلّا بالسيف والخنجر!

[1] الغيبة، النعماني: ٦٣. وفي مصادر أهل السنّة في صحيح مسلم: ١٤٧٨/٣.

أمّا نحن، فبحمد الله، نعرف إمام زماننا ونقرّ به ونعترف، فلا حرج علينا. ولكن أهل السنّة قد اضطربوا كثيراً في تفسير هذا الحديث، فقال بعضهم: إنّ إمام الزمان هو القرآن، وهذا تأويل واضح البطلان لا يحتاج إلى كثيرٍ من الفهم ليدرك الإنسان مدى بُعده عن معنى الحديث.

وقال آخرون: إنّ إمام الزمان هو سلطان العصر، حتى لو كان مثل يزيد بن معاوية! وقبح هذا القول أيضًا واضحٌ لكلّ ذي عقل.

وقد نُقل أنّ ملاّ جلال الدواني، وهو من أعاظم فقهاء ومحقّقي أهل السنّة، كان يومًا في مجلسٍ دار فيه النقاش حول هذا الحديث، فأدلى كلّ واحدٍ منهم برأي، فقال بعضهم: إنّ إمام الزمان هو السلطان، وكان في ذلك الوقت ملك الروم يُدعى أولدران بايزيد. فأمسك ملاّ جلال بلحيته وقال ساخرًا: «هل يُعقل أن يُعذِّب الله تعالى جلال الدين محمّد في يوم القيامة لأنّني لم أعرف أولدران بايزيد؟!».

وعلى أي حال، إذا كان لابدّ أنْ يكون هناك دينٌ في العالم، وكان للإنسان أنْ يختار مذهبًا، فلا دليل قائم على صحّة أي مذهب غير هذا المذهب؛ لأنّ أقوى الأديان وأكبر الفرق في الإسلام هم أهل السنّة، فإذا ثبت بطلان مذهبهم، فلا يبقى أيّ دليلٍ على صحّة غيره، ويكون الحقّ منحصِرًا في مذهب الشيعة.

ووفقًا لمقتضى هذا المذهب، فلا بدّ من الإذعان واليقين بولادة الإمام المهدي، ووجوده، وظهوره متى شاءت المشيئة الإلهية.

عجّلَ اللهُ فَرَجَه الشريف، وقرّب خلاصنا ببركة أجداده الطاهرين، (صلوات الله عليهم أجمعين).

واعلم أنّ للإمام المهدي عَجّلَ اللهُ فَرَجَه غيبتين:

إحداهما الغيبة الصغرى، التي استمرّت سبعين سنة وزيادة، وفيها كان كثير

من الشيعة يتشرّفون بلقائه عبر سفرائه، حيث كانوا يحملون إليه مسائل وعرائض الشيعة، ويتلقّون منه الأجوبة، وأشهر هؤلاء السفراء كانوا أربعة:

١- عثمان بن سعيد الأسدي
٢- ثمّ ابنه محمّد بن عثمان
٣- ثمّ أبو القاسم الحسين بن روح
٤- ثمّ علي بن محمّد السمري

وبعد وفاة السمري، بدأت الغيبة الكبرى، فانقطع الاتّصال المباشر بالإمام، ولم تَعُد الأخبار والآثار تصل منه كما كانت في الغيبة الصغرى.

ومع ذلك، فإنّ الأحاديث المأثورة عبر هؤلاء السفراء لا تزال كثيرةً ومتداولةً بين الشيعة، وقد ظهرت على أيديهم معجزاتٌ ببركة الإمام المهدي (عجّلَ اللهُ فَرَجَه الشريف)، حيث كانوا يخبرون عن أمورٍ غيبيةٍ تتعلّق بأحوال الشيعة، وكان الشيعة يرفعون إليهم الخُمس والنذور والحقوق الشرعية، ليُوصلوها إلى الإمام عليه السلام.

وقد وردت في كتب الشيعة أحاديث كثيرةٌ حول هذا الموضوع، وأُلّفت فيه مؤلّفات عديدة، وهذه الكتب كافية لإثبات الحجّة على الشيعة، حتّى لو لم يكن هناك غيرها ومع ذلك، فللّه الحمد إنّ أمر الإمام أوضح من أنْ يظلّ مخفيًّا.

الباب الخامس: في المعاد

يجب علينا الاعتقاد بأنّ الحياة ستعود بعد الموت، وأنّ الروح ستتّصل بهذه الأبدان نفسها التي كانت في الدنيا، حتّى بعد موتها وتحلّلها. والاستبعاد الذي أبداه الكفّار تجاه هذا الأمر لا مبرّر له في مقابل قدرة الله المطلقة، كما أكدّ ذلك في القرآن الكريم مرارًا.

واعلم أنّ الدليل على المعاد، أي: على وجود عالمٍ آخر تكون فيه الحياة، ويُجازى فيه الإنسان على أعماله، بحيث ينال المحسنُ ثوابه والمسيء عقابه، ثابت بالعقل والنقل معًا.

أمّا الدليل العقلي على المعاد، فقد أُشير إليه سابقًا، ونضيف هنا أنّ مَن عرف الله تعالى وأدرك أنّه حكيمٌ وعادلٌ وقادرٌ، فإنّه يوقن بوجوب المعاد؛ لأنّ خلق العالم والإنسان لم يكن عبثًا، بل لا بدّ أنْ يكون له غاية وفائدة.

وهذه الفائدة لا يمكن أنْ تكون في الدنيا؛ لأنّ الدنيا مليئةٌ بالآلام والمتاعب، وحتّى اللذّة التي يُتصوَّر وجودها فيها ليست سوى دفعٍ للألم، وليست لذّةً خالصة، كما أنّها ممزوجة بألف نوعٍ من الهموم والأحزان، فلا يمكن أنْ تكون هذه الحياة غايةً مقصودةً من خالقٍ كريمٍ حكيمٍ.

ولو كان الغرض الإلهي من خلق الإنسان هو مجرّد الحياة الدنيا، لكان فعله عبثًا ولغوًا، بل ظلمًا، وحاشاه سبحانه عن ذلك، كما قال في القرآن الكريم: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۞ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ**﴾[1].

تشبيه لطبيعة الدنيا

وقد ضرب بعض أهل المعرفة مثالاً بليغًا لطبيعة الدنيا، فقالوا:

[١] سورة المؤمنون: ١١٥-١١٦.

لو كان إكرام الله لعباده مقصورًا على متاع الدنيا، لكان ذلك أشبه بأنْ يدعو شخصٌ عظيمٌ إنسانًا إلى وليمة، لكنّه يجعله يجلس في خرابةٍ مليئةٍ بالعقارب، والثعابين، والأسود، والنمور، والذئاب، والخنازير، والدببة، وجميع أنواع الوحوش الضارية والسامّة.

ثمّ يضع أمامه طعامًا ليأكله، لكنّه في الوقت نفسه يجعل جلادَين يقفان فوق رأسه بسيوف مسلولة، ينتظران لحظة انتهاء طعامه ليقطعوا رأسه! وفي كلّ لقمةٍ يرفعها إلى فمه، تلسعه الأفاعي، وتهاجمه السباع، وتترصده السيوف.

فهل يليق بمضيفٍ كريمٍ أنْ يجعل ضيافته على هذه الصورة؟! فكيف يُنسب مثل هذا الفعل إلى الله سبحانه، وهو أكرم الأكرمين؟!

هذه الدنيا هي الخرابة التي تحتوي على جميع الأوجاع والسموم والمرارات، حيث تنتظر سيف الأجل الذي يأخذ حياة الإنسان ويقضي على عمره بعد انتهاء مدّة رزقه. أمّا الضيافة التي تليق بكريم، فهي في الآخرة، حيث نعيم لا ينقطع ولذّة بلا ألم، وطعام بلا خوف أو مرض أو غمّ.

وفي الدنيا، نرى في كثيرٍ من الأحيان ظالماً يظلم ويعيش في رفاهيةٍ وراحة، بينما يعاني المظلوم في شقاءٍ ومحنة، مثلما كان الحال مع يزيد بن معاوية وعمر بن سعد وشمر بن ذي الجوشن، (لعنة الله عليهم)، تجاه سيد الشهداء عليه السلام، وأهل بيته وأصحابه.

ولكن في النهاية، عندما يموت هذان الفريقان ويصبحان ترابًا ويأخذ الريح الجميع معهم ولا يكونون في اليوم التالي، فإنّ الله تعالى سيأخذ حقّ المظلومين من أولئك الظالمين، ويصعد بالمظلومين إلى مراتب عالية من المقرّبين في أعلى علّيين. ففي ذلك الوقت، لو لم يكن كذلك سيكون هناك ظلمٌ عظيمٌ وظلمٌ كبيرٌ على الله، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً.

فالعقل الصريح يحكم بوجوب المعاد، ولا يمكن لأحد أنْ يقول بعدل وحكمة الله وتنزّهه عن الأفعال القبيحة وينكر المعاد.

أمّا الدليل النقلي، فهو إجماع جميع الأنبياء وأهل الأديان، ومن أول القرآن إلى آخره، وجميع الكتب السماوية مليئة بذلك، ولا حاجة لذكره. ومن الآيات الدالّة على ذلك ما ذكرنا، فهي تشتمل على كلام الله وبرهان عقلي.

ويجب أنْ نعلم: أنّ المعاد جسمي، أي: أنّ الروح تعود إلى الجسد، ويعود هذا الجسد كما كان، والآخرة هي دار جسمانية تضمّ الأشجار والثمار والحور والقصور وأنواع الملائكة والغرف والزينة من أنواع الأقمشة والجواهر. هناك، سيكون للناس لذّات من الأطعمة والمشروبات والملابس وغير ذلك من لذّات النكاح ومصاحبة النساء الجميلات وكلّ ما يشتهيه الإنسان.

أمّا جهنّم، فهي مكانٌ مليءٌ بالنار والسلاسل والأغلال والهراوات الثقيلة التي يمسكها ملائكةٌ غلاظٌ شداد، وهناك أطعمةٌ شديدة السوء مثل النحاس المذاب والقذارة والنفايات من أفعال الزناة الذين غليت أجسادهم في أوعية جهنّم لوقت طويل، مع صحبت الشياطين وغيرها من العذابات.

الدليل على كلّ هذا هو كلام الله ورسوله ﷺ وجميع الكتب السماوية، ومن ينكر المعاد الجسمي ويكتفي بالمعاد الروحي، كما قال حكماء اليونان، فهو كافر؛ لأنّ هذا المعنى هو من بديهيات دين نبينا، بل جميع أديان الأنبياء، وهو صريحٌ في آيات القرآن، وإنكار هذا يعني إنكار صدق الله تعالى ورسوله، ومن ينكر الله ورسوله فهو كافرٌ.

وقد قال حكماء اليونان: إنّ الروح تبقى بعد مفارقة الجسد، وإذا كانت قد فعلت أعمالاً حسنة في الدنيا، فإنّها تكون سعيدةً وتتمتّع بذلك، وهذا هو جنّتها، وإذا كانت قد فعلت أعمالاً سيّئة، فهي في حالة سوءٍ وحزن، وهذه هي جهنّمها. والاعتقاد بأنّ المعاد هكذا وليس غيره هو كفرٌ.

ومن الآيات القرآنية التي تدلّ بوضوح على المعاد الجسمي، نكتفي بذكر آيةٍ واحدة، وهي قوله تعالى في سورة يس:

﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[١].

وفي شأن نزول الآية الشريفة ورد: أنّ أُبيّ بن خلف جاء بعظمٍ بالٍ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدلّكه وفتته بيديه وقال: أنت تقول إنّ الله يحيي هذا العظم البالي في القيامة؟

فأجاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «نعم، ويحييك الله ويُدخلك النار»[٢]. فنزلت هذه الآية: **﴿وضربَ لنا مثلاً ونسيَ خلقَه﴾**.

وحاصل شبهة ذلك الكافر استبعاده واعتقاده بأنّ الأمر بعيد جدًّا أن يُحيي الله العظم البالي، فأجاب الله تعالى على استبعاده قائلاً: لقد نسيَ خلقَه، فقد خلقنا أوّلاً من التراب ثمّ من نطفة، وخلقنا من التراب وقطرة الماء ما جعله يتشكّل في جسدٍ يحتوي على أعضاء وأجزاء متعدّدة من لحمٍ وجلد وعظمٍ ووريدٍ وعضلاتٍ ورأسٍ وأيدٍ وأرجلٍ وعيونٍ وآذانٍ، مع قوى الظواهر كالرؤية والسمع والذوق والشمّ، وفصل بين الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف، وقوى باطنية مثل العقل والخيال والإدراكات المختلفة، وقوى هضمية مثل الجاذبية التي تجذب الطعام للجسم والمثانة التي تحتفظ به، وأيضًا القوى التي تساعد على النموّ مثل الكبد، والدفع للفضلات من الجسم كالشعر والأظافر وما إلى ذلك.

فهل هذا أصعب من أن يحيي الله تعالى هذا العظم البالي ليجعله إنسانًا ثانيًا؟!

---

[١] سورة يس: ٧٨-٨١.

[٢] الدر المنثور، جلال الدين السيوطي: ٣٧٨/١٢.

ثمّ قال الله تعالى: ﴿**قلْ يُحييها الذي أنشأها أوّل مرّةٍ وهو بكلّ خلقٍ عليمٍ**﴾.

أي: قل لهم يا محمّد ﷺ: إنّ الذي يحيي تلك العظام هو من خلقها أوّل مرّة، حين لم تكن شيئًا، فخلقها من التراب على هذه الهيأة، والآن وقد صار هناك نموذجٌ لخلقهم، فإنّ إعادة خلقهم أهون من الإنشاء الأوّل.

﴿**وهو بكلّ خلقٍ عليم**﴾، أي: إنّ الله تعالى عليمٌ بجميع أنواع الخلق، فهو قادرٌ على الخلق من غير مادّةٍ أو أصلٍ، كما فعل في البداية، وقادرٌ أيضًا على إحياء الموتى، حتّى وإنْ صار الميت ترابًا وتفرّق بفعل الرياح، أو تحوّل ترابه إلى آنية وفخّار، أو صار جزءًا من أجساد الحيوانات، بل حتّى إن أكله إنسان آخر وأصبح جزءًا من بدنه، فإنّ الله تعالى قادرٌ على فصل العناصر الأصلية للمأكول وإحيائه منها، وطرح العناصر الزائدة التي تحوّلت إلى لحمٍ وجلدٍ في بدن الآكل، ثمّ يعيد الحياة إلى المأكول من جديد.

وبعد ذلك، ولإزالة استبعاد الكافر لهذا الأمر، ضربَ الله لهم مثلاً من واقعهم، فقال تعالى: ﴿**الذي جعلَ لكم من الشجرِ الأخضرِ نارًا فإذا أنتم منه توقدون**﴾.

أي: إنّه هو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارًا، فبمجرّد أنتم توقدون منها النار. وهذان نوعان من الأشجار ينبتان في أرضين مختلفتين، يُسمّى أحدهما المرخ والآخر العفار، فإذا أخذوا غصنًا من أحدهما وحكّوه بالآخر، اشتعلت منه النار، كما يحدث مع حجر الصوان، فيستخرجون منه النار.

فإذا كان الله قادرًا على أنْ يجعل النار وسط الماء الموجود في الشجر الأخضر، رغم أنّ الماء والنار ضدّان متقابلان، أفلا يستطيع أنْ يعيد الروح إلى العظام البالية ويحييها من جديد؟!

ثمّ يؤكّد الله تعالى هذه الحجّة بإثبات قدرته العظيمة فيقول: ﴿**أوَليسَ الذي خلقَ السماواتِ والأرضَ بقادرٍ على أنْ يخلق مثلهم؟ بلى، وهو الخلّاق العليم**﴾.

أي: أليس الذي خلق السماوات والأرض بكلّ عظمتها قادرًا على أنْ يعيد خلقهم مرة أخرى؟! فمن خلق هذه الأجرام الضخمة، وما فيها من الكواكب والنجوم والشمس والقمر وسائر العجائب والغرائب، وكذلك الجبال والبحار والأشجار والمعادن وسائر الموجودات، أليس بقادرٍ على أنْ يبعث أجسادهم من جديد؟! ﴿**بلى وهو الخلّاق العليم**﴾.

أي: بلى، إنّه قادرٌ، وهو كثير الخلق، وقدرته تامّة وكاملة، وعلمه واسع يشمل جميع الأمور.

وأمّا الشبهات التي يثيرها شياطين الإنس والجنّ، بعد أنْ ثبت يقينًا بطلانها بكلام الله ورسوله، فلا ينبغي لأحدٍ أنْ يصغي إليها أو يشغل فكره بها.

واعلم أنّ أحوال ما بعد الموت كثيرة، وقد أخبر الله تعالى ورسوله عنها، سواء قبل يوم القيامة أو بعده، كسكرات الموت، وعالم البرزخ، وهو المرحلة الفاصلة بين الدنيا والقيامة، وما فيه من سؤال منكر ونكير في القبر، وضغط القبر، ونعيم الجنّة وعذاب النار في الدنيا البرزخية.

وكذلك ما سيحدث يوم القيامة من النفخ في الصور الأوّل، وموت جميع الكائنات، حتّى ملائكة السماوات وحملة العرش، ثمّ النفخ في الصور الثاني وبعث جميع الخلائق، والحشر والنشر، والحساب، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، وغير ذلك مما يقع في القيامة وقبلها.

وقد أخبر الله تعالى عن جميع هذه الأمور في القرآن، ويجب علينا الإيمان بها، وقبول ظاهرها، وترك معرفة حقيقتها إلى الله ورسوله، وما هو واجب علينا أنْ نؤمن بها ونصدّق بها؛ لأنّ الله تعالى ورسوله لا يقولان إلّا الحقّ.

أمّا فروع الدين، ففي هذه الأزمنة التي لا يمكن فيها الوصول إلى النّبي ' أو الإمام، فإن كلّ ما ثبت يقينًا أنّ الله ورسوله قد جاءا به، فإنّ إنكاره يُعدّ إنكارًا لله

ورسوله، وهو كفرٌ. لذلك، من أنكر أحد هذه الأمور فقد كفر.

فإذا عرفت الله ورسوله بالدليل العقلي والنقلي، ثمّ جاءك عالِم من علماء الدين الأتقياء، الذين يتّبعون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الهدى عليهم السلام وبيّن لك شيئًا من هذه الأمور، فعليك أن تقرّ به ولا تنكره.

أمّا إذا لم يحصل لك اليقين من كلامه، بحيث تحتمل أنّه قد أخطأ أو اشتبه أو سهى، فقل: ما ورد في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقبله، وما لم يثبت عندي يقيناً فأسلّمه إلى الله تعالى.

وإذا استطاع الشخص أنْ يستنبط مسائل الفروع من كلام الله ورسوله والأئمة الطاهرين، وذلك بقدر وسعه واستطاعته، بحيث يفهم أنّ حكم الله هو كذا، ولو كان ذلك عن طريق الظنّ الراجح، فيعمل به، وهذا الشخص يُطلق عليه في الاصطلاح مجتهد.

أمّا من لم يكن لديه هذه القدرة ولم يصل إلى هذه المرتبة، فإنّ تكليفه هو التقليد، أي: أن يتبع ذلك المجتهد ويأخذ منه مسائل دينه.

ويجب على كلّ من لديه القابلية والاستعداد في هذا الزمان أنْ يجتهد وجوبًا كفائيًا، بحيث إذا وُجد مجتهدٌ في منطقةٍ أو قبيلةٍ تكفي معرفته لسدّ حاجتهم، فإنّ هذا الوجوب يسقط عن الآخرين.

لكن يبقى الاجتهاد واجبًا كفائيًا، بحيث يجب أنْ يستمرّ بعض الناس في طلب العلم ليصبحوا مجتهدين، حتّى لو وُجد مجتهد قائم؛ لأنّ الاعتماد على مجتهدٍ واحدٍ فقط دون إعداد غيره قد يؤدّي إلى انقطاع الاجتهاد عند وفاته.

والمشهور في المذهب عند علماء الشيعة أنّ الإنسان في مسائل الفروع يجب أنْ يكون إمّا مجتهدًا وإمّا مقلّدًا لمجتهد، فإنْ لم يكن أحدهما، فإنّ عباداته غير صحيحة، حتّى لو قام بها بطريقة صحيحة ظاهريًا.

لذلك، أيّها الأخ، افتح عينيك وأذنيك، وأصلح أمور دينك في الأصول والفروع، فقد خُلقت لهذا الهدف، لا تنخدع بمكر الشيطان، ولا تغفل، فإنّك لا تطيق عذاب جهنّم.

أعاذنا الله وإيّاكم من النار، ورزقنا بفضله ورحمته مرافقة الأبرار، الحمد لله على تمامه.

المصادر

القرآن الكريم

١. ابن كثير (٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٥هـ.

٢. الأمين، السيد محسن (١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٢هـ.

٣. البخاري، محمّد بن إسماعيل (٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٤. التبريزي، محمّد علي مدرّس (١٣٧٣هـ)، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، نشر خيام، الطبعة الثالثة، طهران، ١٣٦٩هـ.

٥. الترمذي، محمّد بن عيسى (٢٧٩هـ)، سنن الترمذي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٦هـ.

٦. التستري، الشيخ أسد الله (١٢٣٧هـ)، مقابس الأنوار ونفائس الأسرار، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، بدون تا.

٧. الخوانساري، السيد محمّد باقر الموسوي (١٣١٣هـ)، روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، نشر إسماعيليان، الطبعة الأولى، قم، ١٤٣٢هـ.

٨. الزركلي، خير الدين(١٣٩٦هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٩. الزمخشري، جار الله (٥٨٣هـ)، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٢هـ.

١٠. السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، دار الرسالة

العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.

١١. السيوطي، جلال الدين (٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٣٢هـ.

١٢. الشبستري، عبد الحسين ، مشاهير شعراء الشيعة، المكتبة الأدبية المختصّة، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢١هـ.

١٣. الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٦هـ.

١٤. الشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران، ١٤٠٧هـ.

١٥. الطهراني،الشيخ آقا بزرك (١٣٨٩هـ)، مصفى المقال في مصنّفي علم الرجال، دار العلوم، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٨هـ.

١٦. القمّي، الميرزا أبو القاسم (١٢٣١هـ)، جامع الشتّات، تصحيح: مرتضى رضوي، انتشارات كيهان، الطبعة الأولى، طهران، ١٤١٣هـ.

١٧. القمّي، الميرزا أبو القاسم (١٢٣١هـ)، رسائل الميرزا القمّي، تحقيق: عباس التبريزيان، مكتب الإعلام الإسلامي، مؤسّسة بوستان، الطبعة الأولى، قم، ١٤٢٨هـ.

١٨. القمّي، لشيخ عباس (١٣٥٩هـ)، الكنى والألقاب، منشورات مكتبة الصدر، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٩٧هـ.

١٩. المتقّي الهندي (٩٧٥هـ)، كنز العمّال، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٢٠. المجلسي، الشيخ محمّد باقر (١١١٠هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

مدرسة المدينة الكلاميّة الأولى(*)

« من التأسيس إلى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام »

السيّد علي حسيني آباد(**)

تعريب: السيّد حسن علي مطر الهاشمي

(*) فيما يتعلّق بمراحل الكلام الإسلامي، يُنظر: السبحاني، كلام اماميه ريشه ها و رويش ها، ص 10 ـ 22؛ رضوي، ادوار تاريخي علم كلام اسلامي. (مصدران فارسيان)..

(**) متخصص في تاريخ الكلام الإسلامي/ كلية القرآن والحديث - إيران - قم.

الملخّص

لقد كان إثبات المدرسة الفكرية للتشيّع قبل واقعة كربلاء في إطار حضور جماعة الشيعة العقائديين حول محور أهل البيت عليهم السلام هو الهدف الرئيس من هذه المقالة، حيث تمّ بيان هذا الهدف ضمن قسمين؛ في القسم الأول تمّ ــ من خلال دراسة المنزلة المعرفية للأئمّة من أهل البيت عليهم السلام في المجتمع الإسلامي، ضمن إظهار ظرفية القيادة الفكرية للمجتمع من قِبَلهم ــ بيان بعض الشواهد على البُعد الكلامي لأهل البيت عليهم السلام في إطار الأحداث السياسية في العصر الأول؛ وفي القسم الثاني تمّ السعي ــ من خلال إعادة قراءة هوية التشيّع في مرآة السبئية ــ إلى إزالة الغموض والإبهام عن وجود مجموعةٍ من المعتقدين الشيعة حول محور أهل البيت عليهم السلام قبل وقوع فاجعة عاشوراء، وذلك بالنظر إلى ضياع كثيرٍ من الروايات التاريخية وتحريف ما تبقّى من تلك الروايات عن تلك المرحلة.

الكلمات المفتاحية

التشيع السياسي، التشيع العقدي، أهل البيت عليهم السلام، الإمام علي عليه السلام، الكلام، الشفهي، السبئية.

المقدّمة

لقد كان للكلام الإسلامي ـ مثل سائر العلوم الأخرى ـ مسارٌ تدريجيّ، وقد واصل بعد التبلور والتكوين مرحلة ازدهاره وتكامله التي لا تزال مستمرّةً حتى الآن[١]. إنّ مرحلة تكوين علمٍ ما هي على الدوام من أكثر المراحل غموضًا حيث تكتنفها الكثير من الأسرار؛ لذا فإنّ الباحثين والمحقّقين في حقل تاريخ العلم يعملون جاهدين على التقليل من مواطن الغموض فيه، ويقدّمون في هذا الشأن ـ بالنظر إلى أساليبهم وعمق دراساتهم وأبحاثهم ـ آراء مختلفة، بل متناقضةً أحيانًا.

وإنّ مرحلة تبلور وظهور الكلام الإسلامي ليست استثناءً من هذه القاعدة؛ كما أنّه على الرغم من إشباع البحث حول مرحلة تكوين الكلام الشيعي في الدراسات والتحقيقات، بيد أنّ الدراسات غير المنهجية والناقصة في بعض الأحيان، بل حتى المغرضة على سبيل الاحتمال، قد أبقت على غموض بعض المسائل بالنسبة إلى الراغبين في هذا المجال؛ بحيث إن بعض الفرضيات الخاطئة قد أدّت في بعض الأحيان إلى تقديم نظريات متناقضةٍ أيضًا[٢].

تقوم فرضية هذه الدراسة على أنّ أفكار التشيّع كانت في طور التبلور والتكوين في العصر الإسلامي الأول، وذلك بمحورية أهل البيت عليهم السلام في المدينة المنوّرة، كما أنّ لها جذورًا أصيلة في الدين الإسلامي، وليست خارجيةً ومستوردةً أو مستعارة. وفي الحقيقة فإنّ هذه الدراسة تنطوي على دعويين رئيستين، وهما:

١ ـ إن التشيّع في عقود الإسلام الأولى قد بدأ من شكله العَقَدي والمعرفي، ثم

---

[١] فيما يتعلّق بمراحل الكلام الإسلامي، يُنظر: السبحاني، كلام اماميه ريشه ها و رويش ها، ص ١٠ ـ ٢٢؛ رضوي، ادوار تاريخي علم كلام اسلامي. (مصدران فارسيان).

[٢] يُنظر: مادلونغ، جانشيني حضرت محمد (ص)، ص ٢٧ ـ ٣٣؛ آقا نوري، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان.

واجه بسطًا وتفصيلاً تاريخيًّا بما يتناسب مع الظرفية الفكرية والروحية للشيعة؛ حيث إنّ العناصر الفكرية للتشيع في هذا البسط التاريخي قد اكتسبت عمقًا وتفصيلاً خاصًّا عبر التاريخ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ العناصر الأصلية لفكر التشيّع قد تبلورت منذ البداية ضمن نطاق خاص؛ ثم تمّ تفصيل جزئياته بالتدريج، وتمّ تعميق مفاهيمه شيئًا فشيئًا من قِبَل أهل البيت عليهم السلام وأصحابهم[١].

٢ ـ إنّ التشيّع الاعتقادي حول النواة المحورية لأهل البيت عليهم السلام قد تبلورت في المدينة المنوّرة، ثم انتشر واتسعت رقعته في الاتجاهين الإنساني والجغرافي. إنّ هذه الحركة قد انتشرت في البُعد الإنساني من حلقةٍ محدودةٍ من الأفراد المتّصلين بأهل البيت عليهم السلام وانتقلت إلى الشخصيات الأخرى، واتّسعت من خلال استقطاب الأنصار اجتماعيًا من مختلف الطبقات عبر التاريخ. وفي البُعد الجغرافي قد بدأت من المدينة والحجاز وامتدّت إلى المدن الأخرى، ومن بينها مناطق في العراق واليمن. وعلى هذا الأساس فإنّ التشيّع ليس ناشئًا من مفاهيم مستوردة أو مستعارة من خارج الإسلام، وقد تكامل على أساسٍ منطقيّ داخلي منبثقٍ من مصدر علم أهل بيت النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم.

إنّ هذه النظرية ترد في قبال رؤيتين، إحداهما إنكار هوية التشيّع وأصالته في هذه المرحلة، والأخرى نفي البسط والتفصيل التاريخي للمعارف الشيعية بما يتناسب مع الشرائط والأرضيات الخارجية[٢].

وبطبيعة الحال، فإنّ البسط التاريخي للتشيّع من وجهة نظرنا لا يرتبط بالعناصر الأصلية له، بل نرى ذلك في حقل بيان المعارف الشيعية وتبليغها، وكذلك بسط المعتقدين بهذه التعاليم من الأفراد الذين ينتمون إلى مجموعةٍ، وإلى مجتمع

---

[١] يُنظر: المطهري، مرتضى، نقش عناصر تاريخي در تبيين عقايد أهل بيت (عليهم السلام)، ص ٥٧ ـ ٥٩. (مصدر فارسي).

[٢] يُنظر: ألويري، گونه شناسي انتقادي ديدگاه ها در باره تاريخ و چگونگي پيدايش تشيّع، ص ١٦ ـ ١. (مصدر فارسي).

الشيعة في نهاية المطاف، ونذهب إلى الاعتقاد بأنّ جميع العناصر الأصلية للمعتقدات الشيعية، موجودةٌ في التشيّع الأول ذاته، وقد كان لها من يعتقد بها في المجتمع الإسلامي على الدوام.

إنّ دراسة تاريخ الفكر الإسلامي تثبت أنّ مسار التفكير الكلامي لدى الإمامية، إنّما هو امتدادٌ طبيعي لرسالة النبي الأكرمﷺ من بداية البعثة إلى رحيله. وفي هذا الشأن تمّ الحفاظ على العناصر الأصلية والجوهرية للتعاليم الواردة في القرآن الكريم والسُنّة النبوية من خلال هداية النبي الأكرمﷺ، وذلك على يد حلقةٍ خاصّةٍ من خلّص أصحابه الذين كان يُطلق عليهم عنوان (شيعة علي)، وبعد رحيلٍ النبي الأكرمﷺ تواصلت هذه العناصر الأصلية ذاتها حول محورية الإمام عليعليه السلام. وفي بداية الأمر لم يكن عدد أفراد هذه الحلقة يتجاوز أصابع اليدين، ثم أخذت هذه الحلقة تتسع شيئًا فشيئًا بجهود أهل البيت عليهم السلام وتحوّلت إلى مرحلة بناء المجتمع. وفي نهاية المطاف بلغت هذه الحركة الفكرية ذروتها في عهد الإمامين الصادقينعليهما السلام، وتمّ بيان حدودها الداخلية والخارجية في الأبعاد الاعتقادية والفقهية والأخلاقية، كما تمّ تدوين فروعها من قبل علماء الشيعة.

وعلى الرغم من وجود جذور التشيّع منذ عصر النبي الأكرمﷺ حسب هذه الرؤية، إلّا أنّ هذا الأمر لا يعني أنّ كلّ من كان شيعيًا فإنّه يعتقد بجميع أفكار التشيّع، وكذلك لا يعني أنّ كلّ من كان شيعيًّا يجب أنْ يتساوى في الأفكار مع من سواه، وهناك فرقٌ بين الذين يؤمنون بالتشيّع الواقعي، والذين يعتقدون به بسبب الانتماءات السياسية أو القبلية. وفيما يتعلّق بتاريخ الفكر الشيعي يجب تتبّع المسار الأصلي الآخذ نحو النموّ والتكامل أيضًا[١]، كما هو الحال بالنسبة إلى تاريخ رسالة النبي الأكرمﷺ.

إنّ معرفة تاريخ الإمامية يحتاج إلى إعادة قراءة مدارس هذا المذهب؛ وذلك

[١] يُنظر: المطهري، مرتضى، نقش عناصر تاريخي در تبيين عقايد أهل بيت (عليهم السلام)، ص ٥٩ ـ ٧٩. (مصدر فارسي).

لأنّ كلام الشيعة مثل جميع التيارات الفكرية الأخرى قد عبر طوال التاريخ من خلال عددٍ من المدارس الفكرية. إنّ هذه المدارس قد تبلورت على محور البيئات الجغرافية، وهي تحكي عن انتقال جغرافي وفكري للنشاطات الكلامية الإمامية في مسار التاريخ. والمرحلة الأولى من كلام الشيعة كانت بمحورية أهل البيت عليهم السلام وإنّ نقطته المركزية كانت عبارةً عن جغرافيا الحجاز، ولا سيّما مدينة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم اتسعت رقعة نشاطها بين القبائل والبيئات غير المدنية وغير المكية، وتُسمّى هذه المدرسة الفكرية للإمامية بـ (مدرسة المدينة).

وقد رصدنا الحدود الزمنية لمدرسة المدينة ابتداءً من رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى شهادة الإمام زين العابدين عليه السلام؛ وهذا لا يعني بطبيعة الحال أنّ كلام الإمامية بعد استشهاد الإمام زين العابدين عليه السلام قد تجاوز الحدود الجغرافية للمدينة، بل نعني بذلك أنّ تلاميذ الإمامين الصادقين عليهما السلام قد عملوا في الكوفة بعد استشهادهما على تأسيس مدرسةٍ جديدةٍ عُرفت لاحقًا باسم (مدرسة الكوفة)، وذلك من خلال الاستعانة بتعاليم أهل البيت عليهم السلام، وفي اتجاهٍ آخر، بالنظر إلى تواجد أهل البيت عليهم السلام في المدينة، يمكن -في الحدّ الأدنى إلى عصر الإمام الجواد عليه السلام، باستثناء بعض المراحل القصيرة، من قبيل فترة سجن الإمام الكاظم عليه السلام أو مرحلة الهجرة القسرية للإمام الرضا عليه السلام إلى طوس- لحاظ هذه المدرسة من ناحيةٍ زمنيةٍ أوسع.

وفي هذه الدراسة -بالنظر إلى التبويب المتداول للمدارس الكلامية لدى الشيعة من الناحية التاريخية التي تؤرّخ لمدرسة الكوفة من بداية عصر الإمامين الصادقين عليهما السلام- سوف نؤرّخ لمدرسة المدينة حتى نهاية مرحلة حياة الإمام السجاد عليه السلام أو نهاية القرن الهجري الأول.

وبسبب الاختلاف الماهوي في اتّجاه هذه المدرسة بعد نقض العهد من قبل معاوية بن أبي سفيان، وحدوث فاجعة كربلاء، يمكن تقسيمها إلى مرحلتين،

وهما: مرحلة المدينة الأولى، ومرحلة المدينة الثانية. وإنّ الاختلاف الجوهري بين هاتين المرحلتين يكمن في تغيير النهج الإرشادي والتوجيهي لأهل البيت عليهم السلام. بالنظر إلى الشواهد التاريخية، يبدو أنّ نهج الأئمة عليهم السلام قبل وقوع حادثة كربلاء كان يقوم على إساس إصلاح المجتمع الإسلامي (إصلاح الأمّة) لغرض إعادة الخلافة إلى مسارها الأصلي (السُنّة النبوية). ومن هنا كان يتمّ الترويج للمعارف الكلامية لدى الإمامية في طول نشر معارف القرآن الكريم والسُنّة النبوية من قبل أهل البيت الأطهار عليهم السلام. كما أنّ الإمام علي عليه السلام وأهل بيته في مواجهة الانحراف السياسي الأول بعد رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وبعد اليأس من الأساليب السياسية والعسكرية، قد انتهجوا طريق المواجهة الثقافية بغية إعادة الخلافة ومسار حركة الأمة إلى منشئها الأصلي الذي هو امتداد لخط الرسالة. ويمكن تفسير سلوك الإمام علي عليه السلام في مرحلة خلافة أبي بكر وعمر، والمشاركة في الشورى المؤلَّفة من ستة أشخاص، وسلوكه في مرحلة خلافة عثمان بن عفان، ولا سيّما في سنواتها الستة الأولى، ومحاربة الإمام علي عليه السلام للناكثين والمارقين والقاسطين، وصلح الإمام الحسن عليه السلام، في هذا الإطار. لقد سلك الأئمّة الأطهار من أهل البيت عليهم السلام في هذه المرحلة -من خلال تجنّب بثّ الفرقة بين أفراد المجتمع الإسلامي- مشروع إصلاح الأمة من الداخل؛ ولهذا السبب فإنّه من خلال البحوث والدراسات المتوفّرة يتّضح أنّ الأفكار والشخصيات الشيعية لها حضورٌ في المجتمع الإسلامي، ولم يتمّ العمل على بناء مجتمعٍ شيعيّ يتمايز عن سواه في قبال سائر الجماعات الفكرية والسياسية الأخرى.

وبعد واقعة كربلاء اتّضح انسداد الأفق السياسي والثقافي أمام مشروع إصلاح الأمة، فتغيّر بذلك اتجاه أهل البيت عليهم السلام أيضًا، فقد سعوا في هذه المرحلة إلى تشكيل مجتمع المؤمنين داخل المجتمع الإسلامي، فكانت نتيجة ذلك بناء المجتمع السياسي والاعتقادي للشيعة؛ فكان مجتمعًا متميّزًا عن المجتمع العام المتبلور على محور تيّار الخلافة.

وكما هو واضح فإنّ شرط الإمام الحسن عليه السلام -في إطار إصلاح الأمّة- كان يقوم على أساس عودة الحكم بعد معاوية إلى أصحابه الشرعيين[١]، بيد أنّ نكث معاوية بالعهد ووقوع فاجعة كربلاء، أدّى إلى تغيير مسار إصلاح الأمّة أيضًا. لقد عمد معاوية بن أبي سفيان -من خلال لجوئه إلى توظيف عنصر الضغط السياسي والعسكري- إلى فصل أهل البيت عليهم السلام والشيعة عن المجتمع الإسلامي، ومن خلال إعلانه عن مشروع بثّ الكراهية، وسياسة لعن أمير المؤمنين عليه السلام، وقتل الإمام الحسن المجتبى عليه السلام، والإصرار على أخذ البيعة ليزيد، إلى إغلاق الطريق أمام كلّ حركةٍ تهدف إلى الإصلاح والعودة إلى مدار السُنّة النبوية والعلوية[٢].

إنّ مشاكل التحقيق في مدرسة المدينة أكثر تعقيدًا بالقياس إلى سائر أقسام كلام الإمامية في عصر الحضور؛ وذلك لأنّ المصادر التاريخية إنّما كُتبت بعد هذه المرحلة، وعليه هناك شحٌّ من الناحية العملية في المصادر في هذه المرحلة، يضاف إلى ذلك وجود تحريفٌ وتلاعبٌ في الوثائق والروايات المأثورة عن تلك المرحلة. ولا يخفى بطبيعة الحال أنّ بعض هذه العراقيل والمشاكل كانت تأتي من قِبل أجهزة السلطة والخلافة والمناوئين للشيعة[٣]، وبعضها الآخر من قبل بعض الشيعة من أمثال الغلاة أيضًا[٤]. وكذلك فإنّ الافتقار إلى الأبحاث الجامعة والكافية في هذا المورد، تعدّ هي الأخرى جزءًا من صعوبات التحقيق في هذا الشأن أيضًا. إنّ جميع الوثائق في هذه المرحلة تمّت دراستها وتحليلها من زاوية التاريخ السياسي، وإنّ التحقيقات الموجودة قد قام بها أشخاصٌ سعوا إلى تدوين آرائهم حول ظهور التشيّع[٥]؛ ولهذا السبب قلّما قام شخصٌ بدراسة

[١] يُنظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٤، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١.

[٢] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٦٣ ـ ٤٠٠.

[٣] يُنظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١١، ص ٤٥ ـ ٤٦.

[٤] يُنظر: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٥٩١.

[٥] يُنظر على سبيل المثال: جعفري، تشيّع در مسير تاريخ؛ آقا نوري، خاستگاه تشيّع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان؛ مادلونغ، جانشيني حضرت محمد (ص)، ص ٢٧ ـ ٣٣.

الوثائق التاريخية لهذه المرحلة بوصفها تاريخًا للتفكير بنحوٍ مركّز.

تشير الشواهد التاريخية إلى أنّه على الرغم من وجود المشاكل الماثلة أمام القراءة الصحيحة للنصوص الخاصّة بمدرسة المدينة، ولكن يمكن العمل على تحليلها بوساطة ما لا يقلّ عن خمسة شواخص في الحدّ الأدنى. ومن الجدير بالذكر أنّ سبب إنكار هذه المدرسة قد يعود إلى عدم الالتفات إلى هذه الخصائص:

١ ـ الاهتمام بمسار المنطق التدريجي لبيان المعارف الكلامية، وطريقة أهل البيت الأطهار عليهم السلام في تعليم المفاهيم ونشرها، من قبيل: المنهج القرآني[١]، والسيرة النبوية. وبعبارةٍ أخرى: إنّ بيان المعارف الكلامية لا يقوم على أساس تأسيس المدارس الفكرية البشرية الرسمية، وإنّما بما يتطابق مع الظرفيات والشرائط وبالنظر إلى احتياجات المجتمع المنشود[٢].إنّ أسلوب أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم يقوم على أساس البيان التدريجي للمعارف والمفاهيم بالنظر إلى الظرفيات الفكرية وأسئلة المخاطبين، وكذلك رعاية لغاتهم وذهنياتهم لغرض التكامل التدريجي للمجتمع.[٣] ومن بين الأسباب التي أدّت إلى وقوع المحقّقين في الخطأ عند نسبتهم ظهور التشيّع إلى أزمنةٍ مختلفة، وإلى أشخاصٍ مختلفين، هو عدم التفاتهم إلى التدرّج في تكامل مجتمع التشيّع[٤]. وعلى هذا الأساس، ففي حقل الثقافة والتفكير، لا يتحقّق التغيير دفعةً واحدةً بالمطلق، ولا ينبغي السعي في تاريخ التفكير إلى إثبات البلورة الآنية للآراء والنظريات.

---

[١] ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [سورة الإسراء: ١٠٦]. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [سورة الفرقان: ٣٢].

[٢] يُنظر: بهجت پور و معرفت، (تحليلي بر سير نزولي آيات الأحكام)، مجموعه مقالات كنگره بين المللي علوم انساني اسلامي، ص ١٥٣ ـ ١٨٠. (مصدر فارسي).

[٣] يُنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٢٠.

[٤] يُنظر: ألويري، گونه شناسي انتقادي ديدگاه ها در باره تاريخ و چگونگي پيدايش تشيّع، ص ٣٠ ـ ٤٣. (مصدر فارسي).

٢ ـ تعيينيّة علم الكلام وتعيّنيّته: إنّ الذي يحظى بالأهمية في مسار تطوّر علم الكلام إنمّا هو مضمون ومحتوى الأصول الاعتقادية، وليس مفردة الكلام. لا بدّ من العلم بأنّ الكلام -بوصفه علمًا- إنمّا هو عبارةٌ عن معرفةٍ بنيوية، وبالتالي فإنّه مقولةٌ تاريخيةٌ متعيّنة[١]، وأمّا علم الكلام، بمعزلٍ عن شكله المعرفي، فهو يشتمل على عناصر أصلية من قبيل الطرح والدفاع في حقل العقائد، حيث كان له في المرحلة الأولى محاور متنوّعة. وعلى هذا الأساس فإنّ الذي نبحث عنه في هذه المقالة إنمّا هي العناصر الأصلية لعلم الكلام في مدرسة المدينة، وليس علم الكلام بمعناه المصطلح.

٣ ـ النزاعات السياسية والاجتماعية، منشأ المسائل الكلامية في القرن الأول؛ إذ إنّ الغاية الأصلية في المجتمع الإسلامي الوليد عبارةٌ عن الأهداف والغايات العملية، فإنّ أغلب المسائل الكلامية كانت تظهر في النزاعات السياسية والاجتماعية. وعلى هذا الأساس يجب أخذ النزاعات الأيديولوجية بالنظر إلى تلك المرحلة الزمنية. ونظرًا إلى أن الكلام في العصر الأول كان يتصف ببعد عملي وتطبيقي، فقد كانت الأبحاث العَقَديّة والأيديولوجية من قبيل: الإمامة والإيمان والقدر ذات صبغةٍ اجتماعيةٍ وسياسية على الدوام، وكانت موجودةً في تضاعيف تحوّلات الحياة العامة للناس.

إنّ المدرسة الكلامية، بمعنى أنّ المتكلمين يبحثون ويتجادلون في مكانٍ ما -من قبيل المسجد والمدرسة- حول مسألةٍ نظريةٍ بحتةٍ في حقل علم الكلام، ليست شائعةً في هذه المرحلة، بل لا بدّ في هذه المرحلة من رصد الأفكار الكلامية في النزاعات السياسية والاجتماعية.

وعلى هذا الأساس، لا يجوز فصل الأفكار الكلامية عن الأفكار السياسية في

[١] فيما يتعلق بمفهوم مفردة الكلام، يُنظر: اس، كلام و جامعه، ج ١، ص ٦٢ ـ ٧٣؛ رضوي، تاريخ كلام اماميه، ص ٢٥ ـ ٣٠. (مصدر فارسي).

هذه المرحلة؛ لأنّ هذين الأمرين متداخلان بالكامل[١]. ومن هذه النقطة يمكن الوقوف على الخطأ التحليلي الذي وقع فيه الذين عدّوا التشيّع ـ سياسيًّا بحتًا في هذه المرحلة، فقد ذهبوا إلى الظنّ خطأً أنّه لمّا كانت أكثر المسائل الخلافية للشيعة مع تيار الخلافة تدور حول محور المسائل السياسية؛ فإنّ ما وقع في التاريخ إنّما هو التشيّع السياسي، وليس التشيّع الاعتقادي.

٤ ـ شفهيّة التراث الكلامي في عصر الحضور؛ إذ إنّ الأدبيات الإسلامية في المرحلة الأولى لم تكن مكتوبةً، وكانت هناك آراءٌ مختلفةٌ تدور حتى حول كتابة القرآن الكريم في هذه المرحلة الزمنية أيضًا. وعلى هذا الأساس يجب على الباحث في تتبّع الأبحاث الكلامية أنْ يرصد النصوص الشفهية، ولا ينبغي توقع تقديم مستندات تاريخيةٍ مكتوبةٍ عن تلك المرحلة[٢]. يمكن تتبّع الأدبيات الشفهية في هذه المرحلة في مختلف الموارد والأطر، من قبيل: الخطب[٣]، والمناشدات[٤]، والأندية الحوارية والاحتجاجات[٥]، والارتجاز في ساحات الحرب والقتال[٦]،

[١] يُنظر: السبحاني، «كلام اماميه ريشه ها و رويش ها»، مجلة: فصلنامه نقد و نظر، ص ١٤ ـ ١٥. (مصدر فارسي).

[٢] يُنظر: سبحانى و رضائي، (ميراث كلامي شيعه در مرحلهٔ تأسيس)، مجلة: دو فصلنامه هفت آسمان، ص ١٧ - ٢١؛ سبحانى، (كلام اماميه؛ ريشه ها و رويش ها)، مجلة: فصلنامه نقد و نظر، ص ١٤ - ١٥. (مصدران فارسيان).

[٣] من ذلك ـ على سبيل المثال ـ يمكن ذكر الكثير من خطب أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ في عصره (يُنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج ١، ص ٣٠)، وكذلك خطبة السيدة فاطمة الزهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ المعروفة بالخطبة الفدكية (يُنظر: ابن طيفور، بلاغات النساء، ص ١٢ ـ ٢٠). بوصفها شاهدًا على ذلك.

[٤] يُنظر: ابن الأثير، أُسُد الغابة، ج ٣، ص ٣٨٨؛ ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب، ما نزل من القرآن في علي، ص ١٢٧ – ١٣٥ و ١٧٥ - ١٧٧؛ العلامة الأميني، الغدير، ج ١، ص ٣١٣ - ٤٢١.

[٥] يُنظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٢، ص ٤٦٥.

[٦] يمكن العثور على كثير من هذا النوع من الرجز في إطار الأرجوزات المتبادلة بين أصحاب الجمل وجيش الإمام عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ في حرب الجمل (يُنظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٢، ص ٤٥٢ ـ ٤٨٩).

والاعتراف في التحقيقات[١]، وما إلى ذلك من الموارد الأخرى.

٥ ـ توفّر منظومةٍ عقديّةٍ منسجمة؛ إنّ على الباحث في وثائق ومستندات هذا العصر أنْ يبحث عن القضايا العَقَديّة؛ إذ إنّ الكلام الإسلامي في هذه المرحلة لم يصل إلى الانسجام والتناغم التام بعد[٢]. وعلى هذا الأساس، لا ينبغي توقّع تقديم مستنداتٍ عن المنظومات العَقَديّة المنسجمة، سواء المكتوب منها أم الشفهي من قبيلِ الخُطب.

٦ ـ عدم وجود مجموعةٍ عقديةٍ منتظمةٍ تمتاز عن مجتمع أهل السُنّة بين الشيعة؛ لقد كان ارتباط الأصحابِ بأفكارِ أهلِ البيت عليهم السلام في هذه المرحلة ارتباطًا طبيعيًا في فضاءٍ سياسيّ عصيبٍ ومعقّد. لقد كان هذا الارتباط من قبل جماعاتٍ مختلفةٍ ذات مستوياتٍ ثقافيةٍ وطائفيةٍ وعقديةٍ متفاوتة، وكان حجم ارتباطهم واستفادتهم من تعاليم أهلِ البيت عليهم السلام مختلفًا. لم يكن هناك في هذا الارتباط حزبٌ أو جماعةٌ ومدرسةٌ ذات اتجاهٍ خاصّ. لقد كان هذا العصر مختلفًا عن مرحلة الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام؛ إذ تبلور المجتمع الاعتقادي الشيعي بحدودٍ وتمايزاتٍ واضحة.

٧ ـ وجوب الاستفادة من الأساليب والمناهج التركيبية الحديثة في إثبات مدرسة المدينة؛ حيث إنّ الصعوبات والتعقيدات الخاصّة لهذه المرحلة من تاريخ فكر الإمامية تحملنا في بعض الأحيان على دراسة الطبقات الخفية لهذه المدرسة بنحوٍ غير مباشر. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن الرجوع في مدرسة المدينة، خلافًا لسائر المدارس الأخرى، إلى الشخصيات الأصلية وأعمالهم وآثارهم وكتاباتهم مباشرة؛ إذ بالإضافة إلى عدم توفّر آثارٍ مكتوبةٍ عن ذلك العصر، تمّ تحريف

[١] يمكن الوقوف على كثير من هذه التحقيقات في إطار التحقيق مع شيعة الإمام علي عليه السلام من قبل عبيد الله بن زياد، والحجاج بن يوسف الثقفي. (يُنظر: ابن حجر العسقلاني، الإصابة، ج ٦، ص ٢٥٠).

[٢] يُنظر: سبحاني، (كلام اماميه؛ ريشه ها و رويش ها)، مجلة: فصلنامه نقد و نظر، ص ١٤ - ١٥. (مصدر فارسي).

التقارير اللاحقة أيضًا. بيد أنّ هناك بنحوٍ عامّ ثلاثة أساليب وهي: أسلوب التحليل على أساس محورية الأشخاص، والتحليل على أساس محورية الموضوعات والأفكار، والتحليل على أساس محورية مسار الأحداث، ولا شيء من هذه المحاور يستطيع وحده أنْ يقدّم لنا صورةً دقيقةً عن هوية تاريخ الفكر الشيعي في هذه المرحلة؛ ومن هنا يبدو أنّه لا بدّ من العمل على توظيف مزيجٍ من الأساليب التحليلية أعلاه من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة.

ظهور التشيّع المعرفي والثقافي وانتشاره منذ العصر النبوي إلى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام

في إطار إثبات هوية التشيّع العَقَدي منذ وفاة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى استشهاد الإمام الحسين عليه السلام (المدينة الأولى)، ولإثبات هذا المدّعى استنادًا إلى تقديم الشواهد القائمة على مكانةٍ معرفيةٍ خاصّة، وعلى منزلةٍ كلاميةٍ لأهل البيت عليهم السلام، يتمّ تصوير حضور الشخصيات في إطار التعاليم الشيعية حول محور الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

وفي هذا السياق يتمّ تقسيم هذا الفصل إلى قسمين؛ وفي القسم الأول يتمّ إثبات قيام التشيّع على أساس محورية أهل البيت عليهم السلام في المدّة الزمنية الممتدّة من رحيل النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم إلى عصر الإمام علي عليه السلام. نهدف في هذا القسم إلى إثبات أنّ لأهل البيت عليهم السلام من وجهة نظر الصحابة -بالإضافة إلى آيات القرآن الكريم والروايات النبوية- مكانةً معرفيةً وعقديةً خاصة، كما قدّم الأئمّة بدورهم أفكارًا وتعاليم معرفيةً خاصّةً لمجموعةٍ خاصّةٍ من أصحاب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وأنصارهم، وكانت نتيجة ذلك ظهور جماعةٍ تحمل توجهاتٍ معرفية في المدينة تدور حول محور أهل البيت الأطهار عليهم السلام.

والقسم الثاني من هذا الفصل يعمل على إثبات الهوية العَقَديّة للتشيّع في إطار (جماعة الشيعة). وإنّ المطالب الرئيسة في هذا القسم تعمل على بحث

هوية التشيّع ودراستها في إطار إعادة قراءة تيار (السبئيّة) بوصفه نموذجًا تاريخيًا. إنّ الغاية من هذا القسم بيان صورةٍ عن الحضور الاجتماعي والعَقَدي للشيعة المؤمنين في الكوفة بوصفهم جماعةً تحمل تعاليم عقديةً خاصّةً تدور حول محور أهل البيت عليهم السلام، ويصطلح عليها عنوان (جماعة الشيعة)؛ وذلك لاعتقادنا بأنّ الأئمّة الأطهار عليهم السلام لم يكونوا قبل مأساة كربلاء يسعون إلى تفكيك الأمة وبناء مجتمعٍ شيعيّ يحمل توجّه (المجتمع الخاص)، وأنّ جميع جهودهم بالنظر إلى التحوّلات الاجتماعية السياسية كانت تصبّ في إطار إصلاح الأمّة الإسلامية.

ومن الجدير ذكره أنّ إثبات حضور المفاهيم الشيعية بين أفراد المجتمع الإسلامي، وإنْ كان يشكّل جزءًا من ادّعاء هذا الفصل، ولكن لأهمية هذه المسألة وإثبات حضور هذه المفاهيم والأفكار وانتشارها سوف نعمل -بالإضافة إلى المدينة الأولى- على إثباتها ضمن فصلٍ مستقلٍّ في المدينة الثانية أيضًا.

القسم الأول: تمحور هويّة التشيّع حول الموقع المعرفي لأهل البيت عليهم السلام

كان الشيعة طوال التاريخ يؤكدون على هذا الأمر المهم، وهو أنّ محور أفكارهم العَقَديّة يدور حول أهل البيت عليهم السلام. إنّ هذه المسألة وإنْ كان لها شواهد ومستنداتٌ كثيرةٌ منذ عصر الإمام الباقر عليه السلام، وكذلك بداية المدرسة الكلامية للإمامية في الكوفة، الأمر الذي لم يشكك فيه أدنى محقّق، إلّا أنّ هذا الادّعاء قد تمّ إنكاره من قبل بعض المناوئين والمخالفين للشيعة في المرحلة السابقة لعصر الإمامين الصادقين عليهما السلام، إذ سعى هؤلاء المخالفون إلى إثارة الشكوك في الانتساب التاريخي لمعتقدات الشيعة إلى تعاليم أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم. إنّ قلّة المستندات التاريخية وتحريف ما تبقّى منها، قد أدّى إلى اكتناف تاريخ التفكير الشيعي في هذه المرحلة بالغموض، الأمر الذي وفّر أرضيةً خصبةً للتحليلات الخاطئة. ومن هنا فإنّه بالنظر إلى تأكيد الشيعة على تبلور كلام التشيّع حول محور أهل البيت عليهم السلام، يجب أنْ ينطلق كلّ بحثٍ تاريخيّ حول هذه المسألة من هذه

النقطة، وهي: هل يمتلك الإمام علي عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام مثل هذه المنزلة المعرفية التي تخوّلهم أنْ يكونوا مصدرًا للفكر الكلامي؟ وهل كان هناك ظهور لهذا الاتّجاه الكلامي في أقوالهم وأفعالهم؟

ومن هنا لا بدّ من الاهتمام بظهور الشخصية الكلامية لهم ضمن دراسة الموقع المعرفي لأهل البيت عليهم السلام في القرآن الكريم والسُنّة النبوية وكذلك في رؤية الأصحاب أيضًا.

المكانة المعرفيّة لأهل البيت عليهم السلام في القرآن الكريم

يمكن بحث المكانة المعرفية لأهل البيت عليهم السلام في القرآن الكريم من جهتين؛ الجهة الأولى: ما هي المنزلة المعرفية التي يحتلها أهل البيت عليهم السلام من وجهة نظر القرآن الكريم؟ والجهة الثانية: ما هي المنزلة المعرفية لأهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى العلوم القرآنية، من قبيل: التفسير والقراءة وما إلى ذلك؟ وهل لهم المرجعية في فهم ومعرفة القرآن الكريم أم لا؟[١].

إنّ البحث والإجابة عن هذين السؤالين، من شأنه أنْ يبيّن جانبًا من المنزلة المعرفية لأهل البيت عليهم السلام.

فيما يتعلّق بالإجابة عن السؤال الأول (المكانة المعرفية للأئمة عليهم السلام في آيات القرآن الكريم)، فإنّه بالإضافة إلى روايات الإمامية، توجد رواياتٌ متعدّدةٌ وردت في كتب العامة أيضًا. من ذلك على سبيل المثال أنّ الحاكم الحسكاني عقد في كتاب شواهد التنزيل بابًا بعنوان (في كثرة ما نزل فيه وفي أولاده والعترة من القرآن على الجملة)، نقل فيه كثيراً من الروايات عن الصحابة والتابعين، ومفاد هذه الروايات بيان منزلة معرفية خاصة للإمام علي عليه السلام وسائر الأئمّة الأطهار عليهم السلام

[١] يُنظر: أبطحي، عبد الحميد، (مصدريت امام على عليه السلام در علوم اسلامى در سدۀ اول هجرى)، دو فصلنامه علمى تخصصى سيره پژوهى اهل بيت عليهم السلام، ص ٢٧ - ٤٦. (مصدر فارسي).

في القرآن الكريم. كما ذكر ابن عساكر في ترجمة أمير المؤمنينعليه السلام في كتابه تاريخ مدينة دمشق كثيراً من الروايات في هذا الباب. وإنّ محتوى هذه الروايات، الواردة في مصادر أهل السنة الأخرى أيضًا[١]، عبارةٌ عن مسائل من قبيل: نزول أكثر الروايات في شأن الإمام بالقياس إلى سائر الصحابة[٢]، ونزول ثلث أو ربع القرآن الكريم بشأن أهل البيت عليهم السلام[٣]، والفضائل الخاصّة بأمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام في القرآن الكريم[٤]، وما إلى ذلك من الموارد الأخرى[٥].

وكذلك ذكر الحاكم الحسكاني في باب بعنوان: (في أنّه المعني بقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾ في كلّ القرآن وقد نزل في ما يقرب من تسعين موضعًا من كتاب الله تعالى)، روايات تؤكّد أنّ المصداق الأصلي والأكمل للمخاطبين بعبارة (الذين آمنوا)، هو أمير المؤمنينعليه السلام[٦]. ثم قام بعد ذلك بتفصيل الآيات التي نزلت في شأن الإمام علي وأهل البيت عليهم السلام بحسب ترتيب سوَر القرآن الكريم، وعددها كبير جدًا[٧]. كما يمكن العثور على هذه الطائفة من الروايات بكثرة في تقارير ابن عساكر في ترجمة الإمام عليعليه السلام في كتاب تاريخ مدينة دمشق أيضًا[٨]، وكذلك قام ابن مردويه الإصفهاني في كتابيه (مناقب علي بن أبي طالب)، و(ما نزل من القرآن في علي)، بنقل أكثر من خمسين آيةٍ من القرآن الكريم، نزلت

---

[١] يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١، ص ٢١٩.

[٢] يُنظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢٦٣ - ٣٦٤؛ الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٥٢.

[٣] يُنظر: الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٥٢.

[٤] م.ن، ج ١، ص ٥٤ ـ ٥٥.

[٥] م.ن، ص ٥٢ ـ ٦٢.

[٦] م.ن، ص ٦٣ ـ ٧٢.

[٧] م.ن، ج ١، ص ٧٣ ـ ٥٧٤.

[٨] يُنظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٢١٥ - ٣٥٢.

في شأن أمير المؤمنين طبقًا لروايات أهل السُنّة عليه السلام[١].

إنّ هذه الروايات الواردة في المصادر الروائية لدى الفريقين بكثرة صريحةٌ في إثبات أنّ لأهل البيت عليهم السلام مكانةً معرفيةً خاصةً في القرآن الكريم. ومن هذه الزاوية يحتل أمير المؤمنين عليه السلام منزلةً مميّزة من بين أصحاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يمكن مقارنة منزلة سائر الصحابة في القرآن الكريم بمنزلته.

وفي الإجابة عن السؤال الثاني (موقع أهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى علم القرآن أو العلوم القرآنية)، نجد أنّ دراسة التقارير التاريخية تثبت أنّ لأهل البيت عليهم السلام مكانةً معرفية خاصةً، وأنّهم يمثّلون مرجعيةً علميةً في علوم القرآن[٢]. وقد نُقل في التقارير التاريخية وفي السيرة النبوية أنّ من بين الأدوار التي اضطلع بها الإمام علي عليه السلام العمل على جمع التراث التفسيري للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم وعلم القرآن الكريم. كما وقد ورد تأكيد على هذا الدور بشكلٍ صريح في المصادر المختلفة لأهل السُنّة[٣]. من ذلك على سبيل المثال ما ورد في الأثر أنّ الأمر الأول الذي كان يقوم به النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فور عودته من الحروب لا التي كان يخوضها خارج المدينة المنوّرة، تخصيص الإمام علي عليه السلام في السرّ والعلن بما نزل من القرآن الكريم في غيابه، مقرونًا بتفسيره وتنزيله وتأويله وناسخه ومنسوخه، وكان الإمام علي عليه السلام يقوم بتدوين وكتابة كلّ ما يمليه عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الشأن[٤]. وكذلك فقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «ما في القرآن آيةٌ إلّا وقد قرأتُها على رسول الله وعلّمني معناها»[٥]. وقد أكّد الإمام علي عليه السلام في روايةٍ أخرى

---

[١] يُنظر: ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ٢١٥ - ٣٥٢.

[٢] يُنظر: الصدر، السيد محمد باقر، نشأة التشيّع والشيعة، ص ١٢٩ ـ ١٤٠؛ الحسيني الميلاني، قادتنا كيف نعرفهم، ج ٢، ص ١٨٥ ـ ٥٢٣.

[٣] يُنظر: الحسيني الميلاني، قادتنا كيف نعرفهم، ج ٢، ص ١٨٧ ـ ١٩٠.

[٤] يُنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٦٢ ـ ٦٤.

[٥] الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٤٣.

علمه بشأن نزول جميع آيات القرآن الكريم[١].

وقد ظهر هذا التراث بعد رحيل النبي الأكرمﷺ في القرآن الكريم الذي قام بجمعه الإمام عليعليه السلام[٢]. وقد قيل إنّ هذا القرآن قد تمّ جمعه على أساس ترتيب نزول الآيات[٣]. وكذلك فإنّ الروايات التي ورد التصريح فيها بالقول: «علي مع القرآن، والقرآن مع علي» تؤيّد هذا المعنى أيضًا[٤]. وقام الحاكم الحسكاني في كتابه شواهد التنزيل تحت باب بعنوان: (في توّحده بمعرفة القرآن ومعانيه وتفرّده بالعلم بنزوله وما فيه) بذكر كثيرٍ من الروايات الواردة في باب المنزلة الخاصّة للإمام عليعليه السلام في التفسير وفي سائر العلوم القرآنية الأخرى[٥].

يضاف إلى ذلك أنّ أشهر المفسّرين في الصدر الأول قد اعترفوا بأنّهم إنّما أخذوا علم القرآن من الإمام عليعليه السلام. وقد أقرّ بذلك حتى عبد الله بن عباس، وهو من أكابر المفسرين في صدر الإسلام[٦]، وقد اعترف الحسن البصري بأنّه بسبب خوفه من الحجّاج بن يوسف الثقفي وظروف التقية كان في نقله لروايات الإمام علي ينسب الكلام إلى النبي' بقوله: (قال النبيّ)، بدلاً من: (قال علي)[٧]. وقيل إنّه في عصر حكم بني أميّة، كان يعبرّ عن الإمام عليعليه السلام في الروايات التي ينقلها عنه بـ(أبي زينب)[٨]. كما أشار عبد الله بن مسعود إلى مكانته الخاصّة في

[١] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٩٩.

[٢] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٧٨.

[٣] يُنظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، ج ١، ص ٢٧ - ٢٨.

[٤] يُنظر: القندوزي الحنفي، ينابيع المودة، ج ١، ص ١٢٤؛ ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ١١٧.

[٥] يُنظر: الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٤٣ ـ ٥١.

[٦] يُنظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ٣، ص ١١٠٤.

[٧] يُنظر: المزّي، تهذيب الكمال، ج ٦، ص ١٢٤.

[٨] يُنظر: السيد المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ١١٢.

فهم القرآن الكريم وتفسير[١]، وقال إنه عالم بظاهر القرآن وباطنه. وبالإضافة إلى اعترافه بتعلم القرآن الكريم على يد الإمام علي عليه السلام، قال: «قرأت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تسعين سورة وختمت القرآن على خير الناس بعده. فقيل له: من هو؟ قال علي بن أبي طالب»[٢]. وكذلك تشير التقارير إلى أنّ أشخاصًا من أمثال: سلمان الفارسي، والمقداد، وأبي ذر الغفاري، الذين نقلوا تراثًا تفسيريًّا مختلفًا، قالوا إنّهم تعلّموا هذا التراث من الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام[٣].

المكانة المعرفية للإمام علي وأهل البيت عليهم السلام في الروايات النبوية

إنّ دراسة التراث المنقول عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في فضل الإمام علي عليه السلام، بما في ذلك الوارد منه في مصادر أهل السنة، يثبت أنّه شخصية لا نظير لها من الناحية العلمية والمعرفية، وأنه لا يجاريه أحد في الاطلاع على المفاهيم والأفكار الإسلامية. وهناك عدّة طوائف من المستندات الروائية تؤيّد هذا المعنى، وهو أنّ الإمام علي عليه السلام يعدّ في الفكر النبوي من (أعلم الناس)، و(أعلم الصحابة)[٤] وفي طائفةٍ من هذه الروايات لا تقتصر أعلمية الإمام علي عليه السلام في الفقه فقط، بل تعمّ المجالات العلميّة الأخربخربأخربمج[٥]؛ فقد ورد في المأثور عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «أنا مدينة العلم، وعلي بابها»[٦]. وهناك طائفةٌ من الروايات

[١] يُنظر: القندوزي الحنفي، ينابيع المودّة، ج ١، ص ٢٢٣.

[٢] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٤٠٠ ـ ٤٠١.

[٣] يُنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٦٢.

[٤] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

[٥] يُنظر: ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ٨٥ ـ ٩٥.

[٦] الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج ٣، ص ١٢٦ ـ ١٢٧. وللوقوف على رواة هذا الحديث وألفاظه ومضامينه ومناقشة أسانيده، يُنظر: العلامة الأميني، الغدير، ج ٦، ص ٦١ ـ ٨١. وكذلك فقد تمّ تأليف كتب مستقلة في باب أسانيد ومضامين هذا الحديث، ومن بينها: (أنا مدينة العلم وعلي بابها)، لمؤلفه السيد علي الحسيني الميلاني.

تعدّ الإمام علي عليه السلام محور الحق[١]، وطائفةٌ ثالثةٌ تعدّه عليه السلام أعلم الصحابة بعلم القضاء[٢]. وكذلك مجموعة من الروايات التي تتحدّث عن العلوم الكثيرة الواردة من طريق الإمام علي عليه السلام عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والتي تؤيّد هذا المدعى أيضًا[٣].

إنّ جميع هذه الروايات تثبت بوضوح المكانة المعرفية الخاصة للإمام علي عليه السلام عند النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، ويمكن مشاهدة آثارها منعكسة في رجوع أصحاب النبيّ إليه في المسائل العلمية بعد رحيل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. تثبت التقارير الموجودة في تاريخ الإسلام بوضوح أنّ كثيراً من الصحابة الكبار كانوا يقرّون بعجزهم العلمي بحضور الإمام علي عليه السلام، والأمثلة على ذلك كثيرةٌ في المصادر التاريخية والروائية[٤]. إنّ هذه المكانة والفضيلة التي تميّز بها الإمام علي عليه السلام وفاقَ فيها جميع الصحابة كانت من العظمة والظهور بحيث أقرّ بها بعض الصحابة حتى في يوم السقيفة أيضًا[٥]. كما تشير بعض الروايات النبوية إلى تأكيد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم على المكانة العلمية والمعرفية الخاصّة للإمامين الحسن والحسين عليهما السلام[٦].

[١] يُنظر: ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ١١٤ ـ ١١٨.

[٢] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩؛ ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ٩٠ ـ ٩٣؛ الموسوي الهمداني، علي عليه السلام در كتب أهل سنت، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٤. (مصدر فارسي).

[٣] يُنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٦٢؛ الموسوي الهمداني، علي عليه السلام در كتب أهل سنت، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٨. (مصدر فارسي).

[٤] للوقوف على المصادر الأخرى في هذا الشأن، يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ٨٧ ـ ٩٠؛ الموسوي الهمداني، علي عليه السلام در كتب أهل سنت، ص ٥٤٤٩ ـ ٢٧١. (مصدر فارسي).

[٥] يُنظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٥٨.

[٦] يُنظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٩، ص ٣٢٧.

المكانة المعرفية للإمام علي وأهل البيت عليهم السلام عند الصحابة والتابعين

يمكن مشاهدة انعكاس المكانة المعرفية للإمام علي عليه السلام في القرآن والسُنّة النبوية في اعتقاد أصحاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والتابعين بالموقع الخاصّ له؛ حيث أقرّ بعض الصحابة والتابعين من أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، والمقداد، والخباب بن الأرت، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي سعيد الخدري، وزيد بن الأرقم، في كثيرٍ من الروايات بأفضلية الإمام علي عليه السلام في صفاته الفذّة والفريدة[١]. إنّ بعض هذه الفضائل والخصائص مثل السابقة في الإسلام، ومؤاخاة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وحديث المنزلة، وصاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الحروب، وما إلى ذلك، قد ورد ذكرها في مصادر أهل السُنّة أيضًا[٢].

وقد ذهب مسروق بن الأجدع، وهو أحد التابعين ومن فقهاء المدينة، إلى نقل رواية تحصر العلم في ثلاثة من الصحابة، واحد في الشام، والثاني في العراق، والثالث في المدينة المنوّرة، وقال بأنّ عالِمَي العراق والشام يحتاجان إلى عالِم المدينة، وهو الإمام علي عليه السلام؛ في حين أنّه لا يحتاج إلى علمهما[٣]. وقد أقسم عطاء بن أبي رباح، وهو من مُحدِّثي التابعين وفقهائهم، على أنّه لا يعرف من بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو أعلم من الإمام علي عليه السلام[٤]. وقد ذكر ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى في باب (أهل العلم والفتوى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم) رواياتٍ فيمن هو أعلم الصحابة وأصحاب الفُتيا. وقد ورد في روايةٍ من هذا الكتاب أنّ العلماء من الصحابة ستة، وأنّ أعلمهم أمير المؤمنين عليه السلام، وأنّ الباقي في اختلاف الفتاوي كانوا تابعين لرأيه[٥].

[١] يُنظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ٣، ص ١٠٩٠.

[٢] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥ ـ ١٨.

[٣] يُنظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٤١٠.

[٤] م.ن.

[٥] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٦٨.

إنّ المكانة العلمية والمعرفية التي يتّصف بها الإمام علي عليه السلام، كانت بنحوٍ شهد له بها حتى أمثال ابن عمر الذي لم يبايع الإمام، بل وقد عارضه، ولكنه مع ذلك أقرّ بالأفضلية العلمية له صراحة[١]. وقد جمع الحاكم الحسكاني في كتابه شواهد التنزيل في فصل بعنوان (في توّحده بمعرفة القرآن ومعانيه، وتفرّده بالعلم بنزوله وما فيه) الروايات الواردة في أفضلية الإمام علي وأعلميته عليه السلام بالقياس إلى سائر الصحابة في علم القرآن الكريم[٢]. كما عقد ابن مردويه الإصفهاني في كتابه (مناقب علي بن أبي طالب وما نزل من القرآن في علي) بابًا بعنوان (في علمه) ضمن ثلاثة عناوين وهي قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أنا مدينة العلم، وعليّ بابها»، وفي أنّه عليه السلام أعلم الصحابة، وفي أنّه عليه السلام أقضى الصحابة، وذكر فيه كثيرًا من الروايات حول المكانة المعرفية والعلمية للإمام علي عليه السلام، وكان ناقل هذه الروايات هم صحابة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم[٣].

وعلى هذا الأساس، فإنّ مجموع الروايات تشير إلى أنّ الإمام علي عليه السلام كان له موقعٌ فذٌّ وفريد من وجهة نظر أصحاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا الموقع يضعه في البُعد المعرفي بالحد الأدنى موضع المرجعية العلمية؛ إذ إنّ الصحابة كانوا يرون رأيه فصلاً للخطاب وقاطعًا للنزاعات العلمية[٤]. وممّا ينبغي علمه أنّ هناك بعض الروايات المأثورة حول الموقع العلمي والمعرفي للإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام أيضًا[٥]، حيث كانا كذلك يمثّلان مرجعيةً علميةً بين الصحابة والتابعين[٦].

---

[١] يُنظر: الحاكم الحسكاني، شواهد التنزيل، ج ١، ص ٤١.

[٢] يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٣٩ ـ ٥١.

[٣] يُنظر: ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ٨٥ ـ ٩٥.

[٤] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

[٥] يُنظر: الطبراني، المعجم الصغير، ج ١، ص ١٥٨؛ ابن الأثير، النهاية، ج ٣، ص ٣٥٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٤، ص ١٤٣ ـ ١٨٤.

[٦] يُنظر: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج ١، ص ٣٩٨.

ظهور وتبلور الشخصية الكلامية لأهل البيت عليهم السلام وأصحابهم

في مورد ظهور الشخصية الكلامية لأهل البيت عليهم السلام وتبلورها، يجب القول: إنّ الوثيقة التاريخية الأولى ذات الاتجاه المعرفي والعقائدي في تاريخ كلام الإمامية هي الخطبة الفدكية للسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام. ولهذه الخطبة تقريرات مختلفة[١]، وإنّ أقدمها ما ورد في كتاب بلاغات النساء لابن أبي طيفور[٢]. إنّ الشواهد المتنية والسندية المتنوّعة، تثبت صحة نسبة هذه الخطبة إلى السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام[٣].

وعلى الرغم من أنّ ظاهر كلام السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في هذه الخطبة هو إثبات ملكيتها لفدك، إلا أنّ مضمونها يعكس مواجهةً معرفيةً وثقافيةً مع أجهزة السلطة والخلافة. إنّ هذه الخطبة جاءت بعد عشرة أيامٍ من رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك طبقًا لبعض المستندات التاريخية[٤]، ومن هنا يمكن عدّ هذه الخطبة من الوقائع السياسية الأولى التي أعقبت رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. وفي المجموع يمكن الحصول على ثلاثة تحليلاتٍ لمحتوى هذه الخطبة:

١ ـ إنّ المضامين الاعتقادية في هذه الخطبة عبارةٌ عن منظومةٍ معرفيةٍ كاملةٍ مشتملة على أفكارٍ عاليةٍ من المعارف الإلهية لدى الإمامية. تشير هذه الخطبة إلى أنّ أفكار الإماميّة وامتدادها وصولاً إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام قد سلكت مسارًا واحدًا ومتماهيًا لا يوجد نظيرٌ له في أيّ اتجاهٍ فكريّ آخر في العالم الإسلامي، كما يمكن تتبّع الجذور والأسس لأهم القضايا الاعتقادية التي تمّ

[١] يُنظر: الخرسان، نهاية التحقيق فيما جرى في أمر فدك، ص ١٨٦ ـ ٣٨٤.

[٢] يُنظر: ابن طيفور، بلاغات النساء، ص ١٢ ـ ٢٠. وللوقوف على مصادر الخطبة الفدكية ومستنداتها، يُنظر: روحاني علي آبادي، زندگانى حضرت زهرا عليها السلام، ص ٧٩٣ - ٨١٦. (مصدر فارسي).

[٣] يُنظر: ابن طيفور، بلاغات النساء، ص ١٢.

[٤] يُنظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١٦، ص ٢٦٣.

بيانها في عصر الإمام الصادق عليه السلام في هذه الخطبة[١]. تبدأ هذه الخطبة بمسألة توحيد الله وصفاته، لتنتهي بعد ذلك بفلسفة الأحكام والمجادلة في باب الولاية والإمامة وسائر المعارف الإلهية العالية.

٢ ـ إنّ نمط مواجهة السيدة الزهراء عليها السلام في هذه الخطبة مع جهاز السلطة والخلافة، من النوع السياسي الكلامي، حيث نشاهد في هذه الخطبة الخصائص المتوقّعة من المتكلّم في هذه المرحلة التاريخية بوضوح. من ذلك على سبيل المثال أنّ السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام من خلال استشهادها بكلام الخصم وتحليل أدلته وبحث، تأتي بالدليل في قباله وتنقض مدّعاه. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ هذه الخطبة قد حافظت على مختلف الأساليب الكلامية، من قبيل: الجدل، والبيان، والتحليل، والمناشدة وما إلى ذلك.

٣ ـ تعدّ هذه الخطبة ـ من الناحية التاريخية ـ أوّل موقف رسميّ للتشيّع في مواجهة تيار الخلافة في مسألة الإمامة، حيث تثبت الاتجاه الثقافي لأهل البيت عليهم السلام بالنسبة إلى مسألة الخلافة[٢]؛ ولذلك يمكن الادعاء بأنّ هذا الكلام يندرج ضمن المواجهات الكلامية الأولى في تاريخ التفكير الإسلامي؛ الأمر الذي يثبت الأفكار الكلامية للأئمّة عليهم السلام في مختلف الموضوعات، ومن بينها مسألة الإمامة.

وبالإضافة إلى الخطبة الفدكية، توجد كثيرٌ من التقارير الأخرى عن حياة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام في المدّة الممتدّة بين رحيل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم واستشهادها عليها السلام؛ حيث نقلت فيها مواقفها السياسية الأعم من القولية والسلوكية التي تثبت آراءها الكلامية. ويمكن مشاهدة مصداق هذا الموقف في قطع الصلة

[١] يُنظر على سبيل المثال: «... ضمّن القلوب موصولها، وأنار في الفكر معقولها، الممتنع من الأبصار رؤيته، ومن الأوهام الإحاطة به، ابتدع الأشياء لا من شيء قبله، واحتذاها بلا مثال لغير فائدة زادته إلا إظهارًا لقدرته، وتعبدًا لبريته، وإعزازًا لدعوته ...» مع حديث الإمام الصادق عليه السلام في باب التوحيد.

[٢] يُنظر: ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١٦، ص ٢٦٣.

مع أجهزة السلطة والخلافة والتي امتدّت إلى آخر لحظة من استشهادها[١]، وكذلك تأكيدها على إخفاء مراسيم تشييعها ودفنها[٢].

وكذلك يمكن في الحدّ الأدنى دراسة ظهور الشخصية الكلامية للإمام علي عليه السلام وتبلورها ضمن ثلاثة أبعاد؛ والبعد الأول: هو الخطب والكتب؛ إنّ من بين الأساليب الكلامية في مرحلة مدرسة المدينة، بيان وتبيين المسائل الكلامية في إطار الكتب، حيث كانت الشخصيات الكلامية تعمل على بيان عناصرها الفكرية ضمن هذا الإطار. وكذلك فإنّ الاحتجاجات المكتوبة في صدر الإسلام التي كانت متداولةً على شكل رسائل متبادلة، وهي تمثّل واحدةً من أهم الوثائق والمستندات التاريخية للتفكير الكلامي. وفي هذا الخصوص تُشير خطب الإمام علي عليه السلام ورسائله التي ورد بيانها في نهج البلاغة، بالإضافة إلى مختلف المصادر الروائية[٣]، إلى الاتجاه المعرفي وموقعه الكلامي الخاصّ والمتميّز.

أمّا البُعد الثاني، فهو مناشدات الإمام علي، فقد سبق أنْ ذكرنا أنّ ظاهرة الثقافة الشفهية كانت تسود المرحلة الأولى، وكانت المناشدة وأخذ الإقرار من الخصم تعدّ واحدةً من أدوات إثبات الفكر الكلامي، وقد تمّت نسبة كثيرٍ من المناشدات إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ويعود سند بعضها إلى قضية الشورى السداسية التي شكّلها عمر بن الخطّاب لاختيار الخليفة الثالث ومرحلة حكم عثمان بن عفان[٤]. كما اشتملت المصادر على كثيرٍ من المناشدات المروية عن الإمام علي عليه السلام في المدينة المنوّرة، أو حرب الجمل وصفين. وقد عمد العلامة الأميني & في المجلّد الأول من كتاب الغدير إلى الاقتصار على بيان أسانيد المناشدات ومضامينها

[١] يُنظر: ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، ج ١، ص ٦؛ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٤٢.

[٢] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨، ص ٢٤.

[٣] يُنظر: الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص ٣٦٦ ـ ٣٧١.

[٤] يُنظر: ابن مردويه، مناقب علي بن أبي طالب ما نزل من القرآن في علي، ص ١٢٧ ـ ١٣٣.

بشأن حديث الغدير فقط.

لم يقتصر الإمام علي عليه السلام في مناشداته على بيان الحقائق حول مسألة الإمامة فقط، بل قد استدل عليها أيضًا. من ذلك على سبيل المثال أنّ المناشدة التي صدرت عنه في مسجد الرحبة تمثّل شاهدًا على هذا المدعى[١]. وأنّ هذه المناشدات تشير في مجموعها إلى الشخصية الكلامية الكبيرة للإمام علي عليه السلام.

البُعد الثالث: مواجهة الإمام علي عليه السلام مع المخالفين: إنّ من بين الخصائص الكلامية للقرن الأول، المواجهة السياسية؛ إذ إنّ أغلب المسائل الكلامية في تلك المرحلة كانت تنبثق عن التحديات السياسية. إنّ رأي الإمام علي عليه السلام في الغاصبين للخلافة ومبايعتهم وغير ذلك من الأمور تشير إلى موقفه في مواجهة المخالفين، وتعدّ من بين توجّهاته الكلامية[٢]. وعلى الرغم من القرار الذي اتّخذه الإمام بعدم المواجهة المسلحة مع الغاصبين للخلافة لأسبابٍ مختلفة[٣]، وعلى الرغم من اختياره العزلة الطوعية في بيته على مدى ثلاثٍ وعشرين سنة، بيد أنّ هذا لم يكن يعني الصمت الكلاميّ والمعرفي منه تجاه الانحرافات الفكرية والعَقَديّة الحاصلة من قبل هذا التيار.

إنّ الإمام علي عليه السلام وأصحابه منذ مسألة اجتماع السقيفة كانوا يغتنمون كلّ فرصةٍ للتعبير عن عدم مشروعية الخلافة وعدم رضاهم عنها ومعارضتهم لها في إطارٍ مواقفهم السياسية، ويمكن الوقوف على كثيرٍ من المصاديق حول هذا الأمر في المصادر التاريخية. وقد تمثّل الموقف السياسي الأول من قبل الإمام عليه السلام في امتناعه عن مبايعة أبي بكر، فقد ورد في الروايات أنّ الإمام علي عليه السلام قد امتنع عن مبايعة أبي بكر لما يقرب من ستة أشهرٍ بعد بداية خلافة أبي بكر[٤]، ولم

---

[١] يُنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٢١٠.

[٢] يُنظر على سبيل المثال: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٥٠٨.

[٣] يُنظر: اليعقوبي، ابن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٠.

[٤] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٨٦.

يبايع في نهاية المطاف إلّا كرها بعد لجوء الخليفة إلى ممارساتٍ عنيفةٍ كادت تطيح بأصل الإسلام، من حرق بيت الإمام عليعليه السلام واستشهاد السيدة فاطمة الزهراءعليها السلام[١]. وقد استمرّت هذه المواجهات، حتى يمكن مشاهدة مثال آخر في هذا الشأن ضمن أحداث الشورى ومبايعة عثمان بن عفان[٢]. وبالإضافة إلى الإمام عليعليه السلام والسيّدة فاطمة الزهراءعليها السلام[٣]، سار بنو هاشم[٤] والصحابة الآخرون من أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر وغيرهم[٥] على أساس هذه المواقف التي اتّخذها أمير المؤمنينعليه السلام.

بالنظر إلى خصائص علم الكلام في القرن الهجري الأول، فإنّ جميع هذه المواقف تمثّل بيانًا للأفكار الكلامية من قبل الإمام عليعليه السلام وشيعته، كما كان المخالفون للإمام يفسّرون هذه المواقف على أساس هذا المعنى أيضًا. ويمكن مشاهدة النموذج الواضح لهذا الاتّجاه في بعض الرسائل والكتب المتبادلة بين الإمام عليعليه السلام ومعاوية، إذ إنّ معاوية قد أشار في هذه الرسائل إلى المواقف السياسية للإمام في عصر الخلفاء السابقين، وقال إنّ هذه المواقف كانت تنطوي على بُعدٍ اعتقاديّ ومعرفي[٦].

وبالإضافة إلى أهل البيت عليهم السلام أنفسهم، قام بعض الأشخاص البارزين من بين أصحاب الإمام عليعليه السلام في هذه المرحلة بالتبليغ والدفاع الكلامي وبيان الخلفيات الفكرية في حقل الأبحاث العقائدية أيضًا. ويمكن مشاهدة انعكاس تماهي هؤلاء الأصحاب مع الإمام عليعليه السلام في المعرفة التاريخية لمصطلح (دين

[١] م.ن.

[٢] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٦، ص ١٢٨.

[٣] م.ن، ج ٢، ص ١٢٦.

[٤] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٦، ص ١٢٩.

[٥] م.ن، ج ٢، ص ٢٦٥.

[٦] يُنظر: ابن مزاحم، وقعة صفين، ص ٨٦ ـ ٨٨.

علي) الذي نُسب في تلك المرحلة من حياة الإمام إلى أتباعه الفكريين من قبل المخالفين له[١]. إنّ التعريف بالشخصيات ونموذج تحليلهم الكلامي لإثبات المدرسة الفكرية في المدينة، إنّما يكتسب أهميته من ناحية جعل أصحاب الأئمة عليهم السلام موردًا للدراسة من زاوية رؤية التاريخ السياسي. ومن هنا فإنّ من بين أفضل الطرق للتعرّف على تاريخ الفكر الشيعي في هذه المرحلة، هو معرفة الأشخاص المنسوبين إلى أهل البيت عليهم السلام. ومن أجل تحليل شخصية أصحاب الأئمّة الأطهار عليهم السلام، يمكن أخذ بعض الخصائص بنظر الاعتبار، وهي عبارة عن: الجذور القبلية، والسابقة العلمية، وارتباطهم العلمي والروحي بالنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والإمام علي عليه السلام، وأساتذتهم وتلاميذهم.

بالنظر إلى الخصائص المذكورة آنفًا، تتألّف الحلقة الضيّقة والأولى من أصحاب الإمام علي عليه السلام من شخصيات من أمثال: أبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وعمار بن ياسر، والمقداد بن الأسود، وحذيفة بن اليمان، وخالد بن سعيد، وقيس بن سعد بن عبادة، وعدي بن حاتم، وعبد الله بن عباس. تشير الشواهد التاريخية إلى أنّه على الرغم من اصطفاف هؤلاء الأشخاص- خلافًا لبعض الأفراد من أمثال الزبير بن العوام- في جبهة الإمام علي لبعض الأسباب، فإنهم كانوا بالإضافة إلى ذلك يدافعون عنهم اعتقاديًّا ضمن الأطر الكلامية التي كانت شائعة في عصرهم[٢]. وكذلك فإنّ مالك الأشتر، وصعصعة بن صوحان، وزيد بن صوحان، وكميل بن زياد، وميثم التمار ونظرائهم[٣] يندرجون ضمن الحلقة الثانية من أصحاب الإمام علي عليه السلام وتلاميذه، إذ يمكن عدّهم من المتكلمين استنادًا إلى الروايات التاريخية وبالنظر إلى خصائص علم الكلام في ذلك العصر.

---

[١] يُنظر: مادلونغ، جانشيني حضرت محمد (ص)، ص ٢٥٩ ـ ٢٦١؛ أمير معزي، تشيع ريشه ها و باورهاي عرفاني، ص ٢٣ ـ ٢٥. (مصدر فارسي).

[٢] يُنظر على سبيل المثال: البرقي، أحمد، رجال البرقي، ص ٦٣ ـ ٦٦.

[٣] للوقوف على مواقف هؤلاء وأفكارهم، يُنظر: السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، ج ١، ص ٢٤١ ـ ٢٧٨.

وفي هذا الشأن يمكن لمجموع الروايات الواردة بلسان: «ارتدّ الناس بعد رسول الله ... »[١] أنْ تشكّل نقطة انطلاقٍ مناسبة للتعريف بالشخصيات في تاريخ كلام الشيعة بعد النبي الأكرمﷺ. وعلى ما يبدو فإنّه على الرغم من وجود بعض الإشكالات على سند بعض روايات هذه الطائفة ومحتواها[٢]، إلاّ إنّه لا يمكن التشكيك في صحّة سند بعضها واستنادها إلى الأئمّة الأطهار عليهم السلام، وفي الحدّ الأدنى كانت هذه الرؤية حاضرةً في أذهان أصحاب الإمامية والشيعة[٣]. كان الاعتقاد السائد في رؤية الإمامية الأوائل يذهب إلى حدوث نوعٍ من الشرخ في المجتمع الإسلامي بعد النبي الأكرمﷺ، وأنّه لم يبقَ من الصحابة على عهده مع الإمام عليعليه السلام سوى النزر القليل، إذ لم يتجاوز عددهم في المرحلة الأولى ثلاثة أفراد، ثم صاروا لاحقًا سبعة أو اثني عشر شخصًا، ثم التحق بهم الآخرون في نهاية المطاف[٤].

من الجدير ذكره أنّ الارتداد هنا لم يكن بمعنى الارتداد عن الإسلام، وإنّما المراد هو الارتداد عن مسار الإمامة الذي هو امتدادٌ لمسار النبوّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الارتداد هنا يعني إعراض المسلمين عن النهج الذي تمّ تحديده من قبل الله سبحانه وتعالى والنبي الأكرمﷺ للهداية في المستقبل؛ إذ لا يُعدّ المسلمون قاطبةً في مكة والمدينة من المرتدين عن الإيمان[٥].

يمكن القول في الجواب: لقد اختلف عدد الأشخاص الذين لم يرتدّوا في هذا

[١] يُنظر: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٥ ـ ٤٧.

[٢] يُنظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج ٦، ص ٤٢١ ـ ٤٢٤.

[٣] يُنظر: السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ص ٥٢٣؛ السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج ٦، ص ٤٢٥.

[٤] يُنظر: الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم، ص ١٦٢ - ١٦٣؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٢٢٤؛ الشيخ المفيد، محمد بن النعمان، الاختصاص، ص ٣ - ٦؛ الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٢٦ - ٣٩.

[٥] يُنظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج ٦، ص ٤٢٥.

النوع من الروايات[١]، ومن هنا فإنّ القراءة الدقيقة للمسار التاريخية للأحداث التي أعقبت السقيفة، تثبت أنّ كلّ واحدةٍ من هذه الروايات تنظر إلى زمنٍ مختلف[٢]، وأنّه قد أضيف مع مرور الوقت إلى عددٍ الأشخاص الذين ثبتوا على مسارٍ الهداية الإلهية بعد رحيل النبي الأكرمﷺ. إنّ النواة الأولية لهذه المجموعة عبارةٌ عن ثلاثة أشخاص وهم: سلمان الفارسي، والمقداد بن الأسود، وأبو ذر الغفاري، وقد أضيف إليهم أشخاصٌ آخرون لاحقًا.[٣] قيل إنّ أول من التحق بهؤلاء الثلاثة كان هو عمار بن ياسر بعد شكٍّ ابتدائي[٤]. ومن هنا فقد ارتفع العدد في هذه الروايات من ثلاثةٍ وأربعةٍ إلى سبعة أشخاص[٥]، ومنها ما ورد فيه ذكر اثني عشر شخصًا أيضًا[٦]، ويبدو أنّ هذا العدد لا يرتبط برحيل النبي الأكرمﷺ، وإنمّا يعود إلى مرحلة استقرار الخلافة لأبي بكر بن أبي قحافة[٧]. وبغض النظر عن عدد هؤلاء الأشخاص، فإنّ المهم هو تبلور التشيّع على أساس الأفراد الذين ورد ذكرهم في هذه الروايات، والذين يشكّلون من الناحية التاريخية النواة الأصلية للتشيّع العقائدي.

إنّ هذه الروايات تشير إلى كيفية تطوّر المجتمع الكلامي للشيعة؛ بمعنى أنّ الرؤية

[١] يُنظر: البرقي، رجال البرقي، ص ١ ـ ٣.

[٢] إنّ التوجيه الآخر الذي ذكر في مورد اختلاف عدد الأفراد في هذه الروايات، هو أنّ هذا الاختلاف يعود إلى اختلاف الأشخاص في درجات الإيمان (يُنظر: السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج ٦، ص ٤٢٤).

[٣] م.ن، ج ١، ص ٢٧.

[٤] يُنظر: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٥ و٤٧؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ٢٢٤.

[٥] يُنظر: الشيخ المفيد، الاختصاص، ص ٣ ـ ٦؛ الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٢٦ ـ ٣٩.

[٦] يُنظر: اليعقوبي، ابن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٢٤؛ الشيخ الصدوق، الخصال، ص ٤٦١ ـ ٤٦٥.

[٧] م.ن، ج ٢، ص ١٢٤.

التي تتمحور حول اتباع الإمام علي وأحقّيته، قد أصبحت هي المحور في الكلام الشيعي، واتّسعت أبعادها في سائر المسائل الكلامية الأخرى. وبطبيعة الحال، يمكن للباحث والمحقّق أنْ يثبت هذا الأمر دون الالتفات إلى هذه الروايات على أساس الوثائق والمستندات التاريخية الأخرى، ولكن لا بدّ من الإذعان بأنّ هذه الروايات تشكّل مستندًا موثوقًا في ذهنية الإمامية الأوائل، ويمكن إثباتها من الناحية التاريخية أيضًا. إنّ لازم هذه الفرضية وجوب أنْ يكون هناك وجود لنواةٍ اعتقاديةٍ أصليةٍ متّصلة بالإمام علي عليه السلام وأنّها قد اتّسعت وانتشرت بالتدريج. وتقع هذه الفرضية في قبال رؤية أولئك الذين سعوا إلى طرح التشيّع بوصفه أمرًا سياسيًا بدلًا من طرحه بوصفه قضيّةً عقائدية. إنّ تحليل الشخصيات الشيعية في هذه المرحلة التي امتدّت إلى عصر الإمام الحسن والإمام الحسين عليهما السلام، يثبت أنّ هؤلاء الأشخاص كانوا ينقسمون إلى مجموعتين؛ المجموعة الأولى الشيعة الأوائل الذين كان عددهم في روايات الإمامية يتراوح ما بين ثلاثة أشخاص إلى اثني عشر شخصًا، وكانوا من أصحاب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. والمجموعة الثانية هم الأشخاص الذين التحقوا بأهل البيت عليهم السلام تباعًا، والذين هم إمّا إنّهم لم يكونوا من الصحابة، وإمّا إذا كانوا من الصحابة فإنّهم قد التحقوا بهم على أعتاب خلافة الإمام علي عليه السلام ومقتل عثمان بن عفان[١].

وفي ضوء هذه الخصائص يمكن العثور من بين هؤلاء الأشخاص في الحدّ الأدنى على عددٍ من الوجوه الكلامية المميّزة الذين يمكن عدّهم -تسامحًا- ضمن المتكلّمين في هذه المرحلة[٢]. من الجدير بالذكر أنّه في تاريخ جميع العلوم لا يمكن في البداية العثور على جميع الخصائص العلمية لتلك المرحلة، ولكن فيما يتعلق بالشخصيات الناشطة في ذلك العلم توجد علاماتٌ ومؤشّراتٌ لديهم، بحيث يمكن العثور على سابقة العلم من خلالهم. من ذلك على سبيل المثال أنّه

[١] يُنظر: البرقي، رجال البرقي، ص ٢ ـ ٧؛ الشيخ المفيد، الاختصاص، ص ٣ ـ ٧؛ الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ص ٤٢ ـ ٤٣.

[٢] يُنظر: السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، ج ١، ص ٢٤١ ـ ٢٧٨.

يمكن لهذه الخصائص أنْ تتكشف بوضوح من خلال دراسة حياة أبي ذر الغفاري بوصفه من الأصحاب الأوفياء للإمام عليعليه السلام. فقد كان حريصًا في البحث عن الحقيقة، واكتناز العلم والمعرفة، والدفاع عن تلك العلوم والمعارف[١]. ويكفي في بيان منزلته العلمية والمعرفية، أنْ وصَفَه ابن عبد البر بقوله: «كان من أوعية العلم»[٢]. إنّ هذا الصحابي بالإضافة إلى اكتساب المعارف النبوية، كان يسعى على الدوام إلى الحصول على المعرفة من علوم الإمام عليعليه السلام أيضًا[٣]. وقد ورد تقرير الأفكار الكلامية عن أبي ذر الغفاري في إطار المواقف السياسية والخطب[٤].

يمكن العثور على هذه الخصائص في الحياة الفكرية والسياسية للكثير من أصحاب الإمام (الحلقة الأولى والحلقة الثانية)[٥] . وهذا الأمر يثبت أولاً أنّ هوية التشيّع في هذه المرحلة قد تبلورت ضمن أشخاصٍ معدودين، ثم تكاثروا مع مرور الوقت بالتدريج. وثانيًا: لقد كانت هذه الهوية منذ البداية هويةً اعتقاديةً وليست سياسية. وثالثًا: أنّ هذه الهوية الاعتقادية محورها أهل البيت وعقائدهم الحقّة.

القسم الثاني: التشيع الاعتقادي في إطار حضور الجماعة الشيعية

كما سبق أنْ ذكرنا فإنّه على الرغم من اغتصاب الخلافة من الإمام عليعليه السلام، بيد أن بعض الصحابة قد تحلقوا حوله بعد رحيل النبي الأكرمصلى الله عليه وآله وسلم بدوافع عقائدية.

[١] يُنظر: أبو نعيم الإصفهاني، حلية الأولياء، ج ١، ص ١٥٦ ـ ١٦٩.

[٢] يُنظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ١، ص ٢٥٥.

[٣] يُنظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٦٩. وكذلك فيما يتعلق بارتباط أبي ذر الغفاري بالإمام عليعليه السلام، يُنظر: (أبو ذر غفاري) في دائره المعارف بزرگ اسلامي، تحقيق: كاظم الموسوي البجنوردي، ج ٥، ص ٤٧٥ ـ ٤٨٠، مركز دائره المعارف بزرگ اسلامي، طهران. (مصدر فارسي).

[٤] يُنظر: اليعقوبي، ابن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٧١.

[٥] يُنظر: مؤمني، (نخستين شيعه ها و نخستين انديشه ها)، المقالة بأجمعها، قيد النشر. (مصدر فارسي).

وعلى هذا الأساس فإنّ التفكير الاعتقادي للشيعة قد تبلور منذ تلك المرحلة الأولى وتوسّع مع مرور الوقت. لقد كان هذا التساؤل مطروحًا على الدوام، وهو أنّه على الرغم من العزلة الظاهرية التي فرضت على الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وسعي تيّار الخلافة إلى عزل أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، كيف أمكن لأصحاب الإمام علي عليه السلام أنْ ينتشروا في أرجاء العالم الإسلامي على هذا النحو، بحيث أخذوا يضيّقون الخناق على الخلفاء، وأدّى الأمر في نهاية المطاف إلى مقتل عثمان بن عفان، وأنْ يشكّلوا مدًّا جماهيريًا واسعًا مؤيدًا للإمام علي عليه السلام؟

إنّ عمق هذه المسألة يمكن أنْ يُشير إلى أساس بنية النظام السياسي الحاكم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأنْ يكشف عن أحقيّة الإمام علي عليه السلام. ومن هنا فإنّ تيار الخلافة كان يسعى على الدوام إلى تقديم صورةٍ سلبيةٍ ومشوّهةٍ عن هوية التشيّع وحركته؛ لغرض الإجهاز على المباني المعرفية له وتقويضها. ومن بين هذه الخطوات، إيجاد فرضياتٍ مختلَقةٍ لإظهار تأثّر الفكر الشيعي بمؤثراتٍ من خارج التفكير الإسلامي؛ إذ يمكن مشاهدة ذلك في اختلاق قصة عبد الله بن سبأ. فقد عمد المخالفون من خلال اختلاق مصطلح (السبئيّة) إلى إدخال شخصيةٍ وهميةٍ مثل ابن سبأ إلى دائرة التشيّع؛ للوصول إلى مبتغاهم في هذا الشأن[١]. ومن هنا فإنّه بإعادة قراءة مسار هذه المسألة وتبلورها وتوثيق المستندات التاريخية لها، فإنّ معرفة التيار الكلامي الشيعي في القرن الأول سوف يُصبح ممكنًا. ولا يمكن لهذه المسألة في هذه المدّة التاريخية -وهي المدّة التي تمّ فيها تحريف التأريخ والمستندات الأولية، وتمّ تأليف كثيرٍ من الكتب بأقلام المخالفين للشيعة[٢]- أنْ تتمّ إلّا من خلال الرجوع إلى الطرق غير المباشرة؛ ومن بينها إعادة النظر والمراجعة لصورة الشيعة عند أعدائهم والمناوئين لهم.

---

[١] يُنظر: السيد العسكري، مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٨٥؛ الغريري، الغلو والغلاة، ص ١٤٤ ـ ١٤٦.

[٢] يُنظر: ري شهري، محمد، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، ج ١١، ص ٣٤٣ ـ ٣٦٦.

يذهب المؤرّخون والمؤلّفون في الفرَق والنِحَل من أهل السُنّة إلى الاعتقاد بأنّ جميع المسلمين في العصر الأول كانوا من أتباع الخلافة، ولم يكن هناك أيّ اختلاف عقدي بين أصحاب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بعد رحيله أبدًا. وقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأنّ ما رُوي من الاختلاف بين الصحابة إنّما كان له منشأ خارجي، وفكر مستورد من اليهود والفرس وغيرهم. وفي هذا الإطار صار المؤرّخون المخالفون للشيعة بصدد توثيق هذه المسألة، وقد نجحوا في ذلك إلى حدٍّ ما[١].

إنّ دراسة تيار السبئيّة في المصادر التاريخية يثبت أنّه بغض النظر عن الشواهد الأخرى لأصالة التشيّع وهويته في القرن الأول، فإنّ الجانب الآخر من اختلاق قصة عبد الله بن سبأ والسبئيّة يحكي عن حقيقة أنّ التيار التابع لأهل البيت عليهم السلام وأفكاره كانت حاضرةً في المجتمع الإسلامي بنحوٍ فاعلٍ قبل واقعة كربلاء. وعلى هذا الأساس فإنّ الغاية من إعادة قراءة تيار السبئية إنّما يأتي أولاً لغرض إثبات حضور الشيعة العقائديين قبل واقعة كربلاء، دون الغلاة أو التشيّع السياسي البحت، وذلك ضمن مصطلح السبئية المختلق، وثانيًا لغرض إثبات الارتباط الفكري لهذا التيار بأهل البيت عليهم السلام دون عبد الله بن سبأ الغالي أو التاريخي. إنّ هاتين الغايتين تقعان في قبال مدّعى الأشخاص الذين ينكرون وجود التشيع وعقائده في هذه المرحلة، أو أولئك الذين يسعون إلى وسم التشيّع التاريخي في هذه المرحلة بالغلو والانتساب إلى ابن سبأ[٢].

حقيقة عبد الله بن سبأ

هناك ثلاثة آراء حول وجود عبد الله بن سبأ وتيار السبئية، وإنّ الرأي الثالث من بينها يَرْجُح على الرأيين الآخرين. وبطبيعة الحال فإنّ لكلّ واحدٍ من هذه النظريات تقارير مختلفة، وتنقسم إلى نظرياتٍ فرعيةٍ أخرى. وهذه الآراء الثلاثة هي:

[١] يُنظر: السيد العسكري، مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ٣٥٩ ـ ٣٨٥.

[٢] م.ن، ج ١، ص ٤٧ ـ ٧٢؛ السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ص ٦٣ ـ ٦٩.

١ ـ يذهب أعداء الشيعة وبعض المستشرقين إلى الاعتقاد بأنّ عبد الله بن سبأ شخصيةٌ غامضةٌ، ويعود إلى أصول يهودية، وأنّه قد لعب دورًا محوريًا في الأحداث التاريخية في مدّة خلافة عثمان بن عفان والإمام علي. وكذلك فإنّ السبئيّة جماعةٌ منحرفةٌ على هامش المجتمع الإسلامي كانت تتبع ابن سبأ، وقد كان لها الدور الرئيس في الأحداث التي وقعت في المدّة الزمنية في أواخر خلافة عثمان بن عفان إلى المرحلة الأخيرة من حكم الإمام علي، من قبيل: مقتل عثمان وفتنة الجمل. وقد تمّ قتل ابن سبأ وبعض أتباعه على يد الإمام علي عليه السلام، بيد أنّ أفكارهم الغالية، ومن بينها الاعتقاد بالنصّ وعصمة الأئمة، قد انتشرت بين الشيعة[1].

٢ ـ هناك آخرون يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ عبد الله بن سبأ كذبةٌ تاريخية. فهو مجرّد شخصية مختلَقة، وأنّ الذي اختلقه إنّما هو راو يُدعى سيف بن عمر (م: ١٨٠ هـ)[2]، أو الذين روى عنهم هذه القصة. وعلى هذا لم يكن لعبد الله بن سبأ من وجودٍ تاريخي، ولم تكن السبئيّة تنتسب إلى التشيّع[3].

٣ ـ يذهب بعض المؤرخين إلى الاعتقاد بأنّ عبد الله بن سبأ ليس كذبةً تاريخيةً لا وجود لها من الأساس، ولا السبئيّة يمكن إنكارها بوصفها اسمًا لجماعة؛ ولكن يجب الفصل بين ابن سبأ الحقيقي وحقيقة جماعة السبئيّة، وبين ابن سبأ والسبئيّة الأسطورية التي هي نتاج اختلاق المؤرّخين وأصحاب المقالات في القرون اللاحقة[4].

[١] للوقوف على أصحاب هذه الآراء وتفسيراتهم المختلفة، يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ١، ص ٤٧ - ٧٢؛ السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الامامية، ص ٦٣ ـ ٦٩.

[٢] سيف بن عمر التميمي الكوفي، مؤرّخ من القرن الهجري الثاني، وقد ألّف كتبًا مثل الردة والفتوح، وقد اتّهم باختلاق وتحريف الأحداث التاريخية في مؤلّفاته، وقد تم تضعيفه من قبل أرباب التراجم. (يُنظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٥٥).

[٣] للوقوف على أصحاب هذه الآراء وتفسيراتهم المختلفة، يُنظر: السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ص ٧٤ ـ ٨٠.

[٤] يُنظر على سبيل المثال: محمدي ري شهري، محمد، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، ج ١١، ص ٣٤٣ ـ ٣٦٦؛ العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ص ١٨ ـ ١٩؛ زكى زاده رنانى، على رضا، (جستارى دربارۀ عبد الله بن سبأ)، فصلنامه تاريخ=

إنّ أصحاب النظرية الثالثة وإنْ كانوا يقولون بالوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ، كما هو الحال بالنسبة إلى أصحاب الرأي الأول، بيد أنّهم يقدّمون تحليلاً مختلفًا تمامًا بشأن دوره التاريخي؛ كما أنّهم يتفقون مع أصحاب الرأي الثاني في القول باختلاق قصص سيف بن عمر واختلاقه للروايات. إن الاستدلال الأهم لأصحاب هذا الرأي على إثبات الوجود التاريخي لابن سبأ هو الاستناد إلى التقارير والروايات التي نقلت من غير طريق سيف بن عمر والتي ورد فيها ذكر ابن سبأ[١]. إنّ هذه الروايات والتقارير التي ورد أغلبها في المصادر الشيعية تثبت وجود شخصية باسم عبد الله بن سبأ في عصر حكم الإمام علي عليه السلام[٢].

بيد أنّ المفكّرين الذين قالوا بالرأي الثاني من أمثال العلاّمة مرتضى العسكري، قد أوردوا بعض الإشكالات على سند هذه الروايات، وحملوا ابن سبأ في بعض الموارد على عبد الله بن وهب الراسبي[٣]. وبطبيعة الحال، فإنّ الذين قالوا الوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ قد أجابوا عن هذه الإشكالات[٤].

=اسلام، ص ١٧٤ - ١٨٢؛ آل محسن، افشاى يک توطئه، ص ٢٩.

[١] يُنظر: التستري، قاموس الرجال، ج ٦، ص ٣٦٤ ـ ٣٧٥؛ طباطبائي، سيد محمد كاظم، (عبد الله بن سبأ آنچه بود و آنچه نبود)، دوفصلنامه حديث حوزه، ص ١٥ ـ ١٦؛ زكى زاده رنانى، على رضا، (جستارى دربارهٔ عبد الله بن سبأ)، فصلنامه تاريخ اسلام، ص ١٧٩ – ١٨١. (مصادر فارسية).

[٢] يُنظر على سبيل المثال: عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول وهو يحدث أصحابه بحديث عبد الله بن سبأ وما ادّعى من الربوبية في أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب، فقال: «إنّه لما ادعى ذلك فيه استتابه أمير المؤمنين عليه السلام فأبى أنْ يتوب فأحرقه بالنار». (الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥). ويُنظر أيضًا: الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٢٥؛ الشيخ الطوسي، الاعتقادات، ص ١٠٠.

[٣] يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ١٧٣ ـ ٢١٣ و٣١٩ ـ ٣٢٥.

[٤] يُنظر على سبيل المثال: قاموس الرجال، ج ٦، ص ٣٦٤ ـ ٣٧٥؛ طباطبائي، سيد محمد كاظم، (عبد الله بن سبأ آنچه بود و آنچه نبود)، دوفصلنامه حديث حوزه، ص ١٦ ـ ١٧؛ زكى زاده رنانى، على رضا، (جستارى دربارهٔ عبد الله بن سبأ)، فصلنامه تاريخ اسلام، ص ١٧٦ ـ ١٨٩. (مصادر فارسية).

إنّ النقطة المهمة هي أنّ وجود الاختلاف والتعارض في تقارير المصادر الأولى يعود إلى نوع المصادر التي تحدّثت عن ابن سبأ. ويمكن تقسيم الروايات في هذا الشأن إلى ثلاثة أقسام[١]:

١ ـ المصادر التاريخية التي نقلت روايات سيف بن عمر، والمصدر الأهم في هذا الخصوص هو تاريخ الطبري وغيره من الكتب التاريخية التي نقلت هذه القصة اعتمادًا على الطبري[٢].

٢ ـ مؤلّفات أصحاب المقالات والفِرق، وأغلبهم من غير الشيعة، التي تحدّثت عن تيار عبد الله بن سبأ[٣].

٣ ـ المصادر الروائية الشيعية التي لم ترد الروايات فيها من طريق سيف بن عمر[٤].

إنّ الروايات في هذه المصادر وإنْ كانت تنطوي على اختلافاتٍ كبيرةٍ فيما بينها، ولكن الالتفات إليها يمكن أنْ يكشف النقاب عن حقيقة قصة ابن سبأ. وعلى هذا الأساس، فإنّه لمّا كانت رواية سيف بن عمر والمصادر التي تروي عنه تختلف عن الطائفتين الأخريين بشكل جذري، سوف نعمل أولاً على بيان النقاط المهمة في اختلاف تقرير سيف عن الطائفتين الأخريين باختصار، لننتقل بعد ذلك إلى بيان بحث اختلاف تقارير المصادر الروائية الشيعية وتقارير مصادر

[١] يُنظر: التستري، قاموس الرجال، ج ٦، ص ٣٦٥ ـ ٣٧٠.

[٢] يُنظر: سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، كامل الكتاب؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٤٤٠ ـ ٥٠٧. وكذلك للمزيد من الاطلاع على طرقها في المصادر التاريخية، يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ١، ص ٧٢.

[٣] يُنظر: الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، ص ١٨٤؛ ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص ٦٢٢؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٥؛ وكذلك للمزيد من الاطلاع، يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

[٤] يُنظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥؛ العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ١٧٣ ـ ١٩٤.

أصحاب الفرق.

إنّ رواية سيف بن عمر عن ابن سبأ[١] قد تسللت في الغالب إلى سائر المصادر التاريخية الأخرى اعتمادًا على تاريخ الطبري[٢]. وبالإضافة إلى التضعيف الرجالي لسيف بن عمر ورأي العلماء حوله والذي يقوم على أساس الجعل والتدليس من قبله، هناك انتقاداتٌ سنديةٌ ومضمونيةٌ جادّة حول رواياته في مورد ابن سبأ[٣]. بيد أن النقطة المهمة في البين هي أنّ الموقع الذي يحدّده سيف بن عمر لعبد الله بن سبأ -بالقياس إلى سائر المصادر الأخرى- إنّما هو موقع سياسي أكثر منه عقائدي؛ حيث إنّ عبد الله بن سبأ في هذه القصة، شخصٌ يهودي من أهل صنعاء، وأنّه قد ولد من أم سوداء، وقد أسلم في خلافة عثمان بن عفان، وقد نشر فكرة رجعة النبي الأكرمﷺ ، والوصية بعده للإمام عليعليه السلام بين المسلمين عبر تنقّله ما بين الشام والبصرة والكوفة. وكان يرى أنّ الإمام عليعليه السلام هو خاتم الأوصياء، وأنّ عثمان بن عفان غاصب للخلافة. ومع مرور الوقت انخدع به عددٌ من مشاهير الصحابة والتابعين، من أمثال أبي ذر الغفاري، ومحمد بن أبي بكر، وعمار بن ياسر، ومالك الأشتر، وتسبب في فتنة قتل عثمان بن عفان من خلال تحريض المسلمين عليه. وقد استمرّ هذا الدور السياسي إلى أحداث أخرى من قبيل حرب الجمل أيضًا[٤].

[١] يبدو أن سيف بن عمر قد ذكر هذه الرواية في كتاب الفتنة ووقعة الجمل، وقد تسللت إلى المصادر التاريخية الأخرى من طريق هذا الكتاب. (يُنظر: عرموش، مقدمة الفتنة ووقعة الجمل، ص ٣ ـ ٨).

[٢] يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ١٧٣ ـ ٢١٣ و٣١٩ ـ ٣٢٥، وج ١، ص ٤٦ ـ ٧٢.

[٣] يُنظر: السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الامامية، ص ٦٩ ـ ٨٠؛ طباطبائي، سيد محمد كاظم، (عبد الله بن سبأ آنچه بود و آنچه نبود)، دوفصلنامه حديث حوزه، ص ٨ ـ ١٢. (مصدر فارسي).

[٤] يُنظر: سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، ص ٤٨ ـ ٥٠، وص ١٤٧ ـ ١٥٥؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٣٤٠ ـ ٣٤٢، وص ٤٨٨ ـ ٤٩٩.

لقد تمّ رصد مهمّتين ودورين لعبد الله بن سبأ في رواية سيف بن عمر؛ أحدهما: التأسيس لمعتقدات من قبيل الرجعة والوصية على أساس التعاليم اليهودية والمسيحية، والآخر: هو الدور السياسي في أحداث مقتل عثمان بن عفان ومبايعة الإمام علي عليه السلام وحرب الجمل. وعلى هذا الأساس يمكن عدّ المسار العام لهذه القصة بأنّه عبارةٌ عن حلٍّ لمشكلتين رئيستين في تاريخ الإسلام؛ أحدهما: مسألة الاختلاف العقائدي بين المسلمين في صدر الإسلام والذي تبلور بعد ظهور التعاليم الشيعية ونسبتها إلى أهل البيت عليهم السلام، والأخرى: مسألة عدالة الصحابة والمواجهات السياسية بين أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.[١] ومن هنا، فإنّه على الرغم من الانتقادات السندية والمضمونية الواردة على هذه القصة -حتى من وجهة نظر أهل السُنّة[٢]- إلا أنّها سرعان ما انتشرت بين المؤرّخين وأصحاب المقالات والفرق، وانعكست في آثارهم اللاحقة على نطاقٍ واسع. وبطبيعة الحال، فإنّ التدقيق في روايات سيف بن عمر يثبت أنّه بالإضافة إلى قصة عبد الله بن سبأ، كان قد دأب حتى في الروايات التاريخية الأخرى على تحريف القصة بحيث تفي بالإجابة عن التحدّيات الماثلة أمام أجهزة السلطة والخلافة[٣].

إنّ هذه الرواية عن عبد الله بن سبأ، بغض النظر عن وجود ابن سبأ أو عدم وجوده، أو تطبيقه على أشخاص مثل عمار بن ياسر أو ابن وهب الراسبي، قد تمّ عدّها في الدراسات الجديدة من مختلَقات سيف بن عمر. وإنّ المهم في تقريره هو تنزيه ابن سبأ من تهمة الغلو. فلا يوجد مفهوم الغلوّ المصطلح[٤] والمنسوب

[١] يُنظر: التستري، قاموس الرجال، ج ٦، ص ٣٧١ ـ ٣٧٥.

[٢] يُنظر: العلاّمة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٨.

[٣] لقد عمل العلامة السيد مرتضى العسكري في كتابيه (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى)، و(خمسون ومئة صحابي مختلق)، على بيان شواهد هذا المدّعى بوضوح.

[٤] إنّ المراد من الغلوّ في هذه المقالة هو رفع شخص من مرحلة المخلوقية والبشرية، والبلوغ به إلى واحدة من الخصائص والصفات الإلهية. (يُنظر: السبحاني، جعفر، رسائل و مقالات، ج ٥، ص ٣٣٤)؛ ولذلك فإننا نرى عقائد من قبيل: الاعتقاد بتأليه الأشخاص وربوبيتهم، وحلول جزء إلهي فيهم، والقول بالتناسخ والتفويض، من الغلوّ.

إليه في أيّ موضعٍ من هذه الرواية، وغاية ما نسب إليه هو الاتهام العقائدي من قبيل: الوصية والبراءة والرجعة، ممّا له جذور في تعاليم الأديان الإبراهيمية. ويبدو أنّ سيف بن عمر يعمل على إلغاء عبد الله بن سبأ الغالي؛ ليتمكّن من أنْ ينسب إليه أشخاصًا من أمثال أبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، ومالك الأشتر ممّن هم من الشيعة العقائديين، ولم يرد اتهامهم بالغلوّ في المصادر التاريخية وكتب المقالات والفِرق.

وفي المقابل لم يرد في المستندات التاريخية الأخرى أيّ كلام عن تأثير عبد الله بن سبأ في هذه الأحداث والوقائع[١]، وذلك ابتداءً من أبي مخنف (م: ١٥٧ هـ)، ومحمد بن عمر الواقدي (م: ٢٠٩ هـ)[٢]، وصولاً إلى ابن شبة النميري (م: ٢٦٢ هـ)[٣]، وابن قتيبة الدينوري (م: ٢٧٦ هـ)[٤]، وأبي حنيفة الدينوري (م: ٢٨٣ هـ)[٥]، وابن أعثم الكوفي (م: ٣١٤ هـ)[٦]، والمقدسي (م: ٥٠٧ هـ)[٧].

الطائفة الأخرى من المصادر التي تعرّضت لعبد الله بن سبأ على نطاقٍ واسع، هي مصادر الفرق والمقالات، والتي تمّ تأليفها في الغالب من قبل المخالفين للإمامية[٨].

إنّ دراسة الروايات والتقارير الواردة في كتب أصحاب الفرق والمقالات حول عبد الله بن سبأ، تثبت أنّه من بين المصادر الأولى في المقالات والفرق، من قبيل:

[١] يمكن بطبيعة الحال مشاهدة آثار السبئية التاريخية في جميع هذه الروايات والتقارير، ولكن لا صلة لها بابن سبأ الغالي بطبيعة الحال، وإنّما هم أنصار الإمام علي عليه السلام وأتباعه.

[٢] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٥٤٩ ـ ٦٠٠.

[٣] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٤٢٩.

[٤] يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٥٠ ـ ٩٩.

[٥] يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٠ ـ ١٥٥.

[٦] يُنظر: ابن أعثم، الفتوح، ج ٢، ص ٣٦٩ ـ ٤٣٤.

[٧] يُنظر: المقدسي، البدء والتاريخ، ج ٥، ص ١٩٩ ـ ٢٠٨.

[٨] يُنظر: العسكري، مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.

الناشئ الأكبر (م: ٢٩٣ هـ) في مسائل الإمامة[١]، وابن قتيبة الدينوري (م: ٢٧٦ هـ) في كتاب المعارف[٢]، والأشعري (م: ٣٢٤ هـ) في مقالات الإسلاميين[٣]، وأبي حاتم الرازي (م: ٣٢٢ هـ) في الزينة، والملطي (م: ٣٧٧ هـ) في التنبيه والرد[٤]، بالإضافة إلى المعتقدات الشيعية، قد نُسبت إلى عبد الله بن سبأ الاعتقاد بتأليه أمير المؤمنين عليه السلام.

قال البغدادي (م: ٤٢٩ هـ) في كتابه: الفرق بين الفرَق، نقلاً عن الشعبي (م: ١٠٣ هـ): «إنّ عبد الله بن السوداء كان يعينْ السبئيّة على قولها، وكان ابن السوداء في الأصل يهوديًّا من أهل الحيرة، فأظهر الإسلام، وأراد أنْ يكون له عند أهل الكوفة سوق ورئاسة؛ فذكر لهم أنّه وجد في التوراة أنّ لكلّ نبيّ وصيًّا وأنّ عليًّا وصي محمّد، وأنّه خير الأوصياء، كما أنّ محمدًا خير الأنبياء. ثم قال الشعبي في تتمّة هذه الرواية: فلمّا سمع ذلك منه شيعة علي قالوا لعلي إنّه من محبّيك؛ فرفع علي قدره وأجلسه تحت درجة منبره، ثم بلغه عنه غلوّه فيه، فهمّ بقتله؛ فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له: إنْ قتلته اختلف عليك أصحابك وأنت عازمٌ على العود إلى قتال أهل الشام، وتحتاج إلى مداراة أصحابك، فلّما خشي من قتل ابن سبأ الفتنة التي خافها ابن عباس، نفاه إلى المدائن»[٥].

إنّ وجود ابن سبأ ونشاطه في الكوفة، طبقًا لتقرير الشعبي، يعود إلى ما بعد مقتل عثمان بن عفان وحرب الجمل. فقد جاء إلى الكوفة بعد استقرار الإمام علي عليه السلام في الكوفة، ويبدو أنّ ذلك كان في مستهلّ توجّه الإمام عليه السلام لقتال معاوية. وإنّ النشاط الوحيد الذي ذكر لابن سبأ كان يتلخّص في السعي إلى الحصول على

[١] يُنظر: الناشئ الأكبر، مسائل الإمامية، ص ١٨٤.

[٢] يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، المعارف، ص ٦٢٢.

[٣] يُنظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ١٥.

[٤] يُنظر: الملطي، التنبيه والرد، ص ١٦ ـ ١٧.

[٥] البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٥.

موقعٍ ومنزلةٍ له في هذه المدينة، من خلال بيان وثيقةٍ ومستند -سواء أكان مختلَقًا أم حقيقيًا- لمعتقدات تيار السبئيّة من النصوص المقدّسة لأهل الكتاب، وكان يقدّم الدعم للسبئيّة بكلامه.

ويبدو أنّ رواية الشعبي، وهو من المحدّثين والتابعين وكان يقطن في الكوفة[١]، هي الرواية الأقرب إلى الواقع، ويمكن في ضوئها إعادة قراءة الروايات التي ينقلها أصحاب المقالات والفرق. ومن الجدير ذكره أنّ الشعبي كان من الشخصيات القريبة من الشيعة في الكوفة، وأنّه بعد انفصاله التدريجي عن الشيعة، تحوّل إلى أحد المخالفين لهم، ومن هنا فإنّ وصفه الشيعة واتهامه لهم بالسبئيّة جدير بالتأمل بشكل جاد. إنّ رواية الشعبي تثبت أنّ تيار السبئية ـ الذين كانوا يتبنّون عقائد خاصةً، ولا سيّما بشأن الوصية لأمير المؤمنين عليه السلام ـ كان له نشاطٌ فاعلٌ في الكوفة، وكان يقال عنهم إنّهم (شيعة علي)، وكان يتم وصفهم احتقارًا من قبل الأمويين بالسبئيّة بالنظر إلى انتمائهم القبلي؛ وذلك لأنّ السبئيّة في المفهوم القرآني قوم غضب الله عليه وحاق بهم العذاب. لقد كان دور ابن سبأ في عقائد هذه الجماعة هامشيًا ولم يكن أصيلًا، وقد مال في نهاية المطاف إلى الغلوّ، بمعزل عن معتقداتٍ هذه الجماعة.

لا توجد هناك إضافات في رواية سائر أصحاب المقالات والفرق بالنسبة إلى الرواية المذكورة[٢]؛ وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ مجموع الشواهد المنقولة في آثار أصحاب الفرق والمقالات، تعمل على تعريف ابن سبأ بأنّه شخص يهودي، دون الإشارة إلى دوره في الأحداث السياسية، من قبيل: فتنة مقتل عثمان بن عفان وفتنة الجمل، وأنّه قد دخل الكوفة على عهد الإمام علي عليه السلام، وبعد الإعلان عن إسلامه قام في البداية بإظهار بعض الأفكار، من قبيل: النص

[١] يُنظر: السمعاني، الأنساب، ج ٨، ص ٢٠٦.

[٢] ـ يُنظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٣، ص ١١٢؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٠٤؛ نشوان الحميري، الحور العين، ص ١٥٤؛ الآمدي، إنكار الأفكار في أصول الدين، ج ٥، ص ٥٣.

والوصية والرجعة والبراءة، ثم جنح بعد ذلك نحو الغلو. لا تشتمل هذه الروايات على صورةٍ واضحةٍ عن أتباعه، ويبدو أنّه لم يوافقه على آرائه وأفكاره الغالية سوى النزر القليل[١]. ويبدو أنّ أصحاب الفرق والمقالات قد سعوا في رواياتهم إلى تجاهل جذور السبئية التاريخية من الأتباع العقائديين للإمام علي عليه السلام، ليتمكنوا من التغطية على العمق التاريخي والمعرفي للشيعة.

إنّ الطائفة الثالثة من الآثار التي وردت الإشارة فيها إلى عبد الله بن سبأ، هي المصادر الروائية وتراجم الإمامية، وتكمن قيمة هذه الروايات في أنّ أسانيدها من جهة تختلف عن أسانيد سيف بن عمر، وأنّها قد وردت من ناحيةٍ أخرى في أسانيد الشيعة ومصادرها. ولا نعتمد في هذا القسم بطبيعة الحال إلّا على الروايات المسندة، وأمّا التقارير التي تنطوي على تحليل الكاتب الإمامي أو الناظرة إلى روايات أصحاب الفرق والمقالات والتي تفتقر إلى السند، فلا موضع لها في هذه الطائفة من الروايات. ويعدّ رجال الكشي المصدر الشيعي الأهم في هذا الشأن، حيث إنّ بعض رواياته الواردة في مورد ابن سبأ تحظى باعتبارٍ سنديّ مناسب[٢] في الحدّ الأدنى. وبمعزلٍ عن أصل هذه الروايات، يحظى تقرير هذه الروايات عن ابن سبأ ودوره بأهميةٍ بالغة.

يمكن الادّعاء بأنّ تقرير المصادر الشيعية عن قصة ابن سبأ، يختلف على بنحوٍ كبيرٍ عن طائفتين من التقريرات السابقة (رواية سيف بن عمر في المصادر التاريخية، ورواية أصحاب الفرق والمقالات)، خلافًا لقصة سيف بن عمر، حيث لا يوجد في روايات الإمامية أثرٌ عن الدور السياسي الصارخ لابن سبأ، وكلّ ما هنالك ورود كلام حول غلوّه، ومن ناحية أخرى لا يوجد في هذه الروايات دورٌ له في تأسيس أو حتى الترويج لمفاهيم، من قبيل: البراءة والوصية والرجعة، وإنّما

[١] يُنظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج ٢٩، ص ١٠؛ الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

[٢] يُنظر: الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٥؛ التستري، قاموس الرجال، ج ٦، ص ٣٦٤ ـ ٢٧٥.

هناك حديثٌ عن قوله بتأليه الإمام عليعليه السلام فقط. كما أنّ عاقبة عبد الله بن سبأ ومآله في جميع روايات الإمامية، كان هو الاستتابة ثم حرقه بالنار، ولم يرد أيّ كلامٍ عن نفيه إلى المدائن. يُضاف إلى ذلك أنّه لم يرد تقريرٌ حول استمرار أفكار عبد الله بن سبأ بعد موته. وفي المجموع، فإنّ الاتهام الوحيد الوارد على عبد الله بن سبأ في روايات الإمامية إنّما هو قوله بتأليه الإمام عليعليه السلام، وإنّ هذا السلوك الفردي قد ورد تقريره في روايات الإمامية المعتبرة، وإذا كان هناك من وافقه على رأيه فقد تمّ قتله معه؛ وعلى هذا الأساس فإنّ تياره لم يستمر[١].

إنّ شخصية عبد الله بن سبأ -بالنظر إلى إعادة قراءة الروايات الواردة من غير طريق سيف بن عمر- تثبت أنّه يعدّ في المصادر الشيعية شخصًا غاليًا، وأنّه كان يقول بتأليه الإمام علي بن أبي طالبعليه السلام. إنّ مصادر أهل السُنّة بالإضافة إلى غلوّه تنسب إليه بعض العقائد الأخرى أيضًا، من قبيل: القول بالبداء، والرجعة، والمهدوية وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ المصادر الشيعية والسنية لا تحتوي على أيّ كلامٍ حول دوره المدّعى في رواية سيف بن عمر. تشير الشواهد إلى مهارة سيف بن عمر في تغيير جانب من الروايات التاريخية بشكلٍ حاذقٍ وهادف، وأمّا سائر التقارير الأخرى، فإنّه ينقلها بشكلٍ متطابقٍ مع الرواية المشهورة[٢]. وبعبارةٍ أخرى: إنّه يتّخذ من شخصية عبد الله بن سبأ الذي له وجود حقيقة ويجعله مبنى وموضوعًا؛ لينسب إليه أسطورة عبد الله بن سبأ المختلَقة. إنّ المحدّثين وأصحاب الفرَق يتفقون مع عقيدة سيف بن عمر في القول بوجود عبد الله بن سبأ، ولكنهم يخالفونه في الأوصاف التي ينسبها إليه سيف بن عمر وأتباعه. وفي الوقت نفسه فإنّ التقارير المسندة الموجودة في مصادر الشيعة وكذلك الروايات الموجودة في مصادر أهل السُنّة من غير طريق سيف بن عمر

[١] يُنظر: الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٢٥؛ الشيخ الصدوق، الاعتقادات، ص ١٠٠؛ الشيخ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٥؛ الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٢٢؛ الشيخ الطوسي، رجال الطوسي، ص ٧٥.

[٢] يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ١، ص ٨٩.

تجعل من إنكار الوجود التاريخي لعبد الله بن سبأ أمرًا غير ممكن.

وعلى هذا الأساس، فإنّه طبقًا لما ورد في الروايات، يمكن القبول بالرأي القائل بغلوّ عبد الله بن سبأ ومواجهة الإمام علي عليه السلام له على نحو الإجمال، وأمّا التفاصيل فهي غير معروفة بشكل كامل، ويبدو أنّ جزءًا منها كان من اختلاق أصحاب المقالات والفرق الذين كانوا يبدعون في نسج الأساطير. وكذلك لا يثبت هذا الادّعاء القائل بأنّه كان هو المؤسس للأفكار الشيعية، من قبيل: القول بالنص، والإمامة، والبراءة، والرجعة؛ وذلك لأنّ الشواهد التاريخية تثبت أنّ هذه التعاليم كانت منتشرةً في المجتمع الإسلامي، قبل دخول عبد الله بن سبأ[١] إلى الكوفة. والنقطة المهمّة في البين هي أنّ عبد الله بن سبأ لم يكن يحتلّ مكانةً اجتماعيةً وسياسيةً مرموقةً بين أصحاب الإمام علي عليه السلام، كما هو الحال بالنسبة إلى عمار بن ياسر، ومالك الأشتر، وميثم التمار، وكميل بن زياد، وحجر بن عدي ومن هو على شاكلتهم؛ لكي يكون بمقدوره أنْ يعمل على تأسيس أفكار تحظى بقبول المجتمع الشيعي. وقد تمّ بيان هذه المسألة في الروايات التاريخية أيضًا[٢].

ومن الجدير ذكره أنّ أصحاب الفرق والمقالات من أهل السُنّة قد سعوا ـ من خلال تحريف نهاية عبد الله بن سبأ والقول بنفيه إلى المدائن ـ إلى تأخير موته عن تاريخ استشهاد الإمام علي عليه السلام، لكي ينسبوا إليه مفهوم الرجعة المهمة عند الشيعة، في حين أنّ هذه العقيدة راسخةٌ في صلب الأفكار الشيعية الخالصة. من ذلك -على سبيل المثال- أنّ الشهرستاني عند بيان شخصية عبد الله بن سبأ استنادًا إلى هذا التقرير المختلق القائل بأنّه جاء إلى الكوفة بعد استشهاد الإمام علي عليه السلام وأنكر موت الإمام، قال: «السبئيّة هي الفرقة الأولى التي قالت بالغَيبة والرجعة»[٣]. ثم قال في تناقضٍ واضحٍ عند التعريف بمحمد بن الحنفية

[١] المذكور في نص المقالة الفارسية (سيف)، والصحيح ما أثبتناه. (المعرّب).

[٢] يُنظر: صائب عبد الحميد، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي، ص ٥٧٢ ـ ٥٩٠.

[٣] يُنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٠٥.

والكيسانية: «الكيسانية هم أوّل جماعة تقول بالغيبة والرجعة بعدها»[١]. إنّ هذه الشواهد تثبت أنّ أصحاب الفرق والمقالات قد سعوا في المراحل اللاحقة إلى نسبة تأسيس بعض التعاليم الشيعية إلى عبد الله بن سبأ[٢].

حقيقة السبئيّة

إنّ الوضع والاستعمال الأصلي لمفردة السبئيّة كان في بداية الأمر يُطلق على العرب من سكان اليمن، ويراه بعضهم قسيمًا للعرب[٣]. وبالنظر إلى المستندات والوثائق، فإنّ الاستعمال الأول لمصطلح السبئية يعود إلى النزاعات الإسلامية، وعند اعتراض حجر بن عدي وأصحابه على زياد بن أبيه، فقد أشار زياد بن أبيه إلى حجر بن عدي وأصحابه في رسالةٍ منه بعثها إلى معاوية بن أبي سفيان، واصفًا إيّاهم بـ "السبئية الترابية"[٤]؛ وأمّا قبلَ ذلك فلم يرد ذكر لعنوان السبئيّة في أيّ مصدرٍ تاريخيّ يتحدّث عن الوقائع في مرحلة الإمام عليعليه السلام ومعاوية.

إنّ لذكر عنوان السبئيّة في روايات سيف بن عمر بُعدًا قوميًا وقبليًا في الغالب، وهو يُطلق على المصريين واليمانيين، حيث يتحدّث في قبالهم عن الأعراب. يُضاف إلى ذلك أنّ الارتباط الذي يقيمه سيف بن عمر بين السبئيّة وابن سبأ، يختلف عن رأي أصحاب المقالات والفِرَق. إنّ السبئيّة في الرواية الكاذبة والمختلقة لسيف بن عمر فئةٌ متمرّدةٌ على عثمان بن عفان، وكانت تتبنّى العقائد الشيعية، وتنتصر للإمام عليعليه السلام؛ وقد لعبت هذه الفئة دورًا في الأحداث التاريخية، وقد ارتبطوا بابن سبأ الذي له سابقة سياسية، وليس بابن سبأ الغالي[٥].

[١] يُنظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ١٧٤.

[٢] يُنظر: صائب عبد الحميد، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي، ص ٥٨٤ ـ ٥٩٠.

[٣] يُنظر على سبيل المثال: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٥٢؛ العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ٢٦٣.

[٤] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٧٢.

[٥] يُنظر: سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، ص ٥٩ و٩٨.

وعلى هذا الأساس ليس هناك أيّ شاهدٍ يُشير إلى استعمال هذا المصطلح في عصر عثمان بن عفان ولا حتى في عهد الإمام عليعليه السلام. ومن الواضح بطبيعة الحال أنّ أغلب الأشخاص الذين خرجوا على عثمان بن عفان كانوا من اليمن، ومن هنا يُطلق عليهم عنوان أهل سبأ.

منذ مرحلة حكم معاوية بن سفيان ــ حيث أصبحت العصبية العدنانية هي السائدة ـ صار من هم خارج الدائرة العدنانية يُتهمون بالسبئيّة[١]. وفي الحقيقة فإنّ مصطلح السبئية قد تبلور في أثناء النزاع بين العرب العدنانيين والعرب القحطانيين[٢]؛ ولكن كان من الواضح أنّ المسار الاعتقادي كان هو الكامن خلف هذا التيار. لقد تمّ وضع مصطلح السبئيّة بنحوٍ دقيقٍ بعد ظهور الاصطفافات بين معاوية وبين الإمام عليعليه السلام[٣]. إنّ التهم التي بقيت في التاريخ للسبئية، إنمّا هي تهم سياسية / عقدية[٤]؛ وذلك لارتباط المسائل العَقَديّة في المرحلة الأولى من الكلام الإسلامي بالتوجّهات السياسية، ومن هنا يوجد بُعدٌ سياسي، ولا سيّما بالنسبة إلى مسألة الإمامة، في التشيّع الأول.

على الرغم من استعمال مفردة السبئية في الروايات الأولى لسيف بن عمر برؤيةٍ قوميةٍ في معرض التقابل مع العرب القحطانيين، بيد أنّها لم تكن لتخلو من الصبغة العَقَديّة[٥]. يمكن مشاهدة هذه المواجهة العَقَديّة منذ عصر معاوية بن أبي سفيان بشكلٍ واضح. من ذلك على سبيل المثال أنّه في التقرير الذي يذكره

[١] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٧٢.

[٢] يُنظر: السمعاني، الأنساب، ج ٧، ص ٤٥؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج٤، ص ٤٣٨، وج ٥، ص ٢٧٢. وللوقوف على نموذج من هذا النزاع، يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٥٥٠.

[٣] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٤٥؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٧٢.

[٤] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٧٢؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص ١٥.

[٥] يُنظر: سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، ص ٩٨ ـ ١٠٣.

الطبري عن المواجهة بين جيش المختار ومعسكر شبث بن ربعي وأصحابه، يتمّ استعمال مصطلح السبئيّة من قبل شبث بن ربعي في مقابل العرب العدنانيين (قبيلة مضر)؛ ولكن من الواضح أنّ هذه الجماعة القبَلية كان لها توجّه عقدي، وتطلق على نفسها عنوان (معشر الشيعة)[١] . إنّ روايات الطبري التي أخذها من طريق سيف بن عمر، تثبت أنّ تيار السبئيّة لم يكن في رؤية سيف يعبّر عن تيارٍ غال، وإنّما يدلّ على مجرّد جماعةٍ قبليةٍ تحمل توجّهات عقائدية[٢]. إنّ هذا التقابل بين العدنانيين (عرب الشمال)، والقحطانيين (عرب الجنوب أو اليمن)، يمكن مشاهدته في رواياته الأخرى عن السبئية أيضًا[٣].

إنّ السبئية في جميع الروايات التاريخية يتمّ اتهامهم بأمرين مهمّين، وهما أولاً: موالاة الإمام عليعليه السلام والاعتقاد بأحقيته في الخلافة في مواجهة المخالفين[٤]. وثانيًا: البراءة من جميع المخالفين للإمام عليعليه السلام ومن بينهم الشيخان[٥]. حيث يمثّل هذان الأصلان تعريف التفكير الشيعي العقائدي في المرحلة الأولى.

إنّ روايات سيف بن عمر وسائر المؤرخين تفيد أنّ التشيّع العَقَدي بفرعيه الآنفين كان سائدًا في العقود الأولى. من ذلك، على سبيل المثال، أنّه طبقًا لرواية البلاذري جاء حجر بن عدي الكندي، وعمرو بن الحمق الخزاعي، وحبّة بن جوين البجلي[٦]، وعبد الله بن وهب الهمداني -الذي يراه بعضهم هو عبد الله

[١] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٦، ص ٢٥ ـ ٢٦.

[٢] يُنظر: سيف بن عمر، الفتنة ووقعة الجمل، ص ١٠٣.

[٣] يُنظر: العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، ج ٢، ص ٢٦٣ ـ ٣٢٠.

[٤] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ١٤٢؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٤٥؛ الأسدي الكوفي، مناقب الإمام أمير المؤمنين، ج ٢، ص ٢٢.

[٥] يُنظر على سبيل المثال: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٣٨٢؛ الأشعري، المقالات والفرق، ص ٢٠؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٦، ص ٣٣٣.

[٦] يُعد حبّة بن جوين البجلي من خلص شيعة الإمام علي عليه السلام وحملة علمه (يُنظر: اليعقوبي، ابن واضح، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢١٤).

بن سبأ- إلى الإمام عليعليه السلام بعد حرب النهروان، وسألوه عن أبي بكر بن أبي قحافة وعمر بن الخطاب. وبعد أنْ انتقد الإمام موقفهم من الاستمرار في البحث عن مسألة البراءة في ذروة الحرب -ولا شكّ في أنّ الموقف الصريح من قبل الإمام عليعليه السلام في هذه المسألة، كان يؤدّي إلى التفرقة والمواجهة الداخلية بين المقاتلين في جيش الإمام- ذكّرهم بما هو أهم من ذلك، ألا وهو مسألة سقوط مصر. إنّ إثارة هذه المسألة من قبل هذه الشخصيات يُشير إلى موقفهم السلبي من الشيخين[١]. وكذلك في روايةٍ عن رسالة الإرجاء للحسن بن محمد بن الحنفية، يرى أنّ براءة السبئيّة من الشيخين وعثمان بن عفان، وقولهم بالولاية للإمام عليعليه السلام تعدّ نقطة امتيازٍ لهم من سائر الفرَق الأخرى[٢]. كما أنّ أشراف الكوفة عند الخروج على المختارٍ، ذكروا أنّ سلوكه وأصحابه من السبئيّة في البراءة من السلف الصالح كان هو السبب في خروجهم ضدّ المختار[٣]. في ظلّ هذين الأصلينِ السياسيينِ العَقَديينِ تمّت نسبة مجموعةٍ من المعتقدات إلى السبئيّة، ومن بين هذه المعتقدات، الاعتقاد بالوصية للإمام عليعليه السلام، والقول بإلهية الإمامة، وإعطاء المقامات الخاصة للإمام، والاعتقاد بالمهدوية، والغيبة، والرجعة[٤].

إنّ الملحوظ في الروايات الأخرى لدى المؤرّخين هو أنّ مصطلح السبئية يُطلق في جميع التراث التاريخي وأصحاب الفرَق والمقالات على فئةٍ لها مجموعةٌ من العقائد. وإنّ هذا المصطلح كان يُستعمل حتى من قِبل الخوارج للانتقاص من الشيعة[٥]، وكذلك فإنّ أبا العباس السفّاح في الخطبة الأولى التي ألقاها بعد

[١] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٢، ص ١٥٦، وج ٥، ص ٢٤٥.

[٢] يُنظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ١٢٠؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٦، ص ٣٣٣.

[٣] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٦، ص ٤٤.

[٤] يُنظر: الملطي، التنبيه والرد، ص ١٧.

[٥] يُنظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٤٣٠.

الخلافة، عمد إلى التعريف بالسبئيّة بوصفهم الأشخاص الذين كانوا يعتقدون بأحقية الخلافة لأفراد (الإمام علي وأبنائه) من غير بني العباس[١].

وعلى هذا الأساس فإنّ الذي ينقل عن المؤرّخين بشأن مسار تبلور هذه المفردة، هو ماهيتها العَقَديّة وليس مجرّد ظهورها من رحم الخلاف السياسي والقومي والقبلي. ولا سيّما في قصة حجر بن عدي، حيث نشاهد هذا المضمون بوضوح؛ وذلك لأنّ زياد بن أبيه وصف حجرًا وأصحابه في رسالة بعثها إلى معاوية بن أبي سفيان على أنهّم فئةٌ منشقّةٌ عن الجماعة، وأنّهم يرون أنّ الخلافة حقٌّ يختصّ به أهل البيت عليهم السلام من آل أبي طالب، وأنّهم يبرأون من أعداء الإمام علي عليه السلام[٢]. إنّ الالتفات إلى هذه النقطة مهم جدًا، وهي أنّ زياد بن أبيه كان مطلعًا على المجتمع الشيعي من الداخل، ومن هنا كان على معرفةٍ دقيقةٍ بجماعة حجر بن عدي وشيعة الكوفة[٣].

إنّ من بين الشواهد الأخرى على هذا المدّعى، أي إطلاق عنوان السبئية على العناصر الاعتقادية لدى الشيعة، الروايات الواردة في الكتب الرجالية وتراجم أهل السُنّة بشأن التوجهات الفكرية لأبي هاشم (نجل محمد بن الحنفية)[٤]. فإنّه بلحاظ المنزلة الأسرية والنسبة التي تربطه بأهل البيت عليهم السلام وروايته للحديث، كان يتمتع بموقعٍ خاصٍّ بين أهل السُنّة؛ لا سيّما إنّ التيار الكلامي لدى القدرية والمعتزلة في المراحل اللاحقة كان ينسب نفسه إليه[٥]. وهناك رواية تنقل عن

[١] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٤، ص ١٤٢.

[٢] م.ن، ج ٥، ص ٢٤٥؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٧٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٤٨٣.

[٣] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٤٥؛ ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج ١١، ص ٤.

[٤] يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

[٥] يُنظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٠٢؛ ابن مرتضى، طبقات المعتزلة، ص ٧ و١٧؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

الزهري بعباراتٍ مختلفة، ومضمونها أنّ أبا هاشم كان يجمع أحاديث السبئيّة[١]. وهو خلافًا لأخيه الحسن الذي انشق عن مسار التشيّع، وتعرّض للوم من قبل أبيه محمد بن الحنفية، كان على الدوام ملازمًا لخط التشيّع، ولم ينفصل عن التيار الفكري لأبيه[٢].

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ أغلب الروايات تفيد أنّ تيار التشيّع العَقَدي في تلك المرحلة كان يتمّ بيانه باسم السبئيّة، وإنّ هذا المصطلح قد أُطلق على الشيعة في عصر معاوية بن أبي سفيان، ولم يكن للتيار الغالي أيّ دخلٍ فيه، بل إنّ سبب إطلاق تسمية السبئية على الشيعة يعود إلى الحضور الصارخ للقبائل اليمانية الكبرى في جبهة أنصار الإمام علي عليه السلام، ولم يكن لهذه القبائل أيّ صلةٍ بعبد الله بن سبأ. وإنّ هذه الفئة بسبب أعدادها الكثيرة وجموعها الغفيرة، هي التي مهّدت الأرضية وشكّلت نواةً لثورة المختار[٣].

إنّ بحث الشواهد الأخرى يثبت التحوّل المفهومي لمصطلح السبئية، إذ تعطيه مفهومًا أوسع من مجرّد الانتساب القبلي. إنّ هذه التوسعة المفهومية قد بدأت بإدارة من أجهزة الخلافة الأموية بغية الانتقاص من أصحاب الإمام علي عليه السلام، ثم تحوّلت لتصبح مفهومًا قوميًا قبليًا اعتقاديًا يُشير إلى شيعة الإمام علي عليه السلام من القحطانيين واليمانيين. وبطبيعة الحال لا يُشاهد في هذه التوسعة المفهومية أيّ انتسابٍ إلى الأفكار الغالية أو شخص عبد الله بن سبأ.

إنّ من بين الأشخاص الذين تمّت تسميتهم بالسبئية هو ميثم التمار، فإنّ زياد بن أبيه في قضية اعتقال ميثم التمار أطلق عليه عنوان السبئي طبقًا لتقرير النجاشي[٤]. لا توجد روايةٌ حول اتصاف ميثم التمار بالغلوّ، وكذلك فإنّ حجر بن عدي

[١] يُنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

[٢] يُنظر: المزي، تهذيب الكمال، ج ١٦، ص ٨٥ ـ ٨٧.

[٣] يُنظر: مجهول المؤلف، أخبار الدولة العباسية، ص ١٠٥؛ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٩٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

[٤] يُنظر: النجاشي، رجال النجاشي، ص ٢٩٤.

وأصحابه كانوا من بين الأشخاص الذين وردت تسميتهم من قبل زياد بن أبيه بالسبئيّة أيضًا. فبعد عزل المغيرة بن شعبة عن ولاية الكوفة وتنصيب زياد بن أبيه من قبل معاوية بن أبي سفيان، أطلق زياد بن أبيه في خطبةٍ تحذيريةٍ لحجر بن عدي وأصحابه، عنوان (السبئية الحائنة[١])[٢]. وكذلك في كتاب الاستشهاد الذي أعدّه ضدّهم وأرسله إلى معاوية بن أبي سفيان وصفهم مرّة أخرى بـ (السبئية الترابية). وكان كل من الأرقم بن عبد الله الكندي، وشريك بن شداد الحضرمي، وصيفى بن فسيل، وقبيصة بن ضبيعة العبسي، وكريم بن عفيف الخثعمي، وعاصم بن عوف البجلي، وورقاء بن سمي البجلي، وكدام بن يان، وعبد الرحمن بن حسان، ومحرز بن شهاب التميمي وعبد الله بن حوية السعدي، من أنصار حجر بن عدي الذين ورد ذكر أسمائهم في المصادر. ولم يُتّهم أيّ واحدٍ من هؤلاء بالغلوّ، ولم يكن لأيّ منهم صلةٌ بعبد الله بن سبأ، وكان الاتهام الوحيد المتوجّه إلى هؤلاء الأشخاص هو تأكيدهم على الوصية لأمير المؤمنين عليه السلام والبراءة من أعدائه[٣].

وفي تقرير آخر لخطبة عبد الله بن الزبير في قضية حصر محمد بن الحنفية وبني هاشم في شعب أبي طالب، ورد استعمال مصطلح السبئيّة أيضًا. وعندما أرسل المختار جيشًا من شيعة الكوفة إلى مكة لإنقاذ بني هاشم، تحدّث ابن الزبير عند مواجهتهم في خطبةٍ له واصفًا إياهم بـ (الخشبية السبئيّة). لا نمتلك معلوماتٍ كثيرةً حول ماهية هذا الجيش، باستثناء أسماء قادة هذه الجماعة، ويمكن استنادًا إلى هذا التقرير عدّهم من أنصار محمد بن الحنفية ومن الطالبين بثأر الإمام الحسين عليه السلام. ويُعدّ بعض الأشخاص، من أمثال: أبي عبد الله الجدلي، وضبيان بن عمارة، وأبي المعتمر، وأبي الطفيل، وهانئ بن قيس الهمداني، من قادة هذه الجماعة، وكانوا كلهم من الشخصيات البارزة ومن شيعة الكوفة، ولم يكن لهم

[١] بمعنى (المتحيرّة).

[٢] يُنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٤٥.

[٣] يُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٢٧٢.

أيّ صلة بالأفكار الغالية[١].

وكذلك من بين الأشخاص المتهمين بالسبئية رشيد الهجري؛ إذ اتُّهم بسبب الاعتقاد بالرجعة بمثل هذا العنوان[٢]، وتعرّض للتجريح في الآثار الرجالية لأهل السُنّة[٣]. إنّ الروايات التاريخية تُظهر أنّ زياد بن أبيه بعد اطلاعه على معتقد رشيد الهجري أمر بقتله قتلةً شنيعة[٤]. طبقًا لهذا التقرير كان الاعتقاد بالرجعة قد انتشر بين الناس وجهاز السلطة بوصفه عقيدةً شيعيةً معروفةً بعد مدّةٍ قليلةٍ من استشهاد الإمام عليعليه السلام، وكان الاتهام به علامة على حبّ الإمام عليعليه السلام؛ ولهذا السبب كان المعتقد بالرجعة يستحق أقسى أنواع العقاب.

إنّ هذه الرواية تثبت أنّه بغض النظر عن تقسيمات المتأخّرين من أصحاب المقالات والفرق الذين يذهبون إلى فهمٍ جديدٍ يعدّ السبئية فرقةً غاليةً وتابعةً لعبد الله بن سبأ، ليس هناك أيّ صلةٍ بين السبئيّة التاريخية وعبد الله بن سبأ التاريخي والأفكار الغالية. ومن الجدير ذكره أنّ أصحاب المقالات والفرَق كما سعوا إلى ربط ظهور الأفكار الشيعية بابن سبأ، فقد سعوا بعد ذلك إلى ربط الحركات الشيعية الأخرى، مثل: ثورة المختار، بالسبئية الغالية دون التاريخية أيضًا، وذلك من خلال اختلاق الروايات التاريخية[٥].

إنّ الحقيقة هي أنّ عبد الله بن سبأ الغالي قد ارتبط في المسار التاريخي بعبد الله بن سبأ التاريخي الأسطوري، وأنّ السبئية التاريخية بدورها قد تحوّلت إلى السبئية الغالية أيضًا. ويبدو أنّ امتزاج ابن سبأ بالسبئيّة، ونسبتهم إلى الغلو، كان نتيجة لخطةٍ مدروسةٍ ومقصودةٍ من قبل المؤرّخين وأصحاب المقالات والفرَق،

---

[١] يُنظر: مجهول المؤلف، أخبار الدولة العباسية، ص ١٠٠ ـ ١٠٧.

[٢] يُنظر: الناشئ الأكبر، مسائل الإمامية، ص ١٨٤.

[٣] يُنظر: ابن حبان، المجروحين، ج ١، ص ٢٩٨.

[٤] يُنظر: السمعاني، الأنساب، ص ٣٥٨.

[٥] يُنظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٥٨. ويُنظر أيضًا: صائب عبد الحميد، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي، ص ٥٩٠ ـ ٥٩٣.

إذ تحقّق هذا الأمر في مرحلةٍ متأخرة، وفي سعي لتفسير الواقعية التاريخية لظهور الشيعة العقائدية. إنّ هذه الواقعية التاريخية تثبت وجود جماعةٍ عقائديةٍ كبيرةٍ من بين الصحابة والتابعين، كانت تذهب إلى معتقداتٍ مختلفةٍ عن العامة، وقد اجتمعت حول محور أهل البيتعليهم السلام. ولا بدّ من التذكير بأنّ الغاية من بيان هذا الجانب هو العمل على إظهار محورية تعاليم أهل البيتعليهم السلام في هذه المرحلة التاريخية بحيث سعى المخالفون للتشيّع في مسار التاريخ إلى إنكار هذه الحقيقة، وذلك عن طريق تحريف الروايات واختلاق مصطلحات من قبيل السبئية وربطها بعبد الله بن سبأ.

المصادر

١. الأبطحي، عبد الحميد، (مصدريت امام علي (ع) در علوم اسلامى در سده اول هجرى)، دوفصلنامه علمى تخصصى سيره پژوهى اهل بيت عليهم السلام، السنة الثالثة، العدد: ٥، ١٣٩٦ هـ ش.

٢. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٣. ابن أعثم الكوفي، الفتوح، دار الأضواء، بيروت، ١٤١١ هـ.

٤. ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ دار صادر، بيروت، ١٩٦٥ م.

٥. ابن النديم، الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، طهران، ١٣٥٠ هـ ش.

٦. ابن حبان، المجروحين، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة مكرمة.

٧. ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٥ هـ.

٨. ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تعليق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ.

٩. ابن حنبل، أحمد بن حنبل، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.

١٠. ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

١١. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ هـ.

١٢. ابن طيفور، بلاغات النساء، مكتبة بصيرتي، قم.

١٣. ابن عبد البر، الاستيعاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢ هـ.

١٤. ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥ هـ.

١٥. ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم، الأخبار الطوال، تحقيق: عبد المنعم عامر، مراجعة: جمال الدين شيال، منشورات الرضي، قم، ١٣٦٨ هـ ش.

١٦. __________، الإمامة والسياسة، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٠ هـ.

١٧. __________، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢ م.

١٨. ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨ م.

١٩. ابن مرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنه ديفلد ـ فلزر، المكتبة الحياة، بيروت.

٢٠. ابن مردويه الإصفهاني، أحمد بن موسى، مناقب علي بن أبي طالب وما نزل من القرآن في علي، جمعه ورتبه: محمد حسين حرز الدين، دار الحديث، قم، ١٣٨٢ هـ ش.

٢١. أبو نعيم الإصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٢٢. الأسدي الكوفي، محمد بن سليمان، مناقب الإمام أمير المؤمنين ×، تحقيق: محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، ١٤١٢ هـ.

٢٣. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ويسبادن: فرانس شتاينر، ١٤٠٠ هـ.

٢٤. الأشعري، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٠ هـ ش.

٢٥. آقا نوري، علي، خاستگاه تشيع و پيدايش فرقه هاي شيعي در عصر امامان، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، ١٣٨٥ هـ ش.

٢٦. أمير معزي، محمد علي، تشيع ريشه ها و باورهاي عرفاني، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نور الدين الله ديني، نارمك، طهران، ١٣٩٤ هـ ش.

٢٧. الأميني، عبد الحسين، الغدير، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١٦ هـ.

٢٨. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، رجال البرقي، انتشارات دانشگاه تهران، طهران.

٢٩. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الجيل / دار الآفاق، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٣٠. البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: سهيل زكار ورياض الزركلي، دار الفكر، ط ١، بيروت، ١٩٩٦ م.

٣١. بهجت پور، عبد الكريم ومعرفت، حامد، (تحليلي بر سير نزولي آيات الأحكام)، مجموعه مقالات كنگره بين المللى علوم انسانى اسلامى، الدورة الثالثة، العدد: ٦، خريف عام: ١٣٩٦ هـ ش.

٣٢. التسترى، محمد تقي، قاموس الرجال، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ.

٣٣. الجعفري، حسين، تشيع در مسير تاريخ، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد تقي آيت اللهي، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

٣٤. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشي.

٣٥. الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٣٦. __________، سير أعلام النبلاء، تحقيق: عصيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣ م.

٣٧. __________، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار المعرفة، ط ١، بيروت، ١٣٨٣ هـ.

٣٨. رضوي، رسول، (ادوار تاريخى علم كلام اسلامى)، مجلة: معارف عقلي، العدد: ٣، ١٣٨٥ هـ ش.

٣٩. روحاني علي آبادي، محمد، زندگاني حضرت زهراء ÷ (الترجمة الفارسية لبحار الأنوار)، انتشارات مهام، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٤٠. زكي زاده رناني، علي رضا، (جستارى درباره عبد الله بن سبأ)، تاريخ اسلام، السنة السادسة عشرة، العدد: ٣، ١٣٩٤ هـ ش.

٤١. السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية وتاريخهم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، ١٣٧٩ هـ ش.

٤٢. __________، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق ×، قم.

٤٣. __________، رسائل ومقالات، مؤسسة الإمام الصادق ×، قم، ١٤٢٥ هـ.

٤٤. __________، معجم طبقات المتكلمين، مؤسسة الإمام الصادق ×، قم، ١٤٢٤ هـ.

٤٥. سبحانى، محمد تقي ومحمد جعفر رضائي، (ميراث كلامي شيعة در مرحله تأسيس)، مجلة: هفت آسمان، العدد رقم: ٥٢.

٤٦. سليم بن قيس، كتاب سليم، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني، انتشارات دليل ما، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٤٧. السمعاني، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٨٢ هـ.

٤٨. الشريف الرضي، نهج البلاغة، دار الهجرة، قم.

٤٩. الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، انتشارات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٤ هـ ش.

٥٠. صائب عبد الحميد، تاريخ الإسلام الثقافي والسياسي، مركز الغدير للدراسات الاسلامية، بيروت، ١٤١٧ هـ.

٥١. الصدر، السيد محمد باقر، نشأة التشيع والشيعة، تحقيق: عبد الجبار شرارة، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٠ هـ.

٥٢. الصدوق، اعتقادات الإمامية، كنگره شيخ مفيد، قم، ١٤١٤ هـ.

٥٣. ــــــــــــ، من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٥٤. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٢ هـ.

٥٥. طباطبائي، سيد محمد كاظم، (عبد الله بن سبأ آنچه بود و آنچه نبود)، مجلة: حديث حوزه، العدد: ٨، السنة الرابعة، ١٣٩٣ هـ ش.

٥٦. الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٧. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، ١٩٦٧ م.

٥٨. الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، تحقيق: جواد قيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥ هـ.

٥٩. ــــــــــــ، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، تحقيق: مهدي رجائي، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤٠٤ هـ.

٦٠. عرموش، أحمد راتب، مقدمة الفتنة ووقعة الجمل، دار النفائس، بيروت، ١٣٩١ هـ.

٦١. العلامة العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، دار الزهراء،

بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٦٢. الغريري، سامي، الجذور التاريخية والنفسية للغلوّ والغلاة، انتشارات دليل ما، قم، ١٤٢٤ هـ.
٦٣. القندوزي الحنفي، ينابيع المودّة، تحقيق: السيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة، طهران، ١٤١٦ هـ.
٦٤. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، دار الكتب العلمية، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.
٦٥. مادلونگ، ويلفرد، جانشينى حضرت محمد ،، ترجمه إلى اللغة الفارسية: احمد نمائي وآخرون، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى، مشهد، ١٣٨٨ هـ ش.
٦٦. محمدي ري شهري، محمد، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب، بمساعدة السيد محمدكاظم الطباطبائي، مركز بحوث دار الحديث، قم، ١٤٢٥ هـ.
٦٧. المزى، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٦٨. مطهري، سيد مصطفى، نقش عناصر تاريخى در تبيين عقايد اهل بيت ^، مؤسسه علمى فرهنگى دار الحديث، قم، ١٣٩٤ هـ ش.
٦٩. المفيد، الاختصاص، كنگره جهاني شيخ مفيد، قم، ١٤١٣ هـ.
٧٠. المقدسي، البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٧١. الملطي، ابن عبد الرحمن، التنبيه، والرد، تحقيق: محمد زينهم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٤١٣ هـ.
٧٢. المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ.
٧٣. مؤمني، كريم، (نخستين شيعه ها و نخستين انديشه ها)، قيد النشر.
٧٤. الميلاني الحسيني، السيد علي، نشأة التشيّع، تقرير جعفر عبد الله آل عصفور الدرازي البحراني، ١٣٩٩ هـ ش.
٧٥. الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة، تحقيق: علي رضا إيماني، مركز مطالعات اديان ومذاهب، قم، ١٣٨٦ هـ ش.
٧٦. النجاشى، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ ق.
٧٧. نشوان حميري، أبو سعيد، الحور العين، تحقيق وتعليق: كمال مصطفى، طهران، ١٩٧٢ م.
٧٨. الويري، محسن، (گونه شناسى انتقادى ديدگاهها درباره تاريخ و چگونگى پيدايش تشيع)، فصلنامه علمى / پژوهشى تاريخ فرهنگ وتمدن اسلامى، السنة الثالثة، العدد: ٨، ١٣٩١ هـ ش.

٧٩. اليعقوبي، ابن واضح، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت.

قراءةٌ نقديّةٌ في كتاب (نقد الخطاب الدّيني) لنصر حامد أبو زيد

(الحلقة الثانية)

الشيخ مازن المطوري(*)

(*) باحث في الفكر الديني / الحوزة العلميّة - النجف الأشرف.

الملخّص

هذه هي الحلقة الثانية من دراسة تعرّضت بالتفكيك والنقد لكتاب (نقد الخطاب الديني) للدكتور نصر حامد أبو زيد، الذي كان في الأصل بحثًا تقدّم به إلى جامعة القاهرة ليحصل على رتبة أستاذ، وقد خصّصه لبيان آليات الخطاب الديني، ومنطلقاته الفكرية، مركّزًا على دراسة أنماط الدلالة في النصوص الدينيّة، وكيفية إنتاجها وقراءتها.

وقد جاءت دراسة الكتاب مركزةً على الإثارات الأساسيّة في كتاب (نقد الخطاب الديني)، مع تحليل بنيتها ومرتكزاتها، والتأشير على التهافت والتناقض، وفقر المعرفة بالفكر الإسلامي واتجاهاته، وشِراك الاختزال التي وقع فيها الدكتور أبو زيد، فضلاً عن الانتقائيّة والأحاديّة، وإسقاط الرؤية العلمانيّة في التعامل مع النصوص الدينيّة. إضافةً إلى المصير إلى النتائج والمؤاخذات نفسها التي سجّلها سلفًا الدكتور أبو زيد على كُتّاب الخطاب الديني.

وقد اتّخذت الدراسة في نقد الأفكار الأساس في الكتاب الطريقة المُركَّزة في عرض الملاحظات، وتسجيل المؤاخذات، وبيان التهافت، وابتعدت قدر الإمكان عن التماهي مع التفصيل والتوسّع، إلاّ في الموارد التي تطلّبت ذلك.

الكلمات المفتاحية

المعرفة الدينيّة، الفكر الإسلامي، التأويل، الخطاب الديني، العلمانيّة، الحاكميّة، التراث، النصّ القرآني، التاريخيّة، صمت النص.

المنطلقات الفكريّة للخطاب الدّيني

والمنطلقات الفكريّة للخطاب الدّيني، كما ذكر الدّكتور أبو زيد، اثنان:

أولًا: الحاكميّة

غلب الطابع السياسي على تعاطي الدّكتور مع مسألة الحاكميّة؛ لذلك لن نتوقّف عندها كثيراً، لكنْ ثمّة نقاطٌ جديرةٌ بالتعليق على نحو المماحكة؛ إذ قال الدّكتور أبو زيد: «كانت دعوة الإسلام في جوهرها دعوةٌ لتأسيس العقل في مجال الفكر، والعدل في مجال السّلوك الاجتماعي، وذلك بوصفهما نقيضين للجهل والظلم»[١]. والسؤال: هل هذا المعنى الذي قرّره الدّكتور دينٌ أم فكرٌ دينيّ؟ ألا يُعدّ هذا توحيدًا بين الدّين والفكر الدّينيّ البشريّ؟

ثم ذكر أنّ مسألة ثبوت النقل بالعقل ممّا يتّفق عليه الجميع تقريبًا[٢]، وإذا كان هذا المضمون من الفكر الدّينيّ، فهذا معناه أنّ الدّكتور يتّفق في هذه الآليّة مع الخطاب الدّيني، وأنّ تعميماته السابقة غير صحيحة. ومن ناحية أخرى لا يمكن اختزال مسألة العلاقة بين الوحي والعقل، أو العقل والنقل، بالشكل الذي طرحه الدّكتور أبو زيد، واتّخذ منه متراسًا للهجوم على خصومه الفكريين.

وأختم بملاحظتين على طريقة تعاطيه مع مسألة الحاكميّة:

١- يُلحظ في طريقة تعاطي الدّكتور نصر مع مسألة الحاكميّة غلبة الأيديولوجي على حساب المعرفي، فقد تركت الخلفيّة العَلمانيّة أثرها في مجمل الرؤية التي قدّمها لمسألة الحاكميّة، ودور النصّ وتاريخيّته ومجاله، وحصر

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٦٢.

[٢] م.ن، ٦٢.

التحاكم إلى النبيّ ﷺ في النّزاعات الشخصيّة، دون النّزاعات الكبرى السياسيّة والاجتماعيّة!

٢- جنح الدّكتور في أكثر من مورد، إلى محاكمة النوايا، وتفسير خبايا النفوس عند تفسيره لتبنّي بعض رجال الخطاب الدّيني مقولة الحاكميّة[١]. مع أنّ الخوض في النوايا، وخبايا النفوس، يفقد البحث قيمته العلميّة والمعرفيّة، وينقله لصالح الأيديولوجي، فضلاً عن افتقاد هذا الخوض الوسيلةَ المُثبِتة، لأنّ الخبايا لا يطّلع عليها إلاّ علاّم الغيوب.

ثانيًا: النصّ

المدّعى الأساس في هذا المنطلق: أنّ المفاهيم التي تُطرح عبر منطوق النصوص الدّينيّة تاريخيّة، وتاريخيّة النصّ نتيجة لتاريخيّة اللّغة التي صيغ بها. قال الدكتور: «إنّ النصوص دينيّةً كانت أم بشريّةً محكومةٌ بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدّينيّة لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنّها تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ واللّغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقعٍ تاريخيّ محدّد. إنّها محكومةٌ بجدليّة الثبات والتغيّر، فالنّصوص ثابتةٌ في المنطوق، متحرّكةٌ متغيّرةٌ في المفهوم. وفي مقابل النّصوص تقف القراءة محكومة أيضًا بجدليّة الإخفاء والكشف»[٢].

طرح الدّكتور أبو زيد هذا المدّعى بوصفه حقيقةً واضحةً! وفي المقابل يرى الخطابُ الدّينيُّ ـ كما ادّعى أبو زيد ـ : «أن النّصوص الدّينيّة بيّنةٌ بذاتها، ناطقةٌ عن نفسها، هذا رغم أنّه على المستوى النظري ـ خاصّة حين يحاور الشباب ـ يبدو مدركًا للفاصل الزمني واللّغوي بين عصر النصّ وبين العصور التالية، وما يثيره ذلك وَحده من إشكاليّاتٍ في الفهم والتأويل تؤدّي إلى خلافاتٍ لا مجال

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٧٠- ٧١، ٧٦، ٧٩.

[٢] م.ن، ٨٩.

لتجنّبها»[١].

والملاحظ هنا:

١- تقدّم أن الدّكتور يعدّ الدّين هو النّصوص، وإذا كانت النّصوص تاريخيّةً في منطوقها، فالدّين تاريخيّ بلا إشكال، فالنتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين.

٢- إذا عدَّ بعضُ الكتّاب الإسلاميين النّصوصَ الدّينيّةَ بيّنةً بذاتها، فهذا لا يسوّغ تعميم الدعوى لكلّ الخطاب الدّيني، وطرحها بشكلٍ يفهم منه المتلقّي أنّ الخطاب الدّيني بتيّاراته المختلفة يقبل ذلك! ألم يقل القرآن الكريم إنّ هناك آيات محكمات هنّ أم الكتاب وهناك متشابهات[٢]! فأيّ باحثٍ يرفض أنْ تكون بعض آيات القرآن محكمةً وبعضها متشابهة! وفي علم الأصول قسّموا الدلالة إلى ثلاثة أقسام: صريحة وظاهرة ومجملة، ولا يوجد من يدّعي أنّ (كلّ النصوص الدّينيّة بيّنةٌ بذاتها). ولو كانت (كلّ) النصوص بيّنةً بذاتها لما وجدنا الاختلاف في الفَهم والاستنباط، وتفسير القرآن الكريم، ولما بقيت حاجةٌ إلى الأبحاث الدلاليّة ومباحث الألفاظ، وأبحاث الظهور في علم أصول الفقه! لكنّها سيرة الدكتور في إطلاق الدعاوى الإنشائيّة، والتعميمات دون مبرّرٍ موضوعيّ!

لا شكَّ في أنّ لغة الدّين عامّةً هي من سنخ لغة البشر، ولا توجد لغةٌ خاصةٌ بالدّين بمعزلٍ عن واقع اللّغة الإنساني، فقد اعتمد النصّ الدّيني كتابًا وسنّةً قوليّةً على المؤدّى المباشر للمفردات والتراكيب اللغويّة العربيّة، والتي تتّسم إجمالاً بالوضوح، والبيان، وإنْ شابها في موارد ملابساتٌ وإشكاليّاتٌ لأسبابٍ ذاتيّةٍ أو عرضيّة، إلاّ أنّ هذه كلّه لا يسلب صفة الوضوح والبيان عن لغة النصّ الدّيني. وسيأتي في عنوان (معضلة النصّ القرآني) عرض هذه الإشكاليّة بنحوٍ أوفى.

[١] م.ن، ٩٢.

[٢] آل عمران، الآية: ٧.

٣- من الغريب أن الدّكتور الذي يدّعي العقلانيّة، ويعدّ العَلمانيّة التأويل العلمي للدّين يستعين بالرؤية الصوفيّة لابن عربي في معالجة إشكاليّة نُدرة النصّ الصريح رغم أنّها ـ أي الرؤية الصوفيّة ـ لا تمتلك مبرّراتٍ عقليّة! وعلى خلاف المزاج الثقافي الذي ينتمي إليه أبو زيد[١].

صمت النصّ الدّيني

ثُمَّ ذكر الدّكتور نصر، وقال: «والفاصل الزمني على أهميّته وأهميّة الإشكاليّات التي يثيرها، ليس هو المشكل الوحيد، فاللّغة في النصوص ولو كانت معاصرةً للقارئ ليست بيّنةً بذاتها؛ إذ يتدخّل أُفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النصّ، ومن ثم في إنتاج دلالته. ولعلّه من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي: «القرآن حمّال أوجه»، أو نستدعي قوله الذي سبق الاستشهاد به: «القرآن خطٌّ مسطورٌ بين دفّتين لا ينطق، إنّما يتكلّم به الرجال». ولكن الخطاب الدّيني يُخفي من التراث هذا الجانب المهمّ والخطير في فهم طبيعة النصّ، وهو الفهم الذي سمح بالتعدّدية»[٢].

ولكن هل النصوص غير ناطقة، وأنّ الإنسان هو الذي يتدخّل في إنتاج دلالتها، ويؤثّر أفق القارئ الفكري، والثقافي في فهم لغة النص بالشكل المتطرِّف الذي ادّعاه الدكتور أبو زيد؟

في مناقشة ذلك نورد الأمور الآتية:

١- لا نسلّم أنّ النصوص صامتة لا تنطق ولا تتحدّث دلاليًّا. وأغرب من ذلك القول بأنّ القارئ والمتلقّي هو الذي يخلع على النصوص المعاني ومحمولاته المسبقة، فذلك يوقعنا في نسبيّة معاني الألفاظ، فضلاً عن إنكار الدلالات الوضعيّة

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٩٧.

[٢] م.ن، ٩٢- ٩٣.

التي تتسم بالثّبات النسبي. وهذا المعنى، فضلاً عن مخالفته طريقة العقلاء في تعاملهم مع النّصوص، وطريقة الحكيم في إيصال مقاصده عبر الألفاظ، يقودُ إلى لوازم عبثيّةٍ من نقض أغراض الرسالة الدّينيّة، وعبثيّة نزول الدّين، فالنصوص غير صامتة، كما أنّ المؤلِّف لا يموت! وفي الواقع يمثّل الاعتقاد بصمت النصّ الدّيني خطأً كبيراً، وهو بدوره أوقع الدّكتور في أخطاءٍ جمّة؛ فالألفاظ أوعيةٌ لها معانيها الموضوعة لها، وهي تدلّ عليها بدلالةٍ ثابتةٍ نسبيًّا، ومن ثمَّ لا يمكن تحميلها معاني أخرى لا تناسب طريقة العقلاء في التفاهم. على أنّ العلاقة بين الألفاظ والمعاني في النصوص علاقةٌ توافقيّةٌ اجتماعيّةٌ، فما لم يتم مثل ذلك الاتفاق (وأيًّا كان سبب حصول العلاقة بين اللفظ والمعنى) لا تستقرّ العلاقة ولا الدلالة، وبفعل هذه العلاقة نفهم معاني محدّدةً من ألفاظٍ معيّنةٍ؛ إذ لا نطلق كلمة الميكروب على السائل عديم اللّون والطعم والرائحة!

نعم، النصّ وسيطٌ لغويّ ينقل مراد المتكلّم، وكلّما تقدم الزمان بالنص قد يشوبه الغموض، نتيجة اختفاء قرائن حاليّة أو مقاليّة، أو حدوث استعمالٍ جديدٍ للمفردات، ومن ثَم يصار إلى سوء الفهم، ولذلك جهد علماء أصول الفقه ومنذ عهدٍ قديم في تحليل عمليّة الدلالة، وضبط معايير ومقاييس فهم النصّ في مبحث حجيّة الظواهر.

٢- أنّ الاتجاهات التأويليّة والهيرمونطيقيّة الحديثة التي ترى صمت النّصوص، لا تقصر ذلك على النصّ الدّيني، وإنّما يشمل هذا الصمت كلّ نصٍّ، ومن ثمَّ يكون الفكر الدّيني نفسه خاضعًا لقاعدة صمت النّصوص؛ إذ من الواضح جدًا أنّ المعرفة الدّينيّة وفهم الباحث للدّين، إنّما يُنقلان بوساطة النصوص والألفاظ والعبارات، وبما أنّ النّصوص والعبائر صامتةٌ غرثى متعطّشة للمعاني بمقتضى تلك القاعدة التأويلية؛ لذا تكون المعرفة الدّينيّة صامتةً غرثى متعطّشة للمعاني، وعند ذلك لا يصحّ التمييز بين الدّين والمعرفة الدّينيّة على أساس أنّ النصوص وهي الدّين صامتة، وأنّ الإنسان هو الذي يخلع عليها الدلالة!

٣- حين قال الدّكتور: «يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، وفي إنتاج دلالته»، فهو يخلط بين أمرين: الأدوات والوسائل، والأحكام القبْلية؛ لأنّ بعض المعارف ليس لها أيّ دورٍ سوى ما تمثّله من أداتيّةٍ ووسيلةٍ في فهم محتوى النصّ الدّيني، ولا تسهم بأيّة حالٍ في تشكيل محتوى النصّ. وتتمثّل هذه الأداتيّة في قواعد المنطق، وقواعد العقل البديهيّة، والقواعد العقلائيّة في التخاطب والتفاهم وإيصال مراد المتكلم، وكذلك الحال بالنسبة إلى بعض قواعد علم أصول الفقه وعلوم اللغة. فهذه العلوم جميعًا تمثّل أدوات ووسائل يستعان بها من أجل إدراك محتوى النصوص الدّينيّة والخطابات الشرعيّة، ولا يمكن من دونها الوصول إلى معرفة مراد المتكلم. ومن ثمّ تحتاج الممارسة البحثية في الدّين هذه الأدوات ولا تستغني عنها، وهي وإنْ كانت تقع في رتبةٍ سابقةٍ على الممارسة البحثيّة في الدّين، إلّا أنّها لا تشكّل قبليّاتٍ بالمعنى المذموم؛ لأنّ القبليّات المذمومة هي الأحكام المسبقة. أمّا الأدوات والوسائل، فلا يمكن مطالبة الباحث الدّيني أنْ يفرّغ ذهنه منها، وأنْ يواجه النصّ الدّيني بذهنٍ عامّي خالٍ؛ لأنّها مطالبةٌ عبثيّةٌ ولا معنى لها.

نعم، الباحث في الشأن الدّيني، بل في كلّ الشؤون المعرفيّة، مطالبٌ بتفريغ ذهنه من الأحكام المسبقة، التي تسهم في صياغة محتوى النصّ وفق رأي المفسِّر وقناعاته المسبقة، وهذا المعنى هو الذي وردت فيه النصوص الناهية عن تفسير القرآن بالرأي. فهي تنهى عن تفسير القرآن بالقناعة المسبقة والأحكام القبليّة، دون التفسير المسبوق الأدوات، والبديهيّات العقليّة، والقضايا العقلائيّة، والدلاليّة.

فهم النبيّ لا يطابق الدلالة الذاتيّة للنص!

من النّصوص اللافتة في كلمات أبو زيد في هذا المجال، أعني فيما يرتبط بالنصّ الدّيني، ما ذكره في أنّ فهم الرسول (صلّى الله عليه وآله) لا يطابق الدلالة الذاتيّة للنصّ الإلهي، إذ قال: «ومن الضروري هنا أن نؤكّد: أنّ حالة النصّ الخام

المقدّس حالةٌ ميتافيزيقيّةٌ لا ندري عنها شيئًا، إلّا ما ذكره النصّ عنها، ونفهمه بالضّرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي، النصّ منذ لحظة نزوله الأوّلى أي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي، تحوّل من كونه نصًّا إلهيًّا، وصار فهمًا نصًّا إنسانيًّا؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل. إنّ فهم النبي للنص يمثّل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدّيني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتيّة للنصّ، إنّ مثل هذا الزعم يؤدّي إلى نوعٍ من الشرك من حيث إنّه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغيّر، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرّسول. إنّه زعم يؤدّي إلى تأليه النبيّ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرًا، والتركيز على حقيقة كونه نبيًّا»[١].

إنّ هذا النصّ من أكثر النّصوص غرابةً؛ لأنّه:

١- ما المقصود من الدلالة الذاتيّة للنصّ؟ هل يراد بها اتّجاه الصيْمري الذي ادّعى أنّ دلالة الكلمات على معناها دلالةٌ ذاتيّةٌ طبيعيّة، بغير جعل جاعلٍ ولا اعتبار مُعتبرٍ، ولا يمكن مِن ثَمَّ تعليلها بأيّ شيءٍ خارج ذاتها[٢]! ومن الواضح أنّ هذا التوجه مرفوضٌ من غالب الباحثين الذين خاضوا أبحاث الدّلالة، قديمًا وحديثًا، وبكلّ توجهاتهم المعرفيّة، فليس للنّصوص دلالة ذاتيّة.

٢- بعد الإيمان أنّ الألفاظ قوالب تنشأ بينها وبين المعاني علاقةٌ بسبب الوضع، والتباني اللّغوي والاجتماعي، فحينئذٍ لا يوجد إشكالٌ في أن يتوصّل الإنسان إلى فهم القصد الإلهي الحقيقي في النصّ القرآني؛ فما دام القرآن الكريم قد نزل بلغة العرب، وجرى على ما يفهمونه من كلماتهم وتراكيبهم التي استعملها وجاراهم فيها، فأين المشكلة في أنْ يسعى الباحثون لفهم المراد الجدّي

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٩٩- ١٠٠.

[٢] الرّازي، المحصول في علم الأصول، ١: ٤٢- ٤٣؛ السّيوطي، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، ١: ٤٧.

والحقيقي الإلهي، بل هو غاية المفسّرين للقرآن الكريم؛ فهم يسعون إلى فهم المداليل الجِديّة، والحقيقيّة للآيات الشريفة.

٣- من اللاّفت هنا ما عدّه (النصّ الخام)، ووسمه بوصفه «حالة ميتافيزيقيّة لا ندري عنها شيئًا، إلاّ ما ذكره النصّ عنها». لكن ما المقصود بالنصّ الخام؟ ذكر الدّكتور في هامش الكتاب أنّ النصَّ الخام مفهومٌ يطرحه حسن حنفي كثيراً في كتاباته ويعني به «النصّ بمعزلٍ عن أيّ تأويلٍ أو تفسير، وهي حالةٌ افتراضيّةٌ محضة، لا تختلف كثيراً عن حالة النصّ الميتافيزيقية»[١].

ومن الواضح أنّ النصّ الخام بهذا المعنى ليس حالةً ميتافيزيقيّة، وإنّما هو من الوجود الكتبي، أو اللّفظي. وإذا قلنا إنّ القرآن نزل بلغة العرب بألفاظها ومعانيها، ولم يجترح لنفسه طريقةً خاصّةً، ولم يجرِ على الأسلوب الرمزي، كما تدّعى بعض التوجّهات الباطنيّة والمغالية، فكيف يقال حينئذٍ: لا ندري عنه شيئًا؟! إذ الدراية باللّغة العربيّة والعلاقات الوضعيّة والعُرفيّة فيها، تستلزم الدراية بالنصّ القرآني بوصفه نصًّا عربيًّا، وإلاّ انتقض الغرض من نزوله بلغة العرب. نعم القرآن في وجوده المفارِق قبل نزوله بلغة العرب على شكل ألفاظ لا ندري عنه شيئًا، وكما قال هو عن نفسه:﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾[٢].

٤- أما دعواه أنّ فهم النبيّ لا يطابق الدلالة الذاتيّة للنصّ، ففيه جرأةٌ كبيرة. وفضلاً عن الجرأة هناك خلطٌ بين الجانب الوجودي وجانب الفهم الدّلالي؛ إذ ما ذكره من الشرك وتأليه النبيّ إنّما يتصوّر لو قلنا بالمطابقة والإحاطة الوجوديّة بين الثابت والمتغيّر، والمطلق والنسبي، وإحاطة الممكن المحدود بالواجب اللاّ متناهي وجودًا، وهي إحاطةٌ ممتنعة. وأمّا فهم القصد الإلهي، والوصول

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٠٠، الهامش برقم: ٩٨.

[٢] الزخرف، الآية: ٣- ٤.

إليه بوساطة الألفاظ والقوالب الجُملية التي توسّل بها الوحي الإلهي لإيصال مقاصده إلى البشر، فلا معنى لتصوّر مثل هذه اللوازم من الأساس فيها. ولستُ أدري إنْ كان يقصد بالتغيّر حتّى في الإدراك، الذي هو أمرٌ غير مادي، ومن أفعال النفس! إلّا إذا كان يبني على ماديّة الفكر والإدراك عند الإنسان! زِد على هذا، أنّ تلقّي النبيّ للوحي بلفظه ومعناه، ليس من قبيل العلم الحصولي وإنّما سنخ آخر من الإدراك.

هذه المآزق كلّها تورّط فيها الدّكتور نتيجة الارتجال، وإطلاق الأحكام من دون تأنٍّ، ودون تحقيقٍ لمجموعة مسائل مترابطة.

انتقائيّة التنوير!

من الملاحظات الواضحة في مفاصل الكتاب، وتحديدًا في الفصل الأوّل منه، الانتقائيّة؛ ففي الوقت الذي انتقد فيه الدّكتور الكتّاب الإسلاميين المصريين ووسمهم بالانتقائيّة، نجده سلك هذا المنحى ومارس الانتقائيّة بصورةٍ فجّةٍ جدًّا. وأكتفي هنا ببعض الشواهد:

أ- حتّى يعزّز أبو زيد دعواه في أنّ قراءة النصّ تتأثّر بالأفق الفكري والثقافي للقارئ، ليثبت إسهام القارئ في إنتاج دلالة النصّ، ارتكز إلى نصٍّ يُنسب إلى الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام يرتبط بناطقيّة القرآن وصمته: «**إنّما هو خطٌّ مَسطور بين دفّتينِ لا ينطقُ، إنّما يتكلّمُ بِهِ الرِّجالُ**»[1]، حيث اكتفى به لتعزيز فرضيّته، وفي المقابل تغافل عن المقولة الأخرى المنسوبة للإمام عليه السلام التي قال فيها: «**وَكِتَابُ اللهِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ، نَاطقٌ لاَ يَعْيَا لِسَانُهُ**»[2]. إنّ أسئلة العصور، والأفق الفكري والثقافي للقارئ، لا تُحدّد مضمونَ الإجابة، ولا تزُق المعاني في النصوص، ولا تُنتج دلالتها، وإنّما تفتح الآفاق للقارئ والمتلقّي للنصّ ليس إلّا، ولذلك قال أمير

[١] الطبري، تاريخ الرّسل والملوك، ٥: ٦٦.

[٢] الشريف الرضي، نهج البلاغة، ٢٧٩، خ ١٣٣.

المؤمنين عليه السلام عن القرآن «استنطقوه»، أي هو يمتلك جواب أموركم، لكنّه يحتاج إلى الإثارة والاستنطاق. وهذا معناه عدم إمكان الاستناد لهذا النصّ وحده لتقرير قاعدة صمت النصّ القرآني، أو أن الرّجال هم الذين يُنتجون دلالته حسب خلفياتهم الفكريّة والثقافيّة؛ لأنّه قال في الحديث الآخر: «ناطقٌ لا يعيا لسانُه»، لكن الدّكتور انتقى النصّ الأوّل لتعزيز فرضيّته! ويبدو أنّ التسارع، والهمّة في نقد أفكار الخطاب الدّيني، ممثّلاً بالمودودي وسيّد قطب، لم يتركا مجالاً لمراجعة الموقف بشكلٍ علميّ، وشامل!

ب- في سياق حديثه عن إهدار البعد التاريخي، ذكر مفهوم الجهل، وادّعى أنّ الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني: «الخضوع لسطوة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة، دون الاحتكام إلى رزانة العقل وقوة المنطق»[١]. واستشهد لمدّعاه هذا بأبياتٍ من الشّعر، كقول بعضهم:

ألا لا يجهلن أحـدٌ علينا   فنجهلُ فوقَ جهل الجاهلينا

وقول الآخر:

أحلامنا تزن الجبال رزانةً   وتخالنـا جِنًّا إذا مـا نجهلُ

واستنتج: «فالجهل هنا ينصب على السّلوك المنافي للعقل والمنطق، وهو كما يُفهم من سياق الاستخدام في شعر ما قبل الإسلام، العدوان الذي لا سبب له ولا مُبرِّر من جهة العقل والمنطق»[٢].

أشرتُ سابقًا إلى وجه الإشكال في هذه الفكرة، وأزيد الآن أنّ الدّكتور مارس انتقائيّةً واضحة، وركن إلى عدم المتابعة؛ إذ تُوقِف أبسط مراجعة لمعاجم اللّغة التي تنقل الاستعمال الباحث على أنّ ما ذكره الدّكتور يمثّل استعمالاً لمفردة الجهل، وليس الاستعمال الوحيد، ولا المعنى الموضوع له. قال الخليل في

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٥٦.

[٢] م.ن، ٥٦- ٥٧.

العين: «جهل: الجهل نقيض العلم، تقول: جهل فلان حقّه، وجهل عليَّ، وجهل بهذا الأمر. والجهالة أنْ تفعل فعلاً بغير علم. والجاهليّة الجهلاء: زمان الفترة قبل الإسلام»[١]. وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللّغة: «جهل: الجيم والهاء واللّام أصلان أحدهما خلاف العلم، والآخر الخفّة وخلاف الطمأنينة. فالأوّل الجهل نقيض العلم، ويقال للمفازة التي لا علم بها مجهل. والثاني قولهم للخشبة التي يُحرّك بها الجمر مجهل، ويقال استجهلت الريحُ الغُصن إذا حرّكته فاضطرب..»[٢]. وقال الرّاغب في المفردات: «جهل: الجهل على ثلاثة أضرب، الأوّل: وهو خلو النفس من العلم، وهذا هو الأصل.. والثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. والثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يُفعل، سواء اعتقد فيه اعتقادًا صحيحًا، أو فاسدًا»[٣].

وهذا المعنى واضح جدًّا في قواميس ومعاجم اللّغة في أبسط مراجعة، وقد تضمّن الشّعر الجاهلي مفردة الجهل بهذا المعنى، قال زهير بن أبي سلمى:

فأقبلتُ في السّاعين أسألُ عنهم   سؤالكَ بالشيءِ الذي أنتَ جاهلُه

وفضلاً عن ذلك، فالجهل بمعنى الخضوع لسلطة الانفعال يرجع في حقيقته إلى عدم العلم؛ إذ من جهل تعدّى طورَه وتجاوز الحدود. وكثيراً ما حلّت المصائب بالبشر نتيجة الجهل بحقيقة الأفعال، ونتائجها ومآلاتها، رغم صدورها من أفراد يحملون عناوين برّاقة!

زِد على هذا، لو قمنا بعملية استقراء في القرآن الكريم لاستعمال مفردة الجهل، نجد الآيات أرجعت كلّ السّلوكيّات والموبقات الفرديّة والجماعيّة، والتجاوزات والعدوان، والاعتقادات الشركيّة والوثنيّة، إلى الجهل بمعنى عدم العلم والمعرفة،

[١] الخليل الفراهيدي، العين، ٣: ٣٩٠.

[٢] بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللّغة، ١: ٤٩١.

[٣] الرّاغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ١٠٧.

وعلّلتها به، وهاك نماذج منها:

ـ في مجال الشذوذ الجنسي: ﴿**أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**﴾[١]، فهنا وصف إتيان الذكور عبر الفعل الشاذ وهو سلوك، بالجهل.

ـ وفي العلاقات غير الشرعيّة: ﴿**وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ**﴾[٢].

ـ وعن العقائد والطلبات المزاجيّة: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ**﴾[٣].

ـ وعن العصبيّة: ﴿**إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ**﴾[٤].

وغيرها من الموارد التي عرضها القرآن الكريم، ويمكن الوقوف عليها بأدنى مراجعة. فللجهل تأثيرٌ خطيرٌ وهو مصدر الشّرور؛ لذلك كان من أهم أهداف بعثة الأنبياء عليهم السلام اجتثاث جذور مرض الجهل من المجتمع، ومن دون علاج هذا الوباء الفتّاك الذي قد يتمظهر بأشكال برّاقة، لا يمكن أنْ تسود القيم الدّينيّة والإنسانيّة، ﴿**رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ**﴾[٥].

نعم، لا يعني الجهل بالضّرورة أن يكون الإنسان غير متعلّم، أو غير متوفّر على معلوماتٍ نظريّة، فقد يتّخذ الجهل صورةً ثقافيّة، ويكون على شكل تنظيرٍ ومقولاتٍ، ولكنّها جاهليّة! وما أشدّ الجاهليّة وأكثر الجهل الذي انتشر في عصرنا تحت مسمّيات التمدّن، والتحرّر، والثّقافة! وفذلكة الموقف: أنّ الدّين يوم جاء

[١] النمل: ٥٥.

[٢] يوسف: ٣٣.

[٣] البقرة: ١١٨.

[٤] الفتح: ٢٦.

[٥] الجمعة: ٢.

بمنظومته أراد من البشر أن ينقادوا إليه على مستوى الفكر والعمل، وعدّ كلَّ أخذٍ وتلبّسٍ بفكرةٍ وعملٍ مخالفٍ جاهليّةً وجهلاً؛ ولهذا وصف القرآن طائفةً من المسلمين بالجاهليّة في أعقاب معركة أُحد بسبب تصوّراتهم المغلوطة: ﴿**ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةً مِّنكُمْ، وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ**﴾[١]، فالظنُّ بالله على غير الحق ظنٌّ جاهليّ. وهو السّبب في وصف الآخذ بالطاعة متقدّمًا والعاصي متأخّرًا: ﴿**لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ**﴾[٢]، فالتأخّر والتقدّم في اللحاظ القرآني وصف لجهة الإعراض والأخذ بالمعارف والتعاليم الإلهيّة.

ج- حتّى يؤكّد أبو زيد دعواه في أن للنّصوص الدّينيّة مجالات فعّاليتها الخاصّة، وأنّ ثمّة مجالات أخرى تخضع لفاعليّة العقل البشري والخبرة الإنسانيّة، وأنّ الخطاب الدّيني يعمل على مدّ فعّالية النّصوص إلى كلّ المجالات! ذكر أنّ الخطاب الدّيني يتجاهل الفروق بين المجالات والتي صيغت في مبدأ: (أنتم أعلم بشؤون دنياكم!)[٣].

وفي هذا المورد تحديدًا، نجد تعانقًا بين الانتقائيّة وبين غلبة الأيديولوجي على حساب المعرفي؛ فلأنّ هذه المقولة المزعومة تناسب نظرةَ أبو زيد للنبوّة، وتلائم الإطار العَلماني، استعان بها واتخذها كأمرٍ مُسَلّمٍ غير خاضع للنقاش في ثبوته التاريخي، ومضمونه ولوازمه، ولم يعمل فيها مبضع التدقيق الذي مارسه في النّصوص الروائيّة عند حديثه عن النصّ في منطلقات الخطاب الدّيني! بل نجد اليقين الذهنيّ والحسم الفكريّ الذي عدَّه من آليّات الخطاب الدّيني!

ولستُ أدري هل كان آحاد معاصري النبيّ (صلّى الله عليه وآله) يعرفون حاجة

[١] آل عمران: ١٥٤.

[٢] المدّثر: ٣٧.

[٣] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٢٩.

النخيل إلى التأبير، وهو يجهل ذلك -حاشاه- رغم كونه ابن البيئة العربيّة؟ وإذا كان النبيّ يعرف أنّ الآخرين أعلم منه في شؤون الدنيا فَلِمَ تدخّل في أمورٍ لا تعنيه وليست من اختصاصه؟ ألم يكن ملتفتًا إلى أنّ الناس تطبيقًا لقوله تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[١]، يهتمّون بكلّ كلمةٍ تصدر عنه ويرتّبون عليها الأثر؛ لعلمهم أنّه: ﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾[٢]؟ ولِمَ يُعرِّض النبيّ الناسَ إلى الضّرر الجسيم لعدم خبرته بهذه القضايا، ثم لا يَضْمنُها لهم؟! ألم يأمر النبيّ - كما في الخبر الصحيح في كتب أهل السنّة - عبدَ الله بن عمرو بن العاص بأن يكتب كلّ ما يسمعه منه، حيث أَوْمَأ بأُصبعه إلى فِيهِ وقال: «**اكتب؛ فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه إلّا الحقّ**» [٣]. فكيف يتناسب هذا مع ذاك؟!

والحقّ، أن الدّكتور نصر ليس أحسن حالاً من جورج طرابيشي نظيره في الخطاب العَلماني، الذي جعل هذه المقولة الزائفة دليلاً على وجود بذور العَلمانيّة في الإسلام[٤]! ولا أحسن حالاً من عبد الكريم سروش الذي اتّخذ منها ذريعةً لتأييد مدّعاه في جهل النبيّ بعلوم عصره، وجعل من سكوت بعض العلماء والمسلمين لقرونٍ عن هذه الروايات، ومعايشتهم لها، أداةً للقول بعدم منافاة هذا الاعتقاد للإيمان والنبوّة[٥]!

هذه عيّنةٌ من موارد هي شواهد على انتقائيّة الدّكتور نصر، وكيفيّة تعامله مع

[١] الحشر: ٧.

[٢]النجم: ٣- ٤.

[٣] سنن أبي داود ٣: ٥١٢، ح ٣٦٤٦.؛ مسند أحمد ١١: ٥٧، ح٦٥١٠.

[٤] جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعَلمانيّة والحداثة والممانعة العربيّة، ١: ١٩- ٢٠.

[٥] مجلّة نصوص معاصرة، العدد ١٦/١٥: ٣٤، جواب الدّكتور سروش على الرد الأوّل للشيخ جعفر سبحاني.

المسائل بتبسيط! وكيف اهتم بمقولة هي وفق رؤيته من «النّصوص الفرعيّة»[١]، التي (خضعت لآليّات الانتقال الشفاهي)، وفيها «إشكاليّة أكثر تعقيدًا»[٢]، وهي أقرب إلى «مجال النّصوص التفسيريّة من حيث إنّها رُويت بالمعنى لا بلفظ النبيّ»[٣]، إضافة إلى «ما هو معروف من أسبابٍ وملابساتٍ كثيرةٍ أدّت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال»[٤]. لكنّه مع هذا كلّه عاملها بيقينٍ ذهنيّ، وحسمٍ فكريّ، متجاوزاً كلّ الشّعارات التي حشرها في كتابه حشرًا، والتي حدّثنا فيها عن ضرورة «الإبداع لا مجرّد الاجتهاد، والاكتشاف لا مجرّد ترديد أقوال القُدماء»!

هو التناقض الصارخ في الخطاب العَلماني، الذي يعلن تشكيكه بالحديث النبوي، وعدم وثوقه بروايته، لكنّه يتلقّف منه ما يُناسب آيديولوجيّته، ومنطلقاته الفكريّة، في توجّهٍ نفعيٍّ صارخٍ!

تجويف النّصوص الدّينيّة

ابتدأ الدّكتور نصر حامد الفصل الثالث بتأكيد أنّ الفكر الدّيني، شأنه شأن أيّ فكرٍ بشري، هو نتاجٌ طبيعي لمجمل الظروف التاريخيّة، والحقائق الاجتماعيّة لعصره. وعدّ أنّ الفكر الجدير حقًّا باسم الفكر هو الفكر الإيجابي، الذي يتصدّى لحقائق العصر الذي ينتمي إليه بالتحليل، والتفسير، والتقويم[٥].

من المهم هنا التأكيد على قبول هذه الفكرة على وجه الإجمال، أي بنحو الموجبة الجزئيّة بتعبير أهل المنطق، لكن هذا الادّعاء الكبير في كلام الدّكتور،

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٠٥.

[٢] م. ن، ٨٩.

[٣] م. ن، ١٠٠.

[٤] م. ن، ١٠١.

[٥] م. ن، ١٩٥.

وبهذه السِّعة والشمول يحتاج إلى إثبات، وإثبات هذه القضية الكليّة له سبيلان: إمّا عبر الاستقراء التام، وهو شبه مستحيل ومتعذّر. وإمّا عبر البرهان العقلي القائم على أساس الضّرورة والملازمة، وهذا بدوره (بهذا الشكل) ليس موجودًا، ويخلو كلام الدّكتور نصر من الأمرين معًا. ويبدو أنّه لا يجد نفسه ملزمًا بمثل هذا التدليل؛ لأنّ القضية وفق دعواه أصبحت «في حكم الحقائق المسَلَّم بصحتها، والتي كافح رواد النهضة والتنوير طويلاً من أجل إقرارها، وتثبيتها في تربة ثقافتنا»[١]!

نعم، الحقيقة مقدّسة، ويفترض بالجميع مراعاة هذه القداسة، وإذا كان الدّكتور نصر يدّعي أنّ الفكر الدّيني المعاصر أخفى هذه الحقيقة، وأهال عليها تُراب النسيان، لحساب (إطلاقيّةٍ تقاربُ حدودَ القداسةِ ينسبها إلى نفسه بطريقة غير مباشرة)، فقد وقع في الشراك ذاته، وفيما نعاه على الفكر الدّيني، ونسبَ القداسةَ إلى نفسه بشكلٍ مباشر! فأيّ قداسةٍ أوضح من تقرير مدّعاك بوصفه من الحقائق المُسلَّم بها! أليست الحقائق مقدّسة؟

سلاح الأسلمة

في سعي إلى احتكار الحقيقة المقدّسة، والهجوم على مناوئيه في الخطاب الدّيني، وتعزيز خطابه العَلماني، اتخذ الدّكتور نصر حامد من فكرة الأسلمة سلاحًا للنفخ في متبنّياته. والأنسب إثبات كلامه: «نشير إلى مظاهر الإطلاقيّة والقداسة في المحاولات التي تُبذل في شكل مؤتمراتٍ وندواتٍ ولقاءاتٍ ومؤلّفات، موضوعها جميعًا ما يطلقون عليه اسم (الأسلمة)، في جميع مجالات النشاط الإنساني. وإذا كانت الدعوة إلى أسلمة القوانين بالاحتكام إلى الشريعة الإسلاميّة أمرًا مفهومًا في سياق تاريخنا الثقافي، رغم الخلاف حول مجالات التطبيق وآليّاته، فإنّ الدعوة إلى أسلمة العلوم والآداب والفنون، دعوةٌ ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب. إنّها دعوةٌ تؤدّي إلى تحكيم الفكر الدّيني الخاضع لملابسات الزمان

[١] م. ن، ١٩٦.

والمكان والموقف الاجتماعي في مجالاتٍ فكريّةٍ، عقليّةٍ إبداعيّة، لم تتعرّض لها النّصوص الدّينيّة، وإنْ حاول الفكر الدّيني دائمًا بطرق تأويليّةٍ ملتويةٍ أنْ يستنطق النّصوص الدّينيّة، بما يراه في المجالات المشار إليها»[١].

يثير هذا النصّ مجموعةً من المسائل والإشكاليّات، وجريًا على طريقتنا في هذا المضمار النقدي، نتوقّف عندها على شكلِ ملاحظات مكثّفة:

١- بدايةً نسجّل تحفّظنا على مشروع أسلمة العلوم الذي بدأت بواكير صَرْعَتِه منذ عقود، وعُقدت لأجله مؤتمراتٌ وصدرت مقرّراتٌ ومؤلّفاتٌ ودوريّات. وينطلق تحفّظنا من فكرةٍ منهجيّةٍ تتمثّل في أنّ العِلم كائنٌ محايدٌ لا يتحيّز إلى دينٍ أو مذهب أو جماعة، وهو يبتغي كشف ضرورات الواقع، وأحكام التكوين والطبيعة، وفق أساليب ومناهج معيّنة. وفي المقابل لم يتّخذ الإسلام عقيدةً وشريعةً موقفًا رسميًّا من كشف ضرورات الواقع التكويني، ولم يطرح تفسيراتٍ نهائيّةً للمعرفة والكونيّات؛ ولذلك نرفض ما يعرف بالمنطق الإسلامي، والإبستمولوجيا الإسلاميّة، وعلم الاجتماع الإسلامي، وعلم النفس الإسلامي.

نعم، قرّر الإسلام مجموعة أصولٍ وضوابط في التعامل مع الاجتماع البشري، والنفس الإنسانيّة، لكنّها ليست علومًا، وإنّما تمثّل وجهته في كيفيّة تدبير المجتمع وتربية الإنسان بما ينسجم مع رؤيته لطبيعة الوجود والحياة؛ لذلك ميّز الفقيه والمفكّر السيّد محمّد باقر الصّدر مقدّمة كتابه القيّم اقتصادنا، بين المذهب الاقتصادي في الإسلام، وبين علم الاقتصاد، والمدّعى وجود مذهب اقتصادي في الإسلام، وليس علم الاقتصاد[٢].

وعلى كلّ حال، فأسلمة العلوم هدف عند طيفٍ من الباحثين في الشأن الدّيني، ومهما ذكروا له من مبرّراتٍ وضرورات، يبقى موقفًا اجتهاديًّا لهم، رغم خطئه،

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ١٩٦- ١٩٧.

[٢] الصّدر، السيّد محمّد باقر اقتصادنا، ٣٦، ٣٩- ٤٠.

وابتلائه بتحميل النّصوص الدّينيّة ما لا تحتمله، وتورّطه بالتأويل وهو قاعدة الاستثناء، ولا يمكن بالمحصّلة الحديث عنه بإطلاقية، بوصفه عنصرًا مشتركًا بين كافة التوجهات الإسلاميّة!

٢- من الغريب أنّ الدّكتور نصر وسَم الفكر الدّيني بالخضوع لملابسات الزمان والمكان، وسكت عن الآداب والفنون، وكأنّها من ضرورات التكوين وحقائق العلوم غير الخاضعة للزمان والمكان! والحال أنّ الفنون والآداب تتأثّر بالمزاج الثقافي والقيمي السائد في المجتمعات، فَلِمَ جاز للدّكتور أنْ يتعامل مع الفن والآداب بإطلاقيّةٍ مرتفعةٍ على الزمان والمكان، لكنّه تعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه خاضعًا لملابسات الزمان والمكان! وإذا كان يحقّ للآخرين تصدير أحكامهم القيمية ورؤاهم عبر الفن والأدب، فلِمَ لا يسوغ لنا أن نضمِّن الفن والأدب رسالتنا في الحياة، ورؤيتنا للإنسان والاجتماع!

وإذا كان الأدب هو تعبيرٌ إنسانيٌّ عن الهواجس والعواطف، والأفكار والخواطر، شِعْرًا ونَثْرًا وبكلّ أشكال النثْر؛ فمثل هذا التعبير يناسب كلّ مضمونٍ ومادّةٍ، وبصرف النظر عن توجّه صاحبه والتزامه الدّيني من عدمه. وأين المشكلَة في أنْ يعبرّ المسلمُ عن هواجسه وعواطفه وأفكاره نثراً وشعرًا منضبطًا بالأحكام القيميّة الدّينيّة! وأنْ يتّخذ من الفنون خير وسيلةً لإيصال محتواه الداخلي الإيماني ورؤيته العَقديّة! ويبدو أنّ المشكلة في الالتزام الدّيني نفسه، فالمطلوب أنْ تتفلّت هذه المجالات من الضوابط والقيم، وتكون محكومةً بقانون الهوى وما يُراد ويُشتهى فقط!

وإذا كان الدّين من المكوّنات الأساس في المجتمع والحياة، ولا يمكن لأيّة قوّةٍ عزله أو فصله عنهما، فالمفروض أنْ ينعكس الدّين بقيمه وتعاليمه وعقيدته في الفنّ؛ لأنّ الفنّ كما يقولون انعكاسٌ لحياة الناس. والحقّ لا قيمة للفنّ، كلّ فنّ، ما لم يوظّف في خدمة الأفكار والقيم، ولا قيمة للفنّ ما لم يُشخّص

مشاكل الواقع الحياتي للإنسان على مستوى الأفكار، وعلى مستوى السّلوك، وما لم يحاول معالجتها عبر الوسائل الفنّية. ولا قيمة للفنّ ما لم يكن معبرّاً عن هويّة المجتمع. أمّا الفنّ من أجل الفنّ، أو الفنّ الذي يستهدف أوّلاً وآخراً إبراز الجسد في مفاتنه، وتقديم العلاقات الجنسيّة غير المشروعة بوصفها واقعًا من أجل سلب المهابة عنه، وكسر الحاجز القيمي والحساسيّة الأخلاقيّة في المجتمع تجاهه، فمثل هذا العمل لا يعبرّ عن الفنّ، وغاية ما يمثّله الهبوط في الأداء، والانسلاخ عن القيم والأخلاق. ولا شكّ في أنّ الفنّ وسيلةٌ بليغةٌ في التبليغ، وإيصال الرسائل الهادفة والهادية للإنسان.

وإذا كانت هناك مشكلة مع نمطٍ من التيارات المتطرّفة في تعاملها مع الفنون والآداب، فهذه المشكلة لا تُسوّغ هذا الخطاب الإطلاقي، والوقوع في شراك مغالطة التعميم.

٣- من اللاّفت أنّ الدّكتور جعل من المدّعى برهانًا! إذ لا شك في أنّ نصر حامد وهو يكتب هذا المقطع كان أمينًا لإيمانه العَلماني، فهو يصدر من الرؤية التي ترى أنّ هذه المجالات من فاعلية العقل الإنساني، وليس للدّين موقفٌ منها، أو لم تتعرّض لها النصوص الدّينيّة. ومن الواضح أنّ هذه النقطة بالتحديد هي موضع الخلاف بين العَلماني والمتديّن، فكيف تُجعل الدعوى برهانًا، والنتيجة مقدّمةً؟!

على أنّنا لو افترضنا عدم تعرّض النّصوص لها بنحوٍ واضح، وبعناوينها، فلا يلزم منه عدم إمكان استنباط حكمها من النّصوص الشرعيّة، اعتمادًا على أدلّةٍ لفظيّةٍ مطلقة، أو عامّة، أو على أقل تقدير تمسّكًا بقواعد الإباحة والحلّية والبراءة. أو المطلوب أنْ يكون سلوك الإنسان في الحياة بعيدًا عن موقفه الإيماني، وما يتطلّبه من رعاية ضوابط الشريعة؟!

ولستُ أدري لِمَ جاز للدّكتور أنْ يمارس كلّ أشكال التأويل للدّين ونصوصه،

وفق الرؤية التي يصدر عنها، فشرّق وغرّب، ولكن لا يجوز في المقابل للفكر الإسلامي، وباحثيه، استنباط حكمٍ هذه المجالات من النصّ الشرعي، وإذا ما حاولوا وسَمنا ذلك بـ(طرق تأويليّة ملتوية)!

وفي الواقع، أنّ كلَّ شيءٍ اعتبره الدّكتور نصر هِنةً، أو عابَه على الخطاب الدّيني الذي دخل معه في صراع، قد وقع فيه نفسه، ولم يسلم من إشكاليّاته!

معضلة النصّ القرآني

ذكر الدّكتور نصر بعد كلامٍ طويلٍ، وقال: «ولعلّنا الآن أصبحنا في موقفٍ يسمح لنا بالقول بأنّ النّصوص الدّينيّة نصوصٌ لُغويّةٌ، شأنها شأن أيّة نصوصٍ أخرى في الثقافة، وأنّ أصلها الإلهي لا يعني أنّها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجياتٍ ذات طبيعةٍ خاصّةٍ تتناسب مع طبيعتها الإلهيّة الخاصّة. إنّ القول بإلهيّة النّصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقاتٍ خاصّة تمكّنهم من الفَهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوّفة. وهكذا تتحوّل النّصوص الدّينيّة إلى نصوصٍ مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته- وتصبح شفرةً إلهيّةً لا تحلّها إلّا قوّة إلهيّة خاصّة، وهكذا يبدو وكأنّ الله يكلّم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدّينيّة صفات الرِّسالة والبلاغ والنّور»[١].

من الأمور اللّافتة في تعامل الدّكتور نصر حامد مع مسائل الفكر الإسلامي، أنّه يذكر أشياءً بوصفها إبداعًا توصّل إليه، وفتحًا غفل عنه روّاد الخطاب الدّيني أو تغافلوا، ولستُ أدري إنْ كانت هذه الظاهرة شعوريّة أو غير شعوريّة! ولا أدلّ على ذلك من النصّ الماثل أمامنا؛ فقد قرّر الدّكتور فيه شيئًا وكأنّه وِترٌ في الفكر، وأوحديٌّ في علوم القرآن وقواعد التفسير والدّلالة، والحال مغاير لذلك؛ لأنّ لُغة

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٢٠٨- ٢٠٩.

النصّ القرآني من المسائل التي تعرّض لها الباحثون في علوم القرآن، واختلفت فيها أنظارهم.

لا شك في أنّ القرآن الكريم جاء باللّغة العربيّة السائدة المتداولة وقت نزوله، رغم إبداعه دلالاتٍ لمفردات من قبيل المؤمن، والمنافق، والكافر، والعرش، والكرسي. لكن هل التزم القرآن الكريم باللّغة السائدة عند عامّة العرب؟ بمعنى أنّنا حين نريد تفسير جميع المفردات والاصطلاحات القرآنيّة فلا بُد أنْ نلتزم بالمعنى اللّغوي والعرفي في عصر نزول القرآن؟ أم أنّ لُغة القرآن رمزيّةٌ وإشاريّةٌ وليست لغةً عرفيّةً عامّة؟ أو هي لغةٌ واقعيّة؟

ويتركّز البحث في لُغة القرآن حول الخصوصيّات القرآنيّة بلحاظ الكلمات والتراكيب والجُمل، فهل تدلّ المفردات والتراكيب الجُمليّة في القرآن الكريم على المعاني العرفيّة التي يعرفها الناس بحكم الوضع؟ أو تدلّ على مسمّياتٍ خاصّةٍ حقيقيّةٍ اتّبع القرآن في إيصالها الأُسلوب الرمزي والإشاري؟

وهذا البحث قديمٌ وحديث، فقد تناوله الباحثون منذ القديم، وكان محطّ اهتمام أهل اللّغة، والأدب، وعلوم القرآن، وتركوا في هذا المجال مؤلّفاتٍ وآثارًا قيّمة ومهمّة، ولا غنى عنها لكلّ باحثٍ في هذا الشأن.

وبالعودة إلى السّؤال عن لُغة القرآن قُدّمت نظريّات، منها نظريّة العرف العام، وحاصلها: أنّ القرآن الكريم لم يسلك في إيصال مفاهيمه أُسلوبًا وطريقةً خاصّة، كالفلسفي، والعرفاني، والعلمي، والرّمزي، وإنّما استعمل المفردات المتعارفة عند الناس، وسار على أساس النّظام اللّغوي الذي أَلِفَه العرب. ومنها نظريّة تقول بالتركيب من عدّة أساليب. وقدّم أهل الباطن - قديمًا وحديثًا - النظريّة الرمزيّة والتأويليّة، وهناك توجّهاتٌ خاصّةٌ افترضت أنّ اللّغة القرآنيّة خاصّة بأهل البيت عليهم السلام. وقدّم باحثون آخرون نظريّة العرف الخاص بالقرآن الكريم، المركّبة من العرف العام مع الدّلالات والاصطلاحات الخاصّة، وهي واقعيّةٌ غير أسطوريّةٍ

ولا خياليّة. وتحقيق المسألة موكولٌ إلى الدّراسات القرآنيّة.

أمّا الاتجاه المعروف بين الباحثين في هذا المجال، سنّة وشيعة، فيرفض أنْ تكون لغة القرآن رمزيّةً إشاريّة، أو خاصّةً بمجموعةٍ من الناس، ويتّخذون موقفًا مناهضًا ومتشدِّدًا من اتجاهات الباطن والغلو، التي حوّلت القرآن الكريم إلى معمّياتٍ، ورموزٍ وإشاراتٍ، لا يفهما إلاّ مَن أفاض الله عليه الموهبة!

وإذا كان الحال على هذه الشاكلة، فأيّ فتحٍ، أو إضافةٍ في دعوى الدّكتور: «أنّ أصلها الإلهي لا يعني أنّها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيّاتٍ ذات طبيعةٍ خاصّةٍ تتناسب مع طبيعتها الإلهيّة الخاصّة»، أو في دعواه: «إنّ القول بإلهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك، تستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهيّة بوهب بعض البشر طاقاتٍ خاصّة تمكّنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة»! فالباحثون في الشأن القرآني سنّةً وشيعةً لا يَدَّعون الأوّل، ويرفضون قول المتصوّفة، فلِمَ الإصرار على الأسلوب الموهِم للقارئ! فهل مِن التّنويرِ والتّجديدِ، وإعادةِ التأويل، إيهامُ المُتلقّي، ومجانبةُ الأمانةِ في عرْض المسائل؟!

وإذا كان بعض الباحثين قد ذكروا علمَ الموهبة، واكّدوا عليه بوصفه من شروط المفسِّر[1]، فلا تسوغ نسبةُ ذلك إلى كلّ توجّهات الفكر الإسلامي؛ لأنّ ما يسمّى بعلم الموهبة إنْ كان من قبيل الشهود الباطني فلا يُقبل من غير المعصومين عليهم السلام. على أنّه لا يوجد معيارٌ خاصٌّ وواضحٌ لعلم الموهبة، فيمكن أنْ يدّعيه كلُّ واحدٍ لنفسه، وأنْ ينفيه عن الآخر. وما لا معيار له لا معياريّة له، ولا يُقبل بوصفه من شروط المفسِّر للنصّ القرآني.

[١] الرّاغب الأصفهاني، مقدّمة جامع التفاسير، ٩٥؛ السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ٢: ٧٧٢؛ العَك، خالد عبد الرحمن ، أصول التفسير وقواعده،١٨٧ ؛ معرفة، محمّد هادي ، التفسير والمفسّرون، ١: ٥١.

يوقفك كلّ هذا على ما ذكرناه قبْلًا، في أنّ الدّكتور يذكر أشياءً يتصوّرها وترًا في الفكر، والحال هي من الواضحات في المعرفة الدّينيّة، أو هي آراء خاصّة بأصحابها.

زِد على ذلك ما يأتي:

١- ثمّة ارتباك وتنافٍ بين نصوص الدّكتور نصر، فتارة يدّعي ويقول: «إنّ القولَ بإلهيّة النّصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك، تستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة بوَهب بعض البشر طاقاتٍ خاصّة تمكّنهم من الفَهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوّفة. وهكذا تتحوّل النّصوص الدّينيّة إلى نصوصٍ مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرةً إلهيّة، لا تحلّها إلاّ قوّة إلهيّة خاصّة، وهكذا يبدو وكأنَّ الله يكلّم نفسَه ويناجي ذاتَه، وتنتفي عن النّصوص الدّينيّة صفات الرِّسالة والبلاغ والنّور»[١].

لكنّه صرّح قبل هذا النصّ، وقال: «إنّ النّصوص لا تنفك عن النّظام اللّغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، لكنّها من ناحيةٍ أخرى تُبدع شفرتها الخاصّة التي تعيد بناء عناصر النظام الدلالي الأصلي من جديد. وتقاس أصالة النّصوص وتتحدّد درجة إبداعيّتها بما تُحدثه من تطوّرٍ في النّظام اللّغوي، وما تحقّقه نتيجة لذلك من تطوّرٍ في الثقافة والواقع معًا. وعلى ذلك يمكن القول: إنّ النّصوص ترتبط بواقعها اللّغوي الثقافي، فتتشكّل به من جهة، وتُبدع شفرتها الخاصّة التي تعيد بها تشكيل اللّغة والثقافة من جهةٍ أخرى»[٢].

وهذان النصّان متنافيان؛ فإذا كان النصّ الإلهي - كأيّ نصٍّ آخر- قد أبدع شفرته الخاصّة، وأعاد بناء النّظام الدّلالي من جديد، فهذا يلازم تحوّله من لغة الدّلالة

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٢٠٩.

[٢] م.ن، ٢٠٥.

العامّة إلى لغة الدّلالة الخاصّة، وبعد هذا التحوّل لا يكون متاحًا لعامّة الناس مقصد الوحي وغايته، وعندها تنتفي عنه صفات الرِّسالة والبلاغ والنّور. وهكذا وقع الدّكتور في المأزق الذي هرب منه، وكرّر بصياغةٍ أخرى ما يقوله المتصوّفة، وأهل الموهبة! والباطنيّون وأصحاب الرموز!

٢- أكّد الدّكتور في حديثه المذكور آنفًا قائلاً: «النّصوص الدّينيّة نصوصٌ لغويّةٌ شأنها شأن أيّة نصوصٍ أخرى في الثقافة، وأنّ أصلها الإلهي لا يعني أنّها في درسها وتحليلها تحتاج إلى منهجيّاتٍ ذات طبيعةٍ خاصّةٍ تتناسب مع طبيعتها الإلهيّة الخاصة». وأنّ «الإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك، تستلزم أنّ البشر عاجزون، بمناهجهم، عن فهمها ما لم تتدخّل العناية الإلهيّة». تقدّم منا تعليق على بعض جوانب هذا الكلام، ونزيد هنا: ثمّة خلط وعدم وضوح في الحديث عن مصدر النّصوص الدّينيّة. صحيح أنّ القرآن الكريم لفظًا ومعنى هو وحي الله النازل على قلب النبيّ (صلّى الله عليه وآله)، وأنّ دوره التبليغ والتلاوة وإيصاله إلى الناس بصريح آيات القرآن[١]. لكن لمّا يقال إنّ هذه النّصوص بمفرداتها وجملها وتراكيبها إلهيّة، فلا يقصد أنْ هذه المفردات والتراكيب الجُمليّة الاسميّة والفعليّة وغيرها لم تكن عند العرب، وأنّ الوحي ابتدعها وزجّها داخل لغتهم! فمثل هذا الكلام لا يدّعيه أحد؛ إذ لا إشكال في أنّ المفردات القرآنيّة عربيّةٌ ومتداولةٌ عند عرب الجزيرة، ولم يبتدعها القرآن من العدم، وإنّما جاء بالمفردات العربيّة التي انتخب أكملها وأحسنها، وركّبها في شكلٍ جعل العرب عاجزين عن مجاراته، ولا أظنّ أنّنا نحتاج إلى تنظيرٍ فلسفيّ وعقليّ محضٍ لإثبات هذا المطلب. ومن الطبيعي حينئذٍ أننا لا نحتاج إلى نظامٍ لغويّ ودلالي إلهي حتّى نفهم النصّ القرآني، فلست أعرف مصدر هذه الملازمات المغروسة في ذهن الدّكتور نصر. وإذا كان هناك مَنْ يدّعي مثل هذه الحاجة فعهدتها عليه، وليس مُلزمًا لغيره، ولا يمكن عدّه توجّه الفكر الدّيني الوتر والرسمي!

[١] لاحظ مثلاً: سورة البقرة: ١٥١، سورة آل عمران: ١٦٤، سورة الجمعة: ٢، سورة الطّلاق: ١١، سورة البيّنة: ٢، وغيرها.

٣- تقدّم عند الحديث عن النصّ في منطلقات الخطاب الدّيني، أن الدّكتور نصر تجرّأ على فهم النبيّ للوحي، وقال: «إنّ فهم النبيّ للنصّ يمثّل أولى مراحل حركة النصّ في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدّيني بمطابقة فهم الرّسول للدّلالة الذاتيّة للنصّ. إنّ مثل هذا الزعم يؤدّي إلى نوعٍ من الشرك من حيث إنّه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغيّر، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرّسول». وإذا كان الرّسول وهو السفير الإلهي لا يفهم ما سمّاه الدلالة الذاتيّة للنصّ، فهذا ينتج ما أشار إليه الدّكتور بقوله الآخر: «وهكذا تتحوّل النّصوص الدّينيّة إلى نصوصٍ مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرةً إلهيّةً لا تحلّها إلّا قوّة إلهيّة خاصّة، وهكذا يبدو وكأنَّ الله يكلّم نفسه ويناجي ذاته، وتنتفي عن النّصوص الدّينيّة صفات الرِّسالة والبلاغ والنّور». فأيّ قيمةٍ لنصٍّ دينيٍّ إلهيٍّ لا يفهمه السفير الإلهيّ كما هو عليه؟ والنصّ الذي لا يفهم الرّسول دلالته الذاتيّة هو شفرةٌ لا تُحلّ إلّا بقوّةٍ إلهيّةٍ، هو مناجاةٌ بين مبدع النصّ ونفسه! ولن يكون مُلزمًا للبشر، بل تنتفي عن إنزاله الغرضيّة والهدفيّة. هي لُعبة أنْ يُنزل الله نصًّا لا يفهم دلالته الذاتيّة حتّى سَفيره، ثم يطالبنا بفهمه والعمل بمقرّراته! وإذا كان الدّين هو النّصوص، وكانت النّصوص بشريّة، والقارئ هو الذي يُنتج دلالة هذه النّصوص وفق ما يمتلكه من أُفقٍ فكريّ وثقافي، ووفقًا لعصره وبيئته وظروف تاريخه، ولم تكن في النّصوص ما سمّاه دلالة ذاتيّة، ولم يكن حتّى فهم الرّسول يطابق القصد الإلهي، فأيّ قيمةٍ تبقى لمثل هذا النصّ (الدّين)؟! ألا تعبّر مثل هذه النّصوص عن ضياع في فوضى النسبيّات يكون كلُّ شيءٍ فيها مقبولاً وصحيحًا؟

وإذا كانت كلّ القراءات ممكنةً، ونسبيّةً، فكيف يمكننا تفضيل واحدةٍ منها على باقي القراءات؟ ومَن هو الحكم والمرجِع في تحديد الصحيح والخاطئ منها، والجيّد والرديء من الفَهم؟ والحقُّ أنّ هذه الرؤية - إذا جاز إطلاق الرؤية عليها- لا تجني على النصّ الدّيني فقط، بل تجني على اللّغة، لُغتنا التي نتكلّم بها

ونتواصل عبرها مع الماضي والحاضر والمستقبل، اللّغة التي نعبرّ بها عن آلامنا وأفراحنا وهواجسنا ومشاعرنا وفكرنا، ستغدو شيئًا فارغًا لا يلدُ شيئًا ولن يلد. نعم نكون أمامَ ثرثرةٍ لا نهائيّةٍ من الادّعاء والادّعاء المضاد! وإذا كان الحال على هذه الشاكلة، فلستُ أعرف الغاية التي من أجلها كتب الدّكتور نصر (نقد الخطاب الدّيني)، وقدّمه لنا! فهل يمكن أنْ نصل إلى مقصده وندرك مغزاه ومراده؟

الحبّ والعبوديّة

في أُخريات الكتاب أثبت الدّكتور نصًّا يستحق الوقوف عنده، قال: «ويُغفل الخطاب الدّيني بُعدًا آخر في النصّ الدّيني لعلاقة الله بالإنسان - خاصة الإنسان المؤمن- هي علاقة الحب، التي تنبّه لها الخطاب الصوفي وألحَّ عليها. ولسنا نريد هنا أنْ نُساجل الخطاب الدّيني بقدر ما نسعى إلى بلورة وعيٍّ بأنماط الدلالة في النّصوص الدّينيّة»[١].

ويجب أن نؤكّد هنا ما ذكرناه سابقًا في أنّ عنوان الكتاب يتضمّن نكهةً ضبابيّةً؛ إذ كيف ساغ للدّكتور أن يُجري مقابلةً بين الخطاب الدّيني وبين الخطاب الصوفي! فهل الخطاب الصوفي لا يندرج في الخطاب الدّيني؟ أليس المنحى الصوفي واحدًا من تيّارات المعرفة والفكر الإسلامي، بصرف النظر عن موقفنا منه، وتحفّظنا عليه منهجًا، ومفرداتٍ، وسلوكًا.

أما علاقة الحب مع الله، البعد الذي أغفله الخطاب الدّيني! فنشير هنا إلى أنّ القرآن الكريم ذكر كلمة الحب في توصيف العلاقة بين الله تعالى والإنسان مرّات عديدة، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**يُحِبُّهُمْ**

---

[١] أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، ٢٢٤- ٢٢٥.

[٢] البقرة: ١٦٥.

[٣] آل عمران: ٣١.

﴿وَيُحِبُّونَهُ﴾[١]، وقوله تعالى: **﴿وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾**[٢]، وغيرها.

وفي المقابل، ذكر القرآن الكريم كلمة العباد في توصيف علاقة الإنسان بالله تعالى مرّات عديدة، من قبيل قوله تعالى: **﴿يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾**[٣]، وقوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ﴾**[٤]، وقوله تعالى: **﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾**[٥]، وقوله تعالى: **﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾**[٦]، وقوله تعالى: **﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾**[٧]، وغيرها.

ولا يصح في تبليغ الدّين، وبيان علاقة الإنسان بالله تعالى، التأكيدُ على علاقةٍ بعينها دون أُخرى، كما نجده هذه الأيام من سيادةِ خطاب المؤاخذة والعقاب على خطاب الرحمة والعفو عند جماعة من الناس، وسيادة خطاب الرّحمة والعفو والمغفرة على خطاب المؤاخذة، كما تُروّج له جماعةٌ أخرى، فكما أنّ الله رحيمٌ غفورٌ ودودٌ محبٌّ لخلقه هو شديد العقاب.

وإذا كان الخطاب الصّوفي - كما سمّاه الدّكتور - ركّز على علاقة الحبّ فقد أغفل في الوقت نفسه علاقةَ العبادة، والمؤاخذة، كما أغفل خطابٌ آخر علاقة الحبِّ وركّز على علاقة العبادة وإنْ كانت بلا روح.

والصحيح أن يتم التأكيد على العلاقتين وإظهارهما، إذ لا انفصال بينهما؛ فالحب يستتبع العبادة والانقياد لله تعالى. ويبقى لكلِّ مقامٍ مقال، تبعًا لاختلاف الظروف والمُتلقّي.

---

[١] المائدة: ٥٤.

[٢] البقرة: ١٧٧.

[٣] الزخرف: ٦٨.

[٤] الزمر: ١٧.

[٥] الزمر: ١٠.

[٦] البقرة: ١٨٦.

[٧] الفرقان: ٦٣.

قائمة المصادر

١. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدّيني، المركز الثقافي العربي، المغرب- بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.

٢. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، مؤسّسة الرسالة، لبنان، الطبعة الأوّلى، ١٤١٦هـ.

٣. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

٤. الأصفهاني، الرّاغب، مقدّمة جامع التفاسير، حقّقه وقدّم له وعلّق حواشيه: د. أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٥. ________، المفردات في غريب القرآن، ضبط: هيثم طعيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٢م.

٦. بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأوّلى، ١٩٩٦م.

٧. الخليل الفراهيدي، العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٨. الخوئي، السيّد أبو القاسم، منهاج الصالحين، مؤسسة الإمام الخوئي، الطبعة الثانية والثلاثون، ١٤٢٤هـ.

٩. د. جورج قرم، المسألة الدينيّة في القرن الواحد والعشرين، تعريب: د. خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٧م.

١٠. الرازي، فخر الدّين، المحصول في علم الأصول، علّق عليه ووضع حواشيه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١١. السجستاني، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٠هـ.

١٢. سروش، د. عبد الكريم، التراث والعَلمانيّة، البنى والمرتكزات، الخلفيّات والمعطيات، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٩م.

١٣. سروش، عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عبّاس، دار الجديد، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.

١٤. سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة والثلاثون، ١٤٢٥هـ.

١٥. السيّد محمّد باقر الصّدر، اقتصادنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصّدر، قم، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٤هـ.
١٦. السيوطي، جلال الدّين، الإتقان في علوم القرآن، اعتنى به وعلّق عليه: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٧. ـــــــــــ، المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الثالثة.
١٨. الشريف الرّضي، نهج البلاغة، ضبط نصّه: الدّكتور صبحي الصالح، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ
١٩. الصّدر، السيّد محمّد باقر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصّدر، قم، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٤هـ.
٢٠. الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩م.
٢١. طرابيشي، جورج، هرطقات عن الديموقراطيّة والعَلمانيّة والحداثة والممانعة العربيّة، دار الساقي بالاشتراك مع رابطة العقلانيين العرب، بيروت، الطبعة الأوّلى، ٢٠٠٦م.
٢٢. عادل ضاهر، الأُسس الفلسفيّة للعَلمانيّة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١٥م.
٢٣. العَك، الشّيخ خالد عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
٢٤. فهمي هويدي، القرآن والسلطان، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م.
٢٥. القزويني، محمّد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: بشّار عواد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأوّلى، ١٤١٨هـ.
٢٦. كاترين كنسلر، ما العَلمانيّة، ترجمة: محمّد الزناتي، جيوم ديفو، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.
٢٧. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
٢٨. معرفة، الشّيخ محمّد هادي، التفسير والمفسرون، الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ.

٢٩. نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى بالفكر الدّيني المعاصر، السنة الرابعة، صيف وخريف ٢٠٠٨م.
٣٠. النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأوّلى، ١٤٢٤هـ.

A Critical Reading of the Book Critique of Religious Discourse by Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (Part Two)

Shaykh Māzin al-Muṭūrī

Abstract

This article constitutes the second part of a critical study of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd's Critique of Religious Discourse, a work originally submitted as a professorial thesis at Cairo University. The book seeks to explore the mechanisms and intellectual foundations of religious discourse, with particular emphasis on modes of meaning in religious texts and the processes by which these meanings are produced and interpreted. This study engages with the central provocations of Abū Zayd's work, analyzing its structure and assumptions while highlighting its internal inconsistencies, contradictions, and limited grasp of Islamic thought and its diverse trajectories. It also critiques the reductive tendencies and methodological pitfalls in Abū Zayd's analysis, such as his selective and unilateral approach, and his imposition of a secularist lens onto religious texts. Moreover, the study notes how Abū Zayd, despite his critiques of religious writers, ultimately replicates many of the same shortcomings he attributes to them. The critique adopts a focused and condensed method in presenting observations and objections, avoiding excessive elaboration except where necessary to clarify key points.

Keywords: religious knowledge, Islamic thought, hermeneutics, religious discourse, secularism, ḥākimiyya, tradition, Qurʾanic text, historicism, silence of the text.

The First Theological School of Medina: From Its Foundation to the Martyrdom of Imam al-Ḥusayn (a)

Sayyid ʿAlī Ḥusaynīzādah

Abstract

This article aims to demonstrate the formation of a distinct Shiʿi intellectual school prior to the tragedy of Karbalāʾ, centered around a core group of doctrinally committed followers of the Ahl al-Bayt (a). The study is divided into two main sections. The first examines the epistemic standing of the Imams of the Ahl al-Bayt (a) within early Islamic society, highlighting their role as intellectual leaders, and provides evidence of their theological engagement within the political developments of the formative period. The second section reassesses the identity of early Shiʿism through the lens of the so-called Sabaʾiyya movement, aiming to dispel ambiguities and misrepresentations surrounding the existence of a core Shiʿi group loyal to the Ahl al-Bayt (a) before the Ashūrāʾ tragedy. This involves a critical reading of the historical narrative, in light of the loss and distortion of many sources from that era.

Keywords: political Shiʿism, doctrinal Shiʿism, Ahl al-Bayt, Imam ʿAlī عليه السلام, kalām, oral tradition, Sabaʾiyya.

Treatise on the Principles of Religion

Mīrzā Abū al-Qāsim al-Qummī
Edited and translated by Shaykh Muḥsin Ẓāhir Shaʿbān

Abstract

This work presents the foundational principles of Islamic belief—divine unity, justice, prophethood, imamate, and resurrection—as the core pillars of faith and the structure upon which the religion stands. Islamic scholars, particularly Imāmī Shīʿī jurists, have devoted significant attention to explaining these principles using both rational and scriptural arguments, aiming to provide believers with a clear and reasoned understanding of their creed. Among the most notable contributions to this field is Treatise on the Principles of Religion by the esteemed scholar Shaykh Mīrzā Abū al-Qāsim al-Qummī, a leading figure of the 13th century AH and a prolific author whose works have left a lasting impact on Shīʿī jurisprudence. In this treatise, he distills key aspects of Imāmī theological thought, grounding his arguments in Qurʾanic verses and narrations from the Prophet (s) and the purified Ahl al-Bayt (a), while also employing rigorous rational proofs that reflect his deep insight and expertise in kalām. The treatise is a valuable addition to the doctrinal heritage of Islam, presenting theological issues in a clear and accessible manner that harmonizes reason and revelation. It offers a coherent and authentic vision of Imāmī beliefs, free from distortion, and written in a style that balances scholarly rigor with clarity—making it a beneficial resource for a broad readership seeking to understand the fundamentals of Islamic faith.

Keywords: principles of religion, Imāmī doctrine, divine unity, resurrection, justice, imamate, prophethood.

Iḥbāṭ: A Theological Study (Part I)

Shaykh Rūḥ Allāh Furūghī

Abstract

This article explores the theological concept of iḥbāṭ—the nullification of good deeds by sinful acts—a subject of intense debate among theologians and often associated with takfīr. The concept frequently appears in kalām texts under the theme of "iḥbāṭ and takfīr." The prevalent view among Imāmī Shīʿīs is a rejection of iḥbāṭ, a stance that contrasts with that of the Muʿtazilites and others who affirm it. Shīʿī theologians have offered numerous arguments against iḥbāṭ, while also responding to the evidence cited by its proponents, including interpretations of Qurʾanic verses that might appear to support the notion. The question of iḥbāṭ is closely linked to the broader theological discussions of reward (thawāb) and punishment (ʿiqāb) and their nature. This part begins by defining iḥbāṭ and then presents the arguments that deny its validity. The study focuses primarily on the views of early Shīʿī theologians—those preceding Shaykh al-Mufīd, as well as al-Sharīf al-Murtaḍā, Shaykh al-Ṭūsī, ʿAllāma al-Ḥillī, and others—citing and clarifying their original statements where necessary. It also incorporates the perspectives of contemporary theologians, particularly those engaged in modern kalām. In theological literature, the discussion sometimes appears under its own heading and at other times within the broader treatment of reward and punishment, reflecting the integral connection between these topics: proponents of iḥbāṭ argue that a sinful act can diminish or negate the merit of a good deed.

Keywords: iḥbāṭ, invalidation, reward, punishment, action.

The Epistemological Transformation of Imāmī Kalām in the Medieval Period and Ibn Sīnā's Role in It

Dr. Ḥamīd ʿAṭāʾī Naẓarī

Abstract

This article investigates the interaction between Ibn Sīnā's philosophical legacy and Islamic theology (kalām), focusing particularly on the extent to which his philosophical concepts influenced both Shīʿī and Sunnī theologians. This line of inquiry is of considerable significance within both Avicennan studies and theological scholarship. One notable consequence of the dissemination of Ibn Sīnā's thought during the medieval period was the emergence of a philosophical school of kalām among Sunnīs, exemplified by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. ٦٠٦ AH), and among Imāmīs, led by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. ٦٧٢ AH). The infiltration of Avicennan concepts into theological discourse brought about profound changes in the discursive style and epistemological orientation of Imāmī theologians. This study aims to delineate the various dimensions of Ibn Sīnā's influence on the epistemic and epistemological concerns of medieval Imāmī theology by comparing the pre-philosophical Baghdad school with the later philosophical school of Imāmī kalām. Central to this transformation were conceptual shifts in key epistemological terms, the development of new classifications of knowledge, the articulation of theoretical frameworks in epistemology, and the introduction of foundational questions such as how human beings attain knowledge. The incorporation of new topics into the field further underscores the fundamental nature of this transformation.

Keywords: Imāmī kalām, Ibn Sīnā, epistemology, Baghdad school, philosophical theology, ʿAllāma al-Ḥillī.

Modern Kalām: Epistemic Transformation and the Functions of Contemporary Doctrinal Discourse

Shaykh Maḥmūd ʿAlī Sarā'ib

Abstract

This article offers a foundational introduction to ʿilm al-kalām al-jadīd (modern or contemporary Islamic theology), while also proposing the term "renewed kalām" as an alternative designation. Emerging in response to contemporary intellectual shifts, this discipline seeks to revitalize the traditional role of kalām in defending Islamic beliefs. The study reviews classic definitions of kalām provided by prominent Muslim scholars and outlines its principal aims, such as formulating doctrines and addressing objections. It then explores the intellectual and historical factors underlying the emergence of the modern kalām, especially transformations in the human, philosophical, and social sciences. The article engages with theoretical models that interpret the relationship between classical and modern kalām, including the substitution model, the integrative model, and the renewal-of-issues model. It further examines the concept of theological renewal in its various dimensions—conceptual foundations, methodology, language, and subject matter. The article concludes with a comparative analysis of modern kalām and related disciplines, such as philosophy of religion, psychology of religion, and sociology of religion, highlighting areas of overlap and divergence. The aim is to provide readers with an epistemic framework that enables them to distinguish this discipline from adjacent fields and to grasp its apologetic function within the Islamic intellectual tradition.

Keywords: modern kalām, epistemic architecture, structural transformation, pragmatic apologetics, doctrinal functions, epistemic rupture.

9. The process of reviewing must be run confidentially and the written notes must return to the editor in chief.

10. Reviewer's notes recommendations must be depended in acceptance publication decision.

Guidelines of Reviewers

Journal of Al-Aqeedah takes notice on the accreditation of highly standards and equality in reviewing process. It is interesting in all procedures of reviewing process. Its essential interest is to make the scientific reviewer examining the manuscript very well according to his/her major. The manuscript must not be under the reviewer's selfopinion. Reviewer must mention the reliable notes on the manuscript and return to the journal within fifteen days and the reviewing process is doing according to the following limitations:

1. The title and its approach to the content.
2. Validity of methodology and its approach to the content.
3. The documentation of the references and its modern ones.
4. Literature review and the scientific value adding to knowledge field.
5. the manuscript meeting journal policy and the instructions of publication.
6. the research paper drawing from previous studies? Reviewers must be mentioned that to the editor in chief.
7. Reviewers must mention and clarify the abstract that describe the content of the manuscript. Here must be relevance between the content of the manuscript and its idea in Arabic and English.
8. the author explaining to scientific results depending on theory frameworks.

3- The researcher must follow amending manuscript according to editorial board notes supporting to report of scientific reviewer.

4- I have no permission to do in original research paper except to get the consent from the editor in chief.

5- I undertake in charge of any modification legally and morally in all content of manuscript. and I hereby undertake as follows:

1- My own thinking of research.

2- To be concede copyright, publication, distribution of hard and soft copies of journal to journal of Al-Aqeedah or who is authorized.

Name of the first researcher:

Institution:

Email:.................................. **No. mobile:............................**

The names of participants (if there are)

Signature:

Date:

To/

NO.

Sub/ Undertaking of Publication

Date:

Editorial board please to tell you that we get your manuscript (...........)

Please, fulfill the following undertaking statement form and return it as quickly as possible to be ready for the review. It is important to know that we consider the date of receiving this statement as the staring of reviewing procedures.

Director

Dr. Ammar alsagheer

Undertaking Statement

I am (...) hereby sign and my manuscript title is (..)

I undertake that:

1- A research paper is unpublished and not present to other publisher as fully or summary. The research paper must not draw from any thesis or dissertation.

2- The instructions and the morals of publication must follow as mentioning in this journal and checking the language of manuscript.

by the editorial board or the reviewers.

6) The researchers must guarantee to work accredited research papers for meeting professional criterion and highly morals without changing the outcomes.

7) The researchers must use scientific methods to get the reality.

8) The researchers must be neutral and be far of extremism of opinion and the self. She/he must be openminded to the scientific reality.

9) The researchers must be accredited systematic approaches and further evidence to prove the hypotheses and getting the outcomes.

10) Reviewers must be assured that there have no plagiarism. It needs to mention to all published works.

Magazine publishing policy

The aim of the journal is to provide equal opportunities to all researchers. It is accepted the scientific research papers according to scientific and accredited contents. Journal's sight is to be a commitment to professional morals of publication which is highly interesting to researchers and reviewers with meet the aims and visions of the journal.

The following statement of morals of scientific publication of this journal has announcements and regulations particularly and morally to editor in chief, editorial board, reviewers and researchers. This is to be meeting with principles of global morals of publication committee (COPE).

1) Editor in chief is doing to achieve follow up and initially review the manuscripts and the validity or the excuse for the publication before sending to reviewers.

2) Editor in chief is doing with editorial board and the experts to select the suitable reviewers according to the subject of the manuscript and the major confidentially.

3) Journal presents reviewers' and experts' reports for the service and supporting researchers in an artistic way, methodology and information. This is for the quality of the research process.

4) There must be a commitment to prevent discrimination against enmity, sex, social race or religion excepting non commitment research methodology.

5) Journal has a commitment never using of the ideas of researches

a- Journal tells the author that track running during one week from the date of submission.

b- Journal tells the authors' acceptance papers with accepting of Editorial Board that they will publish during expecting date.

c- Reviewers may examine the papers with modifications or additions before publication that they return to the authors.

d- Journal tells the author that manuscript meets with a refusal without necessary to reasons.

e- Each author is granted one journal from the number including his/her publication.

name, book title, translation, volume , name of the press, place of printing, year of publication.

6- Manuscript must be included a list of references and bibliographies separately from the margins. Foreign references and bibliographies must add to as a list separately from Arabic ones with interesting in order of alphabet of the names books and papers in journals.

7- Tables, graphs and portraits should be printed on independent sheets and their references must be mentioned under them with the appearance of places in the body.

8- Curriculum vitae of the new author should be provided with the manuscript with mentioning to its submission to conference or scientific symposium. It needs to mention the scientific association which may sponsor or help.

9- Research must not publish previously.

10- Manuscript must be printed on A4 sheets with CD and minimum 25 pages simplified Arabic 16 font for the body and 14 for the margins with numerating order.

11- Order of research papers in journal are according to artistic procedures.

12- Manuscrpts must be reviewed confidentially for the validity of their publication. They do not return either acceptance or not. Procedures of tracking as follows:

Guidelines for Authors

The Journal of Al-Aqeedah is accepted research papers and accredited studies according to instructions of the scientific researches as follows:

1- Manuscripts should be followed rules and international standards of the scientific researches.

2- Publishable researches must be connected to the journal's main themes, namely:

a. Ancient and modern theology

b. Contemporary thought

c. Suspicions and responses

d. Al-Aqeedah library

e. Al-Aqeedah literature

3-The abstract must be in Arabic and English within one page containing the full title.

4- The first page must contain the title, the name of the authors, occupation, phone number and email.

5- The margins are in the body of each page and the sources and references at the end of the research. As for the method of writing the sources and references, it is written according to the international formula known as (Chicago) and it is as follows : Surname, author

International NO. ISSN: 2709-0841

Journal Management: 00964-7717072696

Our website : www.iicss.iq

Email: info@iicss.iq

Accredited number in the House of Books and

DocumentsBaghdad: 2465-2021

Position Address: Iraq – Al-Najaf AlAshraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

8	Prof.Dr. Aqeel Sadiq Al-Asadi	Iraq	University of Basra, College of Arts, Department of Philosophy	Contemporary Islamic Thought
9	Prof. Dr. Mohammed Hamza Al-Shaibani	Iraq	University of Babylon, College of Islamic Sciences	Contemporary Islamic Thought

Arabic Proofreading

Dr. Fada'a Dhiab

English Proofreading

Dr. Hamid Fayyadi

It is not allowed to anyone to publish or quote without reference to the journal or the authors. This considers as copyrights and one of the international standards of accredited scientific journal.

Editor in chief

Dr. Hashim ALMilani

Director

Dr. ammar alsagheer

Editorial Board

.No	Name of Editor	Country	Institute	Specialization
1	Prof. Dr. Sheikh Mohammed Taqi Al-Sabhani	Iran	international imamate foundation	Islamic theology
2	Prof. Dr. Satar Al-Araji	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Philosophy and Theology
3	Prof. Dr. Sheikh Mohammed Shakeer	Lebanon	The Islamic University, College of Islamic Studies	Jurisprudence and Islamic Sciences
4	Prof. Dr. Raoof Al-Shimari	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Islamic Theology
5	Prof. Dr. Akram Barakat	Lebanon	The Lebanese University	Philosophy and Theology
6	Prof. Dr. Kareem Shati	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Theology and Contemporary Intellect
7	Prof. Dr. Razaq Al-Musawi	Iraq	University of Kufa, College of Jurisprudence	Islamic Theology

➢ A quarterly scientific journal concerned primarily with the matters of doctrine as well as ancient and modern theology

➢ Issued by the Islamic Center for Strategic Studies- Al-Najaf Al-Ashraf

➢ Muharram (35) 1447 A.H.

AlAqeedah

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(35) Summer – 2025 A.D.

Muharram – 1447 A.H.

Issued by

The Islamic Center for Strategic Studies

Committed to Religious Strategy

Al-Najaf Al-Ashraf

https://www.iicss.iq

Aqeedah.m@gmail.com

Info@iicss.iq

Telephone: 00964-(07717072696)

Address: Iraq – Al-Najaf Al-Ashraf – Thawrat Al-Ishreen – Al-Bareed Street –

Al-Imam Al-Murtatha (peace be upon him) Cultural Complex

Al-Aqeeda

A Quarterly Journal Dedicated Primarily to Matters of Doctrine as well as Ancient and Modern Theology

(35) Summer – 2025 A.D.
Muharram – 1447 A.H.

Issued by
The Islamic Center for Strategic Studies
Committed to Religious Strategy
Al-Najaf Al-Ashraf

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
يعنى بالاستراتيجية الدينية و المعرفية

https://www.iicss.iq
Aqeedah.m@gmail.com
Info@iicss.iq

العقيدة