العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

تاريخ علم الكلام

القرن الخامس الهجري

الجزء الخامس



تأليف
مجموعة باحثين

تقديم وتحرير
الشيخ الأسعد بن علي قيدارة

تاريخ علم الكلام

القرن الخامس الهجري

الجزء الخامس


بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

تاريخ علم الكلام

القرن الخامس الهجريّ

الجزء الخامس

تأليف
مجموعة باحثين

تقديم وتحرير
الشيخ الأسعد بن علي قيدارة



تاريخ علم الكلام. الجزء الخامس، القرن الخامس الهجري / تأليف مجموعة باحثين ؛ تقديم وتحرير الشيخ الأسعد بن علي قيدارة.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1448 هـ. = 2026.
مجلد ؛ 24 سم. (العلوم الإسلامية عند الإمامية)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ISBN : 9789922680194
1. علم الكلام (شيعة) -- تاريخ. أ. قيدارة، الاسعد بن علي، 1384 هجري- مقدم. ب. العنوان.

LCC: BP166 .T37 2026 VOL. 05
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
الفهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٥٧٨٣) لسنة (٢٠٢٦م)

- **الكتاب: تاريخ علم الكلام، القرن الخامس الهجري، الجزء الخامس**
- **الإشراف العام:** السيِّد هاشم الميلاني - الشيخ حسن الهادي
- **المدير العلميّ:** الشيخ الأسعد بن علي قيدارة
- **مساعد المدير العلميّ:** محمّد بن عبد الله بنعمارة
- **تأليف:** مجموعة باحثين
- **الناشر:** العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيَّة
- **الطبعة:** الأولى ٢٠٢٦م - ١٤٤٨هـ.

Website: www.iicss.iq
E-Mail: islamic.css@gmail.com
Telegram: @iicss

الفهرس

مقدمة المركز ٧

المدخل العام: علم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري

(الجذور التاريخيَّة، والتحوُّل المنهجي، والخصائص العلميَّة)

الشيخ محمّد طه ١١

الشّريف الرضي من منظور كلامي

الأستاذة هبة الله حسن مروّة ٩٩

الشيخ المفيد متكلّمًا

الشيخ حسين جهجاه ١٤٧

الشريف المرتضى متكلّمًا

أ د. رؤوف أحمد الشمري ١٨٧

أبو الصلاح الحلبي والتجديد الكلاميّ في القرن الخامس

الشيخ أكرم الخاقاني ٢٧٧

العلامة الكراجكي (سيرته - منهجه - آراؤه الكلامية)

الشيخ د. محمد البوصبي الخالدي ٣٢٣

الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني؛ المحدّث المتكلّم

الأستاذة زينب قرصيفي ٣٨١

الشيخ الطوسي متكلّمًا

السيِّد د. هاشم الميلاني ٤١٣

الشيخ محمّد بن أحمد بن حسن بن شاذان القمّي؛ سيرة علميّة

الأستاذ قاسم شعيب ٤٦٧

الفاعلية الكلاميّة لسلّار الديلمي واستمرارية النسق البغدادي

في القرن الخامس الهجري

الشيخ حسين كامل حرب ٤٩٥

مقدّمة المركز

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيِّدنا محمّدﷺ، وعلى آله الطيبين الطاهرينعليهم السلام، وبعد...

يستهدف البحث في تاريخ العلوم عادةً دراسة مسار تطوّر المعرفة البشريّة بشكل عام، وحفظ تراث الأمم وإسهاماتها الفكريّة، وتُبرز فضل العلماء السابقين وتأثيرهم في البناء المعرفيّ والفكريّ، والمساهمة في فهمٍ أعمقَ للتطوّر العلميّ والمعرفي عبر الزمن؛ لأن التدبّر والتأمّل في تاريخ العلوم يساعد في معرفة الاتّجاه المستقبليّ لهذه العلوم وتطوير مناهج البحث فيها وفق متطلّبات العصر واحتياجاته وتحدّياته. وذلك على قاعدة أنّ معرفة المراحل التاريخيّة المختلفة لنشأة العلوم وتطوّرها ونضجها العلميّ والمنهجيّ هو جهد بحثيّ ومعرفيّ تحقيقيّ تراكميّ لا يحدث فجأةً.

وتأتي دراسة تاريخ العلوم الإسلاميّة، ومنها تاريخ علم الكلام -في هذا المشروع- من ضمن هذا السياق، إذ بذل علماء السلف على مرّ العصور جهودًا علميّة تأسيسيّة مكثّفة في سبيل تأسيس هذا العلم. وهنا تبرز ميزة خاصّة تميّز علم الكلام بها عن غيره من العلوم الإسلاميّة، تتجلّى في حاجة بقية العلوم إليه، واستنادها عليه، حيث تتداخل العلوم الدينيّة في مبانيها وتأسيساتها مع مباني هذا العلم، ولا يمكن البناء عليها لو لم يثبت بدوًا الصانع وقدرته وعلمه، ليصحّ بالتالي التكليف، ويتيسّر للفقيه والمحدّث والمفسّر للكتاب العزيز وغيرهم من أهل العلوم الإسلاميّة الخوض في مجالات علومهم. بل واتّسعت مطالب علم الكلام وبحوثه وما زالت كذلك حتّى عصرنا الحاضر من حيث المنهج والمضمون لتشكّل كيانًا علميًّا كبيرًا ومتخصّصًا تتفرّع عنه العلوم.

وعلم الكلام كسائر العلوم الإنسانيّة، قد نشأ بين المسلمين لأسبابٍ وظروفٍ

وعوامل عدّة، يمكن تلخيصها في عدّة عواملَ داخليّة[١] وأخرى خارجيّة. أما العوامل الداخلية، فمنها: القرآن الكريم الذي يشكّل المنطلق الأوّل لنشوء علم الكلام ونضجه وارتقائه عند المسلمين، وإليه يرجع كل متكلّم إسلاميّ باحث عن المبدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله. وقد تضمّن القرآن إشاراتٍ فلسفيّةً وعقليّةً، قامت على أُسسٍ منطقيّة مذكورةٍ في الآيات نفسها، أو معلومةٍ من القرائن. وكذا أحاديث النبيﷺ والأئمّة المعصومينعليهم السلام وتلامذتهم ومحاججاتهم مع المشركين وأهل الكتاب.

فقد أُتيحت الفرصة للعترة الطاهرةعليهم السلام في آخر عهد الأمويّين وأوائل حكومة العباسيّين، في شرح المعارف وتوضيح الحقائق وتربية روّاد الفكر، وإرشاد الحكيم إلى دلائل وبراهين لا يقف عليها إلّا الأوحديّ من الناس.

هذا إضافة إلى مجموعة من العوامل الخارجية لنشأة علم الكلام ذكرناها في مقدمة الجزء السابق.

ولقد بات من الضروري لكلّ الباحثين والمؤسّسات التعليميّة البحث في تاريخ هذا العلم بمنهجيّة علميّة مركّزة، ولهذه الغاية فقد أصدر المركز القسم الأول من مشروع (تاريخ الكلام الإمامي)، -الذي جاء في ثلاثة أجزاء- أرّخنا لعصر التأسيس القرآني والنبوي وعصور الأئمة الأطهارعليهم السلام، فكانت الثلاثيّة التي غطت هذا التاريخ منذ لحظة التأسيس القرآني والنبوي إلى زمن الغيبة الكبرى.

وجاء دور تاريخ القرون التالية بدايةً من القرن الرابع، وكان التأمّل والتفكير يدور حول المنهج الأفضل للتدوين عبر القرون، فوجدنا أنفسنا: «أمام خيارات عديدة في الشكل والمنهج، فيمكن أن يدرس تاريخ ذلك العلم انطلاقًا من رؤية مسبقة في تحقيب هذا التاريخ، وبالتالي تقوم الدراسة على تحليل كلّ حقبة، فتشرح واقع العلم في تلك الفترة وأهم رموزه وما بلغه من تطوّر ونضجٍ، أو بالمقابل ما أصابه من تراجع ووهن، ويمكن أن يسلك طريقة التأريخ القرني أيّ حسب القرون، فهذا أيسر على القارئ في تتبّع المسار التاريخي حسب التسلسل الزمني الذي اعتدنا عليه في التاريخ العام. وهناك خيار ثالث، مبنيّ على درك أنّ عمدة تاريخ العلم هم رجالاته وأعلامه،

[١]- مقتبس بتصرّف من مقدّمة الشيخ جعفر السبحاني على كتاب نهاية المرام في علم الكلام للعلّامة الحلّيّ، انظر: ص٥-١٠.

فإذا كشفنا الغطاء عن السيرة العلميّة لأبرز أعلام العلم، نكون بذلك قد أرّخنا فعلاً له!.

ومن الطبيعي أن يكون لكلّ خيار منهجيّ من هذه الاختيارات مرجّحاتٌ ترجّحه، ولكن أيضًا له سلبيات ينبغي تداركها ما أمكن ...، ولمّا اعتمدنا في هذا المشروع المزاوجة بين طريقة القرون في التقسيم، ودراسة السيرة العلميّة لأبرز أعلام كلّ قرن؛ كان من المنطقي أن تعترضنا مشكلة إزاء هذا الخيار، وهي: كيف نُعالج التفكّك الذي ستبدو عليه صورة هذا التاريخ؟ فلا يكفي أن نزوّد القارئ بدراسات مفصّلة عن أبرز أعلام القرن الرابع مثلاً، لنقول قد أدّينا ما علينا في التعريف بتاريخ العلم بهذا القرن!

فالمسألة تبدو أبعد غورًا من ذلك، والغاية بهذه الكيفيّة في القصد أبعد منالاً، والحلّ الأنجع لهذه المعضلة إثراء العمل بدراسة تكون مدخلاً عامًا لتاريخ العلم في القرن المتعيّن، لتكون الإطار الجامع لكلّ تلك البحوث المفردة عن كلّ شخصيّة، فتكون بمثابة الأرضيّة العامة لتلك الدراسات، والعروة الوثقى التي تشدّ نسق ذلك البنيان بعضه إلى بعض، ومنطلقًا لتحقيق الوعي التاريخي بسياقات القرن وإنجازات الأعلام فيه».

وهكذا كان، فقد صدر الجزء الرابع من السلسلة المخصّص للقرن الرابع وفق هذه الرؤية واعتمادًا على هذه المنهجيّة.

فرست الضابطة الكليّة لكلّ الأجزاء اللاحقة كالآتي: التأريخ للقرن من خلال مدخل عام، ودراسات لأشهر الأعلام الذين كان لهم الأثر الأبرز في مسار علم الكلام الإمامي ومسيرته. وللحفاظ على «الروح الواحدة» التي ينبغي أن تسري في كامل الأجزاء، حدّدنا الإطار العام لكلّ من الدراسة المدخليّة للقرن وكذا لبحوث الأعلام، فيما يلي إشارة إلى كلّياتها:

١. المدخل والملامح العامة للقرن: وهي عبارة عن مقالة علميّة تمهّد لدراسة أشهر أعلام هذا القرن ورموزه، وتتضمّن قراءة تحليليّة مختصرة للعصر، والأوضاع السياسيّة العامّة، الوضع الشيعي العام، وأهم ملامح تاريخهم السياسي والثقافي والاجتماعي في هذا العصر، أهم الحواضر والمدارس العلمية للإماميّة وخصائصها وأشهر أعلام كلّ حاضرة أو مدرسة وأدوارهم في مسارات علم الكلام، ممّن سنؤرخ لهم في هذا الكتاب أو لا. أهم الموضوعات والتحدّيات التي واجهها الكلام الإمامي

في هذا العصر، وأبرز التحوّلات أو النقلات التي شهدتها البحوث الكلاميّة الإماميّة تقدّمًا أو تقهقرًا، مع إشارة إلى أوضاع المذاهب والمدارس الكلامية الأخرى في هذا القرن وعلاقة الإماميّة بها.

وتكمن أهميّة هذا المدخل في المساعدة على تخطّي إشكاليّة التأليف المشترك، وتنوّع مشارب الكتّاب والباحثين المساهمين: فالبعض يُغلّب النزعة التاريخيّة في التعامل مع آراء وكتب ومصنّفات العلم، والبعض الآخر يُغلّب الجنبة المعرفيّة والأيديولوجية، والبعض يحاول أن يزاوج بين هذا وذاك. إنّنا ندرك حتميّة هذا التنوّع في الأذواق العلميّة -فلكلّ وِرْدٍ أريجه- ولكن دورنا من هذه الزاوية، يكمن في التقريب بين هذه التوجّهات ما أمكن، وتأسيس الإطار العام الذي تنخرط فيه كلّ هذه الميول.

٢. دراسة أشهر أعلام كل قرن: تتناول البحوث في هذا القسم أغلب الأعلام الذين لهم أثر كلامي موجود ومطبوع ويمكن الوصول إليه، والذين كان لهم الدور الأبرز والأثر الأعمق في مسيرة هذا العِلم. وتتضمّن كل دراسة القضايا الآتية: نبذة عن حياته وعصره، سيرته العلمية ، مصنّفاته ورسائله الكلاميّة بالخصوص، آراؤه في مختلف الأصول العقيدية والمسائل الكلامية، إبداعاته وإضافاته التأسيسيّة على التراث الكلامي الإمامي، أدواره في الانتصار للمذهب الإمامي ومواقفه وصلاته، منهجه في البحث الكلامي وتأثيراته على مسار التطوّر المنهجي للكلام الإمامي...، وقد تقتضي الضرورة العلميّة وخصوصيّة الشخصيّة إضافة عناصر أخرى للعناوين المقترحة.

وهذا الكتاب المخصّص للقرن الخامس سلك المسلك نفسه واعتمد المنهجيّة ذاتها.

ختامًا، نوجّه أسمى آيات الشكر والثناء لجميع الباحثين، ولكل من ساهم في إنجاز هذا الجهد المبارك؛ تخطيطًا، ومتابعةً، وتحريرًا، وتصحيحًا، ولا سيّما الأخوين العزيزين في إدارة هذا المشروع الشيخ الأسعد بن علي قيدارة، والشيخ محمّد بنعمارة.

والحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة

المدخل العام:

علم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري

(الجذور التاريخيَّة، والتحوُّل المنهجي، والخصائص العلميَّة)

الشيخ محمّد طه[1]

المقدّمة

يمثِّل القرن الخامس الهجري مرحلةً مفصلية في تاريخ علم الكلام الإمامي؛ لا من جهة ابتداء البحث العَقَدي فيه، فأصول هذا البحث ومادته وممارساته الجدلية تمتد إلى عصور أسبق، بل من جهة ما تحقَّق فيه من انتظام في البنية المعرفية، ونضج في طرائق الاستدلال، واتساع في دائرة المسائل، واستقرار نسبي في ملامح المدرسة العلمية. وقد انتقلت المعرفة الكلامية خلال هذه المرحلة من طور يغلب عليه الاشتغال بمسائل متفرِّقة ووقائع جدلية مخصوصة إلى طور أكثر قدرة على جمع الأصول في نسق مترابط، وتحديد مراتب الأدلة، وضبط الصلة بين العقل والنقل، وبناء الموقف العقدي في صورة قابلة للتعليم والتداول والاستمرار.

وتنبع أهمية هذا القرن من موقعه المتوسط بين مرحلتين متمايزتين: مرحلة التكوين التاريخي الطويل الذي تراكمت فيه المفاهيم والأسئلة والمواقف، ومرحلة النضج المدرسي التي أخذ فيها علم الكلام الإمامي يكتسب صورة أكثر استقلالاً في اصطلاحاته ومناهجه وأولوياته. ولذلك لا يصح النظر إليه بوصفه بدايةً مطلقة للعقلانية الإمامية، كما لا يصح اعتباره مجرد امتداد ساكن لما سبقه؛ لأن ما جرى

---

[1]- باحث إسلامي، وأستاذ في الحوزة العلميّة، لبنان.

فيه كان إعادة ترتيب واعية للموروث السابق في ضوء بيئة علمية أكثر تعقيدًا، ومجال مذهبي أوسع، وأسئلة كلامية أصبحت أشد تركيبًا من ذي قبل.

وقد أدى هذا التحول إلى تغيير وظيفة المتكلِّم نفسه. فلم يعد دوره مقتصرًا على الدفاع عن معتقد معيَّن أمام شبهة طارئة، بل أصبح معنيًّا بتحرير المقدِّمات التي يتوقف عليها الاعتقاد، وبيان الطريق إلى المعرفة، وتمييز ما يثبت بالعقل ممَّا يحتاج إلى السمع، ومناقشة أقوال الخصوم ضمن نظام من الحجج والمفاهيم المشتركة. ومن هنا برزت في هذا القرن عناية ظاهرة بمباحث وجوب النظر، والحسن والقبح، واللطف، والقدرة والاستطاعة، والجوهر والعرض، وحجية الخبر، ودلالة النص، وهي موضوعات تكشف أن الحركة الكلامية لم تعد تعمل عند سطح النتائج، بل أخذت تتجه إلى الأسس التي تنتجها.

وتكمن أهمية القرن الخامس، كذلك، في أن الحضور الإمامي لم يعد محصورًا في جهود علماء منفردين، بل أخذ يتشكل في صورة شبكة علمية تقوم على التلمذة والتأليف والمناظرة وانتقال المعرفة بين الأجيال والمراكز. وفي هذا السياق يبرز الشيخ المفيد بوصفه أحد أهم من رسَّخ الملامح المدرسية للكلام الإمامي في بغداد، ثم يأتي الشريف المرتضى في مرحلة توسَّعت فيها الصناعة البرهانية واتسعت حلقات التعليم والنقاش، وتتبّع ذلك طبقة من العلماء حملت هذا الإرث إلى مستويات جديدة من التقنين والجدل والتعليم والانتشار الجغرافي. وبذلك أصبحت قيمة المرحلة كامنة في القدرة على إنتاج الاستمرار، لا في عظمة الأفراد وحدها[١].

ولا تنفصل هذه الصورة عن البيئة التي احتضنتها. فقد كان القرن الخامس امتدادًا لمرحلة شهدت بغداد فيها كثافة غير عادية في الحركة العلمية، وتجاورًا بين مدارس مذهبية وفكرية متعدّدة، وحضورًا للمعتزلة والأشاعرة والحنابلة والإمامية وغيرهم، فضلاً عن نمو المراكز التعليمية والمكتبات وصناعة الكتاب. وقد فرض هذا التعدّد على المتكلِّم أن يتحرّك في مجال علمي لا يكفي فيه الاستشهاد الداخلي، بل يحتاج

[١]- النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص٣٩٩-٤٠٢.

إلى فهم مقدِّمات الآخر، والاحتجاج بما يسلِّم به، والتمييز بين البرهان الذي يؤسّس المعتقد والإلزام الذي يواجه المخالف من داخل أصوله.

وفي الوقت نفسه، كان للتحولات السياسيّة أثر في شروط الحركة الكلامية من غير أن تكون سببًا مُنشئًا لها. فقد أتاح الحكم البويهي في بعض مراحله مجالاً أوسع لحضور الإمامية في الحياة العامة، ونشطت في ظله مؤسساتهم ومجالسهم العلمية، ثم جاءت التحولات اللاحقة مع تراجع النفوذ البويهي ودخول السلاجقة لتعيد رسم الخريطة العلمية وتدفع بعض العلماء إلى الانتقال من بغداد إلى مراكز أخرى[١]. وتكمن دلالة هذه التحولات في كونها أظهرت أن المدرسة قد بلغت من الرسوخ ما يسمح لها بالاستمرار خارج الظروف التي ساعدت على ازدهارها الأوّل.

ومن الخصائص التي تجعل دراسة هذا القرن ضرورية أيضًا، أنه شهد تفاعلاً واضحًا بين مسارات معرفية متعدّدة داخل الوسط الإمامي نفسه. فإلى جانب الخط البرهاني الذي ازداد حضورًا في بغداد، بقيت المادّة الروائيّة والتفسيريّة واللغويّة جزءًا فاعلاً في بناء المعتقد. ولم يكن الاختلاف في نسبة حضور العقل أو النقل تعبيرًا عن قطيعة داخلية، بل عن تنوع في الوظائف العلميّة وطرائق عرض العقيدة. ومن هنا لا يصح اختزال الكلام الإمامي في نموذج واحد من التأليف، إذ قد يظهر البحث الكلامي في كتاب مخصّص لأصول الدين، كما قد يحضر في تفسير آية متشابهة، أو في جمع روايات الإمامة والمعجزة، أو في مناقشة أصولية تتصل بحجِّية الخبر والإجماع.

وتتحدَّد الإشكالية العلمية لهذا المدخل، بناءً على ذلك، في الكشف عن الكيفية التي انتقل بها الكلام الإمامي خلال القرن الخامس من تراث متراكم متعدّد المسارات إلى بنية مدرسيّة أكثر انتظامًا ووعيًا بذاتها. وتتفرّع عن هذه الإشكالية أسئلة تتصل بدرجة الاستمرار بين هذه المرحلة وما سبقها، وبمقدار التجديد الذي تحقّق فيها، وبأثر البيئة السياسية والعلمية والمذهبية في تكوين خطابها، وبحدود الإفادة من

[١]- ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٦٠٥.

المناهج العقلية السائدة، وبالكيفيّة التي أمكن معها الحفاظ على الخصوصيّة الإماميّة ضمن مجال واسع من التفاعل مع المدارس الأخرى.

ويهدف هذا المدخل إلى:

تحديد الموقع الحقيقي للقرن الخامس في التاريخ الكلامي الإمامي، والكشف عن العوامل التي صنعت ازدهاره، وإبراز مفهوم المدرسة الكلامية ومقوِّماتها، وتحليل مصادر المعرفة وأدوات الاستدلال، ثم تقديم صورة جامعة للقضايا الكبرى التي شغلت المتكلِّمين، قبل الانتقال إلى العلاقات العلمية بين أبرز الأعلام. وليس المقصود من ذلك استباق البحث التفصيلي في كل شخصية، بل بناء الإطار الذي يسمح بفهم إسهامها في موضعه الصحيح، والتمييز بين ما هو أصل مشترك في المدرسة وما هو اختيار خاص بعالم معيَّن.

ويقتضي هذا الغرضُ اعتمادَ منهج يجمع بين التاريخ والتحليل والاستقراء والمقارنة. فالمنهج التاريخي يكشف تعاقب المراحل وعلاقات التلمذة والتحولات السياسية والعلمية، والمنهج الاستقرائي يتتبَّع النصوص والآراء والمصنَّفات، والمنهج التحليلي يفكك بنية الحجج والمفاهيم، بينما تستعمل المقارنة بقدر ما تساعد على تحديد حدود الاتفاق والافتراق بين الإمامية وغيرها من المدارس، أو بين أعلام المدرسة أنفسهم. ويضاف إلى ذلك ضرورة فهم المصطلحات والمواقف ضمن أفقها التاريخي، وتجنُّب إسقاط التصنيفات المتأخرة على نصوص القرن الخامس أو تفسيرها على ضوء تطورات لم تكن قد وقعت بعد.

وتبرز في هذا السياق أهمية التمييز بين التأثُّر المنهجي والتبعية العقَديَّة. فالاشتراك مع المعتزلة، مثلاً، في بعض الأدوات العقلية أو المباني المرتبطة بالعدل لا يعني انحلال الكلام الإمامي في الاعتزال، كذلك، فإن اختلافه عن غيره لا يعني انقطاعه عن المجال الفكري المشترك. وقد كان استقلال المدرسة يتكون تحديدًا داخل هذا التفاعل؛ إذ تستفيد من الأداة، وتعيد توظيفها، وتحتفظ بمرجعيتها ونتائجها الخاصة.

ومن ثَم، فإن القرن الخامس يمثل ميدانًا تاريخيًّا اجتمعت فيه ثنائيات متعدّدة:

الموروث والتجديد، العقل والنقل، التأسيس والتقنين، المركز والأطراف، الوحدة والتنوّع، الأستاذ والتلميذ، الدفاع المذهبي والبناء المعرفي. وقد كان نجاح الحركة الكلاميّة في إدارة هذه العلاقات هو الذي منحها قدرتها على الاستمرار. وعلى هذا الأساس، يأتي هذا المدخل بوصفه تأسيسًا لفهم المرحلة في وحدتها الكلية، قبل تفصيل صورها في مشروعات الأعلام الذين يمثّلون وجوهًا مختلفة من حركة كلامية واحدة.

أوّلًا: المسار التاريخي لعلم الكلام الإمامي الممهِّد للقرن الخامس الهجري

إنّ تحديد ملامح الكلام الإمامي في القرن الخامس يقتضي ردَّه إلى مساره التاريخي السابق؛ لأن البنية التي نضجت في بغداد لم تكن وليدة لحظة منفصلة عن تاريخها، بل نتيجة تراكم طويل بدأت فيه القضايا العقَديَّة قبل أن يتبلور العلم في صورته الاصطلاحية والمدرسية. ومن هنا ينبغي التمييز بين وجود «المضمون الكلامي» ووجود «علم الكلام» بوصفه حقلاً مستقلاً ذا مصطلحات وأبواب وقواعد. فقد حضرت مسائل التوحيد والنبوّة والمعاد والهداية والإمامة في الخطاب الإسلامي منذ بداياته، لكن انتظامها في صناعة علمية مخصوصة جاء لاحقًا بعد اتساع الجدل والحاجة إلى التقعيد[١].

في العصر النبوي كانت العقيدة تُقدَّم ضمن بنية قرآنية تربط الإيمان بالنظر والاعتبار. فالقرآن لا يكتفي بإخبار الإنسان عن الله والنبوة والمعاد، بل يدعوه إلى التأمل في الكون والنفس والتاريخ، ويجادل المشركين وأهل الكتاب، ويكشف تناقض بعض التصورات، ويقيم الحجة على الوحدانية والبعث والرسالة. وهذا الخطاب أرسى أصولاً معرفية سيستثمرها المتكلِّمون بعد ذلك، وفي مقدمتها مشروعيَّة النظر، وضرورة إقامة الدليل، ورفض التقليد في أصول الإيمان، ومناقشة الدعوى في ضوء مقدماتها[٢].

---

[١]- ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص٢٢٣.

[٢]- انظر: سورة البقرة: ١٦٤؛ سورة آل عمران: ١٩٠-١٩١؛ سورة الأنعام: ٧٤-٨٣؛ سورة الأنبياء: ٢٢؛ سورة الطور: ٣٥-٣٦؛ سورة الغاشية: ١٧-٢٠.

وبعد وفاة النبيﷺ أخذت الأسئلة العقدية تتّسع وتتداخل مع الخلاف السياسي والاجتماعي. فظهرت مناقشات في القدَر، وصفات الله، وحقيقة الإيمان، ومصير مرتكب الكبيرة، والقيادة الدينيّة، وتكاثرت الحاجة إلى تحديد المواقف وصياغة الحجج. وفي الوسط الإمامي، احتلت الإمامة منذ وقت مبكر موقعًا مركزيًّا؛ لأنها لم تُفهم على أنها مجرّد ترتيب سياسي، بل امتداد لوظيفة الهداية وحفظ الشريعة وبيانها. ومن ثم ارتبطت بمسائل النص والعصمة والعلم والحجة واللُّطف، وهي عناصر ستصبح لاحقًا من صميم البناء الكلامي الإمامي[١].

ومع عصر الأئمّةﷺ أخذت الممارسة العقدية تكتسب درجة أكبر من التخصّص. فقد برز بين أصحابهم من عُرف بالمناظرة والنظر، وظهرت نقاشات متقدّمة في التوحيد والجبر والاختيار والنبوة والإمامة. ولم يكن اعتماد هؤلاء على توجيهات الأئمة مناقضًا لاستعمال العقل، بل كان النصّ يحدّد أصول المعتقَد، في حين تتحرّك الحجة بحسب طبيعة المسألة وطرف الحوار. وهكذا تشكلت في هذه المرحلة البذور الأولى للعلاقة بين المرجعيّة النصِّية والاستدلال العقلي التي ستصبح لاحقًا من أبرز قضايا المنهج.

وتبرز تجربة هشام بن الحكم في هذا السياق بوصفها علامة على الانتقال من مجرد نقل المعتقَد إلى بناء خطاب حجاجي قادر على مخاطبة الخصم بلغة النظر. وقد ارتبط اسمه بمباحث التوحيد والإمامة وبالمناظرات التي تكشف عن حضور مبكر لنموذج المتكلم المتخصّص. ولا يلزم من وصف اتجاهه بالمدرسة افتراض بنية مؤسّسية مماثلة لما ظهر لاحقًا في بغداد؛ فالمقصود هنا اتجاه معرفي يقوم على أسئلة مشتركة ولغة جدلية وأسلوب في بناء الحجة انتقل أثره إلى من جاء بعده.

ومع القرنين الثالث والرابع الهجريَّين، دخل الكلام الإمامي طورًا أكثر اقترابًا من التدوين. فقد اتّسعت حركة التأليف، وظهرت الرسائل المستقلة والردود، وتحوّلت المناظرات من وقائع شفويَّة إلى نصوص يمكن تداولها ومناقشتها والرد عليها.

---

[١]- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ص ١١٤.

وأسهم ذلك في تثبيت المصطلح وتراكم الحجج، وأتاح للعلماء أن يبنوا على ما كتبه مَن سبقهم بدل أن يبدأ كل جيل من نقطة الصفر.

وفي هذه المرحلة تمايزت البيئات الإمامية في غلبة مناهجها. فبينما حافظت قم على مكانة مركزية في جمع الحديث وتدوينه، ازدادت في بغداد كثافة النشاط العقلي والجدلي بحكم طبيعة المدينة وتعدّد تيّاراتها. ولا يعني هذا التمايز قطيعة بين مدرسة نقلية وأخرى عقلية، بل اختلافًا في مركز الثقل وفي ترتيب الأدوات. فالمادة الحديثية ظلت حاضرة في بغداد، كذلك، لم تكن البيئة القميّة خالية من النظر، غير أن لكل مركز خصائصه التي أثَّرت في نوع الإنتاج العلمي الذي نما فيه.

وفي السياق البغدادي، احتل آل نوبخت موقعًا بارزًا في تطوير الاشتغال العقلي الإمامي. فقد عاشوا في بيئة تتصل بالعلوم والفلسفات والتيارات الكلاميّة، وأسهموا في توسيع التعامل مع المناهج والمفاهيم العقلية المتداولة في الحقل الكلامي العام. ولا يصح فهْم دورهم على أنه إدخال للعقل إلى الفكر الإمامي من خارجه؛ لأن الحجاج العقلي أقدم منهم، وإنما تمثلت إضافتهم في رفع مستوى التنظيم العقلي وإدخاله في مجال أوسع من النقاش البغدادي[١].

وكان لمرحلة الغيبة الكبرى أثر بالغ في تعميق الحاجة إلى علم كلام أكثر انتظامًا. فغياب الإمام عن المشاهدة المباشرة أوجد مجموعة من الأسئلة التي تتصل بإمكان الغيبة، وطول العمر، ووجوب وجود الحجة، وكيفية الانتفاع بالإمام الغائب، وحفظ الشريعة في غيبته. وقد دفعت هذه المسائل العلماء إلى الجمع بين الرواية والبرهان، وإلى بناء حجج تستطيع مخاطبة من لا يسلِّم سلفًا بمرجعية النصوص الإمامية.

كذلك، أعادت الغيبة تشكيل موقع العالِم داخل الجماعة؛ إذ اتسعت مسؤوليته في البيان والتعليم والفتوى وحفظ المعتقَد وتنظيم المعرفة. ولم يكن هذا تحولاً في مفهوم الإمامة نفسها، بل في الوظيفة الاجتماعية والعلمية للعلماء الذين أصبحوا مطالبين ببناء منظومة قادرة على حفظ الأصول وتفسير النصوص

[١]- المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج٤، ص١٩٩.

ومعالجة الأسئلة المستجدة من غير إمكان الرجوع المباشر إلى الإمام.

وبحلول أواخر القرن الرابع، كانت مسارات عديدة قد تلاقت: إرث المتكلِّمين الأوائل، والتجربة النوبختية، والتراث الحديثي والفقهي، والأسئلة التي أثارتها الغيبة، والاحتكاك بالمعتزلة وغيرهم من المدارس، فضلاً عن البيئة البغدادية الغنية بالمجالس والكتب والمناظرات. وفي نقطة التقاء هذه العناصر برز الشيخ المفيد الذي استطاع أن يعيد ترتيبها داخل مشروع كلامي أكثر وضوحًا من حيث الاستقلال المنهجي والقدرة على الجدل والتأصيل.

وعليه، فإن مدرسة بغداد لم تكن بدءًا مطلقًا للكلام الإمامي، بل مرحلة إعادة تركيب لمواد سابقة في صورة أكثر انتظامًا. وقد مهد هذا التراكم الطويل للانتقال من السؤال العقَدي الجزئي إلى النسق، ومن المناظرة المناسبة إلى التأليف المنهجي، ومن المتكلِّم الفرد إلى شبكة علمية قادرة على نقل المعرفة. ومن هنا يبدأ القرن الخامس باعتباره مرحلة تتجمَّع فيها ثمار التاريخ السابق، لا قطيعة معه.

ويفيد النظر في هذه المراحل، أن تطور الكلام الإمامي لم يكن حركةً ذات اتجاه واحد؛ فقد تتقدم الصناعة الجدلية في بيئة بينما يغلب التدوين الروائي في بيئة أخرى، ثم يلتقي المساران في مرحلة لاحقة. ولذلك لا يصح بناء تاريخ العلم على نموذج خطّي يفترض انتقالاً بسيطًا من «النقل» إلى «العقل»، بل الأدق ملاحظة أن كليهما ظل حاضرًا، وأن التغير وقع في مقدار التنظيم وفي الوظيفة التي أُسندت إلى كل أداة.

ففي عصر الأئمة، كانت المرجعية المعصومة حاضرة بصورة مباشرة، الأمر الذي أعطى المناظرة طابعًا مختلفًا عن عصر الغيبة. وكان المتكلم من أصحاب الأئمة يتحرك في إطار توجيه ديني قريب، فيما أصبح عالم الغيبة مسؤولاً عن بناء الحجج من خلال النصوص الموروثة والنظر في دلالتها. وهذا الفارق يفسر لماذا ازدادت الحاجة إلى التأصيل المنهجي مع الزمن، من غير أن يعني أن الأجيال المتأخرة أنشأت مضمون العقيدة من جديد.

كذلك، فإن انتقال مركز النشاط من الكوفة إلى قم ثم بغداد، مع بقاء الصلات بين هذه المراكز، يكشف عن تغير في البنية الاجتماعية للعلم. فقد كانت الكوفة بيئة مبكرة للرواية والجدل، وأصبحت قم مركزًا مهمًّا لحفظ التراث الحديثي، في حين وفرت بغداد فضاءً تختلط فيه المذاهب والعلوم ويشتد فيه التنافس النظري. ومن هذا التوزع نشأت إمكانات مختلفة، ثم تحولت بغداد إلى موضع تتجمع فيه حصيلة مراكز سابقة[١].

وكان التدوين عنصرًا حاسمًا في هذا التطور؛ إذ إن الكتاب يحفظ السؤال والجواب خارج ظرف المناظرة، ويتيح للجيل التالي مراجعة الحجة لا مجرد سماعها. ومع كثرة الرسائل والردود أخذت المصطلحات تستقر، وصار ممكنًا أن يتشكل تقليد علمي يتعقب رأيًا سابقًا بالتعليق أو النقض. وهكذا كان الانتقال من المشافهة إلى التدوين أحد الشروط التي مهدت لظهور المدرسة بالمعنى الدقيق.

أما الغيبة الكبرى، فقد أعطت هذا التراكم اتجاهًا جديدًا. فالسؤال عن الحجة لم يعد متعلقًا بتعيين الإمام فقط، بل بوجوده في حال الغيبة، وبكيفية حفظ الشريعة، وبوظيفة العلماء، وبالفرق بين مقام الإمام ومقام الفقيه والمتكلم. وهذه الأسئلة دفعت إلى مزيد من التمييز بين المرجعية المعصومة وبين نيابة العلماء في مجالات البيان والتعليم، وأوجدت إطارًا اجتماعيًا لنمو الطبقة العلميّة[٢].

ومن ثَم، فإن الإرهاصات السابقة لبغداد يمكن تلخيصها في تراكم خمسة عناصر: مادة عقَدية ذات جذور قرآنية وروائية، وتجربة مبكرة في المناظرة، وتدوين متنامٍ، ومراكز علمية متخصصة، وتحديات الغيبة. وحين التقت هذه العناصر بالبيئة البغدادية، لم تنشأ المعرفة من جديد، بل انتقلت إلى طور أكثر انتظامًا في التعليم والبرهان والتأليف.

---

[١]- البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ج١، ص٣٣٧.

[٢]- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ج١، ص٦.

ثانيًا: أسباب ازدهار علم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري

لم يكن ازدهار علم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري نتيجة سبب واحد، بل ثمرة تفاعل عوامل دينية وفكرية واجتماعية وسياسية وحضارية تضافرت على مدى مراحل متعاقبة. وقد أصبح أثر هذه العوامل أكثر وضوحًا حين تهيَّأت بيئة علمية تسمح بتحويل الحاجة العقَدية إلى مصنَّفات ومجالس تعليم ومناظرة، وحين أصبح التفاعل بين المدارس الكلامية والمذهبية جزءًا مستمرًا من الحياة الثقافية في الحواضر الكبرى، ولا سيما بغداد.

١. العامل الديني

يأتي العامل الديني في مقدمة دوافع هذا الازدهار؛ لأن علم الكلام يتصل بأصول الإيمان التي تتوقف عليها بنية الاعتقاد والعمل. فالحاجة إلى معرفة الله وصفاته، وإثبات النبوة، وتحديد معنى الإمامة، وبيان المعاد، كانت تفرض خطابًا يتجاوز مجرد تقرير المعتقَد إلى إقامة الحجة عليه. ومع اتساع المجتمع الإسلامي واختلاط الثقافات والمذاهب، لم يعد البيان الداخلي كافيًا، بل أصبح من الضروري صياغة المعتقد بلغة يمكن الدفاع بها عنه في مجال علمي تشترك أطرافه في جملة من المفاهيم وقواعد الحجاج[١].

وفي الوسط الإمامي، اكتسب هذا العامل خصوصية إضافية بسبب الإمامة والغيبة؛ فقد أوجدت الغيبة أسئلة تتصل باستمرار الحجة، وإمكان غيبة الإمام وطول عمره، ووجه الانتفاع به في حال غيبته، فضلاً عن الأسئلة المتعلقة بالنص والعصمة والعلم وشروط الإمامة. ولذلك اتسعت الكتابة في هذه الموضوعات، وأصبحت معالجة الاعتراضات المتعلقة بالغيبة والإمامة جزءًا أصيلاً من النشاط العقدي الذي يرمي إلى حفظ البناء الاعتقادي وتثبيت أصوله.

---

[١]- المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، ص١٦٧.

٢. العامل الفكري

يتمثّل العامل الفكري في نمو الأسئلة الكلاميّة وتطوّر أدوات البحث والاستدلال. فمع نضج المدارس لم يعد الخلاف يدور في النتائج العقدية وحدها، بل امتد إلى مقدّماتها ومصادرها، وإلى قيمة العقل وحدود الاستناد إلى النص، وطبيعة المعرفة والدليل. وظهرت مناقشات تفصيلية في الجوهر والعرض والحدوث والاستطاعة والحسن والقبح واللطف وغيرها، الأمر الذي ألزم المتكلم بإتقان جهاز اصطلاحي واستدلالي أكثر تركيبًا ودقة.

وقد أسهم التنافس بين المدارس في رفع مستوى البرهنة؛ لأنّ الرد على خصم متمرِّس في الجدل يقتضي فهم مقدماته وأصوله والطريق الذي بنى عليه النتيجة، ولا يكفي فيه تكرار الموقف الداخلي. وتحوّلت بعض المصنَّفات إلى حلقات متتابعة من الردود والنقوض، بحيث يكتب أحد المتكلمين في مسألة، فيعترض عليه آخر، ثم يأتي جواب أو نقض جديد. ويكشف ما سجَّله أصحاب الفهارس من كتب في الرد على المعتزلة والمُجبِرة والزيدية وغيرهم، ومن مصنفات متقابلة في الإمامة، عن حضور هذا اللون من التراكم الجدلي في الثقافة الكلامية السابقة للقرن الخامس والممهِّدة له[١].

كذلك، فقد أسهم تداخل الكلام مع الفقه وأصوله واللغة والتفسير والحديث في توسيع أدواته. فمسائل حجِّية الخبر، والإجماع، ودلالات الألفاظ، والتكليف، والقدرة، وصفات الفعل، لم تكن حبيسة علم واحد، بل تقاطعت فيها مباحث كلامية وأصولية ولغوية. ويتضح هذا التداخل بصورة خاصة في نتاج الشريف المرتضى والشيخ الطوسي؛ إذ تجمع مصنفاتهما بين الكلام والأصول والفقه والتفسير، بما يكشف عن انتقال المفاهيم والأدوات بين هذه الحقول داخل المشروع العلمي للعالِم الواحد.

[١]- ابن النديم، الفهرست، ص٢٢٣.

٣. العامل الاجتماعي

يرتبط العامل الاجتماعي بطبيعة الحواضر الكبرى التي جمعت طوائف ومذاهب وأديانًا واتجاهات فكرية متعدّدة. وكانت بغداد المثال الأبرز لذلك؛ فقد استقطبت علماء ومحدِّثين وفقهاء ومتكلمين وأدباء من اتجاهات مختلفة، وأنتج هذا التجاور مجالاً واسعًا للمنافسة العلمية والمذهبية. وفي مثل هذه البيئة ارتفعت قيمة العالِم القادر على تمثيل مذهبه، وفهم مقالات مخالفيه، والدفاع عن أصوله بالمناظرة والحجة[١].

ولم يكن التنافس الاجتماعي والمذهبي منفصلاً عن الحركة العلمية؛ لأن المجالس والمناظرات أتاحت الاحتكاك المباشر بين الاتجاهات المختلفة. وتقدِّم ترجمة الشيخ المفيد مثالاً واضحًا على حضور هذا النموذج؛ إذ تصفه مصادر التراجم بأنه كان صاحب بحوث وكلام وتصانيف، وتنقل عن أخباره حضور العلماء لمجلسه وما كان له من نشاط في المناظرة والبحث، وهو ما يعكس موقع المتكلم داخل المجال العلمي البغدادي في أواخر القرن الرابع ومطلع الخامس[٢].

غير أنّ التعدّد الاجتماعي لم يكن دائمًا عاملاً إيجابيًا؛ إذ كان يتحوّل أحيانًا إلى اضطراب وصدام مذهبي، فتتعطّل بعض المجالس وتتضرّر المؤسّسات والمكتبات. وتكشف أخبار بغداد في النصف الأول من القرن الخامس عن تكرُّر الفتن بين الجماعات المذهبيّة، ثم بلغ الاضطراب مرحلة أكثر حدّة مع التحوّلات السياسية في منتصف القرن. ولذلك لم يكن الصدام نفسه سببًا في الازدهار، بل كان العامل المنتج هو وجود مساحة تسمح بتحويل الاختلاف إلى مناظرة وتأليف ضمن قدر من الاستقرار العلمي[٣].

٤. العامل السياسي

يتصل بما سبق العامل السياسي الذي وفَّر في بعض مراحل العصر مجالاً

[١]- المقدسي، محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ص١٢٦.

[٢]- رجال النجاشي، م. س، ص٣٩٩.

[٣]- ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٦٠٥.

أوسع لحضور الإمامية، ولا سيّما في ظلّ البويهيين، من غير أن يكون هذا العامل منشئًا لعلم الكلام الإمامي أو لمبانيه؛ إذ يثبت النشاط الكلامي الإمامي في مراحل أقدم من قيام الدولة البويهية. غير أن الظروف التي عرفتها بغداد في العصر البويهي أتاحت قدرًا من الظهور العلني للنشاط المذهبي والعلمي، وتزامن ذلك مع نشاط المفيد والمرتضى ودوائر تلامذتهما في العاصمة.

وقد ظهرت آثار هذه البيئة كذلك في إنشاء مؤسّسات علميّة وخزائن كتب في بغداد. ومن أهم الأمثلة دار العلم التي أنشأها الوزير أبو نصر سابور بن أردشير في الكرخ؛ إذ يذكر ابن الجوزي أنه ابتاع دارًا، وعَمرها، وسمَّاها «دار العلم»، ونقل إليها كتبًا كثيرة جمعها واشترى بعضها، ورتَّب من يتولى النظر في شؤونها. ومثل هذه المؤسسات تكشف عن بنية حضرية أصبحت فيها المعرفة مرتبطة بمكان مخصص لحفظ الكتب وإتاحتها للعلماء، لا بالمجالس الفردية وحدها[١].

وفي المقابل، أدّت التحوّلات السياسيّة اللاحقة إلى إعادة رسم المجال العلمي. فمع دخول طغرلبك السلجوقي بغداد سنة ٤٤٧هـ وانتهاء السلطة البويهية فيها، شهدت المدينة اضطرابات شديدة انعكست على مناطقها ومؤسساتها وجماعاتها المذهبية. وفي هذا السياق، تضرّر الوسط العلمي الإمامي في بغداد، وانتقل الشيخ الطوسي بعد ذلك إلى النجف؛ ومن ثَم أسهمت الأزمة السياسية في انتقال جانب من الإرث العلمي إلى مركز آخر بدل أن تؤدي إلى انقطاعه[٢].

٥. العامل الحضاري

يتصل بالعوامل السياسية والاجتماعية عامل حضاري أوسع يتمثل في المستوى الذي بلغته بنية إنتاج المعرفة: خزائن الكتب، وصناعة الكتاب، والوراقة، والتصنيف، وحلقات التعليم، والرحلة في طلب العلم، وكثرة العلماء والمصنفين وتنوع اختصاصاتهم. وقد أتاحت هذه العناصر حفظ المؤلفات وتداولها والاطلاع على

[١]- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج١٤، ص٣٦٥.

[٢]- الكامل في التاريخ، م. س، ج٩، ص٦٠٥.

كتب الخصوم، ومكَّنت العلماء من بناء الردود على معرفة بالنصوص السابقة بدل الاكتفاء بالنقل الشفهي عنها.

وتقدِّم «دار العلم السابورية»[١] نموذجًا واضحًا لهذه البيئة؛ فقد كانت في الكرخ، وهو أحد أهم المواضع التي ارتبطت بالحضور الإمامي في بغداد، وجُمعت فيها كتب كثيرة وفُهرست ونُظمت إدارتها. وقد وصف ياقوت خزانتها بأنها من أنفس خزائن الكتب في زمانها، وهو ما يدل على المستوى الذي بلغته ثقافة اقتناء الكتاب ووَقْفه وحفظه في البيئة البغدادية السابقة مباشرة لنضج مدرسة القرن الخامس[٢].

وتأتي حركة الترجمة ضمن هذا السياق الحضاري الأوسع. فقد دخلت إلى العربية، قبل القرن الخامس بزمن طويل، نصوص في المنطق والفلسفة والطبيعيات والطب والرياضيات وغيرها. ويقدِّم ابن النديم شهادة بالغة الأهمية على اتساع هذه الحركة؛ إذ أفرد في الفهرست بابًا لبيان أسباب كثرة كتب الفلسفة والعلوم القديمة، ثم سرد أسماء النقَلة من اللغات المختلفة إلى العربية، وأتبع ذلك بأخبار الفلاسفة وكتب المنطق والطبيعيات والإلهيات[٣].

غير أن أثر الترجمة لا يعني أن علم الكلام نشأ بسببها؛ إذ إن الجدل في التوحيد والقدر والإمامة وغيرها سبق اكتمال حركة الترجمة الفلسفيّة. والأدق أن النصوص المترجمة وسَّعت المجال المفهومي الذي يتحرك فيه المتكلم، ووفرت مادة إضافية للنقاش في قضايا العالم والنفس والعلِّية والمعرفة. ويؤيد هذا التمييز أن ابن النديم نفسه يسجل متكلمين إمامية ومصنفات في الإمامة والمعرفة والاستطاعة والردود في قسم مستقل عن القسم الذي خصصه للفلسفة والعلوم القديمة.

أما الاحتكاك بالفلسفات فلم يقف عند مجرد الاطلاع على كتب مترجمة، بل

---

[١]- «دار العلم السابورية» هي أول مكتبة عامة كبرى وأكاديمية علمية وقفت على الفقهاء في التاريخ الإسلامي، أسسها الوزير البويهي سابور بن أردشير في بغداد بمنطقة «بين السورين» سنة ٣٨٣هـ، وضمت أكثر من ١٠ آلاف مجلد قبل أن تُحرق وتدمر في فتنة بغداد عام ٤٥١هـ.

[٢]- ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج٢، ص٣٤٢.

[٣]- ابن النديم، الفهرست، ص٢٨٦.

أفضى إلى ضرورة تحديد الموقف من جملة من المفاهيم المتصلة بالطبيعيات والإلهيات والمنطق. وقد ظهر هذا الأثر في اتساع البحث الكلامي في الجسم والعرض والحدوث والعلَّة وصفات الباري وطبيعة المعرفة، وإنْ ظلّ المتكلّم يتعامل معها انطلاقًا من غايته العقدية الخاصّة. ومن هنا ينبغي التمييز بين استخدام بعض المادة الفلسفية أو الأدوات العقليّة وبين تحول علم الكلام نفسه إلى فلسفة.

وبذلك يتبين أن ازدهار علم الكلام الإمامي كان ثمرة منظومة متداخلة من العوامل: فالدافع الديني حدّد الغاية العقدية، والسؤال الفكري عمَّق المسائل، والتعدّد الاجتماعي وسَّع مجال الحوار، والسياسة أثَّرت في شروط الحضور والحركة، والبيئة الحضارية وفرت وسائل حفظ المعرفة وتداولها، فيما وسعت الترجمة والاحتكاك بالفلسفة مجال المفاهيم والأسئلة. ومن تفاعل هذه العناصر نشأ علم أكثر قدرة على التأسيس والنقد والتعليم والاستمرار.

وتتفاوت هذه العوامل في أثرها بحسب المرحلة والمكان، فلا ينبغي تصوُّرها متساوية في جميع الأحوال. فقد يكون العامل السياسي شديد الأثر في اتساع المجال العام أو تضييقه، فيما يبقى الدافع الديني أكثر ثباتًا من حيث أصل الحاجة إلى الدفاع عن المعتقد، وتؤدي البيئة الحضارية وظيفة تراكمية من خلال الكتاب والمكتبة والتعليم. ولذلك يقتضي تفسير الازدهار النظر إلى شبكة من العلاقات السببية، لا إلى مجموعة أسباب منعزلة يعمل كل واحد منها بصورة مستقلة.

وارتبط ازدهار الكلام بتحوّل في طبيعة الجمهور المخاطَب. فلم تعد المؤلفات موجهة دائمًا إلى طبقة ضيقة من المتكلمين، بل ظهرت إلى جانب المصنفات المطولة كتب ورسائل مختصرة تعرض أصول الاعتقاد، وأجوبة عن مسائل ترد من أقاليم مختلفة، ورسائل تعالج قضايا مخصوصة. ويكشف تنوع مصنفات المفيد والمرتضى والطوسي بين الكتب الجامعة والرسائل والأجوبة والردود عن تعدد المقامات التي أصبح الخطاب الكلامي يعمل داخلها.

وكان لظهور الاعتراضات داخل المجال الإمامي نفسه أثر لا يقل أهمية عن أثر

الخصوم الخارجيين؛ إذ لم تكن الممارسة العلمية مجرد دفاع عن آراء موروثة، بل اشتملت على نقد لبعض المواقف المنسوبة إلى متقدمين، ومناقشة الأخبار ودلالاتها، والتمييز بين ما يعد أصلاً للمذهب وما يمثل رأيًا لعالم بعينه. ويظهر هذا بوضوح في نقد الشيخ المفيد لبعض تقريرات الشيخ الصدوق في تصحيح اعتقادات الإمامية، وهو شاهد على وجود المراجعة الداخلية داخل الوسط الإمامي نفسه[١].

كذلك، ساعدت الرحلة وتعدّد الشيوخ واتساع شبكات التلمذة على كسر الانغلاق المحلي. وتكشف كتب الرجال والفهارس عن انتقال العلماء بين الكوفة وقم والري وبغداد وغيرها، وعن الجمع بين الرواية والفقه والكلام والأدب في تكوين عدد من أعلام المرحلة. وقد هيَّأ هذا التفاعل لظهور علماء قادرين على توظيف أكثر من حقل معرفي عند معالجة القضايا العقدية.

ويضاف إلى ذلك أثر التحدّي الناتج من وجود مذاهب كلامية منافسة تمتلك تراثًا مكتوبًا وخطابًا جدليًا منظَّمًا. فالإماميّة لم تواجه آراء فردية متفرّقة فحسب، بل تحاورت مع المعتزلة والأشاعرة والزيدية وغيرها في مجال فكري واسع. ويكشف كتاب أوائل المقالات للمفيد، بما يتضمّنه من تحديد لمواضع الاتفاق والافتراق بين الإمامية وسائر الفرق، عن درجة الوعي بضرورة تعريف الموقف الإمامي داخل الخريطة الكلامية العامة[٢].

وهكذا، فإن الازدهار لا يساوي سهولة الظروف؛ فقد ينشأ بعض التطور من الضغط والتنافس حين يفرضان على العلماء إعادة فحص الحجج وتحرير المواقف. غير أن الضغط لا يصبح منتِجًا للمعرفة من ذاته، بل يحتاج إلى بنية علمية قادرة على تحويل الاعتراض إلى مسألة، والمسألة إلى حجة، والحجة إلى كتاب أو مناظرة أو تقليد تعليمي. ويبدو أن اجتماع هذه البنية مع العوامل الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية والحضارية هو الذي منح القرن الخامس موقعه المتميز في تاريخ الكلام الإمامي.

---

[١]- المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص٢٧.

[٢]- المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، ص٣٣.

ثالثًا: وقائع البيئة الحضارية لعلم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري

١. الواقع السياسي

دخل القرن الخامس الهجري والعالم الإسلامي يشهد تغيرًا ملحوظًا في بنية السلطة، ولا سيما في بغداد؛ إذ بقيت الخلافة العباسية قائمة بما تمثله من شرعية دينية ورمزية، في حين انتقلت مساحة واسعة من القوة التنفيذيّة والعسكريّة إلى قوى سياسية أخرى. وقد أوجد هذا التداخل بين الشرعيّة الاسمية والسلطة الفعلية بيئة سياسية مركَّبة انعكست على حركة المذاهب والعلماء، من حيث إمكان الظهور المؤسسي، وحرية المجالس، واتساع دائرة التعليم والمناظرة أو انكماشها[١].

وكان النفوذ البويهي أحد أبرز ملامح هذه المرحلة. فقد أتاح وجود البويهيين في بغداد للإمامية مساحة أوسع من الحضور الاجتماعي والعلمي، من غير أن يقتضي ذلك وصف الدولة بأنها مؤسسة مذهبية كلامية أو رد ازدهار المدرسة إلى الرعاية السياسية وحدها. فالحكم البويهي قام على اعتبارات سياسية وإدارية وتوازنات معقدة، وكانت الخلافة العباسية مستمرة في قلب النظام، غير أن الوضع الجديد رفع بعض القيود التي كانت تحد من النشاط الإمامي وأفسح مجالاً لنمو حلقات الدرس ومؤسسات العلم ومجالس المناظرة[٢].

وفي هذا المناخ أمكن لعلماء الإمامية أن يتحركوا بدرجة أكبر في المجال العام، وأن تصبح بغداد مركزًا لتكوين طبقة من المتكلمين ذوي الحضور الواسع. وقد كان أثر السياسة هنا أثرًا في «شروط الفاعلية» لا في «مضمون العقيدة»؛ فهي لم تنتج الأصول الكلامية ولا تحدِّد نتائجها، لكنها ساعدت على ظهورها وتداولها وعلى تكوين شبكة من التعليم والتأليف يصعب نموها بالدرجة نفسها في ظرف شديد القمع أو الاضطراب.

---

[١]- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، م. س، ج١٤، ص٥٠.

[٢]- الكامل في التاريخ، م. س، ج٨، ص١٩٢.

غير أن العصر البويهي لم يكن مستقرًا على وتيرة واحدة. فقد شهدت بغداد توترات مذهبية تتصل بتعدُّد جماعاتها وأحيائها، وتحولت المنافسة في بعض الفترات إلى صدامات عنيفة أضرت بالمجالس والممتلكات والمؤسسات. ومن ثَم لا يصح تصوير هذه المرحلة بوصفها زمن حرية مطلقة؛ فقد اجتمع فيها الانفراج النسبي والتوتر، واتساع الحضور المذهبي وإمكان الاصطدام الاجتماعي. وهذا التناقض نفسه كان من خصائص العاصمة العباسية في تلك الحقبة.

وقد ظل الخليفة العباسي، رغم محدودية سلطته التنفيذية، عنصرًا محوريًّا في البناء السياسي. فاستمرار الخلافة داخل دولة تملك فيها قوى أخرى زمام الإدارة أوجد فصلاً نسبيًا بين الرمز الشرعي والسلطان العملي. ولهذا اكتسبت مباحث الإمامة والخلافة والشرعية معنى يتجاوز التجريد النظري؛ إذ كان المتكلم يعيش داخل نظام يرى فيه بوضوح إمكان افتراق السلطة الواقعة عن التصوّر العقدي للقيادة المشروعة.

ويفسر هذا السياق جانبًا من كثافة البحث الإمامي في الإمامة، لكنه لا يحوِّل المبحث الكلامي إلى مجرد انعكاس للسياسة. فالنظرية الإمامية في النص والعصمة والحجة لها أصول أقدم، غير أن الواقع التاريخي جعل الأسئلة المتعلقة بالسلطة والطاعة والحق الديني أكثر حضورًا، وألزم المتكلمين بتحرير الفروق بين الإمامة بوصفها منصبًا إلهيًا وبين السلطان بوصفه واقعًا سياسيًا.

ومع ضعف النفوذ البويهي في النصف الأول من القرن الخامس، برز السلاجقة قوةً صاعدة انتهت إلى السيطرة على بغداد. وقد شكَّل دخولهم منعطفًا سياسيًّا حادًّا؛ إذ تغير ميزان القوى، واشتد حضور الاتجاه السني الرسمي، وانكمشت المساحة التي كان الإمامية قد استفادوا منها في المرحلة السابقة. وانعكس هذا التحول على بعض مراكزهم ومجالسهم، وأصبح استمرار النشاط العلمي في العاصمة أكثر صعوبة.

وأبرز ما تكشفه هذه المرحلة هو أن الأثر السياسي لم يكن متوقفًا عند التضييق، بل أسهم بصورة غير مقصودة في إعادة توزيع الحركة العلمية. فقد دفعت الظروف الجديدة عددًا من العلماء إلى مغادرة بغداد أو تخفيف ارتباطهم بها، فتحولت المعرفة

التي نضجت في المركز إلى تراث ينتقل مع أصحابه إلى النجف والشام والديلم وغيرها. وهكذا أصبح التغير السياسي عاملاً في الانتشار الجغرافي للمدرسة، وإن كان ذلك عن طريق أزمة لا عن طريق تخطيط مُعد سلفًا[١].

وتتجسّد هذه النقلة بصورة خاصة في انتقال الشيخ الطوسي إلى النجف؛ إذ غدا هذا الانتقال علامة على تحوّل في مركز الثقل العلمي الإمامي. فلم يعد استمرار المدرسة متعلقًا بقدرتها على الاحتفاظ بموقعها في بغداد وحدها، بل بقدرتها على نقل مناهجها ومصنفاتها وعلاقاتها التعليمية إلى بيئة جديدة. ومن هذه الزاوية، كان خروج الطوسي من العاصمة نهايةً لطور وبدايةً لطور آخر، لا انهيارًا لما أنجزته المدرسة.

وقد كشفت الأزمة السياسيّة عن مقدار ما بلغته الحركة الكلامية من رسوخ. فحين تكون المعرفة محصورة في مجلس عالِم أو مكتبة واحدة، تكون عرضة للتلاشي بتغير السلطة؛ أما حين تصبح شبكة من المصنفات والتلامذة والمناهج، فإنها تستطيع تجاوز المكان. وقد ظهر في القرن الخامس أن الكلام الإمامي بات يمتلك قدرًا من هذه الاستقلالية المؤسسية، وهو ما مكّنه من البقاء بعد انحسار الظروف التي ساعدت على ازدهاره البغدادي.

وعليه، يمكن تحديد أثر الواقع السياسي في عدة مستويات: إتاحة المجال أو تضييقه، والتأثير في أمن المراكز العلمية، وتوجيه حركة العلماء بين المدن، وتغيير طبيعة التحديات الاجتماعية التي يواجهها المذهب. أما المضمون الكلامي فيبقى محكومًا بمنطق داخلي للمسائل والأدلة، وبمرجعيّة دينيّة وعلميّة أسبق من التحول السياسي. ومن هنا تكون السياسة شرطًا تاريخيًّا مؤثرًا لا علة معرفية كافية.

ويضاف إلى هذا المشهد أن تعدد مراكز القرار داخل بغداد كان يفرض على الجماعات العلمية نوعًا من المرونة في علاقاتها العامة. فلم يكن وجود عالِم قريب من أحد رجال السلطة يعني اندماج المدرسة في مشروعه السياسي، كذلك، فإن

[١]- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص١٥.

الخلاف مع السلطة لا يلغي الاستفادة من فترات الاستقرار. ولذلك ينبغي الفصل بين الرعاية العرَضية وبين الاستقلال المعرفي للمذهب.

وقد أثر الواقع السياسي كذلك في موضوعات الجدل من خلال سؤال الشرعية. فوجود خليفة يحتفظ بالرمزية مع سلطان فعلي في يد قوة أخرى يجعل مفهوم «الحكم» نفسه مركبًا، ويدفع المتكلم إلى التمييز بين القدرة السياسية والاستحقاق الديني. وقد وجد الكلام الإمامي في نظريته عن الإمامة إطارًا يسمح بهذا الفصل، إذ لا يساوي بين الغلبة وبين النص أو العصمة[١].

كذلك، إن الفتن المذهبية كانت تكشف هشاشة المجال العلمي؛ فقد تتحوّل المناقشة النظرية إلى توتر جماهيري، وعندئذ تتضرّر المكتبات والمجالس ويصبح انتقال العلماء ضرورة. ومن هذه الزاوية، كانت حماية المؤسّسات العلمية قضيّة تتصل بتاريخ الكلام نفسه، لأنّ ضياع الكتب أو تشتيت التلامذة يغيّر مسار انتقال المعرفة.

وفي المقابل، أدّى خروج العلماء من بغداد إلى نتائج طويلة المدى؛ إذ حملوا معهم تقاليد الدراسة والمناظرة إلى مناطق أخرى، ما ساعد على فك الارتباط بين المدرسة ومكانها الأوّل. ومن هنا، يصح النظر إلى التحوّل السلجوقي على أنه أضعف المركز لكنه لم يقضِ على الشبكة، بل أسهم في توزيعها.

٢. الواقع العلمي والثقافي

إذا كانت السياسة تحدّد جانبًا من شروط الحركة، فإنّ الواقع العلمي والثقافي هو المجال الذي تحولت فيه الإمكانات إلى إنتاج معرفي. وقد تميز القرن الخامس بكثافة عالية في التعليم والتأليف وتداول الكتب، وبوجود حواضر قادرة على جمع علماء من تخصّصات واتجاهات مختلفة. وكانت بغداد في مقدّمة هذه المراكز، بما راكمته من مؤسّسات علميّة ومكتبات وأسواق للكتاب وحلقات للتدريس والمناظرة[٢].

لم تكن قيمة بغداد في عدد العلماء الذين أقاموا فيها فحسب، بل في طبيعة

---

[١]- المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، ج١، ص٩٧.

[٢]- تاريخ بغداد، م. س، ج١، ص٣٣٧.

التفاعل الذي أتاحته بينهم. فقد اجتمع فيها الفقيه والمحدِّث والمتكلم والأديب واللغوي، ووجد الطالب إمكان الانتقال بين شيوخ متعدّدين واكتساب تكوين مركب. وأسهم هذا التعدّد في ظهور نمط من العلماء لا ينحصر في تخصّص واحد، وهو ما انعكس مباشرة على الكلام؛ لأنّ معالجة النص العقدي تحتاج إلى اللغة، وبحث حجية الخبر يتّصل بالأصول والحديث، ومسائل التكليف تنفتح على الفقه، في حين تتطلّب المناظرة معرفة بمقولات المدارس الأخرى.

وقد أخذ التعليم في هذه البيئة صورًا أكثر انتظامًا. فإلى جانب حلقات المساجد ومجالس العلماء ظهرت دور للعلم وخزائن كتب ومؤسسات تتيح للطلاب الإقامة والتحصيل والمُباحثة. وكان لهذه التنظيمات أثر في تحويل العلم من صلة فردية بين شيخ وتلميذ إلى بيئة تساعد على نشوء جماعة علمية مشتركة. فالمباحثة بين الطلاب، ومجالس النقاش، والرجوع إلى المكتبات، كلها عناصر تسهم في تكوين القدرة على السؤال والتحليل والاعتراض.

وتبرز المكتبات بوصفها عنصرًا جوهريًا في هذه الحركة. فقد أتاح توفر الكتب للمتكلم أن يطلع على تراث مذهبه وعلى مؤلفات الخصوم، وأن يقارن بين الروايات والأقوال، وأن يبني نقده على معرفة أكثر دقة. وهذا التحول يختلف عن بيئة يكون فيها العلم معتمدًا أساسًا على المشافهة؛ لأن النص المكتوب يسمح بالتراكم، وبالعودة إلى الحجة نفسها، وبإنتاج شرح أو مختصر أو نقض يبقى بعد وفاة صاحبه.

ويرتبط بذلك ازدهار الوراقة والنسخ والتجليد، وهي صناعات ليست هامشية في تاريخ الفكر؛ فدونها لا تتحول المؤلفات إلى ذاكرة مشتركة. فالكتاب الكلامي الذي ينسخ في أكثر من نسخة، وينتقل بين المدن، ويُقرأ في حلقات متعددة، يصبح جزءًا من بنية المدرسة، ويمكن لجيل تالٍ أن يبني عليه أو يعترض عليه. ومن هنا أسهمت البنية المادّيّة للكتاب في تشكُّل الاستمرارية العلميّة.

كذلك، كانت الرحلة في طلب العلم عاملاً في توسيع المجال الثقافي. فقد تنقَّل عدد من علماء القرن الخامس بين بغداد وحلب وصور والقاهرة والحجاز والري

وغيرها، فانتقلت معهم الكتب والمرويات والمناهج. ولم تكن الرحلة مجرد وسيلة لجمع الحديث، بل مناسبة للاحتكاك ببيئات مذهبية مختلفة، ولمواجهة أسئلة وخصوم لا يتوافرون في المركز الأصلي. وهكذا اكتسب بعض المتكلمين خبرة حوارية تتجاوز المجال البغدادي[١].

وتؤدي حلقات المناظرة وظيفة خاصة في علم الكلام. فالمناظرة ليست مجرد إعلان للموقف، بل اختبار للحجة أمام اعتراض مباشر. وهي تعلِّم المتكلم تحرير محل النزاع، والتمييز بين ما يسلِّم به الطرفان وما يختص بأحدهما، وترتيب المقدمات، وتجنُّب المصادرة على المطلوب. وقد أدى تكرار هذا النمط من المجالس إلى جعل الجدل جزءًا من التكوين العلمي لا نشاطًا عارضًا.

ومن المجالس الشفوية انتقلت مسائل كثيرة إلى التأليف. فقد يتحول سؤال إلى رسالة، والاعتراض إلى كتاب، والرد إلى نقض مستقل، ثم يصبح هذا النص نفسه موضوعًا لمناقشة جديدة. وبهذا تكونت حلقة إنتاج بين المجلس والكتاب: المناظرة تولد النص، والنص يولد مناظرة أخرى. وقد كان لهذا التراكم أثر مباشر في دقة المصطلحات وتنوع طرائق الاستدلال.

واتسعت حركة التأليف بحيث لم يعد الكتاب الكلامي ذا وظيفة واحدة. فظهرت كتب تجمع أصول الاعتقاد، وأخرى تختصرها للتعليم، وثالثة تشرح متنًا سابقًا، ورسائل تجيب عن سؤال مخصوص، ونقوض ترد على مؤلف مخالف، ومجاميع مسائل تعكس حوار الأستاذ والتلميذ. ويكشف هذا التنوع عن نضج المدرسة؛ لأنها أصبحت قادرة على إنتاج نصوص لمستويات ووظائف مختلفة.

ولم يقتصر حضور القضايا العقدية على الكتب المصنفة في علم الكلام. فقد دخلت في التفسير والأدب والحديث والفقه، وظهر بذلك أن الواقع الثقافي كان أكثر اتساعًا من الحدود الاصطلاحية للتخصصات. فمعالجة المتشابه القرآني قد تكون عملاً تفسيريًّا في عنوانه، لكنها تلامس التوحيد والصفات والعصمة؛ وجمع الروايات

---

[١]- معجم الأدباء، م. س، ج٥، ص١٩٦٨.

في الإمامة قد يكون عملاً حديثيًّا، لكنه يمد المتكلم بمادة الحجاج النصي[١].

وتوضح هذه الصورة أن الواقع العلمي للقرن الخامس أسهم في نضج الكلام عبر ثلاثة مسارات متكاملة: بناء مؤسسات ووسائل لحفظ المعرفة، وإنتاج علماء ذوي تكوين متعدد، وتوسيع دائرة الحوار والنصوص. ومن هذه العناصر تحولت مدرسة بغداد إلى بيئة تنتج المنهج وتعيد إنتاجه عبر التلامذة، ثم تنقله إلى مراكز أخرى.

ويمكن ملاحظة أثر هذه البيئة في نوع النصوص نفسها؛ فحين تتوافر مكتبة كبيرة لا يعود العالم مضطرًا إلى الاعتماد على الذاكرة أو النقل غير المباشر في معرفة أقوال الخصوم. وهذا يرفع مستوى الدقة في النسبة ويجعل النقد أكثر اتصالاً بالنص الأصلي. ويسمح أيضًا بمقارنة نسخ متعدّدة وبجمع الأخبار من طرق مختلفة.

وكان مجلس الدرس يؤدي وظيفة مختلفة عن مجلس المناظرة، وإن تداخلا. فبينما يُبنى في الأول الطالب تدريجيًا عبر قراءة متن وشرح مسائله، يُختبر في الثاني قدرته على توظيف ما تعلَّمه أمام اعتراض مباشر. واجتماع الوظيفتين هو ما يصنع المتكلم القادر على التعليم والجدل معًا.

كما أسهمت الثقافة الأدبيّة في تحسين صناعة الخطاب. فالدقة اللغوية ليست ترفًا في علم يعتمد على النص، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والمجاز أو على تحليل تركيب الآية قد تكون حاسمة في مسألة الصفات أو العصمة. ومن هنا كان اقتران الكلام باللغة والتفسير جزءًا من البنية المعرفيّة لا مجرد موسوعيّة شخصيّة[٢].

أما حركة التأليف، فقد وَلّدت تصنيفًا وظيفيًا للنصوص: منها ما يُكتب للخاصّة من المتكلمين، ومنها ما يُعدّ للتعليم العام، ومنها ما يُجيب عن سؤال محلي، ومنها ما يَردّ على كتاب بعينه. وهذا الاختلاف في الجمهور يفسّر تفاوت الأسلوب بين الإيجاز والتفصيل وبين كثرة النصوص وكثرة البراهين العقليّة.

وتدل قدرة الكتب على الانتقال بين الأقاليم على أنّ الثقافة العلميّة كانت تتجاوز

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، ج١، ص٨.

[٢]- المرتضى، أمالي المرتضى، غرر الفوائد ودرر القلائد، ج١، ص١٠.

الحدود السياسية. فالنصّ الذي يُؤلَّف في بغداد قد يُقرأ في حلب أو الديلم، ويعود منه اعتراض أو سؤال جديد. وبذلك تكوّنت شبكة معرفيّة إسلاميّة واسعة كان الكلام الإمامي طرفًا فاعلاً فيها.

٣. الواقع المذهبي

اتسم القرن الخامس بتعدّد مذهبي شديد الكثافة، ولم تكن المدارس الإسلاميّة الكبرى تتحرّك في عزلة بعضها عن بعض. فقد تداخلت مجالات حضور المعتزلة والأشاعرة والحنابلة والزيدية والإسماعيلية والإمامية، واختلفت نِسب تأثيرها بحسب المدن والظروف السياسيّة، لكن اجتماعها في المجال الفكري جعل الأسئلة العقدية موضع حوار دائم. وكان هذا التعدّد من أبرز العوامل التي أسهمت في تحرير المواقف الكلاميّة؛ إذ اضطرت كلّ مدرسة إلى تعريف نفسها في مواجهة تصوّرات قريبة وبعيدة عنها.

كان المعتزلة من أكثر الاتجاهات اتصالاً بالجدل الإمامي؛ فقد اشترك الطرفان في جملة من المباني العقلية، ولا سيما القول بالعدل، وإثبات التحسين والتقبيح العقليين، ونفي الجبر، مع اختلافات جوهرية في الإمامة ومسائل أخرى. وهذه المساحة المشتركة جعلت الحوار بينهما بالغ الدقة؛ لأن النزاع لم يكن بين نظامين لا لغة مشتركة بينهما، بل بين مدرستين تستعملان عددًا من المفاهيم والأدوات نفسها ثم تفترقان في نتائج أساسية[١].

وقد أسهم هذا التقارب الجزئي في رفع مستوى النقد المتبادل. فحين يناقش الإمامي معتزليًّا لا يستطيع الاكتفاء بنقض أصل العقلانية التي يستند إليها؛ لأنه يشترك معه في جزء منها، بل يحتاج إلى إظهار موضع الافتراق داخل الجهاز نفسه. ومن هنا كان السجال في الإمامة مثالاً واضحًا على استقلال الهُوية الإمامية ضمن بيئة عقلية مشتركة.

أما الأشاعرة، فقد مثَّلوا قطبًا كلاميًّا منافسًا في قضايا الصفات وأفعال العباد

[١]- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص١٨.

والحسن والقبح ومفهوم الكسب. وكان الخلاف معهم أكثر ظهورًا في المقدمات التي يبنى عليها العدل، وفي حدود ما يستقل العقل بإدراكه. وقد دفع هذا الحوار الإمامية إلى مزيد من تحرير موقع العقل في الحكم على الأفعال وفي تفسير النصوص التي قد يوهم ظاهرها التشبيه أو ما لا ينسجم مع التنزيه.

ومثَّل الحنابلة اتجاهًا مغايرًا من حيث التحفظ تجاه التوسع في الجدل الكلامي وفي بعض أشكال التأويل. ولذلك لم يكن الاختلاف معهم دائمًا في نتيجة عقدية مفردة، بل امتد أحيانًا إلى مشروعية الأداة والمنهج. وهذا النوع من التحدي جعل الدفاع عن النظر العقلي نفسه جزءًا من الجدل الكلامي، ولا سيّما في المسائل التي لا يمكن الاحتجاج فيها بالنص قبل إثبات أصل حجِّيته أو في الموارد التي تتعدد فيها دلالات الظاهر[١].

أما الزيدية، فكانوا قريبين من الإمامية من جهة الانتساب العام إلى التشيع ومركزية الإمامة، لكنهم اختلفوا في شروط الإمام وسلسلة الأئمة وموقع النص والعصمة. وقد أدى هذا القرب إلى أن يصبح تمييز النظرية الاثني عشرية عن غيرها من التصورات الشيعية جزءًا من بناء الهُوية، فلا يقتصر الكلام في الإمامة على مواجهة تصورات الخلافة السنية، بل يمتد إلى الحوار داخل المجال الشيعي نفسه[٢].

وتتخذ الإسماعيلية موقعًا مهمًّا كذلك، ولا سيما مع وجود الدولة الفاطمية وما مثلته من حضور سياسي وفكري لمذهب شيعي آخر. وقد التقت الإمامية والإسماعيلية في مركزية الإمامة، لكنهما اختلفتا في تسلسلها ووظائف الإمام وعدد من المقدمات التأويلية والمعرفية. ولذلك أسهم الحوار، المباشر وغير المباشر، في زيادة العناية بتحديد النص على الأئمة والعصمة والغيبة وسلسلة الإمامة الاثني عشرية.

أما الإمامية، فقد دخلوا القرن الخامس وهم في مرحلة إعادة تنظيم هويتهم بعد الغيبة الكبرى. وقد أصبح من الضروري بناء خطاب يستطيع الجمع بين إثبات استمرار

---

[١]- ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص٢٠٥.

[٢]- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين، ص٦٥.

الإمامة وغيبة الإمام، وبين المرجعية النصية والحجة العقلية، وبين الانتماء المذهبي والمشاركة في مجال كلامي مشترك. ومن هنا نشأت الحاجة إلى تحديد أدق لمفهوم العصمة، والنص، واللطف، وحجية الأخبار، ووظيفة العقل.

ولا يعني الحديث عن الإمامية في هذه المرحلة افتراض تجانس كامل في طرائق التعبير؛ فقد وجدت فروق بين من يغلب على إنتاجه البناء العقلي ومن يكون للمادّة الروائيّة أو التفسيريّة حضور أكبر عنده. غير أن هذه الفروق تحركت في إطار أصول مذهبية جامعة، وأصبح التنوع في المنهج جزءًا من ثراء الحقل الإمامي بدل أن يكون دليلاً على غياب الوحدة[١].

ويمكن التمييز في طبيعة الحوار بين هذه المدارس بين مستويات متعدّدة. فهناك البرهان الذي يقصد إلى تأسيس الموقف، والجدل الذي يعتمد المقدمات المشتركة، والإلزام الذي يحاكم الخصم إلى ما يقر به، والنقض الذي يكشف تناقض القول أو ضعف مقدماته. كما كان للتأليف في الردود دور في تحويل الصراع من مواجهة آنية إلى تراكم نصي طويل الأثر.

وكانت المنافسة العلمية ذات أثر إيجابي حين بقيت في حدود الحجة والكتاب، لكنها كانت تفقد هذا الدور حين تتحول إلى صراع اجتماعي أو عنف مذهبي. وقد شهدت بغداد الصورتين معًا؛ فكانت مركزًا للمناظرة الرفيعة، كما عرفت فترات من التوتر الحاد. ويُبيِّن ذلك أن الازدهار الكلامي يحتاج إلى تعدد فكري وإلى حد أدنى من المجال الذي يسمح بإدارته علميًّا.

وفي المحصلة، أسهم الواقع المذهبي في صوغ الهوية الكلامية الإمامية من خلال التفاعل لا الانغلاق. فالحوار مع المعتزلة حرر مواطن الاشتراك والافتراق في العدل والإمامة، ومواجهة الأشاعرة أبرزت مسائل العقل وأفعال العباد، والاختلاف مع الاتجاهات النصية أعاد طرح مشروعية النظر، والحوار داخل المجال الشيعي أسهم في تحديد النظرية الاثني عشرية في الإمامة. وبذلك أصبح الاختلاف أحد محرِّكات

[١]- الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات في دين الإمامية، ص٢٢.

النضج المنهجي، من غير أن يؤدي إلى فقدان الخصوصية العقدية.

ويقتضي فهم هذا الواقع التمييز بين «الخلاف داخل الأصول المشتركة» و«الخلاف في المرجعية». فالمعتزلي والإمامي قد يشتركان في حجية العقل في باب العدل ثم يختلفان في الإمامة، بينما يكون الخلاف مع اتجاه نصي أشد اتصالاً بمصدر الحكم نفسه. وهذا التفاوت يفسر اختلاف لغة الجدل من خصم إلى آخر.

ومع المعتزلة كان النقاش في كثير من الأحيان قريبًا من النقد الداخلي للمقدمات؛ لأن الطرفين يستخدمان مفاهيم كالحسن والقبح واللطف والقدرة. ولذلك أصبح إثبات الاستقلال الإمامي متوقفًا على بيان أن الاشتراك في بعض الأصول لا يوجب وحدة النظام العقدي، وأن نظرية الإمامة تغير بنية المذهب بصورة جوهرية.

أما الأشاعرة، فأظهر الحوار معهم أثر الخلاف في نظرية الفعل الإنساني وصفات الله. فالموقف من الكسب، ومن الصفات الزائدة، ومن الرؤية، ينعكس على تصور التوحيد والعدل. ومن هنا كان الجدل معهم مجالاً لربط قضايا كانت قد تبدو منفصلة عند النظرة الأولى.

ومع الحنابلة وأهل الحديث، ظهرت مسألة الحدود المشروعة للتأويل. فالمدرسة الإمامية لا تنفي النصوص الواردة في الصفات، لكنها ترفض حملها على ما يناقض التنزيه. وهذا يجعل اللغة والعقل طرفين في تفسير الوحي، ويجعل الخلاف المنهجي سابقًا أحيانًا على الخلاف في النتيجة[١].

وفي الحوار مع الزيدية تتضح مركزية شروط الإمامة؛ لأن الانتساب إلى التشيع لا يحسم السؤال عن النص والعصمة وتسلسل الأئمة. ولذلك كانت المناقشات داخل المجال الشيعي ذات قيمة خاصة في بناء الحدود الدقيقة للهُوية الاثني عشرية.

أما الإسماعيليّة، فطرحت تحدِّيًا من نوع آخر بسبب حضورها السياسي والفلسفي، وهو ما جعل الإمامة موضوعًا للمقارنة بين نظامين يختلفان في السلسلة وفي طرائق

[١]- تصحيح اعتقادات الإمامية، م. س، ص٢٧.

التأويل وفي بعض التصورات الكونية. ومن هنا ازدادت حاجة الإمامية إلى تثبيت بنائها النصي والتاريخي في الإمامة.

كذلك، شهد الوسط الإمامي نفسه درجات مختلفة في تقدير بعض الأدوات، ولم تكن هذه الفروق بالضرورة انقسامات مذهبية. فالخلاف في خبر أو في صياغة دليل أو في تفسير مسألة قد يقع داخل الوحدة العقدية، وهو ما يؤكد ضرورة التمييز بين حدود المدرسة وحدود الرأي الفردي.

وقد أسهم هذا الواقع المتعدد في نشوء أدب «المقالات» والردود، وفي الحاجة إلى نسبة الأقوال بدقة. فكلما ازدادت المدارس وتقاربت مصطلحاتها صار الخطأ في نسبة رأي إلى فرقة أكثر احتمالاً وأشد أثرًا، ومن هنا برزت قيمة التحقيق في قول الخصم قبل رده.

وفي النهاية، لم يكن الحوار بين المدارس تبادلاً متكافئًا دائمًا؛ فقد تتداخل فيه السياسة والمكانة الاجتماعية، لكن إنتاج المتكلمين يظهر محاولة لتحويل النزاع إلى ميدان يستطيع فيه البرهان أن يعمل بمعزل نسبي عن القوّة السياسيّة. وهذا الطموح نفسه من سمات نضج علم الكلام.

رابعًا: المدرسة الكلامية في القرن الخامس الهجري

لا يقتصر مفهوم المدرسة الكلامية على اجتماع علماء في مكان واحد أو انتسابهم إلى مذهب واحد؛ فالمدرسة، بالمعنى العلمي، بنية معرفية تتكون من أصول مشتركة، ومناهج في النظر، ولغة اصطلاحية، وعلاقات تعليمية، ونصوص متراكمة، وقدرة على إعادة إنتاج المعرفة عبر الأجيال. ومن ثَم فإن وجود متكلمين متعاصرين لا يكفي وحده لإثبات مدرسة ما لم تظهر بينهم صلات في التلقي والتأثير والمنهج والاستمرار. ويمكن استقراء هذه العناصر في الوسط الإمامي البغدادي من تعاقب طبقات المفيد والمرتضى والطوسي، ومن كثافة المصنفات والردود، ومن العلاقات العلمية التي تسجلها كتب الفهارس والتراجم.

١. عناصر المدرسة الكلامية

يتمثّل أول عناصر المدرسة في المرجعيّة المعرفيّة المشتركة التي تحدّد مصادر الاعتقاد وموقع العقل والنص. أما العنصر الثاني، فهو انتقال العلم بالتلمذة والتعليم، لا بمعنى نقل النتائج وحدها، بل تلقي طريقة التفكير وصياغة السؤال وبناء الدليل. ويأتي بعد ذلك التراكم النصي الذي يسمح للجيل اللاحق بأن يشرح أو ينقد أو يختصر ما كتبه السابق. وتحتاج المدرسة أيضًا إلى قدرة على الحوار مع الخارج؛ لأن استقلالها لا يثبت بإعلان هويتها فقط، بل بامتلاك جهاز يمكنه الدفاع عنها أمام مدارس أخرى[١].

ويضاف إلى ذلك شرط الاستمرار. فالجهد الذي ينتهي بانتهاء صاحبه لا يحقق معنى المدرسة الكامل، أما حين يصبح التلميذ قادرًا على إنتاج الحجة وتطويرها ومواجهة الأسئلة الجديدة، فإن المنهج يكون قد تجاوز شخص المؤسس. ولا يلزم من ذلك اتفاق التلامذة مع الأستاذ في كل تفصيل، بل قد يكون الاختلاف الداخلي علامة على حيوية المدرسة ما دام يتحرك ضمن أصولها الكلية. وتقدم العلاقة بين الصدوق والمفيد من جهة، وبين المفيد والمرتضى والطوسي من جهة أخرى، نموذجًا مناسبًا لهذا التوازن بين استمرار الأصل وإمكان المراجعة في بعض التفصيلات والمنطلقات المنهجية[٢].

وفي هذا الإطار، تبرز مدرسة بغداد الإمامية بوصفها نموذجًا واضحًا للنضج المدرسي في أواخر القرن الرابع والقرن الخامس. وجذورها أقدم من نشأتها المؤسّسيّة؛ إذ تستند إلى تراث المتكلّمين الأوائل، وإلى التجربة النوبختية، وإلى الموروث الحديثي والفقهي، ثم أخذت هذه العناصر تتجمّع في البيئة البغدادية حتى وجدت مع الشيخ المفيد صورة أكثر تماسكًا. وتشهد الفهارس المبكرة بوجود تقليد كلامي إمامي سابق للمفيد، من هشام بن الحكم إلى متكلمي آل نوبخت وابن قبة وغيرهم، وهو ما يمنع النظر إلى مدرسة بغداد بوصفها بداية مطلقة للكلام الإمامي.

---

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول في علم الكلام، ص٢١٧.

[٢]- الاعتقادات في دين الإمامية، م. س، ص٢٢.

ويمكن وصف مرحلة المفيد بمرحلة التأسيس المدرسي، لا التأسيس الأوّل للكلام الإمامي. فقد أعاد ترتيب العلاقة بين الموروث النصي والنظر العقلي، ورسَّخ حضور المناظرة والتأليف، وأسهم في تكوين طبقة من التلامذة. وتصفه المصادر بأنه صاحب فنون وبحوث وكلام وتصانيف، وتكشف كثرة مؤلفاته وتلامذته ومجالس مناظرته عن موقعه المركزي في تحويل النشاط الكلامي من جهود متفرقة إلى تقليد علمي أكثر اتصالاً واستمرارًا.

وجاء الشريف المرتضى ليجسّد مرحلة التوسيع والتنظير؛ حيث اتّسعت العناية بالمقدمات العقلية، ونمت حلقات التعليم، وبرزت معالجة أكثر تفصيلاً لأبواب التوحيد والعدل والنبوة والإمامة. وتصفه مصادر التراجم بأنه كان متكلمًا فقيهًا جامعًا لفنون متعدّدة، وتكشف مؤلفاته الكلامية والأصولية عن اتساع البناء البرهاني وعن استمرار مشروع أستاذه المفيد مع تطوير واضح في طرائق عرضه وتقعيده.

ثم جاءت طبقة ثانية من العلماء لتثبت قدرة المدرسة على الاستمرار. وتنوعت وظائف هذه الطبقة بين النقد الداخلي، والرد على الخصوم، والتقنين التعليمي، ونقل المنهج إلى مناطق أخرى. وهذا التنوع هو ما يدل على أن المدرسة لم تعد متوقفة على شخصية واحدة؛ فقد أصبح لديها من المرونة ما يسمح بتعدد الأدوار داخل إطار واحد. وتكشف تراجم أعلام هذه الطبقة وقوائم مؤلفاتهم عن امتداد شبكة المفيد والمرتضى إلى عدد كبير من الفقهاء والمتكلمين والمصنفين[١].

ومع الشيخ الطوسي، دخل هذا النسق طورًا آخر من التنظيم والاستقرار. فقد استوعب الميراث البغدادي وشرحه ووسَّعه وربطه بمشروع علمي يشمل الكلام والفقه والأصول والحديث والتفسير، ثم ارتبط به انتقال هذا التراث إلى النجف بعد تغير الظروف السياسية في بغداد. وبذلك لم يعد «البغدادي» وصفًا لمكان دائم، بل أصبح دالاً على أصل مدرسي يمكن أن تستمر تقاليده خارج العاصمة.

وتتميز مدرسة بغداد بعدد من الخصائص؛ أولها عقلانية منضبطة بالمرجعية

[١]- رجال النجاشي، م. س، ص٢٧٠.

الدينية، فالعقل ليس رأيًا منفلتًا، بل طريق إلى إثبات جملة من الأصول وفحص الدلالة. وثانيها البرهانية؛ أي السعي إلى بناء النتائج على مقدمات محرّرة بدل الاكتفاء بالتقرير. وثالثها المناظرة بوصفها وسيلة لاختبار الحجة وصقلها. ورابعها النقد الداخلي الذي يسمح بمراجعة بعض المباني وتحرير الإشكالات من غير الخروج عن الأصول العقدية العامة.

ومن خصائصها كذلك التقنين؛ إذ تحولت نتائج النظر والمناظرة إلى مصنفات يمكن تداولها وتعليمها، وهو ما جعل المنهج قابلاً للانتقال إلى بيئات لا تتوافر فيها مجالس المؤسسين. وقد اتسمت أيضًا بموسوعية عدد من علمائها، وتفاعل الكلام عندهم مع أصول الفقه والفقه والحديث والتفسير واللغة، وهو ما يظهر بوضوح عند المرتضى والطوسي، كما تشهد بذلك قوائم مؤلفاتهما ووصف أصحاب التراجم لاتساع علومهما.

٢. أسباب نجاح المدرسة الكلامية

تعود أسباب نجاح المدرسة الكلامية إلى جملة من العناصر: وجود قيادات علمية ذات قدرة على التعليم والتأليف، والاستناد إلى تراكم معرفي سابق، والعيش في بيئة تنافسية ترفع مستوى الحاجة، وإنتاج طبقة قوية من التلامذة، ثم المرونة في الانتقال الجغرافي. وقد اجتمعت هذه العناصر لتمنح المدرسة قدرًا من الاستقلال عن أشخاصها وأماكنها الأولى. ويكشف الانتقال من المفيد إلى المرتضى ثم الطوسي عن استمرار واضح في القيادة العلمية، في حين يكشف انتقال الطوسي لاحقًا عن قدرة التقليد العلمي على تجاوز المركز البغدادي.

وكانت البيئة البغدادية نفسها عاملاً مساعدًا على هذا النجاح؛ إذ وفرت المجال للتدريس والمناظرة وتداول الكتب، كما عرفت مؤسّسات لحفظ المعرفة، من أبرزها دار العلم في الكرخ. ويذكر ابن الجوزي أن أبا نصر سابور بن أردشير ابتاع دارًا في الكرخ، وعمرها، وسمَّاها «دار العلم»، ونقل إليها كتبًا كثيرة؛ وهو شاهد تاريخي مهم

على البيئة المادية التي عملت فيها المدرسة، وإن لم يكن وجود المؤسسة وحده كافيًا لإنشاء مدرسة كلامية[١].

كذلك، أسهمت طبيعة التنافس المذهبي في بغداد في صقل قدرة المدرسة على تعريف نفسها؛ فالاحتكاك بالمعتزلة وغيرهم جعل من الضروري تحرير مواطن الاتفاق والافتراق، والتمييز بين استعارة بعض الأدوات العقليّة وبين التبعية العقدية. ويكشف أوائل المقالات للمفيد بصورة مباشرة عن هذا الوعي؛ إذ يحدّد مواضع موافقة الإمامية لغيرهم ومواضع اختلافهم عنهم، بما يعكس نشوء وعي مذهبي قادر على تعريف نفسه داخل المجال الكلامي العام.

٣. المرتكزات المنهجية للمدرسة الكلاميّة

أما مرتكزاتها المنهجيّة، فيتقدمها العقل والنص والبرهان والمناظرة والنقد. وبينما يؤدي العقل وظيفة تأسيسيّة في إثبات ما تتوقف عليه حجية السمع، يقدم النص ما لا يستقل العقل بتفصيله، ويحدد مصاديق لا يمكن للنظر العقلي وحده تعيينها. والبرهان ينظم الانتقال من المقدمات إلى النتائج، والمناظرة تختبر هذا البناء في مواجهة المخالف، والنقد يحميه من الجمود.

وقد برز موقع العقل بوضوح في تقرير وجوب النظر وفي معالجة مسائل التوحيد والعدل والنبوة. وينص الطوسي في تمهيد الأصول على تقدُّم النظر في ترتيب المعرفة؛ لأن السمع لا يمكن أن يكون ابتداءً هو الطريق إلى إثبات ما تتوقف حجِّيته عليه. ومن هنا، لم يكن العقل مجرّد أداة دفاعية لاحقة، بل دخل في تأسيس البناء المعرفي نفسه[٢].

وفي المقابل، لم يؤدِّ هذا الموقع للعقل إلى إلغاء النص أو التقليل من مركزيته؛ إذ بقي القرآن والسنة ومرجعية المعصوم عناصر أساسية في البناء الإمامي. وإنما اتجهت المدرسة إلى التمييز بين ما يمكن إثبات أصله بالعقل وما يحتاج في تعيينه أو تفصيله

---

[١]- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، م. س، ج١٤، ص٣٧٠.

[٢]- تمهيد الأصول في علم الكلام، م. س، ص٢١٧.

إلى السمع، وهو ما يظهر خصوصًا في مباحث النبوة والإمامة والمعاد.

أما المناظرة، فلم تكن مجرد ممارسة خطابية موازية للتأليف، بل شكلت جزءًا من التكوين العلمي للمتكلم. وتذكر مصادر التراجم والمصنفات كثرة مجالس المفيد ومناظراته، كما حفظت مؤلفات المدرسة نماذج من الجدل والإلزام والنقض، بما يدل على أن اختبار الحجة أمام الخصم كان جزءًا من صناعة الكلام نفسها.

ومن تفاعل هذه المرتكزات، نشأ التكامل بين العقل والنقل الذي أصبح من السمات البارزة للمنهج الكلامي الإمامي في المرحلة؛ فلا يُختزل المذهب في الاستدلال النقلي وحده، ولا يتحول العقل إلى مصدر مستقل عن المرجعية الدينية، بل يؤدي كلٌّ منهما وظيفة محددة داخل نظام معرفي واحد.

٤. خصائص المدرسة الكلاميّة

ومن خصائص المدرسة العلمية وجود «برنامج مسائل» يمكن التعرف إليه عبر المصنفات؛ فحين تتكرر مباحث التوحيد والعدل والنبوة والإمامة ضمن بناء متقارب، وتصبح هناك كتب جامعة وأخرى مختصرة أو تعليمية، يكون العلم قد اكتسب ذاكرة تنظيمية. وهذه الذاكرة لا تمنع ظهور مسائل جديدة، بل توفر لها موضعًا داخل النظام. وتكشف المقارنة بين أوائل المقالات للمفيد، والذخيرة للمرتضى، وتمهيد الأصول للطوسي عن هذا التراكم والتنظيم المتزايد في بناء المسائل الكلامية[١].

وتحتاج المدرسة إلى توازن بين المحافظة والابتكار. فلو انقطعت تمامًا عن أصولها فقدت هويتها، ولو منعت التلميذ من كل مراجعة تحوّلت إلى تقليد جامد. وقد حقّقت بغداد قدرًا من هذا التوازن؛ إذ بقيت المرجعية الإمامية ثابتة، في حين خضعت بعض الحجج والتفصيلات والصياغات للمراجعة. وتعد مقارنة اعتقادات الإمامية للصدوق بـتصحيح اعتقادات الإمامية للمفيد شاهدًا مباشرًا على إمكان النقد الداخلي داخل وحدة المرجعيّة المذهبيّة[٢].

---

[١]- أوائل المقالات، م. س، ص٣٣؛ المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص١٦٧.

[٢]- تصحيح اعتقادات الإمامية، م. س، ص٢٧.

وتؤدّي المؤسّسة المادّيّة دورًا مساعدًا في تثبيت المدرسة؛ فدار العلم والمكتبة ومجلس الدرس تخلق انتظامًا في الحضور، وتجمع الطلاب، وتوفر النصوص. غير أن هذه العناصر لا تكفي وحدها؛ فالمدرسة يمكن أن تنتقل إلى مكان جديد إذا حمل تلامذتها منهجها ومصنفاتها، وهو ما يفسر استمرار التقليد البغدادي بعد تغير الأحوال السياسية وانتقال بعض رموزه خارج بغداد.

ومن هنا يمكن التفريق بين «مدرسة بغداد» بوصفها مكانًا و«المدرسة البغدادية» بوصفها نسقًا. الأولى ترتبط بمرحلة تاريخية وبشبكة من المجالس والعلماء والمؤسّسات في العاصمة، أما الثانية فتشير إلى مجموعة من المقدمات والمناهج والتقاليد العلمية التي يمكن أن تستمر في النجف أو غيرها بعد انتهاء المرحلة البغدادية المباشرة. ويعد انتقال الطوسي أوضح نموذج على إمكان انفصال الاستمرار المعرفي عن البقاء المكاني.

كذلك، إن نجاح المدرسة يُقاس بقدرتها على التعامل مع الخارج والداخل معًا؛ فبينما تختبر المناظرة مع المعتزلة وغيرها من الاتجاهات حدودها الخارجية، يختبر سؤال التلميذ واعتراضه ونقد الموروث متانتها من الداخل. ولا يكتمل النضج إذا كانت المدرسة قوية في واحد منهما دون الآخر؛ لأن المدرسة الحية تحتاج في الوقت نفسه إلى القدرة على تعريف نفسها أمام المخالف، والقدرة على مراجعة صيغها وحججها داخليًا.

وقد ساعد تعدّد شخصيات الجيل الثاني على توزيع الوظائف؛ فعالم يبرز في الجدل، وآخر في التقنين، وثالث في الرواية والحديث، ورابع في نقل النتاج العلمي إلى بيئة جديدة. ومن هنا تصبح المدرسة منظومة علاقات علميّة وتوزيع للأدوار، لا مجرّد نسخة موسعة من مجلس المؤسّس. وتكشف قوائم مصنفات أصحاب المفيد والمرتضى والطوسي وتنوع اختصاصاتهم عن هذه البنية بصورة واضحة[١].

وأخيرًا، كان التكامل بين العقل والنقل مرتكزًا جامعًا، لا بمعنى اتفاق جميع الأعلام

---

[١]- الطوسي، الفهرست، ص٢٣٧.

في التفاصيل، بل بمعنى رفض الثنائية التي تجعل الوفاء للنص مساويًا لترك البرهان، أو تجعل استعمال العقل مبررًا للاستغناء عن الوحي. وهذا التوازن، مع اختلاف مراتبه وصياغاته بين أعلام المرحلة، هو أحد أهم العناصر التي منحت المدرسة الكلامية الإمامية في القرن الخامس خصوصيتها وقدرتها على الاستمرار.

خامسًا: المنهج الكلامي الإمامي في القرن الخامس الهجري

لا يقتصر البحث في المنهج الكلامي الإمامي في القرن الخامس الهجري على رصد الأدلة التي استعملها المتكلمون أو الموضوعات التي تناولوها، بل يتجاوز ذلك إلى الكشف عن البنية المعرفية والاستدلالية التي حكمت إنتاج المعرفة العقدية لديهم. فالمنهج الكلامي يتكوّن من مستويات متداخلة، تبدأ بتحديد المصادر التي تستمد منها المعرفة، ثم تنتقل إلى بيان كيفية ترتيب هذه المصادر وتحديد وظائفها بحسب طبيعة المسألة ودرجة الدليل والمخاطب، وتنتهي بالأدوات الاستدلالية والحجاجية التي تُنظَّم بوساطتها المقدمات للوصول إلى النتائج. وعلى هذا الأساس يمكن فهم المنهج الكلامي من خلال ثلاثة مستويات مترابطة:

- **المستوى الأوّل:** هو مصادر المعرفة التي يعتمد عليها المتكلم.

- **المستوى الثاني:** هو ترتيب مصادر المعرفة وتوظيفها بحسب المسألة.

- **المستوى الثالث:** هو الأدوات الاستدلالية والحجاجية التي تُحوَّل بها المقدمات إلى نتائج.

وهذا التقسيم يعبّر عن البنية التي يقوم عليها النصّ الأصلي نفسه، وإن كانت بعض موضوعات المستويين الأوّل والثاني قد وردت فيه متداخلة.

وقد اتّسم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري بوعي متزايد بهذه المستويات، فلم يعد الاستدلال قائمًا على مجرد إيراد آية أو خبر أو قضية عقلية، وإنما أصبح النظر في الدليل يتطلب البحث في مصدره، ودرجة ثبوته، وكيفيّة دلالته، ورتبته بالنسبة إلى غيره من الأدلة، ومدى صلاحيته لإثبات المسألة أو الاحتجاج

به على المخالف. ومن هنا نشأت صورة أكثر تركيبًا للمنهج الكلامي، لا تنظر إلى العقل والنقل والإجماع بوصفها أدلّة متوازية تؤدّي الوظيفة نفسها، بل بوصفها مصادر تتفاوت وظائفها وتتداخل بحسب طبيعة القضيّة العقدية التي يراد إثباتها[١].

١. المستوى الأوّل: مصادر المعرفة

يمثل البحث في مصادر المعرفة المستوى الأوّل من مستويات المنهج الكلامي؛ لأنه يتصل بالأصول التي يستمد منها المتكلّم مقدّماته ومعارفه العقدية قبل البحث في ترتيبها وكيفيّة تشغيلها استدلاليًّا. وقد اعتمد البناء الكلامي الإمامي على مجموعة من المصادر الأساسيّة، يأتي في مقدّمتها القرآن الكريم والسنّة والعقل، ويحضر معها الإجماع بوظيفة مخصوصة تتناسب مع التصور الإمامي لحجيته. ولا يعني تعدد هذه المصادر استقلال كل واحد منها عن الآخر استقلالاً مطلقًا، وإنما المقصود في هذا المستوى تحديد طبيعة كل مصدر وموقعه الأولي في عملية المعرفة، على أن يُبحث في المستوى التالي عن العلاقة بينها وكيفيّة ترتيبها وتوظيفها.

أ. القرآن الكريم

يحتل القرآن الكريم موقعًا أصيلاً في البناء العقدي الإمامي، بوصفه مصدرًا أساسيًّا من مصادر المعرفة الدينيّة، غير أن الاستناد إليه كلاميًا لم يكن قائمًا على مجرد استحضار الآيات والاستشهاد بألفاظها، بل ارتبط بمجموعة من القواعد التي تضبط فهم النصّ وتحرير دلالته. فالمتكلم يحتاج عند الاستدلال بالقرآن إلى التمييز بين المحكم والمتشابه، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، فضلاً عن مراعاة السياق والجمع بين الآيات المتصلة بالموضوع الواحد، حتى لا تتحول الآية المنفردة إلى دليل مقتطع عن النسق القرآني العام.

وقد ترتب على ذلك أن أصبحت المعرفة اللغوية والبيانية عنصرًا مهمًا في الصناعة الكلامية، ولا سيما في المسائل التي تتوقف على تحديد دقيق لدلالات الألفاظ، كما في مباحث الصفات الإلهية والعصمة والعدل. فالنص القرآني ثابت من حيث أصله،

[١]- المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج١، ص٧.

غير أن ثبوت النص لا يعني بالضرورة القطع بجميع ما يمكن أن يحتمله من المعاني؛ إذ قد يكون اللفظ ثابتًا قطعًا، في حين تبقى دلالته على معنى معيَّن محتملة، فيحتاج المتكلم إلى القرائن اللغوية والسياقية والعقلية لتعيين المراد منه. ومن هنا كان التمييز بين ثبوت النص ودلالته من المقدمات الضرورية لفهم كيفية حضور القرآن في المنهج الكلامي.

ولا يعني ذلك أن المتكلم يفرض على القرآن معاني مقررة سلفًا، وإنما يعني أن الاستدلال به يجري داخل نظام من قواعد الفهم التي تمنع التناقض بين دلالاته، وتحفظ انسجام النص مع الأصول القطعية. ولهذا كان البحث في المجاز والتأويل والمُحْكم والمتشابه ذا صلة مباشرة بعلم الكلام؛ لأن كثيرًا من القضايا العقدية لا يمكن تحريرها دون تحقيق الدلالة التي يحملها اللفظ القرآني في سياقه[١].

ب. السنَّة

تمثِّل السنَّة المصدر النقلي الثاني في البناء الكلامي الإمامي، وتتأكّد وظيفتها في المسائل التي لا يستقل العقل بإدراك تفاصيلها، أو التي تحتاج إلى تعيين مصداق معيَّن بعد إثبات أصل القضية. غير أن التعامل الكلامي مع السنة يقتضي التمييز منذ البداية بين حجية قول المعصوم في نفسه وبين حجية الطريق الذي ينقل ذلك القول؛ لأن الاعتقاد بحجية قول المعصوم لا يستلزم الحكم بصحة كل خبر نُسب إليه.

ومن هنا برزت الحاجة إلى النظر في طرق إثبات الصدور، وفي التواتر والقرائن وقيمة الخبر، والتمييز بين النص الذي يفيد العلم وبين النص الذي لا يبلغ هذه المرتبة. وهذا التمييز يمنح السنة موقعها المعرفي من غير أن يؤدي إلى التسوية بين جميع المرويات في درجة الحجية؛ إذ يمكن للمتكلم أن يناقش صحة خبر أو يرفض الاستناد إليه لعدم ثبوته من غير أن يكون ذلك رفضًا للسنة باعتبارها مصدرًا من مصادر المعرفة الدينية.

وتتضح أهمية السنة بصورة خاصّة في المواضع التي يثبت العقل فيها أصلاً عامًّا

[١]- المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ص١٧.

دون أن يستطيع تعيين تفاصيله. فقد يدل النظر العقلي على الحاجة إلى الإمام أو على بعض الصفات التي ينبغي تحقُّقها فيه، غير أن تعيين شخص الإمام يحتاج إلى طريق آخر يحدد المصداق. وكذلك يمكن للعقل أن يبحث في إمكان المعاد أو ضرورة النبوة والحاجة إليها، في حين تبقى جملة من التفاصيل الغيبية أو الشرعية مما يُعرف بواسطة الوحي. وبذلك تمثل السنة مصدرًا معرفيًا أصيلاً له مجاله ووظيفته، من غير أن يلغي ذلك الوظيفة التأسيسية للعقل في بعض الأبواب.

ت. العقل

يحتل العقل مكانة مركزية في المنهج الكلامي الإمامي؛ إذ يُنظر إليه بوصفه طريقًا أصيلاً إلى جملة من المعارف التي يتوقف عليها إثبات حجيّة السمع نفسه. فلا يمكن تأسيس معرفة الله وصدق الرسول وحجيّة الوحي ابتداءً على نص ديني قبل إثبات المصدر الذي صدر عنه ذلك النص وصِدق من بلَّغه. ومن هنا، كانت بعض الأصول الاعتقادية محتاجة إلى تأسيس عقلي سابق من الناحية المنطقية، بحيث يكون العقل طريقًا إلى إثبات المبادئ التي تتوقف عليها إمكانات الاحتجاج بالنقل.

وهذا المعنى مصرَّح به عند الطوسي؛ إذ يجعل السمعيات مبنية على المعرفة بالله والنبي، ولذلك تكون متأخرة عنها في رتبة الاستدلال، ويقرر في السياق نفسه تقدم النظر في الواجبات المعرفية.

ولا يراد بالعقل في هذا السياق مجرد الرأي الشخصي أو الميل الذاتي، وإنما القدرة على إدراك الضروريات، والنظر في المقدمات، والكشف عن العلاقات بينها، واستخراج ما يلزم عنها من نتائج. وفي هذا الإطار بُنيت مباحث كلامية أساسية، من قبيل الحسن والقبح، ووجوب النظر، ونفي الظلم عن الله تعالى، واستحالة التكليف بما لا يُطاق، وما يتصل بذلك من قضايا الحكمة والعدل. وقد امتدت آثار هذه الأصول إلى أبواب النبوة والإمامة والمعاد، بحيث لم يبقَ العقل محصورًا في إثبات أصل وجود الله، بل أصبح مكوِّنًا بنيويًّا في النظام العقدي كله.

ويقتضي تحديد العقل بوصفه مصدرًا معرفيًا التمييز بين المعرفة العقلية الضرورية

والمعرفة العقلية النظرية. فالضروري هو ما يدركه العقل من غير حاجة إلى ترتيب استدلال تفصيلي، أما النظري فهو ما يحتاج إلى مقدمات مرتبة تؤدي، عند صحتها، إلى نتيجة لازمة عنها. وكثير من القضايا الكلامية تدخل في دائرة النظر؛ لأن المتكلم لا يفترض أن النتيجة العقدية معلومة لكل إنسان ابتداءً، وإنما يسعى إلى إقامة مقدمات، إذا ثبتت لزم عنها المطلوب.

ومن هذا المنطلق اكتسب «وجوب النظر» أهميّة معرفيّة؛ لأن المطلوب في أصول الاعتقاد ليس مجرد موافقة الحق من غير معرفة بطريقه، وإنما الوصول إلى الاعتقاد عن طريق يمكنه الصمود أمام الاعتراض والشبهة. ولذلك ارتبطت المعرفة بالقدرة على النظر والاستدلال، وأصبح التفكير في مقدمات الاعتقاد جزءًا من البناء المعرفي الذي يقوم عليه علم الكلام.

ث. الإجماع

يحضر الإجماع ضمن منظومة الأدلة الكلامية الإمامية، غير أن موقعه يختلف عن موقع العقل والقرآن والسنة؛ إذ لا يُستعمل لإثبات المبادئ الأولى التي تتوقف عليها العقيدة، كوجود الله أو أصل النبوة، وإنما تظهر قيمته في المواضع التي يكون فيها كاشفًا عن حجة معتبرة أو عن قول يمكن إرجاعه إلى المعصوم بحسب التصور الإمامي.

وعليه، لا تقوم قيمة الإجماع على مجرد كثرة القائلين أو اجتماع عدد من العلماء على رأي معين؛ لأن مجرد الاتفاق العددي لا يمنحه في ذاته قيمة معرفية مستقلة. وإنما ترتفع قيمته عندما يؤدي وظيفة الكاشف عن مستند معتبر أو قول المعصوم. ومن هنا يكون البحث في الإجماع، في جوهره، بحثًا في جهة الحجية والكشف، لا في سلطة العدد بما هو عدد، وهو ما يحدد موقعه الخاص داخل منظومة مصادر المعرفة الإمامية[١].

[١]- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج٢، ص ٦٠٢.

٢. المستوى الثاني: ترتيب مصادر المعرفة وتوظيفها بحسب المسألة

إذا كان المستوى الأول يجيب عن سؤال: من أين يستمد المتكلم معرفته؟ فإن المستوى الثاني يبحث في سؤال أكثر تركيبًا، هو: كيف تُرتَّب هذه المصادر، وما الوظيفة التي يؤديها كل واحد منها في المسألة الكلامية المحددة؟ وهنا ينتقل البحث من مجرد تعداد مصادر المعرفة إلى دراسة العلاقة بينها ومراتب الأدلة المتولدة عنها.

وقد اكتسب هذا المستوى أهمية خاصة؛ لأن تعدد المصادر لا يعني إمكان استخدامها جميعًا بالطريقة نفسها وفي جميع المسائل. فالدليل قد يكون قطعيًّا أو ظنيًّا، وقد يكون قطعي الثبوت محتمل الدلالة، أو غير مقطوع بطريقه مع ظهور دلالته. وقد يستقل العقل بإثبات أصل قضية معينة من دون تفاصيلها، فيما يتولى النص بيان تلك التفاصيل. ولذلك تصبح عملية ترتيب الأدلة جزءًا من المنهج نفسه، لا مرحلة عرضية تضاف إليه بعد اكتمال الاستدلال.

أ. مراتب الأدلة من حيث الثبوت والدلالة

يقوم ترتيب الأدلة على التمييز بين مجموعة من المراتب المعرفية، وفي مقدمتها العلم والظن، والثبوت والدلالة. فثبوت الدليل شيء، ودلالته على المدَّعى شيء آخر؛ وقد يكون النص ثابتًا من حيث الصدور، في حين يحتمل لفظه أكثر من معنى. كذلك، قد تكون الدلالة ظاهرة لكن الطريق الذي نقل النص لا ينتج درجة المعرفة المطلوبة.

وعلى هذا الأساس، لا يكفي في المنهج الكلامي إثبات وجود النص، بل لا بد من تحديد درجة ثبوته أولًا، ثم تحرير دلالته ثانيًا، ثم النظر في علاقته بسائر الأدلة ثالثًا. فإذا كان البرهان العقلي قطعيًّا وكان ظاهر النص محتملاً لأكثر من وجه، لم يكن الظاهر المحتمل قادرًا على نقض القطعي، وإنما يعاد النظر في دلالته. وفي المقابل، إذا ثبت النص ثبوتًا قطعيًّا وكانت دلالته قطعية في أمر لا يحيله العقل، فإن عدم قدرة العقل على إدراك تفاصيله لا يمثل سببًا لردّه.

ب. العلاقة بين العقل والنقل

لا تقوم العلاقة بين العقل والنقل في المنهج الكلامي الإمامي على المنافسة بين مصدرين مستقلين، وإنما على توزيع الوظائف المعرفية بحسب طبيعة القضية. فالعقل يثبت بعض الأصول التي تتوقف عليها حجية الوحي، ثم يأتي الوحي ليكشف عمَّا لا يستقل العقل بإدراكه، ويعود العقل بعد ذلك إلى تحليل النص وتحرير دلالته وربطه بالبناء العقدي العام.

ويتضح ذلك في التمييز بين ما يستطيع العقل معرفته تفصيلاً، وما يدرك أصله دون تفاصيله، وما لا طريق إليه إلا السمع. فقد يدرك العقل حسن شكر المنعم، ولكنه لا يستطيع أن يحدد بنفسه صورة العبادة وتفاصيلها؛ وقد يثبت إمكان المعاد وما يتصل بأصل الجزاء، لكنه لا يستقل بمعرفة جميع تفاصيل العالم الأخروي. وعلى هذا الأساس لا يكون الوحي منافسًا للعقل في مجال إدراكه، ولا يكون العقل بديلاً عن الوحي في المجالات التي تتجاوز قدرته المعرفية.

ويظهر استقلال العقل بصورة خاصة في مباحث العدل؛ إذ يقوم البناء الكلامي على أن بعض الأفعال يمكن إدراك حسنها أو قبحها عقليًّا، فلا يكون الحسن والقبح مجرد اسمَين لما أمر به الشرع أو نهى عنه. ويترتب على ذلك إمكان الاستدلال على الحكمة الإلهية ونفي الظلم قبل الاستناد إلى النصوص التفصيلية، ثم تأتي النصوص لتندرج ضمن بناء سبق أن تأسست بعض مقدماته بالعقل.

ت.- ترتيب الأدلة عند التعارض الظاهري

لا يفترض المنهج الكلامي أن جميع ظواهر النصوص وجميع الاستدلالات العقلية تتوافق تلقائيًّا من غير حاجة إلى تحقيق؛ إذ يمكن أن يظهر التعارض في مستوى الفهم. غير أن هذا التعارض لا يُفسَّر بوصفه صراعًا بين العقل والدين، بل يعاد إلى عناصر الدليل نفسه: فقد يكون الخلل في المقدمة العقلية وعدم بلوغها درجة القطع، أو في ثبوت الخبر، أو في فهم اللفظ ودلالته.

ومن هنا تؤدي قاعدة تقويم درجة الدليل وظيفة مركزية في حل التعارض الظاهري. فإذا ثبت بالعقل على نحو قطعي امتناع التجسيم، لم يصح حمل النص الذي يوهم الجسمية على معنى يناقض ذلك الأصل، بل وجب البحث في الدلالة واحتمالات اللغة والسياق. وكذلك إذا ثبت أصل العصمة بدليل قطعي، كان النص الذي يوهم خلاف ذلك محتاجًا إلى تفسير ينسجم مع الأصل الثابت.

وعلى هذا الأساس لا يكون التأويل المنضبط إهدارًا للنص، بل نتيجة لعملية ترتيب الأدلة. فالمتكلم لا يلجأ إلى التأويل لمجرد عدم ملاءمة الظاهر لرأيه، وإنما عند قيام قرينة عقلية أو لغوية تمنع إرادة الظاهر الأول. ولهذا أصبحت مباحث المجاز والمحكم والمتشابه والتأويل جزءًا من الصناعة الكلامية، واتصل علم الكلام اتصالاً وثيقًا بالأدوات اللغوية والبيانية اللازمة لتحرير الدلالة[١].

وينطبق المنهج نفسه على الأخبار التي يبدو بينها التعارض؛ إذ لا يُسقَط أحد الخبرين اعتباطًا، وإنما يُنظر في مرتبة ثبوتهما، وإمكان الجمع بينهما، وسياقهما، ودلالتهما، ومدى موافقتهما للأصول القطعية. وقد أسهم ذلك في إيجاد منطقة تداخل بين الكلام والأصول والحديث؛ لأن المتكلم أصبح محتاجًا إلى فحص الطريق والدلالة معًا.

ث. الفرق بين مصدر المعرفة ودليل المسألة

من أهم القواعد التي يقتضيها المستوى الثاني التمييز بين مصدر المعرفة ودليل المسألة. فالقرآن والسنة والعقل والإجماع تمثل أصولاً معرفية يرجع إليها المتكلم، لكن الحجّة التي يقيمها لإثبات مسألة بعينها قد تكون مركَّبة من أكثر من مصدر، ولا يلزم أن يستقل مصدر واحد بجميع مراحل إثباتها.

فقد يبدأ المتكلم بمقدمة عقلية تثبت أصلاً عامًّا، ثم يستعين بالنص في بيان بعض نتائجه، أو يثبت بالعقل الحاجة إلى أمر معين ثم يرجع إلى الخبر لتعيين مصداقه. وقد يكون النص نفسه محتاجًا في فهمه إلى مقدمات لغوية وعقلية تسبق توظيفه في

[١]- المرتضى، الذريعة، ج١، ص٣٤١.

الحجّة. ومن ثَم لا تتشكل خريطة الأدلة على صورة خطوط متوازية منفصلة، بل على صورة شبكة من العلاقات تتشابك فيها المصادر وتتدرج وظائفها بحسب المسألة.

ويترتب على ذلك التمييز بين تأسيس المعتقد وتأييده؛ فقد يكون أصل العقيدة ثابتًا ببرهان عقلي، ثم يأتي النص لتأكيده، أو يكون أصل المسألة معلومًا بالعقل فيما لا يعرف تعيينها وتفصيلها إلا بالنقل. وهذا يمنع الخلط بين المصدر الذي تتوقف عليه النتيجة وبين المصدر الذي يؤدي وظيفة التأييد أو التفصيل.

ج.- ترتيب المصادر بحسب طبيعة المسألة الكلامية

لا تخضع جميع المسائل الكلامية لترتيب واحد في استخدام المصادر؛ لأن طبيعة المسألة هي التي تحدد وظيفة العقل والنقل ومدى الحاجة إلى كلٍّ منهما. ففي الإلهيات، تتقدم الأدلة العقلية في إثبات الصانع وتنزيهه وما يجب له وما يستحيل عليه، لأن الاستناد إلى الوحي في إثبات أصل مصدر الوحي يؤدي إلى الدور المعرفي.

وفي مباحث العدل، يؤدي العقل دورًا تأسيسيًّا من خلال إدراك الحسن والقبح، ونفي الظلم، وإثبات مقتضيات الحكمة، ثم تُقرأ النصوص ذات الصلة في ضوء هذه الأصول. أما في النبوة، فيمكن للعقل أن يقرر إمكان النبوة والحاجة إليها وأن يبحث في دلالة المعجزة، في حين يتولى الوحي تقديم المعارف التي لا يمكن للعقل أن يصل إليها استقلالاً.

وفي الإمامة، يستطيع النظر العقلي أن يبحث في الحاجة إلى الإمام وبعض الشروط التي ينبغي تحققها فيه، غير أن العقل لا يستطيع من ذاته أن يعيِّن شخصًا معينًا بوصفه الإمام المنصوص عليه؛ ومن هنا ينتقل البحث إلى النص لتحديد المصداق. ويظهر هذا التداخل بوضوح في بناء المرتضى لأدلة الإمامة، حيث يجتمع الاستدلال على أصل الحاجة والصفات مع البحث في النص وتواتره وطرق العلم به[١]. ومن الشواهد المباشرة من الذخيرة مناقشة المرتضى لدلالة النص على أمير المؤمنين وطبيعة العلم الحاصل من الأخبار.

---

[١]- المرتضى، الذخيرة، ص٤٢٩.

أما في المعاد فيمكن للعقل إثبات الإمكان وبعض الأصول العامة المتصلة بالجزاء، في حين تبقى التفاصيل الغيبية المتعلقة بأحوال ما بعد الموت في دائرة المعرفة السمعية. وهذا التنوع يبيِّن أن ترتيب الأدلة ليس قاعدة جامدة، بل يتشكل بحسب طبيعة القضية التي يراد إثباتها.

ح. ترتيب الدليل بحسب المخاطَب والمقام

لا يتحدد ترتيب الأدلة بطبيعة المسألة وحدها، بل يتأثر كذلك بطبيعة المخاطَب والمقام الحجاجي. فالدليل الذي يكون صالحًا لتأسيس الاعتقاد عند المتكلم قد لا يكون صالحًا لإلزام خصم لا يعترف بمصدره. وفي المقابل، قد يستعمل المتكلم دليلاً لا يمثل الأساس الذي بنى عليه معتقده، ولكنه يصبح حجة على الخصم لأنه مندرج ضمن الأصول التي يسلِّم بها ذلك الخصم.

ومن هنا يظهر الفرق بين الدليل المؤسس والدليل الإلزامي. فالأول هو الدليل الذي يقوم عليه اعتقاد المتكلم نفسه، أما الثاني فهو ما يستعمل في مقام المناظرة لإلزام الطرف الآخر بنتائج مقدماته. وقد يكون نص موجود في المصادر التي يعتمدها المخالف صالحًا للاحتجاج عليه، من غير أن يكون ذلك النص هو الأساس المعرفي الذي قامت عليه عقيدة المتكلم الإمامي.

ولهذا تختلف نقطة البدء في الحجاج باختلاف المخاطب. فإذا كان النقاش مع منكر للنبوة لم يصح الاستدلال عليه ابتداءً بحديث نبوي؛ لأنه لا يسلِّم بالمصدر الذي استُمد منه الدليل. وإذا كان المخاطَب مسلمًا يثبت القرآن، أمكن الاحتجاج عليه بالقرآن بعد تحرير وجه الدلالة. وإذا كان الحوار داخليًا بين الإمامية، أمكن توسيع دائرة النصوص والمقدمات المشتركة. وهذه المرونة لا تعني تغيُّر الحقيقة بحسب المخاطَب، وإنما تعكس وعيًا بشروط الحجة ودوائر الحجية ومقدمات الإلزام.

وبهذا يكشف المستوى الثاني عن بُعد معرفي عميق في المنهج الكلامي؛ إذ لم يعد السؤال مقتصرًا على كون العقيدة صحيحة أو باطلة، وإنما أصبح البحث يتناول الطريق الذي ينتج المعرفة، والفرق بين العلم والظن، وبين المعرفة الضرورية

والمكتسبة، وبين الدليل الذي يؤسّس الاعتقاد والدليل الذي يؤدّي وظيفة جدليّة. وهو ما منح علم الكلام بعدًا يتجاوز الدفاع المباشر عن المذهب إلى البحث في شروط المعرفة الدينيّة وكيفيّة بنائها.

٣. المستوى الثالث: الأدوات الاستدلالية والحجاجيَّة

يمثل المستوى الثالث الجانب الإجرائي في المنهج الكلامي؛ إذ ينتقل البحث فيه من تحديد مصادر المعرفة وترتيبها إلى دراسة الأدوات التي يحوِّل بها المتكلم مقدماته إلى حجج منظَّمة ونتائج. وقد تعددت هذه الأدوات بحسب طبيعة القضيّة والمخاطَب والغرض من الاستدلال؛ فحضر الاستدلال البرهاني والجدل والإلزام والنقض والحصر والتقسيم وتتبع الجزئيات والنصوص، ولم تكن هذه الأدوات تعمل منفصلة بعضها عن بعض، بل كانت تتكامل داخل بنية الحجّة الواحدة.

أ. البرهان

يأتي البرهان في مقدمة الأدوات الاستدلاليّة؛ لأنه يتجه إلى إثبات النتيجة انطلاقًا من مقدمات يعدها المتكلّم معلومة أو قابلة للإثبات، بحيث تكون النتيجة لازمة عنها. وتظهر النزعة البرهانية في الطريقة التي ترتبت بها أبواب المعرفة الكلاميّة نفسها؛ إذ يبدأ النظر بإثبات الصانع وصفاته، ثم ينتقل إلى الحكمة والعدل، ومنها إلى النبوة وحجية الوحي، ثم إلى ما يتفرع على ذلك من مسائل الإمامة والمعاد.

ولا يعني البرهان الكلامي صورة قياسيّة واحدة تُستخدم في جميع المسائل، بل تتنوع بنيتُه بحسب نوع المقدمات وطبيعة الموضوع. ففي الإلهيات قد يعتمد المتكلم على مقدمات تتصل بحدوث الأعراض والأجسام، وفي العدل يستند إلى مبادئ الحسن والقبح، وفي النبوّة يبني على الحكمة ودلالة المعجزة، وفي الإمامة يمكن أن ينتقل من الحاجة إلى الإمام إلى البحث في النص الذي يعيِّن المصداق.

وقد تتعدّد الأدلّة على القضيّة الواحدة، فيكون بعضها عقليًّا وبعضها نقليًّا أو مؤيّدًا بالسمع. ويؤدّي هذا التعدّد وظيفة مهمّة في التفريق بين الدليل المؤسِّس والدليل

المؤيِّد، كما يسمح للمتكلم بأن يعرض المسألة بطرق تتناسب مع اختلاف المتلقِّين.

ويقتضي البرهان كذلك تحرير المفاهيم قبل الشروع في الاستدلال؛ لأن كثيرًا من الخلافات قد تنشأ عن الاشتراك في اللفظ مع الاختلاف في المعنى. فمصطلحات مثل «القدرة» و«الإرادة» و«الإمامة» تحتاج إلى تحديد المراد منها قبل بناء الحجة عليها، وإلا تحولت المناظرة إلى انتقال بين معانٍ مختلفة تحت لفظ واحد. ومن هنا كانت التعريفات والتقسيمات جزءًا ممهِّدًا للعملِ البرهاني.

ب. الجدل

يتحرك الجدل في فضاء الحوار والمناظرة، ولذلك تختلف وظيفته عن وظيفة البرهان. فبينما يستهدف البرهان إثبات النتيجة من مقدمات يراها المتكلم صالحة للتأسيس المعرفي، يقوم الجدل غالبًا على مقدمات مشتركة أو مسلَّمة عند الطرف المقابل، بقصد الكشف عن النتائج التي تترتب عليها.

ولا يراد بالجدل هنا المغالطة أو مجرد الانتصار في الخصومة، وإنما يمكن أن يؤدي وظيفة معرفية مشروعة عندما يكشف تناقض موقف الخصم أو يبين أن بعض نتائجه لا تنسجم مع أصوله. ولهذا يتطلب الجدل معرفة دقيقة بمذهب الطرف الآخر وبالمقدمات التي يعترف بها؛ لأن الاحتجاج عليه بمقدمة لا يسلِّم بها يفقد الحجة قدرتها الإلزامية.

وقد يثبت المتكلم قضية في مذهبه عن طريق برهان معين، ثم يختار في المناظرة طريقًا آخر لأن المخالف لا يعترف بالمقدمة التي قام عليها البرهان الأول. والاختلاف هنا لا يرجع إلى حقيقة المعتقَد، بل إلى طريق الحجاج المناسب للمقام، وهو ما يكشف عن مرونة واضحة في الأداء الكلامي.

ت. الإلزام

يرتبط الإلزام بالجدل ارتباطًا وثيقًا، لكنه يمثل أداة أكثر تحديدًا؛ إذ يقوم على الانتقال من مقدمات الخصم نفسه إلى نتيجة تلزمه ما دام متمسكًا بتلك المقدمات.

فالمتكلم لا يشترط في الدليل الإلزامي أن تكون جميع مقدماته معتمدة عنده، وإنّما يكفي أن يكون الطرف المقابل قد سلَّم بها بحيث لا يستطيع رفض النتيجة من غير مراجعة أصوله[١].

ويؤدي الإلزام بذلك وظيفة مزدوجة؛ فهو من جهة يكشف التناقض أو عدم الاتساق في موقف الخصم، ومن جهة أخرى يبين أن قبول أصل معيَّن يقتضي قبول ما يلزم عنه. فإذا اعتمد المخالف قاعدة في باب من أبواب العقيدة ثم امتنع عن تطبيق مقتضاها في باب آخر تتوافر فيه الشروط نفسها، أمكن للمتكلم أن يكشف هذا التفاوت في تطبيق القاعدة. وقد كان لهذا الأسلوب حضور واضح في المسائل المذهبية، حيث يستعمل المتكلم نصوص المخالف أو قواعده أو مسلَّماته لإظهار ما يراه من لوازم موقفه. ومن هنا ينبغي التمييز بين الإلزام والبرهان؛ لأن ما يكون حجة إلزامية على الخصم ليس بالضرورة هو الدليل الذي أسس به المتكلم اعتقاده الخاص

ث. النقض

يقوم النقض على فحص الحجة المقابلة وإبطالها من خلال الكشف عن خلل في مقدماتها، أو عدم صحة الانتقال منها إلى النتيجة، أو تناقض النتائج المترتبة عليها، أو عدم اطِّراد القاعدة التي تقوم عليها. وهو بهذا المعنى أداة نقدية أساسية في العمل الكلامي، ولا سيما في المصنفات التي اتخذت صورة الردود والمناظرات.

غير أن النقض، مهما بلغت قوته في إبطال رأي الخصم، لا يكفي وحده لإثبات صحة البديل؛ لأن سقوط الدليل على قول معين لا يستلزم بذاته صحة القول المقابل. ولذلك يجمع المتكلم في كثير من الأحيان بين العمل السلبي المتمثل في إبطال الحجة المقابلة والعمل الإيجابي المتمثل في إقامة البرهان على الرأي الذي يتبنَّاه.

وقد يكون النقض إجماليًّا، بأن يظهر أن النتيجة تتعارض مع أصل مسلَّم أو تؤدي إلى محال، وقد يكون تفصيليًّا يتتبَّع مقدّمات الحجة واحدة بعد أخرى للكشف عن موضع الخلل فيها. وتزداد أهمية النقض التفصيلي حين يكون موضوع الرد كتابًا أو

[١]- المرتضى، الشافي، ج١، ص٩٧.

بناءً استدلاليًّا منظمًا؛ إذ لا يكفي عندئذ إصدار حكم عام، وإنما يصبح من الضروري الدخول في بنية الحجة نفسها وتحليل عناصرها.

ج. السبر

تقوم طريقة السبر على حصر الاحتمالات الممكنة في المسألة ثم اختبارها واحدًا بعد آخر، وإبطال ما لا يصح منها حتى يتعيَّن الاحتمال الباقي أو تقوى دلالته. وهذه البنية الاستدلالية حاضرة في عدد من الحجج الكلامية، مع ضرورة الاحتراز من نسبة اصطلاح «السبر» بمعناه التقني المتأخر إلى جميع متكلمي القرن الخامس؛ فالمقصود هنا توصيف بنية الاستدلال بالحصر والاختبار، لا إثبات استعمالهم المصطلح نفسه بدلالته الأصولية اللاحقة[١].

وتكمن أهمية هذه الطريقة في أنها لا تكتفي بإبطال احتمال منفرد، وإنما تسعى إلى استيعاب الوجوه الممكنة حتى لا يستطيع الخصم الانتقال بعد إبطال أحدها إلى احتمال لم يدخل في دائرة البحث. ولهذا تتوقف قوتها على صحة الحصر؛ فإذا لم تكن الاحتمالات المذكورة مستوفية لجميع الوجوه الممكنة، لم يكن إبطال بعضها كافيًا لإثبات الوجه المتبقي.

ويتداخل السبر بهذا المعنى مع النقض بصورة واضحة؛ لأن اختبار الاحتمالات يستلزم غالبًا نقض الوجوه غير الصحيحة، غير أن الحصر والاختبار أوسع من النقض المفرد؛ لأنه يضع النقض داخل بنية استدلالية تبدأ بتعيين الوجوه الممكنة وتنتهي بتعيين الوجه الذي يصمد أمام الاختبار.

ح. التقسيم

يمثل التقسيم إحدى الأدوات المهمة في تحرير المسألة قبل إقامة الدليل عليها؛ إذ يقوم على تفكيك المفهوم أو القضية إلى أقسامها المختلفة، ثم تحديد الحكم الذي يختص بكل قسم. وقد استُعمل هذا الأسلوب في تقسيم الأخبار والصفات وطرق

---

[١]- الذخيرة، م. س، ص١١١.

المعرفة والأدلة وغيرها من الموضوعات التي لا يمكن إصدار حكم دقيق عليها دون تمييز أنواعها.

ولا تؤدي عملية التقسيم وظيفة شكلية، بل تمنع الخلط بين موارد مختلفة يجمعها لفظ واحد. فالبحث في «الصفة» مثلاً يحتاج إلى التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، والبحث في «الخبر» يقتضي التمييز بين المتواتر وغيره، كما أن الحديث عن المعرفة العقلية يحتاج إلى التمييز بين الضروري والنظري. ودون هذه التقسيمات يمكن أن ينتقل الحكم المقرر لقسم إلى قسم آخر من غير دليل.

ويتصل التقسيم كذلك بتحرير المصطلحات وإزالة الاشتراك اللفظي؛ لأن كثيرًا من النزاعات قد تبدو حقيقية فيما يكون منشؤها اختلاف المراد من اللفظ. ولذلك يؤدي التقسيم وظيفة سابقة على البرهان أحيانًا؛ إذ يحدد محل النزاع أولاً، ثم يسمح بإقامة الحجة على القضية بعد تحرير موضوعها.

خ- الاستقراء

يَظهر ما يمكن وصفه بالاستقراء في تتبع مجموعة من النصوص أو الشواهد أو الوقائع بقصد استخلاص حكم عام، أو تقوية نتيجة معينة، أو الكشف عن اضطراب قاعدة لدى الخصم. وهنا أيضًا ينبغي عدم إسقاط جميع الدلالات المنطقية والتقنية التي اكتسبها مفهوم «الاستقراء» في المراحل اللاحقة على النصوص الكلامية في القرن الخامس؛ وإنما المقصود إثبات حضور بنية تتبع الجزئيات وجمع الشواهد في الممارسة الاستدلالية.

وتتضح قيمة هذه الأداة في المواضع التي لا يمكن بناء النتيجة فيها على شاهد منفرد، كما في جمع النصوص المتعلقة بمسألة واحدة أو دراسة طرق نقل خبر معين. ففي مباحث التواتر مثلاً لا تُستمد النتيجة من رواية واحدة، وإنما من تعدد الطرق والنقول على نحو يؤدي، وفق المبنى المعتمد، إلى حصول العلم. ويظهر اهتمام المرتضى بهذه المسألة بوضوح في مناقشته لطبيعة العلم المتولد من الأخبار والنصوص المتواترة.

د. التكامل بين الأدوات الاستدلالية

لا ينبغي فهم الأدوات السابقة بوصفها مناهج مستقلة يعمل كل واحد منها بمعزل عن الآخر؛ لأن الحجّة الكلاميّة الواحدة قد تجمع عددًا منها في مسار استدلالي متكامل. فقد يبدأ المتكلّم بتحرير المصطلحات وتقسيم الموضوع، ثم يحصر الاحتمالات الممكنة ويفحصها، وينقض الوجوه التي لا تستقيم، ثم يقيم البرهان على الوجه الذي يراه صحيحًا، وبعد إثباته ينتقل إلى استعمال بعض نتائجه في إلزام الخصم.

وبذلك تختلف وظيفة كل أداة داخل العمليّة الاستدلاليّة: فالبرهان يؤسِّس، والتقسيم يحرّر ويميّز، والحصر يختبر الاحتمالات، والنقض يُبطل الحجّة المقابلة، والجدل يتحرّك ضمن المساحات المشتركة مع المخالف، والإلزام يكشف لوازم مقدماته، وتتبّع الجزئيّات والنصوص يوسع مادة الحجّة ويقوي بعض نتائجها. وهذا التكامل هو الذي يجعل المنهج الكلامي صناعة استدلاليّة متكاملة، لا مجرد مجموعة من النصوص والأدلّة المحفوظة.

ومن خلال المستويات الثلاثة تتضح البنية العامّة للمنهج الكلامي الإمامي في القرن الخامس الهجري؛ إذ تبدأ العمليّة المعرفيّة من تحديد مصادر المعرفة، ثم تنتقل إلى ترتيب هذه المصادر وتحديد وظائفها بحسب طبيعة المسألة ودرجة الدليل والمخاطب، وتنتهي إلى تشغيل الأدوات الاستدلالية والحجاجية لبناء الحجة والوصول إلى النتائج. ومن ثَم لا يمكن اختزال المنهج في القول باعتماد العقل أو النقل، ولا في تعداد الأدلة التي استعملها المتكلمون، بل يتحدّد المنهج بكيفيّة الانتقال المنظَّم من المصدر إلى الدليل، ومن الدليل إلى الحجّة، ومن الحجّة إلى النتيجة.

وهذا البناء الثلاثي يكشف عن مستوى من الوعي المنهجي يجعل النظر في شروط المعرفة جزءًا من علم الكلام نفسه؛ فالمتكلم لا يسأل عن القضيّة العقديّة فحسب، بل يسأل كذلك عن الطريق الذي يثبتها، ودرجة المعرفة التي ينتجها ذلك

الطريق، وموقع الدليل بالنسبة إلى غيره، ومدى صلاحيته للتأسيس أو الإلزام، والأداة المناسبة لبناء الحجة أو نقدها. وعلى هذا الأساس تتشكّل خصوصيّة المنهج الكلامي بوصفه نظامًا معرفيًّا واستدلاليًّا يجمع بين مصادر المعرفة، وترتيب الأدلة، وصناعة الحجاج في بنية مترابطة[١].

سادسًا: البناء الاستدلالي للقضايا الكلاميّة الكبرى في القرن الخامس

١. البناء الاستدلالي في الإلهيات

يكشف ترتيب الإلهيات في مقدمة الأبواب عن أثر مباشر لمفهوم التوقف المعرفي؛ فالنبوة لا تُفهم قبل إثبات الحكمة، والحكمة لا تُبحث قبل أصل وجود الله وصفاته، ولذلك كان التوحيد هو الباب الذي تُختبر فيه قدرة العقل على بناء المعرفة من غير الاستناد إلى وحي لم تثبت حجيته بعد. وهذه الأولوية لا تجعل الإلهيات منفصلة عن النص، بل تجعل استعمال النص فيها لاحقًا من حيث الرتبة المنطقية على إثبات أصل الوحي.

وفي دليل الحدوث تظهر خلفية طبيعية للكلام؛ إذ يعتمد المتكلم على ملاحظة التغيُّر وقيام الأعراض بالأجسام، ثم يستنتج أن ما لا يخلو من الحوادث لا يكون قديمًا. وقد جعل ذلك مباحث الجوهر والعرض والحركة والسكون من المقدمات التي تدخل في خدمة البرهان على المُحدِث.

كذلك، فإن إثبات الوحدانية لا ينحصر في نفي إله ثانٍ عدديًّا، بل يتصل بنفي ما يناقض إطلاق القدرة والاستقلال. ففرض تعدد الآلهة المستقلين يفضي إلى البحث في اختلاف الإرادات وحدود القدرة، ومن هنا يأتي دليل الممانعة وما يقاربه من حجج الوحدانية.

وفي الصفات، تبرز مسألة العلاقة بين الصفة والذات بوصفها مدخلاً إلى نفي تعدد القدماء والتركيب. ولذلك اتجهت المدرسة الإمامية إلى صِيَغ تحفظ كمال

[١]- تمهيد الأصول، م. س، ص٢١٧.

الصفات مع تنزيه الذات، مع التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل.

وتتصل الإرادة بمبحث الأفعال اتصالاً خاصًّا؛ إذ يترتب على تصورها سؤال: هل هي صفة ذات أم فعل؟ وكيف يتعلق الفعل الحادث بالله من غير أن يلزم تغيُّر في ذاته؟ وقد اختلفت الصياغات، لكن المشترك هو حفظ التنزيه مع إثبات صدور الأفعال عن علم وقدرة وحكمة.

وفي العدل، تمثل مسألة الآلام والأعواض اختبارًا لشمول قاعدة الحكمة. فالألم الذي يقع على غير مستحق يثير سؤالَ المصلحة والعوض واللطف، ولذلك دخلت هذه القضايا في محاولة تفسير الفعل الإلهي على ضوء العدل.

ويتصل التكليف بالقدرة من جهة، وبالعلم الإلهي من جهة أخرى. فسَبْق علم الله بالفعل لا يحوله إلى فعل اضطراري؛ لأن العلم يتعلق بالفعل على ما هو عليه من صدوره عن فاعل مختار، لا أنه يخلق فيه الضرورة التي تسلب الاختيار.

٢. البناء الاستدلالي في النبوّة

في باب النبوة، لم تقتصر الحاجة إلى الرسول على نقل الأحكام، بل شملت إقامة الحجة وبيان تفاصيل الهداية وتقديم المرجعيّة الدينيّة. فالعقل يدرك كلِّيات، لكنه يحتاج إلى بيان إلهي فيما لا يستقل بتفصيله؛ ومن هنا تصبح البعثة جزءًا من نظام الحكمة واللطف.

وتتحدّد دلالة المعجزة بشروط تمنع الخلط بينها وبين السحر أو مطلق الظاهرة العجيبة. فلا تكفي الخوارق في ذاتها، بل لا بد من بنية دلالية تربطها بالدعوى وبالحكمة الإلهية وامتناع تأييد الكاذب بما يوقع المكلفين في الضلال.

أما العصمة، فليست مجرد ضمانة لصدق خبر واحد، بل شرط في استقرار المرجعية النبوية وتحقيق غرض الاقتداء والتبليغ. وقد انعكس هذا التقرير على تفسير قصص الأنبياء والآيات التي يمكن أن يوهم ظاهرها خلاف العصمة.

٣. البناء الاستدلالي في الإمامة

في الإمامة، تتداخل وظيفتان: حفظ الدين وإدارة الجماعة. وقد ركَّز المتكلمون على أن الحاجة إلى الإمام ليست ناتجة عن مجرد وجود دولة، بل عن الحاجة إلى مرجع يحفظ الشريعة ويبيِّن أحكامها ويقوم بوظيفة الهداية.

وتتصل العصمة بالإمامة من جهة أن المرجع النهائي لا يمكن أن تكون طاعتُه حجةً مع جواز الخطأ الذي لا يمكن للمكلفين تمييزه؛ وإلا احتاج إلى مرجع آخر. ولذلك صيغت العصمة بوصفها شرطًا وظيفيًّا في تمام الحجية والرئاسة الدينيّة.

أمّا الأعلميّة، فتتصل بقدرة الإمام على أداء وظيفة البيان والحكم؛ لأن وجود من هو أولى منه بالعلم مع حاجة الإمام إلى الرجوع إليه يثير إشكالاً في تمام المرجعيّة. ومن هنا ارتبطت العصمة والعلم والكفاءة ضمن منظومة شروط الإمام.

وفي الغيبة، اتجه الكلام إلى التمييز بين أصل وجود الحجة وإمكان الانتفاع الظاهر به؛ فتعذُّر الظهور بسبب الموانع لا يعني انتفاء الغرض من أصل الإمامة. وبالمجمل، يمكن إرجاع الحرمان من بعض وجوه الانتفاع إلى الظروف البشرية الخارجية.

٤. البناء الاستدلالي في المعاد

في المعاد الجسماني، تظهر مسألة الإعادة بوصفها سؤالاً في القدرة والهُوية. والجواب الكلامي ينطلق من أنَّ مَن أوجد الشيء أول مرة لا يعجز عن إعادته، وأنّ العلم الإلهي يمنع توُّهم ضياع الأجزاء أو اختلاط الهُوية.

أما البرزخ، فيظهر فيه الفرق بين «إمكان الشيء» و«العلم بوقوعه»؛ فالعقل يستطيع رفع دعوى الاستحالة، لكنه لا يستطيع من ذاته تقرير تفاصيل أحوال البرزخ. وهذا هو المجال الذي يصبح فيه السمع الطريق الرئيس إلى المعرفة التفصيلية.

وفي الوعد والوعيد، يظهر الجمع بين حقيقة الاستحقاق وإمكان العفو والتفضل؛

فالعدل يمنع العقوبة من غير استحقاق، لكنه لا يحوِّل كل عقوبة مستحقة إلى ضرورة لا تقبل الإسقاط[١].

والشفاعة امتداد لهذا الفهم؛ فهي لا تعني تجاوز النظام الأخلاقي أو إلغاء المسؤولية، بل تعمل داخل نظام الاستحقاق والتوبة والعفو والرحمة وفق ما يثبته السمع.

٥. وحدة البناء بين القضايا الكلامية

تكشف هذه القضايا، عند النظر إليها مجتمعة، عن وحدة في البناء لا عن مجرد ترتيب موضوعي. فالتوحيد يؤسّس معرفة المبدأ، والعدل يحدّد معنى الحكمة والمسؤولية، والنبوة تبيِّن طريق الوحي، والإمامة تفسر استمرار الهداية، والمعاد يحدّد غاية التكليف ومصير الإنسان. وكل أصل يمدُّ الأصل الذي يليه بمقدمات لا يمكن الاستغناء عنها.

فالقول بالحسن والقبح يؤثر في دلالة المعجزة وفي مفهوم العدل، ونفي الجبر يؤسّس لاستحقاق الثواب والعقاب، والعصمة تدخل في النبوة والإمامة، واللطف يصل بين العدل والهداية، وحجية السمع التي تُثبَت بعد النبوة تصبح طريقًا لمعرفة تفاصيل البرزخ والشفاعة. ومن هنا، فإن الاختلاف في أصل واحد قد يغير صورة النظام كلِّه.

ويكشف هذا الترابط عن أهم مظاهر النضج الكلامي في القرن الخامس: انتقال العقيدة من مجموعة قضايا صحيحة في ذاتها إلى نظام يبين علائقها ومراتبها. فلم يعد المطلوب إثبات كل أصل منفردًا فحسب، بل بيان موقعه من منظومة المعرفة.

ويظهر من هذا البناء اختلاف درجات اعتماد العقل والنقل. فالإلهيات أوسع الأبواب اعتمادًا على البرهان العقلي، والنبوة تجمع العقل بالمعجزة، والإمامة تجعل العقل أساسًا للحاجة والنص طريقًا للتعيين، أما تفاصيل المعاد فيقوى فيها حضور

---

[١]- أوائل المقالات، م. س، ص٧٧.

السمع. وهذا التدرج يؤكد أن التكامل لم يكن جمعًا متساويًا للأدلة في كل باب، بل توزيعًا منهجيًّا يناسب طبيعة المعلوم.

ومن هنا، كانت القيمة العلمية للقرن الخامس في إعادة صياغة الأصول الموروثة داخل بناء أكثر تماسكًا، لا في اختراع موضوعاتها من جديد. فقد تحولت مسائل قديمة إلى نظريات أوسع، وأصبحت أدوات الاستدلال أكثر وضوحًا، وتهيَّأت المادة لأن تنتقل إلى أجيال لاحقة في صورة قابلة للشرح والتطوير[١].

سابعًا: خصائص المنهج الكلامي الإمامي في القرن الخامس

يمكن استخلاص جملة من الخصائص العامّة للمنهج الكلامي الإمامي في القرن الخامس الهجري من طريقة تعامله مع مصادر المعرفة، وبنية المسائل العقدية، وطرائق الاستدلال، ومناهج التعامل مع الخصوم. ولا يراد بهذه الخصائص أنها عناوين اصطلاحية صاغها متكلمو المرحلة بهذه الألفاظ، وإنما هي أوصاف تحليليّة تكشف عنها مصنفاتهم وممارساتهم الجدلية، ولا سيّما ما يظهر في تنوع التأليف بين تقرير المذهب، ونقد الآراء، والرد على الخصوم، وتصحيح بعض المقولات المتداولة داخل الوسط الإمامي نفسه.

١. الموضوعيّة المنهجيّة

تتمثل أولى هذه الخصائص في الموضوعية المنهجية، لا بمعنى الحياد عن المعتقد؛ فالمتكلم الإمامي ينطلق من انتماء عقدي واضح، وإنما بمعنى السعي إلى بناء الحجة على مقدمات قابلة للفحص، والتمييز بين الدعوى ودليلها، وبين ما يثبت بطريق معتبر وما لا يثبت، وعدم جعل مجرد الانتساب إلى المذهب بديلاً عن إقامة البرهان.

وتظهر هذه السمة في ضرورة ضبط قول الخصم قبل الاعتراض عليه، وفي الاحتجاج عليه بما ينسجم مع المقدمات التي يسلّم بها، وفي فحص النص من جهة

[١]- ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، ص٦٧.

ثبوته ودلالته، وفي التمييز بين رد الحجة ورد المدَّعى. وتقدم المناظرات والمسائل الجوابية التي حفظت عن الشيخ المفيد نموذجًا مهمًّا لهذا اللون من الاشتغال؛ إذ تكشف عن انتقال متكرر من تحرير الدعوى إلى فحص لازمها، ثم إلى إقامة الحجة أو إلزام المخالف بمقتضى أصوله.

وتظهر هذه الموضوعية بصورة أوضح في إمكان النقد الداخلي؛ إذ لم يكن العمل الكلامي موجَّهًا إلى إبطال أقوال المدارس المخالفة وحدها، بل امتد إلى مراجعة بعض الصياغات المتداولة داخل الوسط الإمامي نفسه. ويعد كتاب تصحيح اعتقادات الإمامية للمفيد شاهدًا بالغ الدلالة في هذا المجال؛ فقد تعامل فيه مع مَتن عقدي إمامي سابق، فوافق على جملة من مضامينه، واعترض على بعضها، وأعاد تحرير عدد من القضايا، بما يكشف عن أن الانتماء المشترك لم يمنع مراجعة الصياغة أو الدليل[١].

٢. النسقيّة

والخاصية الثانية هي النسقيّة؛ فالقضايا الكلامية في مرحلة النضج لم تعد جزرًا معرفية منفصلة، وإنما أخذت تنتظم ضمن علاقات منطقية يتوقف بعضها على بعض. فمعرفة الله وصفاته تتقدم من جهة الرتبة الاستدلالية على إثبات حجية السمع، ومباحث العدل والحكمة تؤثر في بناء النبوة والتكليف، ومبدأ اللطف يمتد أثره إلى النبوة والإمامة، وإثبات الوحي يفتح الطريق إلى معرفة جملة من التفاصيل التي لا يستقل العقل بإدراكها.

وتكشف طريقة ترتيب أبواب الكتب الكلامية عن هذه البنية؛ إذ لا يكون الانتقال من التوحيد إلى العدل، ثم النبوة، ثم الإمامة والمعاد مجرد ترتيب تعليمي خارجي، وإنما يعكس في كثير من الأحيان علاقات توقف بين النتائج ومقدماتها. ويظهر ذلك بوضوح في الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد للطوسي؛ إذ صيغت أبوابه على نحو يربط أصول

---

[١]- تصحيح اعتقادات الإمامية، م. س، ص٢٧.

المعرفة العقدية بعضها ببعض، ويجعل إثبات المقدمات أساسًا لما يتفرع عليها[١].

ومن ثَم، فإن تعديل الموقف في أصل من الأصول لا يبقى محصورًا في بابه، بل يمكن أن ينعكس على جملة من النتائج اللاحقة. فالموقف من الحسن والقبح، مثلاً، يتصل بتفسير العدل والتكليف واللطف، والموقف من حجية الأخبار ينعكس على طبيعة ما يمكن إثباته من التفاصيل السمعية. وهذه العلاقات هي التي تمنح الكلام صفة «المنظومة» بدل أن يكون مجموعة أجوبة مستقلة عن أسئلة متفرقة.

٣. البرهانيّة

والخاصية الثالثة هي البرهانية، أي إن صحة الموقف لا تكتسب من مجرد نسبته إلى الجماعة، بل من القدرة على إقامة دليل منظَّم عليه. ولا يعني ذلك أن جميع ما يذكره المتكلم برهان عقلي بالمعنى الاصطلاحي الدقيق، وإنما المقصود وجود نزوع واضح إلى الانتقال من المقدمات إلى النتائج، وتحرير موضع الاستدلال، والتمييز بين التقرير المجرد وإقامة الحجة[٢].

وقد أدّى هذا الاتجاه إلى زيادة العناية بالفصل بين الدعوى ودليلها، وبين الحجة التي يعتمد عليها المتكلم في تأسيس معتقده والحجة التي يستخدمها لإلزام الخصم، وبين صحة النص من جهة نقله وصحة الاستدلال به من جهة دلالته. وتكشف كتب الردود، ولا سيما المصنفات المتعلقة بالإمامة، عن هذه الصناعة بوضوح؛ إذ تتجاور فيها إقامة الدليل، ونقض دليل الخصم، ومناقشة الدلالة، وإظهار ما يلزم من المقدمات التي ارتضاها الطرف المقابل.

وتظهر البرهانية كذلك، في عدم الاكتفاء بتراكم الشواهد عندما تكون القضية متوقفة على مقدمة عقلية. فإثبات بعض الأصول لا يتحقّق بكثرة الأخبار وحدها، وإنما يحتاج إلى تأسيس سابق يجعل الاستناد إلى الخبر نفسه ممكنًا ومعتبرًا. وهذه العلاقة بين البرهان وموقع النص من أبرز مظاهر النضج المنهجي في المرحلة.

---

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص٢٥.

[٢]- الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، ج١، ص١٩٩.

٤. التكامل

أما الخاصيّة الرابعة، فهي التكامل، ويظهر أولاً في الجمع بين العقل والنقل مع تحديد مجال كلٍّ منهما، ويظهر أيضًا في تداخل الكلام مع علوم الأصول والفقه واللغة والحديث والتفسير. ولم يكن هذا التكامل مجرد جمع اعتباطي لمواد مختلفة، بل كان توزيعًا للوظائف بحسب موضوع المعرفة ونوع القضية المراد إثباتها.

فبينما يؤدي العقل وظيفة تأسيسية في المواضع التي تتوقف عليها حجية السمع، يؤدي النص وظيفة التعيين والتفصيل في مسائل لا يستقل العقل بإدراك جزئياتها. وتدخل اللغة في تحديد الدلالة، ويشارك علم الحديث في فحص طريق النقل، في حين تمد مباحث الأصول المتكلم بأدوات تتصل بالأخبار والإجماع والأمر والنهي والعموم والخصوص وغيرها[١].

ويظهر التكامل العلمي كذلك في شخصية العالم نفسه؛ فالطوسي، على سبيل المثال، لم يكن متكلمًا فحسب، بل صنف في الفقه والأصول والحديث والتفسير والرجال، وتكشف قائمة مصنفاته عن اتساع المشروع العلمي الذي كانت المسألة الكلامية تتحرك داخله. وينطبق الأمر بدرجات مختلفة على المفيد والمرتضى وغيرهما، وهو ما جعل الحدود بين العلوم متمايزة من جهة الموضوع، لكنها متفاعلة من جهة الأدوات والمقدمات.

٥. الانفتاح

والخاصية الخامسة هي الانفتاح؛ فقد تحرك المتكلم الإمامي في فضاء فكري شديد التنوع، ولم يكن إنتاجه منفصلاً عن المناقشات الكلامية العامة التي شهدتها بغداد وغيرها من الحواضر. وكان عليه أن يعرف مقالات المعتزلة والأشاعرة وأصحاب الحديث والفرق الشيعية وغيرها، وأن يناقش مقدماتهم ومصطلحاتهم وحججهم.

ويقدم كتاب الفصول المختارة مادة مهمة في هذا المجال؛ لأنه يحفظ طائفة من مجالس المفيد ومحاوراته ومسائله، ويكشف عن تنوع الأطراف والقضايا التي كانت

[١]- المفيد، محمد بن محمد، التذكرة بأصول الفقه، ص٢٨.

تدخل في دائرة الجدل الكلامي. وتكشف كتب المقالات والفرق المعاصرة أو القريبة من العصر عن شدة التداخل بين المدارس، وعن وجود قاموس كلامي مشترك في موضوعات الصفات والعدل والقدر والإمامة وغيرها[١].

ولا يعني هذا الانفتاح قبول نتائج المدارس الأخرى، بل القدرة على فهمها ونقدها وإعادة توظيف ما يصلح من أدواتها. فاشتراك مدرستين في مصطلح أو طريقة استدلال لا يستلزم اتحادهما في البناء العقدي الذي يُوظَّف فيه ذلك المصطلح.

٦. الأصالة

ومن هنا، تتصل بالانفتاح خاصية الأصالة؛ فالأصالة لا تعني رفض كل أداة مشتركة مع الآخرين، ولا تفترض أن المدرسة العلمية تنشأ في عزلة عن محيطها، وإنما تعني استمرار مرجعيتها العقدية وقدرتها على إدخال الأدوات المشتركة في بناء يحافظ على خصائصه المذهبيّة.

وتظهر هذه الأصالة بصورة واضحة في قضايا الإمامة والعصمة والنص والغيبة؛ إذ استعمل المتكلم الإمامي جملة من الأدوات والمقدمات التي تنتمي إلى المجال الكلامي الإسلامي العام، لكنه وظفها داخل منظومة عقدية لها نتائجها الخاصة. ويقدم تلخيص الشافي للطوسي نموذجًا لذلك؛ فالمناقشة تتحرك ضمن اللغة الجدلية المشتركة في مسائل الإمامة، لكنها تنتهي إلى بناء إمامي مخصوص في وجوب الإمامة وصفات الإمام وطرق تعيينه[٢].

وتكشف المصنفات المخصصة للغيبة عن هذه القدرة على بناء إجابة داخلية تستفيد من الأدوات العقلية والجدلية العامة لمعالجة قضية ذات خصوصية إمامية. ويعد كتاب الغيبة للطوسي مثالاً بارزًا؛ إذ يجمع فيه بين الروايات، والنظر في الاعتراضات، ومناقشة إمكان الغيبة وعِللها والاعتراضات المثارة حولها[٣].

---

[١]- الشريف المرتضى، الفصول المختارة، ص٢٥.

[٢]- الطوسي، تلخيص الشافي، ج١، ص٥١.

[٣]- الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، ص٧٥.

٧. الاستقلال

أما الاستقلال، فهو ثمرة نضج الأصالة داخل مجال التفاعل. وقد ظهر في قدرة المدرسة على إنتاج أجوبتها الخاصة، وعلى الاختلاف مع المدارس التي تشترك معها في بعض المقدمات، وعلى نقل منظومتها من جيل إلى جيل من غير أن تتوقف على شخصيّة واحدة.

ومن الشواهد المهمّة هنا كتاب أوائل المقالات للمفيد نفسه؛ إذ لم يُبنَ على مجرد تحديد الاختلاف بين الإمامية وخصوم بعيدين عنها، وإنما حرص مؤلفه على بيان المواضع التي توافق فيها الإمامية المعتزلة أو تخالفهم، وهو ما يكشف عن وعي بحدود الاشتراك والافتراق. فوجود مساحات مشتركة في العدل أو بعض القضايا العقلية لم يمنع الاختلاف في الإمامة والوعيد والإرادة وغيرها[١].

ويزداد معنى الاستقلال وضوحًا حين تنتقل المعرفة إلى طبقة لاحقة؛ إذ حفظت لنا كتب الرجال والفهارس كثرة المصنفات الكلاميّة التي أنتجها أعلام الإمامية وتلامذتهم في موضوعات التوحيد والإمامة والردود والغيبة وغيرها. وهذا التراكم يدل على أن المنهج أصبح قابلاً لإعادة الإنتاج، لا مجرد اجتهاد شخصي ينتهي بانتهاء صاحبه.

٨. التدرج في الخطاب

ويضاف إلى ذلك التدرج في الخطاب بحسب المخاطب. الحجة لا تنفصل عن مقدماتها، ومن ثَم لا يمكن إلزام مخاطَب بمصدر لا يعترف بحجيته. ولذلك يختلف مقام تأسيس العقيدة عن مقام المناظرة، كما تختلف المناظرة مع المسلم عن الحوار مع من ينازع في أصل النبوّة أو الوحي.

وقد انعكس هذا الوعي على تنوع طرق الاحتجاج؛ فتارة يبدأ المتكلم بالمقدمة العقلية المشتركة، وتارة يستدل بالقرآن حين يكون أصل حجيته مسلمًا، وتارة ينتقل إلى الأخبار أو إلى ما يرويه الخصم نفسه إذا كان المقصود إلزامه بمبانيه. وتحفظ المسائل السروية والمسائل العكبرية وغيرها من أجوبة المفيد نماذج متعددة لتغير

[١]- أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، م. س، ص٣٣.

طريقة الجواب تبعًا لطبيعة السؤال والمخاطب[١].

ولا يعني اختلاف طريق الحجاج اختلاف الحقيقة نفسها، وإنما يعني التمييز بين مقام الثبوت ومقام الاحتجاج؛ فقد يكون للمتكلم دليله الذي يعتمد عليه في إثبات القضية، ثم يستخدم في المناظرة دليلاً آخر أقرب إلى مقدمات خصمه.

٩. النزعة النقدية

ومن خصائص المنهج كذلك النزعة النقدية، وهي لا تنحصر في الرد على المدارس الأخرى، بل تشمل النص من جهة ثبوته ودلالته، والحجة من جهة مقدماتها ولوازمها، والصياغة المذهبية من جهة مدى قدرتها على التعبير الدقيق عن الأصل المراد إثباته.

ويقدم تراث المفيد مرة أخرى شاهدًا واضحًا على ذلك؛ فإلى جانب الردود على الفرق والمذاهب، نجده يمارس نقدًا لبعض الآراء التي انتسب أصحابها إلى الإمامية، كما يناقش أقوال متكلمين شيعة سابقين. وتكشف تراجم النجاشي للمفيد وغيره عن كثرة الكتب الموضوعة في النقض والرد والجوابات، وهي ظاهرة تدل على رسوخ المراجعة والنقد في بنية الإنتاج العلمي نفسه[٢].

ولذلك تَعمَّق في هذه المرحلة سؤال «كيف نعرف؟» إلى جانب سؤال «ماذا نعتقد؟». فلم يعد المطلوب تقرير النتيجة وحدها، بل النظر في الطريق إليها ومدى سلامة المقدمات التي بنيت عليها.

وفي ضوء هذه الخصائص، لا يصح اختزال المنهج الإمامي في وصفه بالعقلي أو النقلي وحده؛ والأقرب وصفه بأنه منهج تكاملي ذو بناء استدلالي متدرج، يجعل العقل أساسًا فيما تتوقف عليه حجية السمع، ويجعل الوحي مصدرًا لما لا يستقل العقل بتفصيله، ويستعين بالأدوات اللغوية والحديثية والأصولية في تحقيق النص والدلالة، ثم يوظف الجدل والنقض والإلزام بحسب مقام الحوار.

---

[١]- المفيد، محمد بن محمد، المسائل السروية، ص٢٧.

[٢]- رجال النجاشي، م. س، ص٣٩٩.

وقد كانت القيمة التاريخية لهذا المنهج في أنه منح المدرسة قدرة على إنتاج الجواب لا مجرد حفظ الأجوبة. فحين تتوافر للعلم قواعد في ترتيب المقدمات، وتقويم الأدلة، وفحص النصوص، ومناقشة الاعتراضات، يصبح قادرًا على التعامل مع مسائل لم تُطرح بالصورة نفسها أمام الجيل السابق. ومن هنا كان نضج المنهج واحدًا من الشروط الأساسية لاستمرار المدرسة بعد القرن الخامس وانتقال تراثها إلى مراكز علمية جديدة[١].

وتتجلى الموضوعية كذلك في إمكان التمييز بين قوة المعتقد وقوة دليل معين عليه. فقد يكون الأصل ثابتًا عند المتكلم بأدلة متعددة، ثم يتبين ضعف طريق بعينه استُعمل للدفاع عنه؛ فلا يستلزم سقوط ذلك الطريق سقوط الأصل، وإنما يقتضي إعادة بناء الحجة على أساس أقوى. ويكشف تعدد الأدلة والردود والنقوض في المصنفات الكلامية عن حضور هذا التمييز في الممارسة، وإن لم يُصَغْ دائمًا بهذه العبارة الاصطلاحية.

أما النَّسَقيَّة فتظهر في ترتيب الواجبات المعرفية نفسها؛ فلا يصح الاستناد إلى السمع لإثبات أصل ما تتوقف عليه حجية السمع، كما لا يصح تحميل العقل ما لا يملك طريقًا مستقلاً إلى تعيينه. ومن هنا فالنظام ليس مجرد ترتيب شكلي لأبواب الكتاب، بل ترتيب للمقدمات والنتائج بحسب التوقف المعرفي.

والبرهانية بدورها تقتضي التمييز بين مراتب المعرفة؛ فليس كل ما يولِّد اقتناعًا نفسيًّا دليلاً منتجًا للعلم، ولا تتحول الشهرة بذاتها إلى برهان. ولهذا اكتسب البحث في طرق العلم والخبر والتواتر والنظر أهمية تتجاوز الصناعة الأصولية إلى صميم بناء الاعتقاد.

أما التكامل فيتخذ صورتين: تكامل المصادر وتكامل العلوم. فالأول ينظم علاقة العقل بالنص وغيره من طرق الإثبات، والثاني يصل الكلام بالأصول والحديث والتفسير واللغة والفقه. وفي الحالتين لا يفقد كل عنصر

---

[١]- ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، ص١٠١.

خصوصيته، وإنما يؤدي وظيفة محددة داخل شبكة معرفية أوسع.

ويظهر الانفتاح في القدرة على قراءة الخصم من داخله واستيعاب لغته وأدلَّته. فالمدرسة التي لا تعرف مقالات الآخرين لا تستطيع أن تنقدها نقدًا دقيقًا. ويكشف الحسن بن موسى النوبختي في فرق الشيعة، والأشعري القمِّي في المقالات والفرق، عن تقليد إمامي سابق في رصد المقالات وتصنيفها؛ وقد هيَّأ هذا اللون من المعرفة بالفرق خلفية مهمة للجدل الذي نضج لاحقًا في بغداد[١].

والأصالة لا تناقض هذا الانفتاح؛ لأن معيارها ليس نقاءً تاريخيًا يمنع التأثر أو تبادل الأدوات، وإنما القدرة على إعادة التوظيف داخل نظام مرجعي خاص. وهذا التصور أكثر ملاءمة لتاريخ المدارس الكلامية من افتراض أنها وحدات مغلقة لا تتبادل المصطلحات والحجج.

ويظهر الاستقلال بصورة خاصة في الحوار مع المعتزلة؛ لأن وجود مساحة معتبرة من الاشتراك في بعض القضايا العقلية يجعل مواضع الاختلاف أكثر دلالة على الحدود الخاصة بكل مدرسة. ولهذا تمثل دراسة مَواطن افتراق المفيد والمرتضى عن المعتزلة طريقًا أدق لفهم استقلال الكلام الإمامي من الاقتصار على المقارنة مع الاتجاهات الأبعد عنه.

ومن الخصائص التي تستحق الإضافة الانضباط في استخدام النص؛ إذ لم يكن الاحتجاج بالنقل مجرد تكثير للروايات، بل ارتبط بالسؤال عن طريقها ودلالتها وإمكان الاحتجاج بها في المقام المعيَّن. وتظهر أهمية ذلك بوضوح في كتب الغيبة والإمامة، حيث تجتمع المادة الخبرية مع مناقشة الاعتراضات العقلية والدلالية، ويصبح النص جزءًا من بناء حجاجي أوسع[٢].

ويمكن أيضًا وصف المنهج بالمرونة التطبيقية؛ فالمقدمات العامة لا تستعمل بالصورة نفسها في كل باب. ففي التوحيد تبرز مباحث الحدوث والتنزيه، وفي العدل

[١]- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ص٥.

[٢]- النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، ص٢٢.

تظهر القدرة والاختيار والحسن والقبح، وفي النبوة الحكمة ودلالة المعجزة، وفي الإمامة الحاجة إلى الإمام وصفاته والنص، وفي المعاد تتداخل القدرة الإلهيّة مع المعطيات السمعيّة. ولا تعني هذه المرونة تغير قواعد المنهج، وإنما تعني تكييف أدواته بحسب طبيعة موضوعه.

وأخيرًا، يتسم المنهج بقدرته على الجمع بين الوظيفة التعليميّة والوظيفة الجدليّة. فالكتاب التعليمي يحتاج إلى ترتيب واختصار وتعريف للمسائل، في حين يتطلب الرد على الخصم عرض قوله وفحص مقدماته ونقض اعتراضاته. ويكشف تنوع مصنفات علماء القرن الخامس بين المختصرات العقدية والكتب الموسَّعة والردود والمسائل الجوابية عن أن المدرسة أصبحت قادرة على إنتاج خطاب يناسب أكثر من مقام وأكثر من فئة من المتلقِّين.

ثامنًا: أعلام المدرسة الكلامية في القرن الخامس الهجري

لا يُراد من عرض أعلام القرن الخامس إعادة تراجمهم أو تفصيل مصنّفاتهم، وإنما الكشف عن شبكة العلاقة العلمية التي جعلت من جهودهم حركة مدرسيّة مترابطة. فالمدرسة لا تقوم بكثرة الأسماء، بل بانتقال المنهج، وتراكم النصوص، وتعدّد وظائف العلماء داخل إطار معرفي مشترك. ومن هذه الزاوية تتضح قيمة كل شخصية بحسب موقعها في سلسلة التكوين والتطوير والانتشار، لا بحسب حجم شهرتها وحده.

يأتي الشيخ المفيد في مركز المرحلة التأسيسيّة للمدرسة البغداديّة. ولا يعني وصفه بالمؤسّس أنّ الكلام الإمامي بدأ معه، بل إنّه أسهم في جمع عناصر كانت متفرقة في تراث سابق وإعادة تنظيمها ضمن مشروع أكثر وضوحًا في استعمال العقل والمناظرة والتأليف. وقد ساعد حضوره العلمي في بغداد على أن تتحول طريقته إلى بيئة تعليميّة تتجاوز شخصه من خلال التلامذة الذين أخذوا عنه[١].

وتكمن أهميّته المدرسيّة في أنه رسَّخ نمطًا من التفكير يجعل المعتقَد موضوعًا

[١]- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٣٤٤.

للتحقيق والاستدلال، ويمنح المتكلم مسؤولية فحص الرواية وفهم دلالتها إلى جانب إقامة البرهان العقلي. ومن ثَم لم يكن أثره محصورًا في نتائج بعينها، بل في طريقة معالجة المسألة وفي تكوين جيل قادر على مواصلة هذا النوع من الاشتغال.

وفي هذا السياق، يمثّل الشريف المرتضى المرحلة التي انتقل فيها إرث المفيد من التأسيس إلى التنظير الموسَّع. فقد تلقى أصول المدرسة ثم أعاد بناءها في صورة أكثر تفصيلاً، واتسع عنده البحث في التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة، كما نمت في مجلسه حركة التعليم والأسئلة والمناظرات. ومن هنا أصبح هو نفسه مركزًا تنتقل منه المعرفة إلى جيل تالٍ[١].

وعلاقة المرتضى بالمفيد تكشف عن معنى مهم في تاريخ المدارس؛ فالتلميذ المتقدِّم لا يحفظ المشروع على صورته الأولى، بل يضيف إليه ويعيد ترتيب أولوياته. وهكذا تحولت بعض المقدمات التي كانت حاضرة عند المفيد إلى بناء أكثر تجريدًا واتساعًا عند المرتضى، وأصبحت مؤلّفاته مادة يشرحها أو يختصرها أو يناقشها من جاء بعده.

أما الشريف الرضي فيختلف موقعه عن أخيه المرتضى؛ إذ لا يظهر في صورة المتكلم المنهجي بالمقدار نفسه، وإنما يمثل امتدادًا لغويًّا وتفسيريًّا ومؤسسيًّا للبيئة التي أنتجت المدرسة. فقد عالج في آثاره القرآنيّة والبيانيّة مسائل تمسّ الصفات والتنزيه والنبوة والعصمة، واستثمر أدوات اللغة والمجاز في رفع ما قد يرد على ظاهر بعض النصوص من إشكالات عقدية.

وتكمن قيمته في أن حضوره يوسِّع مفهوم الفاعليّة الكلاميّة؛ فالمضمون العقدي لا يقتصر على كتاب مصنَّف في أصول الدين، بل قد يظهر في التفسير واللغة حين تكون المسألة متّصلة بفهم النص. كذلك، فقد ارتبط به نشاط تعليمي ومكتبي في بغداد، بما يجعل دوره جزءًا من البنية الثقافيّة التي أحاطت بنضج

[١]- رجال النجاشي، م. س، ص٢٧٠.

المدرسة، وإن اختلف نوع إنتاجه عن إنتاج المتكلمين البرهانيين[١].

وتنسب المصادر إلى الشريف الرضي إنشاء «دار العلم» لطلابه وإعداد خزانة كُتُب فيها، وهو ما يجعل حضوره المؤسسي جديرًا بالملاحظة عند دراسة البيئة التعليمية البغدادية. غير أن هذا الدور ينبغي أن يبقى متميزًا عن دار العلم السابورية وعن الدور الكلامي المباشر الذي نهض به المفيد والمرتضى.

ويأتي أبو الصلاح الحلبي ضمن الجيل الذي أخذ من المركز البغدادي، ثم أسهم في تحويل المادة الكلامية إلى صيغة تعليمية قابلة للانتقال. وثبوت قراءته على الشريف المرتضى وصلتِه بالشيخ الطوسي أوضح من بعض العلاقات الأخرى المنسوبة إليه، أما صلته بسلار فقد وردت في مصادر متأخرة، ولذلك يحسن التعامل معها بوصفها خبرًا يحتاج إلى الاحتياط عند بناء سلسلة التلمذة.

ويتميز موقع أبي الصلاح بوظيفة التقنين ونقل النسق إلى البيئة الحلبية. فحين يعرض المعتقد في صورة مرتبة تبدأ بالتوحيد والعدل والتكليف، ثم النبوة والرئاسة والإمامة، يصبح الكتاب أداة لنقل البناء العلمي خارج المجلس البغدادي نفسه. ويقدم تقريب المعارف شاهدًا واضحًا على هذه الوظيفة التعليميّة والمنهجيّة.

أما أبو الفتح الكراجكي فيجسِّد بصورة واضحة طبيعة الشبكة العلمية المفتوحة؛ فقد اتصل بأعلام من المدرسة، ورحل بين عدد من البيئات، وجمع بين الكلام والفقه والحديث واللغة وغيرها. وتصفه مصادر غير إمامية كذلك بأنه صاحب تصانيف ومتعدد الفنون، وهو ما يؤكد أن موقعه لم يكن موقع ناقل محدود لمتون شيوخه[٢].

ويصفه الذهبي بأنه «شيخ الرافضة وعالمهم» وصاحب التصانيف، فيما تنقل المصادر عنه الاشتغال بالفقه والأصول والكلام والنحو واللغة، وهو ما ينسجم مع صورة العالم المتحرك بين تخصّصات متعدّدة.

ولا تقتصر قيمة الكراجكي على نقل آراء شيوخه، بل تظهر في القدرة على الجمع

[١]- ابن عنبة، أحمد بن علي، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص١٩٩.

[٢]- الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، ج٤، ص١٣٠.

بين العقل والنقل، واستعمال النقض والإلزام، والاحتجاج بمصادر المخالف. ومن هنا يمثل حلقة مهمّة في انتقال المنهج من المركز البغدادي إلى فضاءات أوسع، وفي اختبار فاعليته أمام أسئلة دينيّة ومذهبيّة متنوّعة[١].

ويختلف حسين بن عبد الوهاب عن هذا المسار، من حيث طبيعة المادة المتاحة وموقعه العلمي. فلا يصح إدخاله في سلسلة تلمذة مباشرة لا يثبتها التاريخ، وإنما تبرز أهميته من خلال تمثيله مسارًا روائيًّا عقديًّا موازيًا للمسار البرهاني. فقد صنّف عيون المعجزات وجمع فيه طائفة واسعة من الأخبار المتعلقة بمعجزات الأئمّة ودلائل إمامتهم.

ويصرح مؤلف عيون المعجزات في خاتمته بأنه أراد جمع جانب من «براهين الأئمّة» ومعجزاتهم بعد اطلاعه على مؤلّفات أسبق في هذا الباب، وهو ما يكشف بوضوح عن الوظيفة العقدية التي يؤديها الجمع الروائي في إثبات الإمامة.

ويكشف هذا الدور أن الحركة الكلامية لم تكن قائمة على التجريد العقلي وحده، فبينما يبحث المتكلم في وجه دلالة المعجزة وشروط حجيتها، يوفِّر المحدِّث أو جامع الأخبار مادة يراها الوسط العقدي مصداقًا تطبيقيًّا لهذه الدلالة. ومن ثَم يكون حسين بن عبد الوهاب جزءًا من المجال العقدي بقدر الوظيفة التي تؤديها مادته، لا بوصفه نسخة من نموذج المرتضى أو الطوسي.

أما الشيخ الطوسي، فيمثل مرحلة إعادة التنظيم والانتقال إلى طور جديد. فقد تلقَّى الميراث البغدادي بعد أن بلغ قدرًا كبيرًا من النضج، واتصل بالمفيد في أواخر حياته ثم لازم المرتضى، قبل أن يصبح هو نفسه صاحب مشروع واسع في الكلام والفقه والأصول والحديث والتفسير والرجال[٢].

وتكمن دلالته التاريخية في أن انتقاله إلى النجف لم يؤدِّ إلى قطيعة مع بغداد، بل كشف عن قابلية الميراث الذي تلقَّاه لإعادة التمركز في بيئة جديدة. ولذلك يمكن

[١]- الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، ج١، ص١٩٩.

[٢]- معالم العلماء، م. س، ص١١٤.

النظر إلى الطوسي بوصفه حلقة بين النضج البغدادي وبين طور لاحق من التنظيم العلمي الإمامي، لا مجرّد خاتمة لمدرسة انتهت بانتهاء مركزها الأول.

ويأتي محمد بن أحمد بن شاذان القمي بوظيفة مختلفة؛ إذ يمثل رافدًا حديثيًّا داخل الشبكة التي استفاد منها المتكلمون. وتثبت المصادر صلة الكراجكي به؛ إذ ينقل عنه ويسمِّيه «الشيخ الفقيه»، ويذكر أنه قرأ عليه بعض كتبه بمكة، وهو شاهد مهم على حركة انتقال الرواية بين المراكز.

أما ربطه بالشيخ الطوسي على نحو تلمذة مباشرة فيحتاج إلى احتياط أكبر، ولذلك الأدق الاقتصار على القول، إن مادته الحديثية كانت ضمن شبكة نصية ورجالية أوسع تداولتها البيئة الإمامية، وأن الكراجكي يمثل طريقًا ثابتًا وواضحًا في الإفادة منه. وتذكر مصادر التراجم أن الكراجكي روى عن محمد بن أحمد بن شاذان وقرأ عليه كتابه بمكة سنة ٤١٢هـ.

وهذا الموقع يبيِّن أن المدرسة الكلامية لم تكن مكتفية بالعقل المجرد، بل تحتاج إلى شبكة نقل تحفظ النصوص التي يعتمد عليها الدليل السمعي. ولذلك يمثل ابن شاذان صلة بين المادة الحديثية القمِّية وبين علماء يجمعون بين الحديث والكلام، ويكشف عن تكامل الوظائف العلمية بدل تصوير العلاقة بين النقل والعقل بوصفها تعارضًا مطلقًا.

أما سلار الديلمي فيمثل نموذج التلميذ الذي تجاوز الحفظ إلى السؤال والنقد والدفاع. وتظهر صلته بالمرتضى بصورة خاصة في المسائل السلارية؛ إذ يخاطبه المرتضى بوصفه صاحب أسئلة دقيقة ويجيب عن إشكالاته، وهو شاهد أقوى على طبيعة العلاقة العلمية من الأخبار العامة المتأخرة عن التلمذة[١].

وتنقل مصادرُ التراجم نصَّ مقدمة المرتضى لأجوبة المسائل التي بعث بها سلار، وفيها إشادة بدقة مواضع الإشكال والأسئلة التي أثارها؛ وهو ما يدعم وصف العلاقة بأنها تعليم يتضمن السؤال والتحقيق، لا مجرد تلقٍّ ساكن.

---

[١]- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال، ص٨٦.

وتبرز دلالة سلار كذلك في الأخبار التي تَنسب إليه الاشتغال بالردّ على نقض أبي الحسين البصري لكتاب الشافي. وهذه الأخبار متأخّرة نسبيًّا عن الحدث، لذلك يمكن الاستفادة منها في تصوير الذاكرة المدرسيّة عن دوره النقدي، مع عدم معاملتها بدرجة الوثوق نفسها التي تمنح لنصوصه المباشرة أو للمسائل السلارية.

وارتبط دور سلار أيضًا بالتقنين الفقهي والأصولي، وهو ما يجعله حلقة أخرى في تحويل المعرفة من مجالس الشيوخ إلى مصنّفات منظمة. وتثبت مصادر التراجم القديمة والمتأخّرة له مكانةً في الفقه والأدب، ومن أشهر آثاره المراسم العَلَويّة في الأحكام النبوية[١].

وعند جمع هذه الشخصيات يتضح أن التسلسل العلمي ليس خطًّا بسيطًا يبدأ بالمفيد وينتهي بالطوسي، بل شبكة متعدّدة الاتّجاهات. فالمفيد يؤثر في المرتضى وغيره، والمرتضى يصبح مركزًا لجيل جديد، والكراجكي يتلقّى من أكثر من شخصية، وأبو الصلاح يتّصل بالمركز البغدادي ثم يعمل في حلب، وابن شاذان يرفد المسار بالنقل، وسلار يمثّل السؤال والتقنين، والطوسي يحمل جانبًا واسعًا من الإرث إلى مرحلة تالية.

وهذه الشبكة تكشف أن انتقال المنهج وقع بوسائل مختلفة: بالتلمذة المباشرة، وقراءة المصنفات، وشرحها واختصارها ونقدها، والمناظرة، والرواية، والتقنين، والرحلة. ومن ثَم فإن المدرسة لا تختزل في «نَسَبٍ علميّ» واحد، بل في ثقافة علمية مشتركة يتداخل فيها التعليم الشفهي مع التراكم الكتابي.

ويتّضح أيضًا، أن وظائف الأعلام لم تكن متطابقة. فالمفيد يرتبط غالبًا بالتأسيس المدرسي، والمرتضى بالتوسيع والتنظير، والرضي بالامتداد اللغوي والتفسيري والمؤسّسي، وأبو الصلاح بالتقنين والتعليم، والكراجكي بالحوار والانتشار، وحسين بن عبد الوهاب بالرافد الروائي، والطوسي بإعادة التنظيم والانتقال، وابن شاذان بالمادّة الحديثيّة، وسلار بالسؤال والنقد والتقنين.

---

[١]- سلار الديلمي، حمزة بن عبدالعزيز، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، ص٩.

وهذا التوزيع الوظيفي أكثر دقة من ترتيبهم في سلَّم واحد للأهميّة؛ لأن قوّة الحركة التاريخيّة جاءت من تكامل هذه الأدوار. فالمتكلّم البرهاني محتاج إلى النص الذي يحفظه المحدِّث، وإلى اللغة التي تحرّر الدلالة، وإلى المعلِّم الذي ينقل المنهج، وإلى المصنِّف الذي يحول المعرفة إلى صيغة يمكن تداولها في غير مجلس مؤسّسها.

ومن هنا انتقلت المدرسة في القرن الخامس تدريجيًّا من المركزيّة الشخصيّة إلى قدر أكبر من المركزيّة المنهجيّة. ففي المرحلة الأولى، كان مجلس العالم الكبير عاملاً شديد الأهميّة في إدارة المناظرة والتعليم، ثم أصبحت المؤلّفات والتلامذة وشبكات الرواية قادرة على نقل جوانب من المنهج خارج حضور الأستاذ المباشر.

ومن زاوية تاريخ المعرفة، لا ينبغي أن يُفهم وصف المفيد بالمؤسّس والمرتضى بالمنظِّر والطوسي بالمنظِّم على أنه توزيع جامد يحصر كلَّ واحد منهم في وظيفة واحدة؛ فالمفيد نظَّر وألَّف، والمرتضى أسَّس لجيل من التلامذة، والطوسي خاض المناظرة والبحث الكلامي. وإنما المقصود إبراز الوظيفة الغالبة التي توضح موقعَ كلٍّ منهم في مسار المدرسة.

والعلاقة بين المفيد والمرتضى تمثّل انتقالاً نوعيًّا في إنتاج المعرفة؛ إذ اتسعت عند المرتضى مساحة التقعيد والجدل التفصيلي، وصارت بعض القضايا التي تناولها المفيد في رسائل أو مسائل جزءًا من بناء أوسع في الكلام والأصول. ولا يعني ذلك قطيعة بين المشروعين، بل يدل على قدرة المدرسة على إنتاج تطوير داخلي عبر التلمذة.

ويظهر الرضي في هذا السياق شاهدًا على أن المدرسة لا تُبنى بالمتكلّمين وحدهم. فعمله في المجاز والبيان القرآني يمد البحث العقدي بأدوات لغوية يحتاج إليها في فهم الصفات والعصمة وغيرهما، كما أن نشاطه التعليمي والمكتبي يبين أهمية البنية الثقافيّة المحيطة بإنتاج المتكلّم.

وعند أبي الصلاح يظهر تحوّل آخر: انتقال المادّة الكلاميّة إلى صورة تصلح بدرجة كبيرة للبيئة التعليميّة خارج بغداد. فكتاب تقريب المعارف يقدم بناءً مرتبًا يبدأ بالمعرفة

والتوحيد والعدل ثم ينتقل إلى النبوّة والإمامة، وهو ما يجعله شاهدًا على انتقال المنهج من خطاب الجدل المطوَّل إلى التقنين التعليمي.

والكراجكي يقدم نموذجًا للمتكلّم المتحرّك عبر شبكات متعدّدة. وقد أسهمت الرحلة وتعدّد الشيوخ والتخصّصات في جعل نتاجه متنوّعًا بين التقرير والاستدلال والرد والرواية، ومن هنا يصبح انتشار المدرسة انتقالاً لأدوات العمل لا نقلاً لنصوص بعينها فقط.

أما حسين بن عبد الوهاب، فينبِّه إلى أن التوازن بين المسار البرهاني والروائي لا ينبغي أن يُقرأ بوصفه صراعًا صفريًّا؛ فالرواية المتعلقة بالمعجزة والإمامة لا تكون برهانًا مشتركًا مع من لا يقبل أصلها، لكنها تؤدي وظيفة عقدية داخل الجماعة وتوفّر مادة للاستدلال السمعي والتاريخي.

وفي الطوسي تتجمع خيوط عديدة: التلمذة، والشرح، والفقه، والأصول، والحديث، والتفسير والكلام. وقد أعطى هذا الجمع للموروث البغدادي قدرةً على الدخول في مشروع تعليمي أوسع، ولذلك كان انتقاله انتقالاً لتراث متداخل الحقول، لا لعلم الكلام بمعزل عن بقيّة العلوم.

أما ابن شاذان فيؤكد أن شبكة الرواية ليست هامشًا على المدرسة؛ فالحجة النصية تحتاج إلى طريق نقل، والجدل في الإمامة يحتاج إلى مادة روائية يمكن فحصها وتوظيفها. ولذلك يكمل المحدِّث المتكلّم من جهة المادة، كما يكمّله اللغوي من جهة الدلالة.

وفي سلار يظهر نضج العلاقة بين الأستاذ والتلميذ؛ لأن السؤال المحرّر الذي يقدّمه التلميذ إلى أستاذه علامة على أن التعليم تجاوز استظهار الجواب إلى القدرة على اكتشاف موضع الإشكال وصوغ الاعتراض. وهذا هو المعنى الأهم الذي يمكن استخلاصه بأمان من المسائل السلّارية.

ومن ثَم يمكن تمثيل المدرسة في ثلاث دوائر متداخلة: دائرة التأسيس والتنظير،

ودائرة التعليم والدفاع والتقنين، ودائرة الإمداد النصي واللغوي والمؤسسي. ولا ينتمي كل عالم إلى دائرة واحدة حصرًا، وإنما الغرض من هذا التقسيم تحليل الوظيفة الغالبة لكل شخصية داخل الحركة العامة.

وتكشف العلاقات بين هؤلاء الأعلام أن انتقال المعرفة لم يكن دائمًا من الأكبر سنًّا إلى الأصغر في خط مستقيم؛ فقد يأخذ العالم الحديث عن شيخ، والكلام عن آخر، واللغة عن ثالث، ثم يقرأ مصنفات علماء لم يلتقِ بهم. ولذلك لا تكفي دراسة «المشيخة» وحدها لتفسير التأثير، بل ينبغي الجمع بينها وبين دراسة الكتب والاقتباسات والردود وطرق الرواية.

ومن هنا يكتسب مفهوم «انتقال المنهج» معنى أدق؛ فليس المقصود أن التلميذ يكرر ألفاظ أستاذه، بل أن يتلقى قواعد في النظر ثم يعيد تطبيقها في مسائل أو بيئات جديدة. بل قد يكون الاختلاف مع الأستاذ، إذا وقع بالأدوات المشتركة نفسها، شاهدًا على نجاح المدرسة في إنتاج القدرة على التفكير، لا مجرد حفظ النتائج.

تاسعًا: التحولات الكبرى في الحركة الكلامية الإمامية في القرن الخامس الهجري

يمكن ردُّ السمات العامة للحركة الكلاميّة الإماميّة في القرن الخامس الهجري إلى جملة من التحولات البنيويّة والمنهجيّة التي أصابت طبيعة الاشتغال الكلامي ووظيفته وأدواته ومجالات حضوره، لا إلى مجرد ازدياد عدد المصنفات أو اتساع مجالس المناظرة. فالقرن الخامس يمثِّل مرحلة انتقل فيها الكلام الإمامي من تراكم المواقف والردود إلى مستوى أكثر انتظامًا في بناء المسائل وترتيبها، وتحديد مقدماتها المعرفيّة، وربط بعضها ببعض ضمن نسق عقدي متماسك. ويظهر ذلك بوضوح عند مقارنة طبيعة مؤلّفات الشيخ المفيد بما انتهى إليه البناء الكلامي عند الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وأبي الصلاح الحلبي.

١. التحوُّل الأوَّل: الانتقال من الدفاع العقدي إلى البناء الكلامي المنظَّم

لم يفقد علم الكلام في القرن الخامس وظيفته الدفاعية؛ إذ ظلَّ الرد على المخالفين ومناقشة المذاهب والفِرق جزءًا أصيلاً من نشاط المتكلّمين الإماميّة، إلا أن هذه الوظيفة لم تعد تستوعب المجال الكلامي بأكمله. فقد أخذ المتكلّم الإمامي يتجه بصورة أوضح إلى بناء مقدمات الاعتقاد وترتيب أبواب أصول الدين وتحديد طرائق المعرفة والاستدلال، بحيث صار قادرًا على عرض منظومة عقديّة متكاملة قبل ورود اعتراض خارجي بعينه.

وتتّضح هذه السمة بصورة بارزة في الذخيرة في علم الكلام للشريف المرتضى، فالمؤلِّف لا يبدأ من شبهة مذهبيّة جزئيّة، وإنما يبني شبكة متصلة من المباحث تبدأ بالقدرة والتكليف، ثمّ المعرفة والنظر، واللطف، والأصلح، والآلام والأعواض، فالنبوة، ثم الإمامة، والوعد والوعيد، والأسماء والصفات. ويخصّص لمباحث «المعارف والنظر» بابًا مستقلاً، يبحث فيه حقيقة العلم والنظر وإبطال التقليد ووجوب النظر في معرفة الله وكونه أول الواجبات. وهذا الترتيب يكشف عن انتقال واضح من الكلام المناسَباتي إلى الكلام النسقي.

ويظهر الاتجاه نفسه في تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي، حيث رُتّبت المباحث ابتداءً من النظر والمعرفة والتوحيد والعدل والتكليف، ثم النبوة والإمامة وما يتصل بها، بما يجعل الكتاب أقرب إلى متن جامع في أصول المعرفة الدينية منه إلى رسالة موضوعة للجواب عن خصم معين[١].

ومن ثَم لم يعد المتكلّم ينتظر الإشكال لكي ينتج المعرفة الكلامية، بل صار يضع خريطة للعلم مُعدَّة سلفًا: ما طريق المعرفة؟ وما أول الواجبات؟ وكيف يثبت الصانع وصفاته؟ وما أساس الحسن والقبح والتكليف؟ ولماذا تجب النبوّة؟ وما مقتضى الإمامة؟ وهذه النقلة هي التي مكَّنت علم الكلام الإمامي من تجاوز حالة الدفاع المستمرّ إلى القدرة على تحديد أسئلته وبرنامجه العلمي الخاص.

---

[١]- أبو الصلاح الحلبي، تقي بن نجم الدين، تقريب المعارف، ص٥٧.

٢. التحوُّل الثاني: الانتقال من المتكلم الفرد إلى المدرسة الكلامية

يمثل الانتقال من العالِم الفرد إلى المدرسة العلميّة تحولاً ثانيًا بالغ الأهميّة؛ إذ أصبحت المعرفة الكلامية قابلة للاستمرار والتطور بعد وفاة الشخصيّة المؤسِّسة. ولم تعد قوة المذهب متوقّفة على حضور متكلّم بعينه، بل نشأت سلسلة علميّة يتلقى فيها اللاحق من السابق المنهج والأدوات وطرائق الاستدلال، ثم يعيد النظر فيها ويطورها.

وقد مثَّل الشيخ المفيد نقطة مركزيّة في هذا التحول؛ فقد وصفه النجاشي بقوله: «شيخنا وأستاذنا... فَضْله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم»[١]، وهو وصفٌ يكشف عن موقعه الجامع في تكوين جيل علمي متعدّد الاختصاصات. وقد برز من مدرسته بصورة خاصّة الشريف المرتضى، ثم انتقل جانب مهم من هذا الإرث إلى الشيخ الطوسي، حتى غدا التسلسل: المفيد -المرتضى- الطوسي أحد أبرز مسارات انتقال المنهج الكلامي الإمامي في القرن الخامس.

ولا تعني المدرسة هنا مجرد وجود أستاذ وتلامذة، بل وجود منهج قابل للنقل وإعادة الإنتاج والنقد. ولذلك لم تكن التلمذة عند أعلام هذه المرحلة تلقِّيًا جامدًا للنتائج؛ فقد وقع الاختلاف بين المرتضى وأستاذه المفيد في عدد من المسائل الكلامية، وتطوّرت كذلك، بعض المقدمات والمنطلقات العقليّة من جيل إلى آخر. وقد لاحظ مارتن مكدرموت، في دراسته المقارنة لآراء المفيد والمرتضى، وجود فروق بين منهجَيهما في مسائل المعرفة والتكليف وبعض الأصول الكلاميّة، مع استمرار انتمائهما إلى البناء الإمامي العام[٢].

ومن هنا يمكن وصف هذا التحول بأنه انتقال تدريجي من السلطة الشخصيّة إلى السلطة المنهجيّة؛ فالعالِم المؤسِّس يبقى صاحب مكانة مركزيّة، غير أن الحجّة لا تبقى متوقفة على شخصه، بل تصبح قابلة للتعليم والتكرار والمناقشة والتطوير.

---

[١]- رجال النجاشي، م. س، ص٣٩٩.

[٢]- الجعفري، محمد رضا، الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه، مجلة تراثنا، العدد ٣٢.

٣. التحوُّل الثالث: الانتقال من التخصّص المنعزل إلى التكامل المعرفي

لم يتطور الكلام الإمامي في القرن الخامس بمعزل عن بقية العلوم الإسلامية، بل دخل في علاقة أكثر عمقًا مع أصول الفقه والفقه والحديث والتفسير واللغة. وأسهم هذا التداخل في توسيع التكوين العلمي للمتكلم وفي تطوير قدرته على تحليل النصوص وتقويم الأخبار وبناء الحجج.

ويعد الشيخ الطوسي نموذجًا واضحًا لهذا التكامل؛ فهو المتكلم والأصولي والفقيه والمفسِّر والمحدِّث في آن واحد. ويكشف كتاب «عدة الأصول» عن صلة وثيقة بين البحث الأصولي والمقدمات الكلامية، ولا سيما في مباحث العقل، والخبر، والإجماع، ودلالة الأدلة، والتكليف؛ في حين يكشف كتاب «تمهيد الأصول في علم الكلام» عن الوجه الكلامي لهذا التكوين المركب.

ولا يعني التكامل ذوبان العلوم بعضها في بعض، وإنما يعني نشوء حدود معرفية مرِنة تسمح بتبادل الأدوات والمقدمات. فبينما يحتاج المتكلم إلى اللغة في تفسير النصوص المتعلقة بالصفات، وإلى مباحث الأخبار في الاستدلال بالنقل، وإلى أصول الفقه في الحجية ودلالات الخطاب، تحتاج بعض مباحث الأصول بدورها إلى مقدمات كلامية تتصل بالحسن والقبح، والتكليف، وقدرة المكلف، وحجية قول المعصوم.

ويظهر هذا التداخل أيضًا عند الشريف المرتضى الذي جمع بين الكلام والأصول والفقه والتفسير والأدب؛ ولذلك لم يكن البناء الكلامي عنده منفصلاً عن نظريته في المعرفة والأخبار والإجماع. ويكشف بحثه في الخبر، عقب مباحث النبوة في الذخيرة، عن حضور واضح للمسألة المعرفيّة والأصوليّة داخل النسق الكلامي نفسه.

وبذلك غدا تطور علم الكلام مرتبطًا إلى حد بعيد بتطور علم الأصول؛ لأن البحث في الخبر والإجماع والدلالة والحجية ينعكس مباشرة على كيفية توظيف النصوص في العقيدة، كما تنعكس مباحث العقل والتكليف والحسن والقبح على تأسيس جملة من المباحث الأصولية.

٤. التحوُّل الرابع: الانتقال من المركزية البغدادية إلى الامتداد الجغرافي

بلغت مدرسة بغداد خلال القرن الخامس مستوى من النضج أتاح لمنهجها أن يتجاوز الإطار الجغرافي للعاصمة. فلم يعد إنتاجها مقصورًا على العلماء المقيمين في بغداد، بل حمل تلامذة المدرسة وممثلو اتجاهها العلمي هذا التراث إلى مراكز أخرى، ولا سيّما حلب والري وطرابلس والنجف، مع تفاوت طبيعة الحضور والتأثير في كل مركز[١].

ويمثل أبو الصلاح الحلبي نموذجًا مهمًّا للامتداد الحلبي؛ إذ يعكس تقريب المعارف انتقال البناء الكلامي المنظَّم إلى خارج بغداد. كذلك، أسهم أبو الفتح الكراجكي، بما عُرف عنه من كثرة الرحلة والاتصال بمراكز علمية متعددة، في تداول النتاج الإمامي خارج المركز البغدادي. أما هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف بعد اضطرابات بغداد وسقوط النفوذ البويهي، فقد مثَّلت لحظة شديدة الأهميّة في انتقال الثقل العلمي من بغداد إلى مركز جديد.

وكان الانتقال الجغرافي مصحوبًا بتحول في وسائل حفظ المعرفة ونقلها؛ فكلما اتسعت المسافة بين الطالب ومجلس الأستاذ ازدادت أهمية الكتاب والمتن والشرح والتصنيف المنظم. ومن هنا اكتسبت المصنفات الجامعة والمختصرات التعليميّة قيمة تتجاوز وظيفتها المباشرة؛ لأنها أصبحت وسيلة لحمل المنهج إلى بيئات لا يتوافر فيها الاتصال المباشر بالمؤسس.

وعليه، لم تعد «مدرسة بغداد» في أواخر مرحلتها مجرد اسم لمجموعة من العلماء المقيمين في مدينة واحدة، بل أصبحت بدرجة متزايدة اتجاهًا منهجيًّا يمكن نقله وإعادة إنتاجه خارج بغداد. وهذا يفسر استمرار أثرها بعد التحولات السياسيّة التي أصابت العاصمة في منتصف القرن الخامس.

٥. التحوُّل الخامس: الانتقال من التفاعل المذهبي إلى استقلال الهُوية الكلاميّة

نشأت المدرسة الإماميّة البغداديّة في بيئة علميّة شديدة التنوّع، شهدت حضور

[١]- الجعفري، محمد رضا، انتشار مدرسة بغداد وتفرق أعلامها وتلامذة المرتضى والطوسي، مجلة تراثنا، العدد ٣٢.

المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث والفقهاء والمتكلّمين من مذاهب متعدّدة. ولذلك كان من الطبيعي أن تستفيد من اللغة الكلاميّة المشتركة ومن عدد من الأدوات العقليّة والاصطلاحيّة المتداولة، ولا سيّما ما طوَّره المعتزلة في مباحث التوحيد والعدل والحسن والقبح واللطف والتكليف.

غير أن هذا التفاعل لا يصحّ اختزاله في التبعيّة؛ إذ تكشف المقارنة الدقيقة عن اتفاق في بعض المقدمات والأدوات، يقابله اختلاف عميق في نتائج مركزية وفي البناء العقدي العام، ولا سيّما في الإمامة والعصمة والنص ومصادر المعرفة الدينيّة. وقد أشار مكدرموت إلى التقارب بين المفيد والمرتضى وبين بعض الاتجاهات الاعتزالية في مسائل متعددة، مع تسجيل اختلافهما عنها في قضايا أساسيّة، وفي مقدّمتها الإمامة[١].

ويكشف أوائل المقالات للمفيد عن وعي واضح بتحديد مواضع الاتفاق والافتراق بين الإماميّة وسائر الفرق، وهو ما يدل على أن بناء الهُوية الكلاميّة لم يجرِ في عزلة، بل في سياق مقارنة مستمرة مع الاتّجاهات المعاصرة[٢]. ثم يظهر هذا الاستقلال بصورة أشد تنظيمًا في الذخيرة للمرتضى وتمهيد الأصول والاقتصاد للطوسي، حيث استوعبت الأدوات العقليّة داخل منظومة ذات نتائج إماميّة محدّدة[٣].

ومن هنا لم يكن استقلال الهويّة الكلاميّة ثمرة الانعزال عن المدارس الأخرى، وإنما كان ثمرة القدرة على الحوار معها من غير الذوبان فيها. فالتقارب مع المعتزلة في بعض مباحث العدل استدعى مزيدًا من تحديد الخصوصية في الإمامة، والخلاف مع الأشاعرة في القدرة وأفعال العباد وموقع العقل أبرز خصوصية البناء الإمامي في هذه المسائل، كما أن النقاش داخل المجال الشيعي نفسه أسهم في تعميق البحث في النص والعصمة والغيبة وحدود الاستدلال العقلي.

لا ينبغي عدُّ كثرة التصنيف واتساع المناظرات تحوُّلَين مستقلين عن التحولات

[١]- مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص٢٧.

[٢]- أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، م. س، ص٣٥.

[٣]- الذخيرة، م. س، ص١٥٤.

السابقة؛ فهما في جانب كبير منهما مظهران لنضج البنية الكلامية. فقد تعددت المصنفات لأن وظائف الكلام نفسها تعددت: فمنها الكتاب الجامع في أصول الدين، ومنها المختصر التعليمي، ومنها المسألة المفردة، ومنها النقض والرد، ومنها الشرح والتعليق.

وتكشف فهارس أعلام القرن الخامس عن هذا التنوع بوضوح؛ فقد نسب النجاشي إلى الشيخ المفيد عددًا كبيرًا من المصنفات في الكلام والفقه والردود والمسائل، بما يدل على تعدّد وظائف التأليف داخل المدرسة[١]. ثم يظهر مستوى أعلى من التقنين في مؤلفات المرتضى والطوسي وأبي الصلاح.

أمّا المناظرة فلم تعد مجرد نشاط خطابي يهدف إلى الغلبة الآنية؛ إذ أصبحت، في صورتها العلمية المتطورة، وسيلة لاختبار اتساق المقدمات وقوة البرهان وكشف الإلزامات المترتبة على رأي الخصم. وقد حفظت بعض مصنفات المفيد وتلامذته نماذج من المناظرات التي تكشف عن توظيف النقض والإلزام والمعارضة والاستدلال العقلي والنقلي في بناء الحجة.

وساعد انتقال الجدل من المجلس الشفهي إلى النص المكتوب على رفع مستوى التقويم؛ لأن الحجّة المكتوبة تصبح قابلة لإعادة القراءة والنقد والمقارنة، ولا تبقى مرتبطة بظروف المجلس أو سرعة الجواب.

كان من أهم نتائج هذه التحولات أن المدرسة الإمامية لم تعد مضطرة إلى تعريف نفسها من خلال نفي أقوال الآخرين فحسب، بل أصبحت قادرة على تقديم بناء إيجابي مستقل لأصولها.

وتتجلّى هذه النقلة بوضوح في مبحث الإمامة؛ فهي في الذخيرة ليست مجرّد ردّ على نظرية سياسية مخالفة، وإنما باب كلامي مستقلّ يبدأ بوجوب الرئاسة في كل زمان، ثم يبحث صفات الإمام، وطرق إثبات النص، وإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ثم إمامة بقيّة الأئمّة الاثني عشر. وبذلك تحولت الإمامة من قضيّة جدليّة جزئيّة إلى جزء

[١]- رجال النجاشي، م. س، ص٣٩٩.

من النسق العام الذي يرتبط باللطف والهداية والتكليف والنبوة.

ويظهر الاتجاه نفسه عند أبي الصلاح الحلبي الذي يجعل «الرئاسة» من المسائل المتصلة بالحكمة الإلهيّة، ثم ينتقل منها إلى مباحث النبوة والإمامة[١]. وهذا يكشف أن الإمامة لم تعد مجرّد «هوية مضادة» لنظريّة الخلافة، وإنما أصبحت نظريّة إيجابيّة في الهداية والسلطة الدينيّة واستمرار الحجة.

أدى نضج التصنيف والتعليم إلى تكوين ما يمكن تسميته بـ الذاكرة المدرسيّة؛ أي وجود تراث مكتوب يسمح للمدرسة بأن تحفظ نتائجها ومناهجها وخلافاتها بعد غياب أصحابها.

فالكتب الجامعة تحفظ الهيكل العام للمذهب، والمختصرات تحفظ الأصول الأساسية للطلاب، والشروح تصل النص المؤسس بالأجيال اللاحقة، والردود تحفظ حدود الخلاف مع المدارس الأخرى، وكتب الأصول تضبط طرائق التعامل مع الأدلة. ومن اجتماع هذه الأنواع نشأ أرشيف معرفي لم يعد انتقال العلم معه متوقفًا على المشافهة وحدها.

ومن هنا يمكن القول، إن التحول الأكبر الذي شهده القرن الخامس لا يتمثل في واحد من العناصر السابقة منفردًا، وإنما في انتقال الكلام الإمامي إلى حالة من الاستدامة العلمية الذاتية: أصبح قادرًا على تعليم نفسه بواسطة النصوص، ونقد نفسه من خلال التلامذة والاختلاف الداخلي، والدفاع عن نفسه عبر المتكلمين، والانتشار خارج مركزه الأول بواسطة الرحلات والتدريس والتصنيف.

وهذه المرحلة لا تمثل اكتمال التاريخ الكلامي الإمامي؛ إذ ستشهد المراحل اللاحقة تحولات جديدة مع ازدياد حضور المنطق والفلسفة وتطور طرائق البرهنة، إلا أن القرن الخامس أرسى قدرًا كبيرًا من البنية المدرسيّة والمنهجيّة التي أتاحت للأجيال اللاحقة أن تتفاعل مع تلك التحولات من داخل تراث كلامي مستقر نسبيًا، لا من نقطة البداية.

[١]- تقريب المعارف، م. س، ص١٤٤.

الخاتمة

يمكن تلخيص النتائج الرئيسة التي انتهى إليها هذا المدخل في مجموعة من الاستنتاجات المترابطة، على النحو الآتي:

١. يمثِّل القرن الخامس الهجري مرحلة نضج مدرسي في تاريخ علم الكلام الإمامي، لا مرحلة نشأة أولى ولا طورًا نهائيًّا؛ إذ قام على تراكم معرفي سابق، ثم أعاد تنظيمه ضمن بنية أكثر إحكامًا في المناهج والمصطلحات والتأليف والتعليم.

٢. لم تنشأ المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد من قطيعة مع التراث السابق، بل كانت ثمرة مسار تراكمي بدأ بالأسُس القرآنية والجدل العقدي في عصر الأئمة، ثم تطور عبر نشاط المتكلمين والتدوين الكلامي والاتجاهات العقليّة في القرنين الثالث والرابع.

٣. لم يكن ازدهار الكلام الإمامي في القرن الخامس نتيجة عامل منفرد، وإنما جاء من تفاعل ديني وعقلي وسياسي واجتماعي وثقافي ومؤسّساتي؛ بحيث أسهمت الحاجة إلى ضبط العقيدة، وتنامي الأسئلة العقليّة، والتعدد المذهبي، والاحتكاك الفكري، وتطوّر المؤسّسات العلمية في تشكيل بيئة مناسبة للنضج الكلامي.

٤. أسهم الظرف البويهي في توفير مساحة أوسع للحضور العلمي الإمامي، لكنه لم يُنشئ المضمون الكلامي نفسه؛ كذلك، فإن استمرار المدرسة بعد التحوّلات السياسية ودخول السلاجقة يدل على أن بنيتها العلمية بلغت درجة من الاستقلال النسبي عن الظرف السياسي.

٥. كان للمكتبات، والوراقة، وحلقات الدرس والمناظرة، والرحلة العلمية، وشبكات التلمذة دور أساس في انتقال الكلام من إنتاج فردي متفرق إلى ذاكرة مدرسية متراكمة قادرة على حفظ المعرفة وتداولها ونقدها وتطويرها.

٦. تبلورت الهُوية الكلامية الإمامية داخل فضاء من التفاعل النقدي مع المدارس الأخرى، ولا سيما المعتزلة والأشاعرة والحنابلة والزيدية والإسماعيلية؛ ومن ثَم فإن استقلالها المنهجي لم يكن ثمرة عزلة فكرية، بل نتيجة حوار واستيعاب ونقد وإعادة توظيف.

٧. يكشف مفهوم «المدرسة» عن البنية الأعمق للمرحلة؛ إذ لم يعد النشاط الكلامي معتمدًا على حضور شخصية مفردة، وإنما صار قائمًا على مرجعيّة علميّة مشتركة، ومناهج قابلة للتداول، ونصوص متراكمة، وتلامذة قادرين على إنتاج المعرفة ومواصلة تطويرها.

٨. أسهم هذا التحوّل في انتقال الكلام الإمامي من سلطة العالم الفرد إلى سلطة المنهج والحجّة؛ فبقيت المكانة العلمية للأعلام محفوظة، إلا أن استمرار المدرسة لم يعد متوقفًا على شخص المؤسّس، بل على قابلية مبانيه للنقل والنقد والاستثمار.

٩. أظهر المنهج الكلامي الإمامي في هذه المرحلة صورة من التكامل بين العقل والنقل؛ فالعقل يتولّى تأسيس الأصول التي تتوقف عليها حجية السمع، بينما يتولّى الوحي بيان ما لا يستقل العقل بتفصيله، وتعمل اللغة والحديث وأصول الفقه على ضبط الثبوت والدلالة.

١٠. لم يكن تنوع أدوات الاستدلال بين البرهان والجدل والإلزام والنقض والتقسيم واستقصاء الاحتمالات مجرّد تنوّع تقني، بل كان شاهدًا على وعي منهجي بوظائف الحجّة، والتمييز بين مقام تأسيس الاعتقاد ومقام محاورة المخالف.

١١. تكشف بنية الموضوعات الكلامية عن ترابط داخلي بين الإلهيات والنبوات والإمامة والمعاد؛ فالتوحيد والعدل يؤسسان لفهم الحكمة والتكليف، والنبوّة تفسر الاتصال بالوحي، والإمامة تعالج استمرار الهداية والحجية، والمعاد يحدّد الغاية النهائية للتكليف. ومن ثَم كان نضج القرن الخامس نضجًا في نسق العلم أكثر منه إضافة متفرّقة في مسائل جزئيّة.

١٢. احتلت الإمامة موقعًا محوريًّا داخل هذا النسق؛ لأنها جمعت بين مباحث اللطف والعصمة والحجية والنص والغيبة واستمرار الشريعة، وانتقلت من مجرّد إثبات أحقية تاريخيّة إلى نظريّة كلاميّة متكاملة في وظيفة الإمام وشروطه وطرق تعيينه.

١٣. أدَّى التكامل بين علم الكلام وأصول الفقه والحديث والتفسير واللغة إلى

توسيع تكوين المتكلّم، وإلى نشوء تبادل منهجي بين العلوم؛ بحيث أصبحت بعض المقدمات الكلامية أساسًا للبحث الأصولي. كذلك، أسهمت الأدوات الأصولية واللغوية والحديثية في ضبط الاستدلال العقدي.

١٤. تجاوزت المدرسة البغدادية حدودها الجغرافية، وانتقلت آثارها ومناهجها إلى مراكز أخرى، وهو ما يؤكد أن «مدرسة بغداد» تحولت تدريجيًّا من مركز محلي إلى اتجاه منهجي قابل للانتقال وإعادة الإنتاج.

١٥. يكشف تعدّد أنماط التصنيف من الجوامع والمختصرات والردود والشروح والمسائل المفردة عن انتقال الكلام الإمامي إلى مرحلة الاستدامة العلمية؛ إذ أصبحت الكتب قادرة على حفظ أصول المدرسة ونقلها إلى أجيال وبيئات لا تتصل مباشرة بالمؤسس.

١٦. لا تمثّل كثرة التصنيف واتساع المناظرات تحوّلات مستقلّة بذاتها، بل تُعَدُّ من نتائج النضج البنيوي؛ فقد اتسعت وظائف العلم بين التأسيس والتعليم والجدل والنقد، فتحولت الكتابة والمناظرة إلى أدوات لحفظ المدرسة واختبار اتساقها.

١٧. أظهر القرن الخامس تحوّلاً من الهُوية الدفاعيّة إلى الهُوية البنائيّة؛ فلم تعد الإماميّة تعرف نفسها من خلال نفي آراء الخصوم فحسب، وإنما أصبحت قادرة على تقديم أصولها ضمن بناء إيجابي متكامل ذي مقدمات ونتائج داخليّة.

١٨. تكشف شبكة الأعلام أن تطور المدرسة تم عبر توزع الوظائف العلميّة؛ فليس لجميع الشخصيّات الدور نفسه ولا مقدار الحضور الكلامي ذاته، بل أسهم بعضها في التأسيس، وبعضها في التنظير، أو التقنين، أو التعليم، أو الرواية، أو الانتشار، أو إعادة التنظيم.

١٩. لذلك لا يصح تناول أعلام القرن الخامس بوصفهم تراجم مستقلة ومتجاورة، وإنما ينبغي قراءتهم بوصفهم فاعلين داخل شبكة علمية واحدة، مع تحديد ما تلقاه كل واحد منهم، وما أضافه، وكيف وظف العقل والنقل، وما موقعه في حركة التأليف والتلمذة والنقد.

٢٠. لا يصح جعل رأي عالم واحد معيارًا مطلقًا لتعريف المدرسة كلّها؛ لأن المدرسة أوسع من الفرد. كذلك، فإنّ الاختلاف الجزئي بين أعلامها لا يساوي بالضرورة خروجًا عن إطارها العام، بل قد يكون من مظاهر حيويتها وقدرتها على النقد الداخلي.

٢١. لا يكفي الترتيب الزمني في دراسة الأعلام، بل ينبغي الكشف عن أنماط الاتصال العلمي بينهم، سواء أكان بالتلمذة، أم الرواية، أم الشرح، أم الردّ، أم الانتساب إلى مؤسّسة علميّة مشتركة؛ لأن هذه القنوات هي التي تكشف آليات انتقال المنهج.

٢٢. يقتضي بناءُ تاريخ علمي دقيق للكلام الإمامي مراعاةَ ما فُقد من المصنّفات، والتمييز بين المعلومة الثابتة والاستنتاج المرجَّح؛ ولذلك ينبغي تجنّب إعادة تركيب أدوار بعض الأعلام بما يتجاوز ما تسمح به المادّة المتاحة.

٢٣. يمهِّد هذا المدخل للانتقال من المستوى البنيوي العام إلى المستوى التطبيقي الخاص؛ فبعد تحديد البيئة والمدرسة والمنهج والقضايا الكبرى، تصبح دراسة كل شخصية مُوجّهة إلى خصوصية مشروعها العلمي وإضافتها وموقعها داخل الشبكة الكلامية، بما يمنع التكرار ويحقق التكامل بين أقسام البحث.

٢٤. وأهم نتيجة جامعة لهذه المرحلة أن القرن الخامس نجح في تحويل الموروث الكلامي الإمامي إلى نسق علمي قادر على إعادة إنتاج نفسه عبر النصوص والتلامذة والنقد والانتشار وتعدّد المراكز؛ وهو ما يفسر استمرار أثره في المراحل اللاحقة من تاريخ الفكر الإمامي.

وعليه، فإن القيمة التاريخية والعلمية الكبرى للقرن الخامس لا تختزل في كثرة الأعلام أو المصنّفات، وإنما في نجاحه في تحويل الموروث إلى مدرسة، والمدرسة إلى منهج، والمنهج إلى تراث قابل للانتقال والتطوير. ومن هذه النتيجة تنطلق دراسة الأعلام بوصفهم مكوِّنات فاعلة في حركة كلامية واحدة، لكلٍّ منهم موقعه الخاص داخل بنيتها العامّة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن الأثير، عز الدين علي بن محمد الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٣. ـــــــــــــ، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٤. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٥. ابن شهرآشوب، محمد بن علي المازندراني، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديمًا وحديثًا، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

٦. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسني، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، تحقيق: محمد حسن آل الطالقاني، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.

٧. أبو الصلاح الحلبي، تقي بن نجم الدين، تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، نشر المحقق، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٨. الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، دار فرانز شتايز، فيسبادن، ط٣، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٩. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٢، ١٩٧٧م.

١٠. الجعفري، محمد رضا، «الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه»، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، العدد ٣٠، ١٤١٣هـ.

١١. ـــــــــــــ، «الكلام عند الإمامية: نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه (٢)»، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، العدد ٣٢، ١٤١٣هـ.

١٢. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

١٣. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

١٤. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٥. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

١٦. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٧. ـــــــــــــ، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٠٥هـ.

١٨. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٩. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠٠هـ.

٢٠. ـــــــــــــــ، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

٢١. ـــــــــــــــ، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٢. ـــــــــــــــ، الغيبة، تحقيق: عباد الله الطهراني وعلي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ط١، ١٤١١ هـ.

٢٣. ـــــــــــــــ، الفهرست، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ط١، ١٤١٧هـ.

٢٤. ـــــــــــــــ، تلخيص الشافي، تحقيق: السيِّد حسين بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، د.ت.

٢٥. ـــــــــــــــ، تمهيد الأصول في علم الكلام، تصحيح وتقديم: عبد المحسن مشكاة الدين، مؤسسة انتشارات وطبع جامعة طهران، طهران، ١٣٦٢ش/ ١٩٨٣م.

٢٦. الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، تحقيق: عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م.

٢٧. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، دار الحديث، د.ط، د.ت.

٢٨. المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط١، ١٤١١هـ.

٢٩. ـــــــــــــــ، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: أبو القاسم گرجي، جامعة طهران، طهران، ط١، ١٣٤٦ ش.

٣٠. ـــــــــــــ، الشافي في الإمامة، مؤسسة الصادق، طهران، ط٢، ١٤١٠هـ.

٣١. ـــــــــــــ، أمالي المرتضى: غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط١، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

٣٢. ـــــــــــــ، تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٣٣. المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، ط٢، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م

٣٤. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.

٣٥. ـــــــــــــ، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، اختيار الشريف المرتضى، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.

٣٦. ـــــــــــــ، المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.

٣٧. ـــــــــــــ، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٣٨. ـــــــــــــ، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.

٣٩. المقدسي، محمد بن أحمد البشاري، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٤٠. النجاشي، أحمد بن علي، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، المشهور برجال النجاشي، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط٥، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٤١. النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٧هـ.

٤٢. النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، تحقيق: هلموت ريتر، مطبعة الدولة، إسطنبول، ١٩٣١م.

٤٣. سلار الديلمي، حمزة بن عبد العزيز، المراسم العلوية في الأحكام النبوية، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

٤٤. مكدرموت، مارتن ج.، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٤٥. ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٤٦. ـــــــــــــ، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥م.

الشّريف الرضي من منظور كلامي

الأستاذة هبة الله حسن مروّة[1]

المقدّمة

يُعَدّ الشريف الرضي من الشخصيّات العلميّة والأدبيّة اللامعة في التراث الإسلامي، وقد حظي بمكانة رفيعة بين علماء عصره لما امتاز به من عمق في التفكير، ورصانة في البحث، ودقّةٍ في الأسلوب، ورغم اشتهاره الواسع في ميدانَي الأدب والحديث، ولا سيّما بانتسابه إلى كتاب نهج البلاغة الذي ارتبط اسمه به، إلاّ أنّ نتاجه العلميّ يتجاوز ذلك إلى مجالات معرفيّة متعدّدة، من بينها مجال علم الكلام الذي لم تُسلَّط عليه الأضواء بالقدر الكافي في الدراسات الحديثة.

ذاع صيت الشريف الرضي العلمي بين أوساط العلماء، فقد تلمّذ على يدي كبار العلماء من الموالين لأهل البيت عليهم السلام ومن مخالفيهم أيضًا. وأسّس مدرسة لطلابه، وتميّز بقلمه الأدبيّ والشعريّ، حتى نافس كبار شعراء عصره كالمتنبي، والمعرّي، ولم يجد الأدباء والشعراء بدًّا من مدح شعره والثناء عليه. ولم ينحصر قلمه الأدبيّ في الشعر، بل تناول القرآن الكريم وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله أيضًا، فاختار منهما المجازات وشرحها في كتابيه تلخيص البيان في مجازات القرآن والمجازات النبويّة.

أما علم الكلام، فقد كان له نصيب في مؤلَّفات الشريف الرضي، وإن انحصرت الأعمال المباشرة في هذا الميدان في كتاب واحد هو خصائص الأئمّة عليهم السلام، ولم يُعرَف له كتاب كلاميّ آخر.

---

[1]- باحثة متخصّصة في علم الكلام وأستاذة في جامعة المصطفى العالمية، حوزة الزهراء عليها السلام - بيروت.

ولكن كتبه الأخرى التفسيريّة، والبلاغيّة.... لا تخلو من مضامين كلاميّة؛ ولأجل ذلك فإنّ إطلاق توصيف «المتكلّم» على الشريف الرضي فيه إشكال وتحفّظ، بخلاف أخيه الشريف المرتضى الذي خلّف مؤلَّفات كلاميّة عديدة. نعم، يصحّ القول إنّ للشريف الرضي آراءً كلاميّة مبثوثة في كتابه الكلامي وكتبه الأخرى؛ ولذا جاء عنوان الدراسة: الشريف الرضي من منظور كلاميّ.

وفي حدود تتبّعنا في هذه الدراسة، فقد تجاوزت الدّراسات والمؤلّفات حول الشريف الرضي الأربعين ما بين كتاب ومقال، تناولت ترجمته، وعلميّته، وشرحت ديوانه، وغيرها. ومع ذلك، لم تتعرّض أيٌّ منها بصورة مباشرة لبحث الجانب الكلاميّ عنده، وهو ما تسعى هذه الدراسة إلى معالجته، عبر إلقاء الضّوء على أبرز آرائه الكلاميّة، وملامح منهجه في هذا الميدان. وهي بذلك تسدّ نقصًا في المكتبة الإسلاميّة والكلاميّة منها بالخصوص.

وستنقسم الدراسة إلى مبحثين: يتناول الأوّل نسَب الشريف الرضي وحياته العلميّة وسائر الجوانب المرتبطة بسيرته، معتمدين في ذلك على ما قدّمه العلماء من دراسات وافية وتحقيقيّة. أمّا المبحث الثاني، فيعرض لآراء الشريف الرضي الكلاميّة، معتمدين فيه على مؤلَّفاته مباشرة، لنستنطق نصوصه ونستكشف معالم شخصيّته الكلاميّة.

وقامت الدراسة على مجموعة من المناهج المتكاملة تشمل: المنهج التاريخيّ في تتبّع سيرته، والمنهج الاستقرائيّ التحليليّ لاستقراء آرائه وتتبّعها من خلال مؤلّفاته المختلفة، ومن ثمّ تحليل مضمون المسائل الكلاميّة التي طرحها لمعرفة منهجه المتّبع في كلّ مسألة، وتحديد جوانب التجديد والخصوصيّة في تناوله العقائديّ.

أوّلًا: الشريف الرضي نسَبه وحياته العلميّة

١. اسمه ونسبه

هو «أبو الحسن محمّد بن الطاهر ذي المنقبتين أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام. يعود النسب الطاهر للشريف الرضي إلى الإمام علي عليه السلام، بسلسلة يكون فيها الإمام موسى الكاظم عليه السلام هو الجد الخامس للشريف الرضي. ولد في بغداد في السنة ٣٥٩ للهجرة»[١]، وتوفّي سنة ٤٠٦ للهجرة عن ٤٦ سنة[٢]، توفي وهو في أوج الشباب بعد أن أصيب بمرض مفاجئ[٣]، ودُفن بداره في بغداد ثم نُقل إلى مشهد الحسين عليه السلام بكربلاء[٤].

لُقّب بالشريف وهو لفظ يُطلق على الرجل الماجد أو من كان كريم الآباء، وهو لقب أُطلق على من كان من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله. وهذا التخصيص بآل البيت وخاصّة نسل عليّ لم يشتهر إلّا في القرن الرابع الهجري، ويغلب أنّه كان في أواخره، ولعلّ ذلك منوط بالضعف الشديد الذي أصاب الدولة العباسية وظهور الدولة الفاطمية ما جرّأ على إطلاق لقب الشريف على من كانوا ينتمون إلى نسل عليّ عليه السلام. وقد أُلحق هذا اللقب بالمرتضى وبالرضي لانتسابهم لعلي عليه السلام، وقبل ذلك فقد كان يطلق على نسل الإمام عليّ لفظ العلويين فقط[٥].

ورث الشريف الرضي الحسب من أبويه الاثنين، فلُقّب بذي الحسبين وكان ذلك في سنة ٣٩٦هـ[٦]. والدته هي فاطمة بنت الناصر الصغير أبي محمّد الحسن بن أحمد أبي الحسين الناصر الكبير أبي محمّد الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن عمر

---

[١]- الثعالبي النيسابوري، أبي منصور عبد الملك، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ج٣، ص١٥٥.

[٢]- ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، ج٩، ص٢٦١.

[٣]- الموسوي، محمد بن الطاهر (الشريف الرضي)، ديوان الشريف الرضي، ج١، ص٧.

[٤]- انظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج٩، ص٢١٦.

[٥]- انظر: البلاذري، أحمد بن محمد بن يحيى، أنساب الأشراف، ج١، ص٢٠.

[٦]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م. س، ج٩، ص١٨٩.

بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وآباؤها كانوا من ملوك طبرستان ببلاد الديلم[١]. ووالدها ممن عظم شأنه في أيام معزّ الدولة البويهيّة. ووَلِيَ جدّه لأمه نقابة العلويين في بغداد بعد أن اعتزلها والد الرضي. وقد ذكره الشريف في إحدى قصائده عندما أظهر طرفي المجد في نسبه قائلاً:

أردّ النّوائب بالموسويّ وأعطي الرّغائب بالناصر[٢].

أمّا والده، فهو أبو أحمد الحسين الموسوي، فالإضافة إلى انتسابه إلى نسب شريف، وهو نسب الإمام علي عليه السلام، تولّى ثلاثة مناصب عظيمة الشأن رفعت من حسبه أكثر فأكثر، فقد كان «يتولّى نقابة الطالبيين والحكم فيهم أجمعين والنظر في المظالم والحجّ بالناس»[٣]، فسُمّي بالنقيب. ولقب بالطاهر ذي المناقب وبالطاهر الأوحد ولم يُلقَّب بذلك طالبي قبله[٤].

كان أبوه جليل الشأن وعالي المكانة في عصره، فكان سفير الخلفاء والملوك والأمراء في الأمور المهمة[٥]، «وكان مباركَ الغرة ميمون النقيبة، مهيبًا نبيلاً، ما شرع في إصلاح أمر فاسد إلاّ وصلح على يديه، وانتظم بحسن سفارته، وبركة همّته، وحسن تدبيره ووساطته»[٦]. وقد كلّفه الخليفة العباسي الطائع تسكين الفتن المتتالية في العاصمة أيام ملوك الديلم البويهيين كافة، وبين العسكرين البغدادي والفارسي وبين الشيعة والسنّة[٧].

تعرّض الوالد للاعتقال برفقة أخيه وبعض الأشراف من قبل عضد الدولة عام ٣٦٩هـ بقلعة بفارس، حيث بقي معتقلاً سبع سنوات، وصودرت أموالهم، ولم يصرّح المؤرّخون سبب اعتقاله، والأغلب أن سبب اعتقاله سياسي، ولعلّه كان نتيجة ميل

[١]- انظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، م. س، ج٩، ص٢١٦.

[٢]- انظر: م. ن، ج٩، ص٢١٦.

[٣]- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، م. س، ج٣، ص١٥٥.

[٤]- أبو عليوي، محمد محمود، الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، ص٧١.

[٥]- انظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٩، ص٢١٦.

[٦]- ابن أبي حديد، عز الدين، شرح نهج البلاغة، ج١، ص٣٢.

[٧]- الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص٧١.

الوالد لبعض أقارب عضد الدولة ممن كان يناوئه كعزّ الدولة. وكان عمر الرضي عند اعتقال أبيه عشر سنوات، وهذا يكشف على أنّ لوالدته فاطمة فضلاً في تعليمه وتربيته هو وأخيه المرتضى، وهي التي دفعتهما إلى الشيخ المفيد محمد بن النعمان ليعلّمهما الفقه[١].

ولما توفّي عضد الدولة سنة ٣٧٢هـ نشب الصراع بين ولديه شرف الدولة وصمصام الدولة، وآلت النتيجة إلى انتصار شرف الدولة، فدخل بغداد ظافرًا[٢]، وكان قد أطلق سراح الشريف الوالد ورفاقه وصحبهم إلى مدينة السلام. ونظّم الرضي قصيدة تعكس فرحه بحرّية أبيه، وممّا جاء فيها:

طلوع هداه إلينا المغيب ويـــوم تمزّق عنه الخطوب

لقيتك في صدره شاحبا ومن حلية العربيّ الشّحوب

بعد خروج والد الشريفين من السجن، ظل يمارس أعماله من نقابة الطالبيين وسفارة الحج وغيرها في فترات متقطعة حتى وافته المنية سنة ٤٠٠ هـ، وكان الشريفان ينوبان عن والدهما أثناء ضعف نشاطه في تصريف الأمور في النقابة دون الأعمال السياسيّة والسفارات[٣]. وعلى العموم، فإنّ والد الشريف الرضي رجل فاضل شريف كُتب عنه الكثير في الكتب التي تحدّثت عن ولديه الشريفين، ومن أراد التوسّع في معرفته يمكنه أن يُراجع ذلك في مظانّه.

٢. الحياة السياسيّة والاجتماعيّة للشريف الرضي

عاش الشريف الرضي في القسم الثاني من القرن الرابع للهجرة، وقد اتّصف هذا القرن بحياة سياسية واجتماعية اتّسمت بأمور عدّة، منها:

• **تعدّد الدول:** انقسمت الدولة العباسيّة إلى دويلات مختلفة تتنازع السيادة فيما بينها، أهمّها: الفاطميون في شمال أفريقيا، ومصر، البويهيون في العراق وفارس،

[١]- انظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٩، ص٢١٦.

[٢]- انظر: الموسوي، محمد بن الطاهر (الشريف الرضي)، مقدمة ديوان الشريف الرضي، ص٦.

[٣]- انظر: الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص٧١.

الحمدانيّون في حلب والموصل، الأمويون في الأندلس.. وسيطرت بعض القبائل العربيّة على أطراف العراق والشام، وإغارات الروم على أطراف المملكة الإسلاميّة، وغزوات القرامطة للعراق[١].

• **صراع الدول:** شهد هذا العصر الكثير من الصراعات السياسية التي حصلت بين هذه الدول، فكل دولة كان لها أهدافها ومطامعها، وكانوا يتهيّأون الفرص للانقضاض على بعضهم والاستيلاء على السلطة.

• **ضعف الخلفاء العباسيين وطغيان السلاطين عليهم:** فكانوا لا يملكون من الأمر شيئًا، حيث كانت الكلمة والسلطة الأساس لبني بويه في العراق، وكان الخليفة العباسي مجرّدًا حتى من وزير له، وبلغ من هوان الخلفاء العباسيين أن ينزلوا لاستقبال السلطان والأمير البويهي، فيما لم تكن العادة جارية بخروج الخلفاء لتلقّي أحد السلاطين. فكان بنو بويه هم من يولّون ومن يعزلون، وبيدهم الجيش، ولم يعد للخلفاء إلّا التوقيع لإنفاذ مشيئتهم[٢].

• **صراع البويهيين فيما بينهم:** لم تكن الدولة البويهيّة بمنأى عن الصراعات، فقد دخلت الأطماع وحبُّ السلطة قلوب بني بويه، فصاروا يدبّرون لبعضهم المكائد ويقتل بعضٌ من هو أحق بالسلطة منه، وينصبون العداء لبعض[٣].

• **الاضطراب المذهبيّ والاجتماعيّ بين الأتراك والديلم** وكثرة الفتن التي كانت تقع بينهم في بغداد[٤].

• **الغلاء والمجاعة والأوبئة**[٥].

• **اللصوصية وقطع الطرق ونهب الحجاج وسلبهم والتجسس**[٦].

---

[١]- انظر: الكيلاني، محمد سيد، الشريف الرضي عصره تاريخ حياته شعره، ص١١-١٢.

[٢]- انظر: الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص١١١-١١٢.

[٣]- انظر: الشريف الرضي عصره تاريخ حياته شعره، م. س، ص٢٢.

[٤]- انظر: م. ن، ص١١.

[٥]- انظر: م. ن، ص٢٤.

[٦]- م. ن، ص١٥٠.

• **الصراع بين المذاهب الإسلاميّة**[١].

في ظلّ ما تقدّم، كان الشريف الرضي يعيش حياة سياسيّة متنوّعة أيضًا، فلم يكن بعيدًا عن الخلفاء العباسيّين ولا عن السلاطين البويهيّين، فلقد كانت علاقته جيدة ببعضهم وسيئة بآخرين، وتوضيح هذه المسألة يحتاج إلى الغوص في تفاصيل ليس هنا موضع نقاشها، وما يهم الكلام عنه هنا هي المناصب والمهام المتنوّعة التي مارسها الشريف الرضي في ظل هذه الحياة. فقد شغل الشريف الرضي:

- **نقابة الطالبيين**: كان للطالبيين -نظرًا لانتمائهم إلى رسول اللهﷺ- أنظمةٌ خاصة يرعاها واحد منهم ويسمى النقيب، ويجب أن تتوفّر بعض الصفات بالنقيب حتى يستحقّ هذه المهمة، منها الورع والتقوى والعلم والسلطة الواسعة وأن يكون بالدرجة الأولى من العلويين. والنقيب هو المسؤول عن أتباعه أمام الخلفاء والسلاطين، يراعي العدل فيهم ويهتمّ بشؤونهم وغيرها. وقد تولّت هذه المهمة عائلة الشريف الرضي من والد الشريف الرضي وجده لأمه وأخواله حتى انتهت إليه مستقلاً في حياة والده سنة ٣٨٠هـ حتى وفاة الشريف الرضي، ولكنه أحيانًا كان يعتزلها أو يُعزل عنها في فترات قليلة ثم تعود إليه[٢]. وحسب ما جاء في كتاب الكامل، فإنه في سنة ٣٩٦هـ قلّد الشريف الرضي نقابة الطالبيّين بالعراق[٣].

- **ديوان المظالم:** وهو ديوان مهمّته النظر في ظلامات الناس، وكان صاحب الديوان ينظر في ظلامات الناس ويحكم بينهم بالعدل، ويجب أن يتمتّع هذا الشخص بالكفاءة والنزاهة والعفّة والعلم، وقد تولّى الشريف الرضي هذه المهمة مرارًا مع نقابة الطالبيين وإمارة الحج[٤].

- **إمارة الحج والنظر في أمور الطالبيين:** أمير الحج هو حامي ركب الحجيج ومشرف عليهم في طريقهم إلى مكّة، وهذه مهمّة تحتاج من أميرها أن يكون مطاعًا

---

[١]- الشريف الرضي عصره تاريخ حياته شعره، م. س، ص١٥٣.

[٢]- الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص١٤٢.

[٣]- الكامل في التاريخ، م. س، ج٩، ص١٨٩.

[٤]- الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص١٤٣.

شجاعًا صاحب رأي وهداية يقيم حدود الله ويقضي بين الناس ويدبّر لهم ما يحتاجونه، وخصوصًا إذا كانت الظروف السياسية صعبة لاضطراب أحوال الدولة وتنازع السلطات على الحرمين الشريفين، والظروف الاجتماعية صعبة أيضًا، حيث كانت تتعرض القوافل إلى النهب والسرقة والاعتداء، إضافة إلى العوامل الطبيعية التي كانت تمنع بعض الحجيج من إكمال الطريق أو موت بعضهم. وقد عهدت هذه الإمارة إلى والد الشريف الرضي وإليه. وقد تولى الشريف الرضي هذه المهمّة منذ صباه إما نائبًا عن أبيه أو وزيرًا له أو مستقلاً عنه[١].

٣. الحياة العلمية للشريف الرضي

نشأ الشريف الرضي في بيت يتّسم بالشرف والحسب والنسب، فنال من ذلك كلّه حظّه فيه، وانصرف في سن مبكرة إلى التعلّم وحفظ القرآن والحديث ودراسة الفقه الإسلامي والشعر والنثر، فتلمّذ على نفر من أجلّة العلماء وأفاضلهم في ذلك العصر.

[١]- الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص١٤٦.

أ. أبرز أساتذته[١]

- أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن محمد الطبري الفقيه المالكي المتوفّى سنة ٣٩٣هـ، فقيه محدِّث أديب عالم مؤلّف، كان شيخ الشهود والمعدّلين ببغداد ومتقدّمهم وكان كريمًا مفضِلاً على أهل العلم والفضل، قرأ عليه الشريف الرضي القرآن وهو شاب حدث[٢].

- أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي الفسوي النحوي المتوفى ٣٧٧هـ. فارس ميدان العلم والأدب، والذي ينسل إلى فضله من كل صوب وحدب، ويُرجع إلى تحقيقاته في الكتب الأدبيّة والقواعد العربية. كان إمام وقته وعصره في علم النحو[٣].

- أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان البغدادي النحوي المعروف بالقاضي السيرافي المتوفّى سنة ٣٦٨هـ. من كبار أئمة النحو والأدب، درّس في بغداد علوم القرآن والنحو واللغة والفرائض، وتلمّذ الشريف عليه في النحو، وهو طفل لم يبلغ عمره عشر سنين[٤].

- أبو الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد البغدادي الشافعي المعتزلي، كان محدّثًا أديبًا فاضلاً من كبار قضاة بغداد، إلى جانب دين وعقيدة وزهد قرأ عليه الشريف، وصرّح به في كتابه المجازات النبويّة وأثنى عليه[٥].

- أبو يحيى عبد الرحيم بن محمد بن محمد بن إسماعيل بن نباتة الفارقي الجذامي الخطيب المتوفى ٣٧٤هـ، يلقب بالخطيب المصري، وهو من كبار خطباء الشيعة. كان خطيب حلب، تلمّذ الشريف على ابن نباتة، وأخذ عنه وتعلّم عليه وتأثّر بأدبه

---

[١]- استفدت من الحديث عن أساتذة الشريف الرضي وتلاميذه، من كتاب الشيخ محمد هادي الأميني «الشريف الرضي»، فقد فصّل عنهم في كتابه تفصيلاً واضحًا مع ذكره للمصادر التي استفاد منها. لذلك اكتفيت بجزء مما أورده باعتبار أنّه كاف في هذا المقام.

[٢]- الأميني، محمد هادي، الشريف الرضي، ص٦٠.

[٣]- م. ن، ص٦١.

[٤]- م. ن، ص٦٣.

[٥]- م. ن، ص٦٥.

وخطبه العالية وأثنى عليه في تآليفه وبقي ملازمًا له إلى أن غادر ابن نباتة العراق، واستوطن حلب وتوفي سنة ٣٧٤هـ[١].

- أبو محمّد عبد الله بن محمد الأسدي الأكفاني بن عبد الله القاضي المتوفى ٤٠٥هـ. عالم فاضل، من أعلام القرن الرابع الهجري، تلمذ الرضي عليه وهو من القضاة الورعين، إلى جانب العلم والمعرفة والفضيلة والأدب[٢].

- أبو الحسن علي بن عيسى بن الفرج بن الصالح الربعي البغدادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٢٠هـ. كان إمامًا في النحو واللغة، وأديبًا ممتازًا، وعالمًا بالأدب، وفقيهًا في العروض والشعر. وقال الشريف الرضي في حقه: هذا الشيخ كنت بدأت بقراءة النحو عليه قبل شيخنا أبي الفتح عثمان بن جني، فقرأت عليه مختصر الجرمي، وقطعة من كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي، ومقدّمة أملاها عليّ كالمدخل إلى النحو، وقرأت عليه العروض لأبي إسحاق الزجاج، والقوافي لأبي الحسن الأخفش[٣].

- أبو حفص عمر بن إبراهيم بن أحمد الكناني، محدّث عالم ثقة صدوق، أخذ الشريف عنه الحديث، ويروي عنه في كتابه المجازات النبويّة عدة مواضع ولم يعرف عنه أكثر من هذا[٤].

- أبو القاسم عيسى بن علي بن عيسى بن داود بن الجراح البغدادي توفى حدود سنة ٣٥٠هـ. محدث صدوق ثقة لغوي، كان يقطن بغداد، وأخذ عنه السيد الرضي الحديث، وذكره في كتابه وأثنى عليه[٥].

- أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى بن سعيد بن عبيد الله المرزباني الخراساني البغدادي المتوفى سنة ٣٨٤هـ. كان راوية للأدب، صاحب أخبار، وتآليفه كثيرة، وهو ثقة صدوق في الحديث وفي جميع ما يكتبه ويقوله، صنف كتبًا وافرة

---

[١]- الشريف الرضي، م. س، ص٦٦.

[٢]- م. ن، ص٦٧.

[٣]- م. ن، ص٧٠.

[٤]- م. ن، ص٧١.

[٥]- م. ن.

وكثيرة في أخبار الشعراء المتقدّمين والمحدّثين على طبقاتهم وغير ذلك. أخذ عنه الشريف الرضي وعلم الهدى المرتضى[١].

- أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي البغدادي مات سنة ٤٠٣هـ. فقيه عالم بالفقه والسنة والحديث، تخرّج عليه جمع من الفقهاء والأعلام، وقرأ الشريف عليه الفقه وأثنى عليه في كتابه[٢].

- أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام المفيد البغدادي المتوفى ٤١٣هـ. شيخ الطائفة وشيخ المشايخ، ورئيس رؤساء الملة، ومحي الشريعة، وفخر الشيعة الإماميّة، انتهت إليه رئاسة الكلّ، واجتمعت فيه قيم عالية ومثلٌ سامية، واتفق الجميع على علمه، وفضله، وفقهه، وعدالته، وثقته، وجلالته. كان -رضي اللّه- عنه كثير المحاسن، جم المناقب، حديد الخاطر، حاضر الجواب، واسع الرواية، خبيرًا بالأخبار والرجال والأشعار، وأوثق أهل زمانه بالحديث وأعرفهم بالفقه والكلام، وكلّ من تأخر عنه استفاد منه، وكان يناظر أهل كلّ عقيدة، كثير الصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، خشن اللباس[٣].

- أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد الشيباني التلعكبري المتوفى سنة ٣٨٥هـ. فقيه ثقة، جليل القدر، عظيم المنزلة، واسع الرواية، عديم النظير، من المشايخ وكبار الشيوخ، تلمّذ عليه كثير من الأعلام والفقهاء، ومنهم الشريف الرضي، فقد روى عنه وحدّث بأحاديث أسندها إلى شيخه[٤].

ب. مدرسته

أسّس الشريف الرضي مدرسة أسماها دار العلم، وهي غير دار العلم التي أنشأها الوزير أبو نصر سابور، وكانت إلى جنب داره الواقعة بالكرخ من مدينة بغداد، وما لبثت أن أصبحت معروفة ومشهورة بحيث يقصدها طلّاب الفضيلة من كل صوب

[١]- الشريف الرضي، م. س، ص٧٣.
[٢]- م. ن، ص٧٣.
[٣]- م. ن، ص٧٤.
[٤]- م. ن، ص٧٥.

وحدب، ويؤمّها روّاد العلم من كل ناحية، وكانت على قسمين: قسم ذات غرف كثيرة متعدّدة لإقامة الطلاب، كما هو المتداول في المدارس الدينيّة اليوم، وقسم آخر خاص للتدريس وإلقاء المحاضرات، وانعقاد الجلسات للمباحثة والمناظرة والمناقشة[١]. وفيها مكتبة ضخمة تضم أنفس المراجع وأهم المصادر العربية في كافة العلوم والبحوث الإسلاميّة، وتعتبر من أكبر المكتبات في بغداد حينها[٢].

كان الشريف الرضي يتولّى رئاسة القسمين من هذه المدرسة ويشرف عليهما، ويقوم بتوفير حاجياتها ومتطلّباتها بصورة عامّة، وتوفير ما فيه راحة الطالب واستقلاله، وعدم افتقاره في حياته الدراسية إلى صرف وقت للحصول على شيء يعوزه، لينصرفوا بكلّ ما فيهم من الطاقة والهمّة نحو العلم والمعرفة، وكانت النتيجة مثمرة وطيّبة أن خرّجت هذه المدرسة العشرات والمئات من الأفذاذ والفقهاء والأعلام، وما زالت حضارة العلم والأدب منتعشة من فيوضات شخصيّتهم العلميّة، وهذا ما كان سائدًا في جميع الحوزات في العصور المتقادمة، لذلك نجد النتاج الفكري والجهد العلمي، في تزايد مستمر خلال تلك الأزمنة إلى جانب التزايد الحاصل في عدد الفقهاء والعلماء والأدباء[٣].

ت. أبرز طلاب الشريف الرضي

- السيِّد عبد الله الجرجاني الفقيه الجليل والمجتهد المتتبّع، والعالم الفاضل. المعروف بالسيِّد أبي زيد الكبابكي، تلمّذ على يد الشريفين المرتضى والرضي، وأخذ يروي عنهما وبعد وفاة شيخه وأستاذه، تصدّى للدراسة والتدريس، وكانت له حوزة درس يجتمع فيه لفيف من أعلام العلم والأدب، وتخرّج عليه جمع منهم.

- الشيخ الحلواني أبو عبد اللّه الشيخ محمد بن علي الحلواني، عالم زاهد فاضل جليل أديب متتبّع شاعر مجيد.

---

[١]- انظر: الشريف الرضي، م. س، ص١٠٩.

[٢]- انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، ص١٩.

[٣]- انظر: الشريف الرضي، م. س، ص١٠٩.

- أبو عبد اللّه الشيخ جعفر بن محمد الدوريستي العبسي. بيت دوريست من البيوتات المشهورة بالفقاهة والعلم منذ القدم خرج منه جماعة كثيرة، يقال هم مشايخ دوريست، وكل أفراد هذه الأسرة من آباء وأبناء، معروفون بالفقاهة والفضل والعفة والإمامة خلفًا عن سلف، كانت له في قريته بعد أن عاد إليها من بغداد، حوزة درس يحضر فيها جمع كثير من الأعلام والأدباء، وله تآليف منها: كتاب الكفاية في العبادات، وكتاب الاعتقادات، وكتاب الردّ على الزيدية، وكتاب يوم وليلة إلى غيره من التصانيف القيمة.

- الشيخ الطوسي شيخ الطائفة الإماميّة وزعيمها المقدام أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي البغدادي، المتوفى في شهر محرم سنة ٤٦٠هـ، وهو أشهر من أن يعرّف.

- القاضي ابن قدامة البغدادي النحوي مات سنة ٤٨٦هـ. من فقهاء الشيعة، وأعلام الطائفة في الفقه، والعلم، والفضل، والأدب، والشعر، والحديث، وسائر العلوم والمعارف الإسلامية، وهو من بيت علم وأدب وشعر.

- أبو الحسن السيد علي بن بندار بن محمد الهاشمي، فقيه مجتهد من شيوخ المشايخ، وأعلام العلم في القرن الخامس الهجري، تلمّذ على الشريف الرضي وروى عنه وعن الشيخ المفيد والسيِّد المرتضى، واستقل بالتدريس والبحث، وتخرّج عليه جمع من العلماء ورووا عنه، ووصف بالثقة، الجلالة، الفقاهة، العلم، الصدق، الورع والتقوى، وكان من كبار القضاة في بغداد وله تعليقات ورسائل في الفقه.

- المفيد النيسابوري المتوفى سنة ٤٤٥هـ. من آل نافع بن بديل بن ورقاء الصحابي المشهور. كان نزيل الريّ، وهو من كبار شيوخ الإمامية الحافظ الواعظ الخطيب الثقة، سمع كثيرًا وسافر إلى الشرق والغرب واجتمع بالرواة، وأخذ عنهم كما أخذ وتلمّذ على الشريفين المرتضى والرضي والشيخ المفيد، وسمع الأحاديث من المؤالف والمخالف الخاصة والعامة، وحدّث ببغداد وغيرها من العواصم الإسلاميّة فأخذ

الكثيرون عنه. له تصانيف كثيرة منها: الأمالي، الرضويات، سفينة النجاة في مناقب أهل البيت عليهم السلام وغيرها.

- أبو بكر النيسابوري أبو بكر المحدّث أحمد بن الحسين بن أحمد النيسابوري الخزاعي نزيل الريّ والمتوفّى حدود ٤٨٠هـ. الحافظ الفقيه الثقة، المحدّث. من كبار مشايخ الإماميّة. كانت له حوزة درس وتدريس، وتخرج عليه جمع كبير من العلماء والأعلام، كما أخذ عن لفيف من شيوخ المشايخ في العراق، وروى عنهم، وله تصانيف منها: الأمالي في الأخبار، عيون الأحاديث، الروضة في الفقه والسنن، المفتاح في الأصول، وغيرها.

- أبو منصور العكبري القاضي أبو منصور محمد بن أبي نصر العكبري المعدل البغدادي المتوفى ٤٧٢هـ. محدث فقيه عالم، محقّق متتبّع جليل ثقة صدوق. أخذ في بغداد عن الشريفين المرتضى والرضي وروى عنهما وعن غيرهما من الأعلام.

- مهيار الديلمي: هو أبو الحسن مهيار بن برزوية. كان مجوسيًّا وأسلم على يد الشريف الرضي سنة ٣٩٤ وهو أستاذه في الأدب والنظم والتشيّع[١].

ث. مؤلّفاته العلميّة[٢]

لم يكن للشريف الرضي الكثير من التآليف والتصانيف كغيره من الفقهاء والأعلام، لتزاحم القضايا السياسية والاجتماعية، وكثرة المهام والشؤون والمناصب التي تصدّى لها كما مرّ سابقًا، ومع هذا ترك الشريف الرضي تراثًا زاخرًا بالعلم والمعرفة. ولكن للأسف! جلّ الكتب التي كتبها لم تصلنا.

وما وصل من كتبه:

- تلخيص البيان في مجازات القرآن ذكره في عدة مواضع من كتابه المجازات النبويّة.

---

[١]- ابن مماتي، أسعد بن مهذب، لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة، ص٢٩٠.

[٢]- انظر: كاشف الغطاء، محمد رضا، الشريف الرضي، ص٦٤-٦٨.

- حقائق التأويل في متشابه التنزيل وهو تفسير للقرآن الكريم.

- خصائص الأئمّة عليهم السلام.

- ديوان شعر. وقد اهتمّ نفر من الأعلام بجمع شعر الشريف الرضي، وآخر من جمعه هو أبو حكيم المعلّم عبد اللّه بن إبراهيم بن عبد اللّه بن حكيم الخبري المتوفّى عام ٤٧٦هـ، وكان الديوان متداولاً بين الناس يحفظون ويقرأون منه ما يروقهم ويعجبهم، لذلك نجد الأعلام والأعيان والعلماء والأدباء تتسابق إلى اقتنائه وحفظه.

- مجازات الآثار النبويّة.

- نهج البلاغة، الكتاب الفريد الذي بلغ من الشهرة والخلود والسمو والرفعة ما لم يبلغه كتاب آخر بعد القرآن المجيد. ومنذ تأليفه وجمعه ما زال موضع الدرس والتدريس والبحث والتحقيق والشرح.

ما لم يصلنا من مؤلّفات الشريف الرضي:

- أخبار قضاة بغداد جمع فيه أخبار قضاة بغداد وأحوالهم.

- تعليق خلاف الفقهاء، وهو تعليق على كتاب «مسائل الخلاف» في الفقه لأخيه علم الهدى المرتضى، كما صرّح به الشيخ الطوسي في الفهرست.

- تعليقه على الإيضاح في النحو للشيخ أبي علي النحوي الفارسي المتوفى ٣٧٧هـ.

- رسائله، وهو كتاب يحتوي على المراسلات بين الشريف الرضي وبقية الشعراء والأدباء في وقته، وهي مراسلات أدبية ومطارحات علمية متبادلة وقد جمعت فكانت في ثلاث مجلدات.

- الزيادات في شعر أبي تمام حبيب ابن أوس الطائي مات سنة ٢٣٠هـ، الشاعر الذائع الصيت الذي قدّمه الخليفة المعتصم على شعراء وقته، مدح أهل البيت عليهم السلام بقصائد بليغة. وقد تصدّى الشريف الرضي إلى تهذيب شعره وحذف الزيادات منه

وأفرد للزيادات كتابا خاصًا وأسماه (الزيادات في شعر أبي تمام).

- الزيادات في شعر ابن الحجاج: فكما هذّب السيد الرضي شعر أبي عبد اللّه الحسين بن الحجاج، وانتخب منه ما راقه وسماه (الحسن من شعر الحسين) كذلك جمع الزيادات في كتاب خاص.

- سيرة والده، ألّفه في حياة والده وقبل وفاته بإحدى وعشرين سنة. كان من أوائل الكتب التي ألّفها الشريف الرضي.

- ما دار بينه وبين أبي إسحاق صاحب الرسائل المشهورة.

- معاني القرآن يعتبر هذا الكتاب الثالث من تآليف الشريف الرضي في القرآن، قال ابن خلكان: يتعذّر وجود مثله، دلّ على توسّعه في علم النحو واللغة.

٤. شبهتان حول الشريف الرضي

دارت حول الشريف الرضي شبهتان تشكّكان في مذهبه وفي أخلاقه ودينه، وهذا ليس بالشيء الجديد على رجالات الشيعة الإماميّة، فلطالما طالتهم أقلام الإفك والظلم والتهم على مدار تاريخهم، والشريف الرضي لم يكن بمنأى عن ذلك. وفي المقلب الآخر، كانت أقلام المدافعين تمحو ما اقترفته الأقلام الظالمة عبر دفع هذه الشبهات بالأدلّة المختلفة. ومن الشبهات التي دارت حول الشريف الرضي، والتي تم دفعها بالكثير من الأدلّة، ما يلي:

أ. الشبهة الأولى: انتساب الشريف الرضي إلى المذهب الزيدي

ولهذه الشبهة منشأ، يعود إلى الفهم الخاطىء لمذهب أجداد الشريف الرضي من والدته، وليس هنا المكان المناسب لشرح هذا المنشأ، ولعلّ ما ذكره المؤرّخ والنسّابة الشيعي ابن عنبة في كتابه عمدة الطالب في أنساب أبي طالب مستندًا إلى هذا المنشأ، وقد قال في كتابه: «ووجدت في بعض الكتب أن الرضي كان زيدي المذهب، وأنّه كان يرى أنّه أحقّ من قريش بالإمامة»[١].

[١]- ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسني، عمدة الطّالب في أنساب آل أبي طالب، ج١، ص٢١٠.

يمكن الردّ على هذه الشبهة بردود قويّة، فلقد كان الشريف الرضي شيعيًّا إماميًّا، وذلك أشهر من النار على العلم، وكان معروفًا في عصره، ومن الأدلّة على ذلك ما يلي:

- كتب كتابه خصائص الأئمّةعليهم السلام، وكانت نيّته التحدّث عن خصائص جميع الأئمة، ولكنه لم يوفّق إلاّ في كتابة كتاب عن خصائص أمير المؤمنين عليعليه السلام لأسباب ستُعرف لاحقًا، وقد صرّح عن هذا المشروع في مقدّمة كتابه الخصائص، حيث قال: «سألتني أن أصنّف لك كتابًا يشتمل على خصائص أخبار الأئمة الإثنى عشر صلوات الله عليهم وبركاته، وحنانه، وتحياته»[١]، وهو لو كان زيديًا لما فكّر بتأليف هذه السلسلة أولاً لانتفاء الداعي لكتابتها، وثانيًا لا يوجد ما أو مَن يجبره على تأليفها سوى كونه يؤمن بالأئمة جميعهم وبفضائلهم.

- تصريحه بنفسه عن مذهبه الإمامي، وذلك حصل أيضًا في مقدمة كتاب الخصائص، حيث قال: «وذلك أنّ بعض الرؤساء -ممن غرضه القدح في صفاتي، والغمز لقناتي، والتغطية على مناقبي، والدلالة على مثلبة- إن كانت لي -لقيني، وأنا متوجّه عشيّة عرفة من سنة ثلاث وثمانين هجرية، إلى مشهد مولانا أبي الحسن موسى بن جعفر، وأبي جعفر محمد بن علي بن موسىعليهما السلام، للتعريف هناك، فسألني عن متوجّهي فذكرت له إلى أين مقصدي، فقال لي: متى كان ذلك؟ يعني أن جمهور الموسويين جارون على منهاج واحد في القول بالوقف، والبراءة ممن قال بالقطع، وهو عارف بأنّ الإمامة مذهبي، وعليها عقدي ومعتقدي، وإنما أراد التنكيت لي، والطعن على ديني، فأجبته في الحال بما اقتضاه كلامه، واستدعاه خطابه، وعدت وقد قوي عزمي، على عمل هذا الكتاب إعلانا لمذهبي، وكشفًا عن مغيبي، وردًا على العدو الذي يتطلّب عيبي، ويروم ذمي وقصبي»[٢].

- كتب قصيدة كبيرة في ديوانه الشعري تحدث فيها عن الإمام الحسينعليه السلام وما

[١]- خصائص الأئمة، م. س، ص٣٦.

[٢]- م. ن، ص٣٧.

جرى عليه في حادثة كربلاء، وضمَّن قصيدته أبياتًا تحدثت عن الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، والأبيات هي[١]:

أَوَّلُ النـــاسِ إِلـــى الداعي الَّذي لَم يُقَدِّم غَيرُهُ لَمّا دَعا
ثُمَّ سِبطـــاهُ شَهيـــدانِ فَذا بَحَســـا السُمَّ وَهَذا بِالظُبى
وَعَلِيٌّ وَابِنُهُ الباقِرُ وَالصادِقُ القَولِ وَمـــــوسى وَالرِضا
وَعَلِيٌّ وَأَبـــــوهُ وَابِـــنُهُ وَالَّذي يَنتَظِرُ القَـــــومُ غَدا

هذه الأدلّة الثلاثة الآنفة الذكر كافية في دفع هذه الشبهة، ولكن للمزيد نورد دليلين من أقوال المخالفين تنفي هذه الشبهة عنه، وهما:

- قال السيوطي عن والد الشريف الرضي، في كتابه حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: «كان الشريف أبو أحمد سيّدًا عظيمًا مطاعًا، وكانت هيبته أشد هيبة، ومنزلته أرفع المنازل. ولقبه بـ: الطاهر والأوحد وذوي المناقب وكانت فيه كل الخصال الحسنة، إلا أنه كان رافضيًّا هو وأولاده، على مذهب القوم»[٢].

- قال ابن تغري بردي: «عالي الهمّة متديّنًا، إلاّ أنه كان على مذهب القوم، إمامًا للشيعة، هو وأبوه وأخوه»[٣]. وواضح أنّه يقصد كونه إمامًا للشيعة الاثني عشرية الإمامية، الذين كانوا يعيشون في بغداد، ولاسيما في محلة الكرخ المشهورة، وكان الشريف، وأبوه، وأخوه من كبار الشخصيات التي قامت بدورها في الدفاع عن هؤلاء الشيعة والحفاظ عليهم في الفتن التي كان تحصل بينهم وبين غيرهم وكذلك قامت بالدور القوي والفاعل في نشر هذا المذهب وترسيخه.

ب. الشبهة الثانية: الشريف في مجالس المجون

وسبب هذه الشبهة هو رواية ذكرها الحصري: «شرب كوران المغني عند الشريف

---

[١]- انظر: مقدمة ديوان الشريف الرضي، م. س، ص٦.

[٢]- الأميني، محمد هادي، دفاع عن الشريف الرضي في عقيدته، مجلة تراثنا، ص٢٦٥.

[٣]- ابن تغري بردي، يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج٤، ص٢٤٠.

الرضي، فافتقد رداءه، زعم أنه سُرق، فقال له الشريف: ويحك، من تتهم منّا؟ أما علمت أن النبيذ بساط يطوي ما عليه؟ قال: انشروا هذا البساط حتى آخذ ردائي، واطووه إلى يوم القيامة» .

والردّ على هذه الشبهة مأخوذ من كتاب أكذوبتان حول الشريف الرضي، حيث أفاض الشيخ جعفر مرتضى في الإجابة عن هذه الشبهة، وسنكتفي بإيراد ردّه على هذه الشبهة باختصار نظرًا لكفايتها في ذلك[١]:

- لقد صرّح كبار العلماء بأنّ الشريف كان منزّهًا عن مثل هذه الأعمال، لأنه كان ورعًا متديّنًا، ملتزمًا بالدين وقوانينه، حيث يقولون عنه:

- «كان صاحب ورع، وعفة، وعدل في الأقضية، وهيبة في النفوس»[٢].

- «أمره في العلم، والفضل، والأدب، والورع، وعفّة النفس وعلوّ الهمّة، والجلالة، أشهر من أن يُذكر»[٣].

- «عالي الهمة متديّنًا، إلّا أنّه كان على مذهب القوم إمامًا للشيعة، هو وأبوه وأخوه»[٤].

- «الشاعر العالم الزاهد»[٥].

- أما ابن الجوزي، فيقول عنه: «كان عالمًا فاضلاً، وشاعر مترسّلاً، عفيفًا، عالي الهمة، متديّنًا»[٦].

- ابن أبي الحديد المعتزلي الحنفي: «كان عفيفًا، شريف النفس، عالي الهمة، ملتزمًا بالدين وقوانينه»[٧].

---

[١]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، م. س، ص٢٧٢-٢٧٣.

[٢]- الرفاعي، عبد الله سراج الدين، صحاح الأخبار في نسب السادة الفاطمية الأخيار، ص٦٠.

[٣]- القمي، عباس، الكنى والألقاب، ج٢، ص٢٧٢.

[٤]- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، م. س، ج٤، ص٢٤٠.

[٥]- ابن زهرة، تاج الدين، غاية الاختصار في البيوتات العلوية المحفوظة من الغبار، ص٧٧.

[٦]- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج٧، ص٢٧٩.

[٧]- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص٣٣.

- صاحب الروضات: «كان في غاية الزهد والورع، صاحب حالات ومقالات، وكشف، وكرامات»[١].

- إنّ الحصري لم يذكر سندًا لهذه الرواية، ولا أعرب عمن نقل هذه القصة عنه.

- إن حرمة النبيذ مسلّمة لدى جميع الفقهاء والشريف الرضي قد كان من طائفة الإمامية الذين يرون حرمة النبيذ كسائر أنواع الخمر.

- بالعودة إلى شعر الشريف الرضي، فهناك دلائل عديدة ترفض رواية الحصري وفق المعايير العلميّة وتجعل قبولها أمرًا صعبًا، منها ما يقوله الشيخ عبد الحسين الحلي: «إننا نعتقد... إنه لم يجالس الخلعاء والظرفاء، الذين يستخفّون بالنواميس في أيام شبيبته، وإنّه لذلك لم يصرف شيئًا من شعره في فنون المهازل والمجون»، ومنها رأي الكثير من الشعراء أن الشريف الرضي كان مؤدّبًا في شعره لا يذكر مفاهيم خاطئة ولا ألفاظًا خادجة، ومنها إقرار الشريف الرضي على نفسه في أشعاره بأنه طلّق الدنيا وما يدور حول فلك هذا المعنى.

٥. الشريف الرضي وأخوه الشريف المرتضى

اقترن اسم الشريف الرضي بأخيه الشريف المرتضى، فكانا الشريفين. والمرتضى هو الأخ الوحيد للشريف الرضي، ومنزلته العلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة أشهر من أن نتحدّث عنها في سطور عدة من هذه الدراسة. وما يهمنا هنا هو تسليط الضوء على فكرة التناغم بين الشريفين في العلوم، فنرى الشريف الرضي تصدى للتأليف في مجال الأدب والشعر كتبًا قلّ نظيرها في هذا العلم، فكانت كتبه المجازات النبويّة والقرآنيّة وديوانه الشعري، بينما الشريف المرتضى تصدى للكتابة في مجال الكلام والفقه فكانت كتبه: الشافي في الإمامة، وتنزيه الأنبياء، والذريعة، والانتصار، وغيرها... مع الأخذ بعين الاعتبار عالِمية كل واحد منهما وقدرتهما على الكتابة في العلوم الإسلاميّة المختلفة، فقد قال البعض حول هذا: «وأخفت مكانة أخيه المرتضى العلمية شيئًا من مكانته العلميّة، كما أخفت مكانته الشعريّة شيئًا من مكانة أخيه

[١]- الموسوي الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج٦، ص٢٠٣.

المرتضى الشعرية»، وقال آخر: «لولا الرضي لكان المرتضى أشعر الناس، ولولا المرتضى لكان الرضي أعلم الناس»[١].

ثانيًا: الجانب الكلامي عند الشريف الرضي

لمعرفة منهجه الكلامي، لا يوجد عند الشريف الرضي -كما مرّ سابقًا- كتب في الكلام المحض، سوى كتاب الخصائص، وما عندنا من كتب للشريف الرضي هي كتب ذات موضوعات متنوّعة، يغلب عليها الطابع الأدبي، لذلك فأفضل أسلوب لاستكشاف معالم رؤاه العقيدية، تتبّع هذه الكتب واستخراج مضامينها الكلاميّة في طيّات البحوث القرآنيّة والبلاغيّة واللغويّة....

وستكون هذه الكتب الثلاثة: كتاب خصائص الأئمة، وكتاب حقائق التأويل بآياته العقدية، وكتاب تلخيص البيان في مجازات القرآن بما يحويه من إشارات كلامية، العمدة في دراسة منهجه الكلامي.

بالنسبة لطريقة العمل، ونظرًا لما تقدّم، ولعدم وجود مسائل كلاميّة واضحة في هذه الكتب من جهة، ولأنها كتب مختلفة عن بعضها كثيرًا، كان من الأنسب والأكثر نفعًا ودقّة دراسة كلّ كتاب على حدة، واستخلاص ما يفيد في اكتشاف المنهج الكلامي للشريف، مع ذكر شواهد من كلماته عند الحاجة أو الإشارة إلى المورد مع عدم ذكره مراعاة للاختصار.

١. الكتاب الأوّل: خصائص الأئمّة

هو كتاب يتحدّث فيه الشريف الرضي عن خصائص أمير المؤمنين علي عليه السلام، وهو حسب ما جاء على لسان مؤلِّفه باكورة سلسلة تتحدّث عن خصائص الأئمّة عليهم السلام جميعهم[٢]، ولكنه بعد ذلك لم يوفّق إلّا في تدوين خصائص الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام دون غيره من الأئمة نتيجة عروجه لتجميع خطب ووصايا وأقوال الإمام

[١]- أعيان الشيعة، م. س، ج٩، ص٢١٨.

[٢]- انظر: شرح نهج البلاغة، ج١، ص٣٢.

عليّ عليه السلام في كتاب نهج البلاغة. كان الدافع لتأليفه هذا الكتاب هو تلبية طلب أحد الإخوة، والشريف لم يذكر اسمه، حيث طلب منه كتابة كتاب عن خصائص الأئمّة، والشاهد في المقدمة: «سألتني أن أصنِّف لك كتابًا يشتمل على خصائص أخبار الأئمة»[١]. أمّا الهدف حسب بيانه، فهو: «موضحًا من ذلك ما يزيد به الولي المخلص إخلاصًا في موالاتهم، وصفاء عقد في محبّتهم، ويصدع عن عين عدوّهم العمى، ويكشف عن قلبه الغمى، حتى يستشفّ أنوارهم فيسعوا إليها، ويستوضح أعلامهم فيتتبّعها، ويقتفيها»[٢].

أ. المسائل الكلاميّة في الكتاب

تعتبر مسألة الإمامة من أهمّ المسائل الكلامية التي دار عليها قطب الرحى في النقاشات الكلامية المذهبيّة في ذلك القرن، وطريقة معالجتها كفيلة بمذهبة مُعالِجها والحكم عليه وعلى مذهبه. وقد اختار الشريف الرضي الحديث عن هذه المسألة في كتابه الخصائص بطريقته الخاصّة، فهو لم يثبت هذا الأصل المذهبي بالأدلّة والبراهين، إذ إنّه لم يعرّف مفهوم الإمامة ولم يستدلّ على أبرز مسائلها كعلم الإمام وتنصيبه وعصمته، فقد اختزل هذه المرحلة وطبّق هذه المسائل مباشرة على مصداقها الأوّل وهو الإمام علي عليه السلام.

وبالنسبة للمسائل التي تناولها في الكتاب، هي حسب تصريحه في مقدّمة كتابه الآتية: «ترتيب أيّامهم وتدريج طبقاتهم، ذاكرًا أوقات مواليدهم، ومدد أعمارهم، وتواريخ وفاتهم، ومواضع قبورهم، وأسامي أمهاتهم، ومختصرًا من فضل زياراتهم، ثم موردًا طرفًا من جوابات المسائل التي سئلوا عنها، واستخرجت أقاويلهم فيها، ولمعًا من أسرار أحاديثهم، وظواهر وبواطن أعلامهم، ونبذًا من الاحتجاج في النص عليهم، وحقيقة البرهان في الإشارة إليهم»[٣]. وقد التزم الشريف الرضي الحديث بالمسائل جميعها التي ذكر أنّه سيتحدث عنها في المقدمة ولكنه لم يضع عناوين لمعظمها.

---

[١]- انظر: خصائص الأئمة، م. س، ص٣٦.

[٢]- انظر: م. ن.

[٣]- انظر: م. ن، ص٣٦.

ب. منهج الشريف الرضي الكلاميّ في كتاب الخصائص

غابت الاستدلالات العقليّة في بيان الشريف الرضي في كتابه خصائص الأئمّة، ولعلّ ذلك بسبب طبيعة الموضوع القاضية بإظهار خصائص الإمام علي عليه السلام المختلفة التي لا تحتاج إلى الكثير من البيان العقلي، بل إلى ذكر وقائع خاصة. نعم، استخدم الشريف دليل التواتر المتّصل المفيد للعلم، وهو دليلٌ مستندُه عقليّ في مورد واحد، وهو الاستدلال على قضية تنصيب الإمام علي عليه السلام، إذ قال: «مما يدلّ على ذلك أن الشيعة جماعة كثيرة لا يحصرهم العدد، ولا يشتمل عليهم بلد، وقد طبّقوا البلدان، وملأوا الأقطار، وساروا شرقًا وغربًا وانتشروا برًا وبحرًا، على اختلاف أوطانهم، وتباعد ديارهم، وتفاوت هممهم وأهوائهم، وتباين أقاويلهم وآرائهم، وانتفاء الأسباب الموجبة للشكّ، والوقوف في خبرهم، وفيهم مع ذلك عدد كثير، وجمٌّ غفير، من أهل بيت النبي عليه السلام، وذويه وأصحابه ومواليه، ينقلون نقلاً متّصلاً متواترًا أنّ النبي صلى الله عليه وآله، قد استخلف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام على أمّته بعد وفاته، ونص عليه، وفرض طاعته في أمر الدين كلّه، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله، فعل ذلك ظاهرًا مكشوفًا، فوجب قبول هذا الخبر علمًا ويقينًا».[١]

أمّا المنهج الغالب في الكتاب، فهو المنهج النقلي الروائي، حيث استفاد الشريف الرضي من روايات النبي والآل لبيان خصائص الإمام علي عليه السلام، وأبرز ما يمكن استخلاصه من منهجه النقلي هو الآتي:

- انتخب الشريف الرضي العديد من الروايات التي تخدم هدفه واقتصر عليها، فالروايات التي تتحدّث عن خصائص الإمام علي عليه السلام كثيرة جدًا تفوق ما أورده في الكتاب، وقدّ صرّح بذلك بنفسه في مقدمة كتابه؛ إذ قال: «سالكًا في جميع ذلك طريق الاختصار، ومائلاً عن جانب الإكثار، لأن مناقب موالينا الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لا تُحصى بالعدد، ولا تقف عند حدّ، ولا يجري بها إلى أمد»[٢].

---

[١]- خصائص الأئمة، م. س، ص٤٢.

[٢]- م. ن، ص٣٧.

- أورد مجموعة روايات لإبراز مسألة واحدة، ولم يكتفِ بذكر رواية واحدة للاستدلال على مطلبه؛ كما فعل في إثبات مسألة علم الإمام، حيث أورد ما يزيد عن ثلاثة عشرة رواية في المسألة[١]، والهدف من ذلك تثبيت خصائص أمير المؤمنين عليه السلام والتأكيد عليها، فغالبًا خصائص أي إنسان لا تتأكّد من موقف واحد أو اثنين.

- نوَّعَ الشريف الرضي في حجم الروايات المستخدمة في الكتاب، فمنها القصير[٢]، ومنها الطويل الذي تجاوز حجمه الصفحتين[٣]، ومنها ما بين ذلك، وهذا له علاقة بطبيعة المسألة المطروحة، مثلاً يغلب على الروايات التي تتحدّث عن قضاء الإمام علي عليه السلام الطول.

- حرص الشريف الرضي في رواياته على انتقاء الروايات ذات البُعد الكلاميّ الذي يخدمه في إثبات خصائص الأمير عليه السلام، حتى وإن كان في بعضها جنبة تاريخيّة[٤]، وابتعد عن تلك الروايات التي تصنَّف أنّها روايات تاريخيّة محضة.

- لم ينمِّط الشريف الرضي أسانيد الروايات بنمط واحد، ففي قسم من الروايات ذكر السند كاملاً[٥]، وفي أقسام أخرى ذكره مبتورًا بتعابير مختلفة، مثلاً: «روي عن»[٦]، «وبإسناد عن...»[٧]، أو «بإسناد مرفوع»[٨]...

كما واستخدم الشريف الرضي الشعر، أو المنهج النقليّ الشعريّ إن صحّ التعبير، في موارد عدّة في الكتاب ليؤازر به الروايات في بيانها خصائص الإمام عليه السلام؛ وذلك الاستخدام يتناسب بطبيعة الحال مع عقل الشريف الرضي وشخصيّته المجبولتين بالشعر، هذا ويعتبر الشعر من أهم المصادر التاريخيّة التي توثّق الوقائع والأحداث.

---

[١]- خصائص الأئمّة، م. س، ص٥٥-٧٠.

[٢]- م. ن، ص٨٥.

[٣]- م. ن، ص٨٩.

[٤]- م. ن، ص٧٨.

[٥]- م. ن، ص٥٧.

[٦]- م. ن، ص٤٠.

[٧]- م. ن، ص٦١.

[٨]- م. ن، ص٥٤.

وكلّما كان الحدث كبيرًا أو مهمًّا، ازدادت فرصته لتوثّقه أقلام شعراء العصر. ومن الأمثلة على استشهاد الشريف الرضي بالشعر، ما أورده للدلالة على نصّ النبيﷺ على الإمام عليعليه السلام في غدير خم، حيث قال: «فمن ذلك ما رواه نقَلةُ الآثار أن حسان بن ثابت الأنصاري استأذن النبيﷺ، يوم الغدير بعد فراغه من المقام أن يقول شعرًا في ذلك، فأذن له، فأنشأ يقول:

يناديهم يـــوم الغدير نبيهم بخـــم وأسمع بالرسول مناديا

فقال: فمن مولاكم ووليكم فقالوا: ولم يبدوا هناك التعاديا

إلهك مولانا، وأنـــت ولينا ولم تر منّا في المقالة عاصيا»[١]

ت. آراء الشريف الرضي في الإمامة

تظهر الروايات التي أوردها الشريف الرضي في حق الإمام عليعليه السلام وجهة نظره في أبرز مسائل الإمامة، وذلك لأنّ المصداق ما هو إلا تطبيق للمفهوم العام، وهذه المسائل هي تلك التي يتميّز بها المذهب الشيعيّ عن غيره، وهي:

- **إنّ الإمام منصّب من عند الله سبحانه،** واستدلّ على تنصيب الإمامعليه السلام بالتواتر[٢]، وبالشعر[٣]، وبروايات تظهر فضل الإمام عليعليه السلام وتعيينه، وهي روايات كثيرة جدًا، منها: «يا معشر المهاجرين والأنصار، ومن حضر في يومي هذا، وفي ساعتي هذه من الإنس والجن ليبلغ شاهدكم غائبكم، ألا إنّي قد خلّفت فيكم كتاب الله فيه النور والهدى، والبيان لما فرض الله تبارك وتعالى من شيء حجّة الله عليكم وحجّتي وحجّة وليي ... أيها الناس، هذا علي من أحبّه وتولّاه اليوم، وبعد اليوم، فقد أوفى بما عاهد عليه الله، ومن عاداه وأبغضه اليوم، وبعد اليوم جاء يوم القيامة أصم وأعمى، لا حجّة له عند الله»[٤]. بعد معرض حديثه عن تنصيب الإمام، عرج إلى

[١]- خصائص الأئمّة، م. س، ص٤٢.

[٢]- انظر: م. ن، ص٤١.

[٣]- انظر: م. ن، ص٤٢.

[٤]- انظر: م. ن، ص٧٤.

الإجابة عن شبهة عدم قيام الإمام عليعليه السلام بعد رحيل الرسولصلى الله عليه وآله والمطالبة بأحقّيّته بالخلافة بجواب بعض المتقدّمين من الشيعة بأنّ الإمام كان مأمورًا بذلك[١]. ولعلّه رأى أهمية كبيرة لهذه الشبهة، فأجاب عنها باختصار شديد كي لا يخرج الكتاب عن سياقه بالحديث عن الخصائص.

- **إنّ علم الإمام واسع**: واستدلّ على ذلك إمّا بروايات صرّح فيها الإمام عليّ بعلمه، «خطب أمير المؤمنينعليه السلام، فقال: سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله لا تسألونني عن فتنة يضل فيها مئة ويهتدي فيها مئة إلّا أخبرتكم بسائقها وناعقها إلى يوم القيامة حتى فرغ من خطبته»[٢]، أو بروايات تُظهر علم الإمام[٣]، وإجابات الإمام عن الكثير من المسائل التي كان يُسأل عنها.

- **إنّ المعجزة تجري على أيدي الإمام**: وقد أورد الكثير من الروايات التي تظهر ذلك.

- **عصمة الإمام**: أمّا بالنسبة إلى عصمة الإمام، فلم يُفرد لها الشريف الرضي عنوانًا مستقلًّا كما فعل في المسائل السابقة. وبعد الاطلاع على السواد الأغلب من الروايات التي أوردها في كتابه، لا يظهر أنّه تناول هذه المسألة فيها، ومع ذلك لا يمكن الجزم بعدم تعرّضه لها مطلقًا. مع العلم أنّ مسألة عصمة الإمام كانت من المسائل المطروحة في زمن الشريف الرضي، فها هو أخوه الشريف المرتضى في كتابه الرسائل تحدّث مفصّلًا عن علّة عصمة الإمام[٤]. ولكن مع ذلك، فإنّ عدم ذكرها لا يعني عدم اعتقاده بضرورة عصمة الإمام مطلقًا أو عدم اتّصاف الإمام عليعليه السلام بها، فلربما لم يصنفها من الخصائص، أو أم يجد روايات تتحدث عن هذه الخاصية مباشرة وبهذا العنوان الخاص (العصمة، والمعصوم)، فلم يدخلها في الكتاب.

---

[١]- خصائص الأئمّة، م. س، ص٤٥.

[٢]- انظر: م. ن، ص٦٢.

[٣]- انظر: م. ن، ص٥١.

[٤]- انظر: الموسوي، علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، رسائل المرتضى، ج١، ص٣٢٤.

٢. الكتاب الثاني: حقائق التأويل في متشابه التنزيل

هو من الكتب المهمّة جدًّا للشريف الرضي، وفيه تظهر موهبته العلميّة جليّة واضحة. وقد وصف هذا الكتاب أستاذ الشريف الرضي ابن جنّي، كما جاء في تاريخ ابن خلكان في ترجمة المؤلّف: «صنّف الرضي كتابًا في معاني القرآن الكريم يتعذّر وجود مثله دلّ على توسّعه في علم النحو واللغة»[١]. وهو من التفاسير المفصّلة والممتازة، وفي غاية الجودة ومن أفضل التفاسير في فهم معنى القرآن، اهتمّ في إبراز الجوانب الأدبيّة وإيضاح معاني الآيات وهي الغاية والمقصود من التفسير[٢].

وردت أسماء مختلفة لهذا الكتاب، فقد ذكره الشريف الرضي في كتابه المجازات النبوية، فعبّر عنه تارة بحقائق التأويل وأخرى بالكتاب الكبير في متشابه القرآن، وقال أبو العباس النجاشي إنّ اسمه حقائق التنزيل وأسماه مؤلّف كتاب عمدة الطالب المتشابه في القرآن[٣].

على ما يبدو، هذا الكتاب فيه أجزاء عدة، ولكنّها للأسف مفقودة، وما وُجد منها هو الجزء الخامس فقط، وقد تم تحقيقه[٤]. وهذا الجزء يختصّ بسورة آل عمران وبداية سورة النساء فقط. وقد اختار الشريف الرضي آيات محدّدة من هاتين السورتين، وهي الآيات المتشابهة التي اختلف القوم في تفسيرها، وبالوقت ذاته تتضمّن شبهات تحتاج إلى شرح وتفسير. وهو بذلك لم يفسّر آيات السورتين تفسيرًا ترتيبيًّا.

أ. المسائل الكلاميّة في كتاب حقائق التأويل

عنوان الكتاب يكشف نوعًا ما عن تنوّع مضمون الآيات فيه، فالآيات المتشابهة في القرآن الكريم هي آيات ذات مضامين مختلفة ومتنوّعة تشمل العديد من العلوم،

---

[١]- الشريف الرضي، م. س، ص١٢٩.

[٢]- الطوسي، محمد بن الحسن، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، ص١٧.

[٣]- الشريف الرضي، م. س، ص١٢٩.

[٤]- انظر: الموسوي، محمد بن الطاهر (الشريف الرضي)، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، ص١٥.

وبعد الاستقراء التامّ للآيات جميعها الواردة في كتاب حقائق التأويل، تبيّن صحّة هذا الأمر. فمن هذه الآيات ما مضمونه فقهيّ، ومنها أخلاقيّ، ومنها تاريخيّ، ومنها بطبيعة الحال كلاميّ، وقد احتلّت الآيات الكلاميّة مساحة لا بأس بها من مساحة آيات الكتاب. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الآيات المتشابهة هي بواقعها شبهات، فقد عبّر الشريف الرضي بتعبير شبهة في الكثير من الموارد[١]، إذ يبدأ الشريف الرضي تفسير الآية بتسليط الضّوء على شبهة مسائل مستوحاة من الآية، ثمّ يعرج إلى الإجابة عنها بطريقة سنتحدث عنها لاحقًا في منهجه.

تنوّعت الشبهات الكلاميّة في كلام الشريف الرضي بتنوّع أصول الدين والمذهب؛ فبعضها يتعلّق بتوحيد الله أو صفاته أو عدله، وبعضها يتّصل بالنبوة أو الإمامة، وبعضها الآخر يرتبط بالمعاد. وقد غلبت شبهات التوحيد على غيرها، فكانت لها الحصّة الأوفر.

ولعلّه من المفيد الإشارة إلى جلّ هذه الشبهات مع تصنيفها ضمن الأصل الذي تنتمي إليه، مع الأخذ بعين الاعتبار وجود شبهات فضفاضة يمكن إدراجها تحت عناوين عدّة، منها الكلاميّة أو غير الكلاميّة، ولكن لن نذكرها هنا.

الشبهات المتعلّقة بالتوحيد: شبهة شهوة الإنسان للقبيح وقدرته على فعله وعلاقتها بفعل الله[٢]، شبهة شهادة الله على نفسه والنفس من صفات المخلوقين[٣]، شبهة رجوع الأمور إليه وهي غير خارجة عن سلطانه وقدرته، شبهة شرك أهل الكتاب بالعبادة[٤]، شبهة الإسلام كرهًا لله تعالى[٥].

الشبهات المتعلّقة بالعدل: شبهة نسبة إيتاء الملك للظالمين إلى الله[٦]، شبهة

---

[١]- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص١٥.

[٢]- م. ن، ص٤٨.

[٣]- م. ن، ص٥٦.

[٤]- م. ن، ص١١٧.

[٥]- م. ن، ص١٤٨.

[٦]- م. ن، ص٦١.

الجبر[١]، شبهة إرادة الله المعصية من الكفار[٢]، شبهة المرجئة[٣].

الشبهات المتعلّقة بالنبوة: شبهة نسبة الامتراء إلى النبيﷺ[٤]، شبهة أخذ ميثاق النبيين للأنبياء بعدهم[٥].

الشبهة المتعلّقة بالإمامة: شبهة دعاء الأنفس في آية المباهلة[٦].

الشبهات المتعلقة بالمعاد: شبهة مخلوقية الجنة والنار[٧]، وشبهة التبعيض في آية ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها[٨]، وشبهة تخويف الشيطان أوليائه[٩].

ب. منهج الشريف الرضي في كتاب حقائق التأويل

نظرًا لأن كتاب حقائق التأويل هو كتاب تفسير وليس كتابًا كلاميًّا، فإنّ ما يحكم العمل فيه من قِبَل مؤلّفه هو انتهاج المنهج القرآنيّ التفسيريّ لا المنهج الكلاميّ الصرف، وهو وإن بحث آيات كلاميّة ولكنه لم يبحث عنها بخلفية كلامية بل بخلفيّة تفسيريّة. ولا يخفى أنّ أدوات المنهج التفسيريّ تختلف عن أدوات المنهج الكلامي وإن تقاطعتا في مكان ما، وتعبيرنا بدراسة المنهج الكلاميّ في هذا المقام هو من التسامح بمكان، وإلّا فإنّه من الأفضل دراسة هذا الكتاب بخلفية تفسيريّة وليست كلاميّة، لأنّ دراسته دراسة تفسيريّة تظهر الشريف الرضي المفسّر، بينما دراسته دراسة كلاميّة لا تظهر بشكل واضح الشريف الرضي الكلامي.

ولكن لمّا لم تكن للشريف الرضي كتبٌ كلاميّة واضحة تُظهر رأيه الكلامي من جهة، وطريقة استدلاله من جهة أخرى، كان لا بُدّ من الاستفادة -قدر المستطاع- من

[١]- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص٢٢٩.
[٢]- م. ن، ص٢٧٦.
[٣]- م. ن، ص٣٦١.
[٤]- م. ن، ص١٠٤.
[٥]- م. ن، ص١٣٢.
[٦]- م. ن، ص١٠٩.
[٧]- م. ن، ص٢٤٥.
[٨]- م. ن، ص٢٧٧.
[٩]- م. ن، ص٢٧٠.

هذا الكتاب، مع الإقرار بقدرة هذا المصدر المحدودة على إبراز المنهج الكلامي للشريف.

وهذا هو المنهج الذي اتبعه الشريف الرضي في تفسير الآيات المتشابهة الكلاميّة وغير الكلاميّة، حيث يبدأ ببيان سؤال سائل مشتَبِه، يتضمّن سؤاله شبهة مأخوذة من الآية المنتخبة، ثمّ يبدأ بإجابة السائل عنها بقوله فالجواب. ومن ثم يذكر آراء العلماء في المسألة، وأثناء عرضه لها يستشهد باللغة أو بالشعر أو بآيات القرآن، ثم يبدي رأيه في بعض هذه الآراء مستشهدًا أيضًا باللغة وبالأدلّة العقلية أو بالشعر أو بالآيات، ثمّ في النهاية يعرض رأيه الخاص مستفيدًا من الأدلة المنوّعة، هذا الجو العام لطريقة عرض المسائل، مع وجود طرق أخرى كعرض رأيه في بادئ الأمر ثم الاستدلال عليه ومناقشته[١]. وتفصيل منهجه هو التالي:

- عرض آراء العلماء ومناقشتها:

تميّز الشريف الرضي بعرض آراء الكثير من العلماء في كل شبهة بحثها، وقد يتجاوز عدد العلماء المعروضة آراؤهم الخمسة عشر عالمًا، وممّا يمكن استخلاصه من هذا العرض الآتي:

• أنّه كان الأوّل من نوعه: فقد قال محقّق كتاب حقائق التأويل أنّه «كان له بذلك ميزة تاريخيّة قيمة ... وهذا الجمع لم نعرفه لكتاب آخر قبله إلاّ ما كان في أمالي الشريف علم الهدى أخيه المرتضى -رحمه الله- فيما يتفق وهذا الكتاب ببعض المسائل»[٢].

• ذِكره آراء العلماء دون تسمية صاحب الرأي بشكل عام، ومن جملة العبارات التي يستخدمها: وقال بعض العلماء، وقال المؤرّخ، وقال بعضهم...[٣].

• تنوّع العلماء الذين يستعرض آراءهم بين علماء لغة، ونحو، وعلماء كلام،

---

[١]- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، فصل الجنة والنار مخلوقتان أم تُخلقان، ص٢٤٥.

[٢]- م. ن، ص١٣.

[٣]- انظر: م. ن، ص٥٦.

وفقهاء، وغيرهم[١]. وهذا يظهر سعة اطّلاعه على آراء الآخرين بطبيعة الحال.

• من العلماء الذين غالبًا ما يذكر أقوالهم مع تسميتهم هما شيخاه: ابن الجنّي وقاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي[٢] ويعبر بقاضي القضاة أبو الحسن[٣].

• بعد مناقشته لآراء العلماء، يُعلّقُ على بعضها منتقدًا المخالفين أحيانًا بتعابير عدّة، منها: هذا الرأي غير سديد، هذا تعسّف وتكلّف، هذا القول غير مرضيٍّ عندي، قول فيه نظر.. مادحًا بعض الآراء مثنيًا عليها بتعابير عدّة منها: هذا قول حسن، أنا أذهب إليه وأتبع نهجه...[٤]. وهذا يعكس رفعة أخلاق الشريف الرضي بعدم رميه المخالفين له بالرأي بالألفاظ الجارحة التي لا تليق بمحضر العلم والعلماء، وبالوقت نفسه هو متواضع لقبول آراء غيره إذا رآه مناسبًا.

- الاستفادة من الأدلّة النقليّة:

تميزّت مسائل هذا الكتاب بغزارة استشهاد الشريف الرضي واستفادته من الأدلة النقلية، سواء عند عرض رأيه الخاص، أو عند عرض آراء العلماء، أو عند مناقشة آرائهم. وانقسمت هذه الأدلّة بين نقلية قرآنيّة، نقليّة حديثيّة، ونقليّة أدبيّة، وإليك أبرز ما يمكن الكلام فيه حول هذه الأقسام:

• **الأدلّة النقليّة القرآنيّة**: أفاض الشريف الرضي باستخدام الآيات القرآنيّة كشواهد أو كأدلّة، فالأدلّة القرآنيّة تقع على رأس الأدلة النقليّة المستخدمة، فتكاد لا تخلو أيّ آية أراد تفسيرها من إيراد العديد من الآيات القرآنيّة فيها، وهذا إن كشف عن شيء فهو يكشف عن عمق الاتصال العقليّ بين الشريف الرضي وبين القرآن الكريم، فالآيات القرآنيّة حاضرة بقوّة في عقله، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار عدم إمكانيّة الوصول السريع إلى الآيات القرآنية آنذاك لعدم وجود خاصية البحث الإلكتروني السريع عن آية معيّنة أو كلمة معيّنة. وفيما يلي نماذج من حضور الآيات القرآنيّة في الإجابة عن الشبهات الكلاميّة:

---

[١]- انظر: الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص٣٤٤.

[٢]- انظر: م. ن، ص٣٤٤.

[٣]- م. ن، ص٥٩.

[٤]- انظر: م. ن، ص٣٤٨.

* يعتبر الشريف الرضي أنّ بعض الآيات محكمات وأخرى متشابهات لا بدّ لفهمها من الرجوع إلى الآيات المحكمات.

* يبدأ الشريف الرضي غالبًا بيان شبهة السائل ويكون قوام السؤال عبارة عن عرض الآية المتشابهة مع آية أخرى تعارضها في الفهم الأوليّ، ومن الأمثلة على ذلك ما أورده في شبهة أخذ ميثاق النبيين، حيث قال: «﴿**وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ...**﴾ (آل عمران: ٨١)، فقال: فحوى هذا الكلام يدلّ على أنّه سبحانه أخذ ميثاق الأنبياء السالفين أن يؤمنوا بالأنبياء الخالفين، فكيف يجوز أن يكون الكلام على ظاهره مع قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ**﴾»[١].

* يرُدُّ على بعض الأقوال المعروضة بأنّها تخالف ظاهر آية القرآن، ومن الأمثلة على ذلك: «ولا يجوز أن تُحمل على أن المراد بها القول، لأن الكلام يفسد على هذا التأويل، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿**لَّكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا**﴾ (النساء: ١٦٦)، فلا يصحّ أن يقال ههنا: إن المراد بذلك لكن الله يقول بما أنزل، لفساد المعنى»[٢].

* يستشهد بآيات عند عرضه أقوال الآخرين، إذ قال: «وقال بعضهم: معنى شهد الله: قضى الله أنه لا إله إلا هو ولن يخلو أن يكون قضى ههنا بمعنى: أعلم وبيّن، أو يكون بمعنى: حكم وألزم، فإن كان بمعنى: أعلم وبيّن، فهو بمعنى شهد على ما ذكرناه، وقد جاء في التنزيل قضى بمعنى أعلم، في عدة مواضع: منها قوله تعالى، ﴿**وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا**﴾ (الإسراء: ٤)»[٣].

* يستشهد بآيات عند عرض رأيه، ومن الأمثلة على ذلك: «ومما يستدلّ به على

---

[١]- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص١٣٢.

[٢]- م. ن، ص٥٨.

[٣]- م. ن.

ذلك قوله تعالى في وصف الجنة: ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**...﴾ (الرعد: ٣٥)...»[١].

• **الأدلّة النقليّة الروائيّة:** والمقصود الروايات والأحاديث المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وآله وعن أهل بيته عليهم السلام، ويمكن ملاحظة الآتي في استدلاله بالروايات:

* يعتبر الشريف الرضي أنّ روايات المعصومين عليهم السلام حجّة في الاستدلال، وأنّها حاكمة على القضايا العقلية الممكنة، ومن الشواهد على ذلك قوله: «وعلى أنّه لولا السمع الوارد والدليل الواضح اللذين أشرنا إليهما، لكان يصحّ خلقه تعالى جنّة الخلد قبل انقطاع التكليف، ولكن السمع منع من ذلك»[٢].

* لا يذكر أسانيد الروايات التي يستشهد بها، بل يكتفي بالقول: روي عن[٣]، قول النبي صلى الله عليه وآله... [٤].

* صرّح الشريف الرضي أنّ أخبار الآحاد ليست حجة ولا تفيد العلم، «وما حكي عنه عليه السلام من اجتماعه مع بعض الأنبياء فيها، إلى غير ذلك مما يطول ذكره، فهي أخبار آحاد ولا يعتمد عليها في هذا الباب، وليس طريقها العلم، وإنما يجب أن يعمل في ذلك على القطع والتحقّق»[٥].

* الظاهر أنّ طبيعة المسألة المطروحة لها علاقة بنسبة الروايات المذكورة فيها، فعلى سبيل المثال نراه استشهد بعدد كبير من الروايات عند حديثه عن الجنّة والنار وهل هما مخلوقتان أم لا، لأنّ هذه المسألة هي من فروع المسائل الكلاميّة التي لا سبيل للعقل من الوصول إليها، فاكتفى الشريف الرضي بالاستشهاد بالروايات والآيات الشريفة[٦]، بينما نراه عند الحديث عن شهادة الله على نفسه

---

[١]- حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص٢٤٦.

[٢]- م. ن، ص٢٤٧.

[٣]- م. ن، ص١٠٨.

[٤]- انظر: م. ن، ص٢٣٩.

[٥]- م. ن، ص٢٤٨.

[٦]- م. ن، ص١٠٨.

لم يذكر ولا حتى رواية واحدة، مكتفيًا بذكر أدلّة أخرى[١].

• **الأدلة النقليّة الأدبيّة:** والمقصود منها هو كلّ ما يُستفاد من اللغة، ونرى تنوّعًا في الاستفادة من الأدب اللغوي عند الشريف الرضي في هذا الكتاب، وكأنّ اللغة منصاعة بين يديه، كيف لا؟ وهو سيد اللغة والشعر. ومن النماذج على ذلك ذكره لـ:

* **تعريفات لغويّة:** لا يألو الشريف الرضي جهدًا في الإيتاء بالمعنى اللغوي لأيّ مفردة عندما تستدعي الحاجة إلى ذلك، من غير ذكر مصدرها اللغوي غالبًا، مثال: «العرض في كلام العرب على وجوه: فمن ذلك، العرض: الجبل، والعرض الحشيش، والعرض الجيش»[٢].

* **شعر كبار الشعراء:** وغالبًا يأتي بالشعر كشاهد على فكرة معينة.

* **تعليقات بلاغية** كالتشبيه والاستعارة أو المجاز[٣].

* **تعليقات نحوية** كإعراب بعض الكلمات[٤].

* **ابتكارات واستنباطات آراء لغوية لم يُسبق إليها،** كرأيه بالواو الزائدة في القرآن[٥].

- الاستفادة من الأدلّة العقليّة:

استفاد الشريف الرضي من الأدلّة العقليّة في تفسيره للآيات وفي ردّه للشبهات، سواء في تأييد ما يختاره من آراء، أم في مناقشة آراء الآخرين. غير أنّه، لكونه في مقام تفسير القرآن لا في مقام عرض آرائه الكلامية أو محاججة الخصوم، لم يجعل الأدلّة العقليّة محور استدلاله ولا الغالبة فيه. وإذا دُقِّق النظر، أمكن القول إنّ أبرز ما يُستفاد من منهجه هو جملة من القواعد العقليّة التي اعتمد عليها في بناء منظومته الفكريّة. ومن هذه القواعد -لا على سبيل الحصر- ما يأتي:

---

[١]- انظر: حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص٥٦.

[٢]- انظر: م. ن، ص٢٣٩.

[٣]- انظر: الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، م. س، ص٣٤٧.

[٤]- انظر: م. ن.

[٥]- انظر: م. ن.

* قاعدة ما يلزم منه باطل فهو باطل.

* قاعدة الاستحسان العقليّ، ومثاله إنّ الاعتقاد بإله معيّن كفيل بعبادته، فمن اُعتقدت إلهيّته حَسُنت عبادته، وبالتالي فإنّ ما يقوم به النصارى من عبادة غير الله الواحد الأحد هو شرك في العبادة[١].

* حاكميّة المسائل العقليّة اليقينيّة على غيرها، كعدل الله وحكمته وعدم فعله القبيح مسائل عقلية حاكمة على غيرها من المسائل، وكل مسألة تعارضها هي باطلة[٢].

* بطلان ما يخالف قضايا العقل البديهيّة، مثاله أن الله سبحانه قد ذمّ أهل الدنيا بميلهم إليها وعابهم بحبّهم لها، ولم يكن سبحانه ليزيّن شيئًا عند المكلّفين ويحبّبه إليهم، فإذا أحبّوه لامهم عليه وعيّرهم به.

ت. آراء كلاميّة من كتاب حقائق التأويل

الآراء الكلاميّة المذكورة مستنبطة في تفسير الآية مورد الشبهة، ومن هذه الآراء ما يلي:

- حكمة الله وعدله ونفي القبائح عن فعله، وهي قواعد عقليّة أساسيّة، والإيمان بها يُغني عن الجواب عن الشبهات التي تمس بهذه المسلمات العقليّة[٣].

- إنّ الاعتقاد بإلهٍ معيّن كفيل بعبادته، فمن اُعتقدت ألوهيّته حسنت عبادته، وبالتالي فإنّ ما يقوم به النصارى من عبادة غير الله الواحد الأحد هو شرك في العبادة[٤].

- تعلّق إرادة الإنسان بالقبيح لا يقتضي قبح الإرادة، فهي حسنة على كل حال وليست قبيحة، والإرادة ليست هي الداعية إلى القبيح، بل مراد الإنسان هو الداعي له[٥].

---

[١]- انظر: حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص٢١٩.

[٢]- انظر: م. ن، ص٢١٩.

[٣]- انظر: م. ن، ص٢٧٧.

[٤]- انظر: م. ن، ص٢١٩.

[٥]- انظر: فصل في شهوة القبيح، م. س، ص٤٥.

- شهوة الإنسان لشيء تعني حبّه له، والحب يعني إرادة الشيء، شهوة الحسن يعني إرادته، وهي طاعة، وشهوة القبيح هي إرادته، وهي معصية؛ أما الأولى، فهي من الله سبحانه زيّنه وأمر به المؤمنين، وأما الثانية فهي مما دعا إليه الشيطان، والدليل على ذلك أن الله سبحانه قد ذم أهل الدنيا بميلهم إليها وعابهم بحبّهم لها، ولم يكن سبحانه ليُزيّن شيئًا عند المكلّفين ويُحبّبه إليهم، فإذا أحبوه لامهم عليه وعيّرهم به. هذا رأي أبو علي بن عبد الوهاب الذي وافق الشريف الرضي عليه[١].

- الإنسان مخلوق مخيّر بدليل أن القول بالجبرية يلزم منه عبثية الأوامر الإلهية والإنذار والتنبيه منه سبحانه[٢]، وعدم استحقاق العبد للمدح والسمعة[٣].

- يرفض قول المرجئة بأنّ كلّ ما دون الشرك مغفور؛ لأنّ العدل الإلهي يمنع المحاباة بين مذنبَين أحدهما أشدّ جرمًا. كما يقرّ بأنّ الغفران إمّا استحقاقًا بالتوبة أو تفضّلاً، والمشيئة في آية ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ**﴾ (النساء: ١١٦) ليست تفضّلية محضة، بل هي شرط لحكمة وتمييز دقيق، وهذا يُبطل تعميم المرجئة ويثبت العقاب على المصرّين على الكبائر. إذن يرى الشريف الرضي أنّ الآية لا تدلّ على غفران مطلق لما دون الشرك، بل هي مشروطة بالمشيئة، والمشيئة بدورها تُفهم عبر آية: ﴿**إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾ (النساء: ٣١)، مما يفسّر أنّ المغفور لهم هم التائبون أو أصحاب الصغائر المجتنبون للكبائر[٤].

- معنى رجوع الأمور كلّها لله، وعدم قدرة الإنسان على فعل شيء إلا بعد مشيئة الله له، هو أنّ الإنسان محتاجٌ إلى معونة الله وحوله وقوّته، أو أنّ الإنسان محتاج أن يتّكل على الله سبحانه في أموره وأشيائه، وأن يفوّضه أمره في الخطوب[٥].

---

[١]- انظر: فصل في شهوة القبيح، م. س، ص٥٢.

[٢]- انظر: م. ن، ص٢٢٩.

[٣]- انظر: م. ن، ص٢٣٥.

[٤]- انظر: م. ن، ص٣٦١-٣٧٥.

[٥]- انظر: م. ن، ص٢١٢-٢١٣.

- الجنّة والنار لم تُخلقا بعد، وممّا يُستدلّ به على ذلك قوله تعالى في وصف الجنة: ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**...﴾ (الرعد: ٣٥)، وقد دلّ الدليل على أنّ كلّ مخلوق الآن لا بدّ أن يفنى، وإذا لاقحنا بين هذين الدليلين، كان نتاجهما أنّ الجنة والنار غير مخلوقتين[١].

٣. الكتاب الثالث: تلخيص البيان في مجازات القرآن

وهو كتاب دمج فيه الشريف الرضي تفسير القرآن الكريم مع البلاغة العربية، ويعتبر هذا الكتاب من أوائل الكتب التي تفسّر كامل القرآن تفسيرًا بلاغيًّا[٢]، فقد اختار الشريف من سور القرآن جميعها تلك الآيات التي تحتوي على صور بلاغيّة لا سيّما الاستعارة.

والكلام نفسه الذي تحدّثنا عنه في كتاب حقائق التأويل نكرّره هنا، إذ إنّ كتاب المجازات القرآنيّة ليس كتابًا كلاميًّا، بل هو كتاب تفسير للقرآن، وصحيح أنّ الآيات البلاغيّة التي اختارها الشريف الرضي منوّعة تنوّع مسائل القرآن، ومنها المسائل الكلاميّة، إلّا أنّه اكتفى بتفسيرها تفسيرًا لغويًّا بلاغيًّا، والأولى إذًا وضع هذا الكتاب في خانة دراسة الشريف الرضي المفسِّر أو البلاغي وليس في خانة دراسة الشريف الرضي المتكلّم، ولكنّه في النهاية حوى آراء كلاميّة يمكن استخراجها.

بالنسبة لمنهج الشريف الرضي في هذا الكتاب، فقد عمد إلى الاختصار دون التطويل مع الاحتفاظ بوضوح الفكرة وعمقها، وقد استعان باللغة العربيّة لشرح الألفاظ التي تحتاج إلى شرح، وبالأشعار العربيّة الفصيحة لفحول الشعراء، وبالآيات المشابهة للمعنى، وبالأحاديث النبويّة عند الحاجة، وهو يُبيّن بالطبع نوع الوجه البلاغي في الآية.

---

[١]- انظر: حقائق التأويل في متشابه التنزيل، م. س، ص٢٤٥.

[٢]- انظر: أبو عليوي، حسن، الشريف الرضي ودوره البلاغي، تاريخ الزيارة: ٢٠/ ١٠/ ٢٠٢٥، على الرابط:
http://arabic.balaghah.net.

وأما آراؤه الكلامية في كتاب تلخيص البيان:

من خلال تتبّع الآيات القرآنيّة البلاغيّة التي تتحدّث عن مسائل كلاميّة، نرى أنّ جزءًا كبيرًا من هذه الآيات تتحدّث عن الله سبحانه وتعالى وعن صفاته التي يُفهم منها التجسيم، لذلك انطلق الشريف الرضي في تفسيرها من مسألة عقديّة عقليّة ثابتة عنده، وهي وجوب تنزيه الباري عز وجلّ عن الاتّصاف بالجسميّة أو بأيّ صفة من صفات النقص، وهو لا يُضيِّع جهدًا بالإشارة إلى هذا الأمر في كلّ مرة أراد فيها تفسير هذه الآيات، ومن الشواهد على ذلك أقواله: «غير جائز عليه تعالى»[١]، «... من صفات الأجسام وعلامات المحدثات...»[٢]، وبناءً على هذا، يمكن وضع هذه الآيات تحت قسم الصفات الخبرية لله تعالى. والأمثلة عليها كثيرة جدًا، نكتفي باستعراض القليل منها:

- تفسير استهزاء الله سبحانه في آية ﴿**اللَّه يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ويَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾ (البقرة: ١٥)، بأنه تعالى يجازيهم على استهزائهم بإرصاد العقوبة لهم[٣].

- تفسير الاستواء إلى السماء في قوله تعالى ﴿**ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ**﴾ (البقرة: ٢٩) بالخلق. لأن الحقيقة في اسم الاستواء الذي هو تمام بعد نقصان واستقامة بعد اعوجاج من صفات الأجسام وعلامات المحدثات[٤].

- تفسير وجه الله بقوله ﴿**فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْه اللَّه**﴾ (البقرة: ١١٥) بجهة التقرّب إلى اللَّه والطريق الدالّة عليه ونواحي مقاصده ومعتمداته الهادية إليه[٥].

- تفسير أعين الله بقوله ﴿**واصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا ووَحْيِنا**﴾ (هود: ٣٧) بصنع الفلك بأمر الله وتحت رعايته وحفظه[٦].

---

[١]- الموسوي، محمد بن الطاهر (الشريف الرضي)، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص١١٤.

[٢]- م. ن، ص١١٦.

[٣]- انظر: م. ن، ص١١٤.

[٤]- انظر: م. ن، ص١١٦.

[٥]- انظر: م. ن، ص١١٩.

[٦]- انظر: م. ن، ص١٦٢.

٤. الكتب الأخرى للشريف الرضي

أ. كتاب نهج البلاغة

إنّ الشريف الرضي لم يبذل جهدًا في بيان مسائل الإمامة، ولعلَّ أخاه الشريف المرتضى قد كفاه مؤونة ذلك، ولكنه بذل جهودًا مضاعفة، في تقديم نموذج عملي للإمامة، وذلك عندما جمع كلمات وخطب أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب واحد أسماه نهج البلاغة، ويكون بذلك قد قدّم للمذهب الإمامي وللبشريّة جمعاء خدمة عظيمة جدًا ببيانه لحقيقة الإمام علي عليه السلام من خلال الإمام نفسه. وفضلاً عن أنّ مسألة التجميع والتصنيف كانت ولا زالت من الطرق المهمّة لحفظ المعلومات التي يربطها رابط واحد على مدار الزمن، كان لتجميع كلام أمير المؤمنين عليه السلام في كتاب واحد فوائد جمّة، منها:

- إظهار علم الإمام علي عليه السلام وأخلاقه ومبادئه وحكمته إلى جميع الناس، المبغض والمحب والحيادي، لأنّ الكلام في العادة يكشف عن المتكلّم، ونهج البلاغة أظهر مقام الإمام علي عليه السلام الفعلي والحقيقي.

- صناعة مصدر من مصادر المعرفة الدنيويّة والأخرويّة، فالإمام علي هو كتاب الله الناطق، علمه علم الله ورسوله صلى الله عليه وآله، وقد تجلّى ذلك في كلامه على مدار سنين عمره الشريفه، فقد تحدث عليه السلام في التوحيد، في الحياة، في الاجتماع، في السياسة، في الأخلاق، في الماضين، في الآخرة...

- وصول جميع كلام الإمام علي عليه السلام ليد كلّ مريد، دون الاضطرار إلى البحث في عشرات الكتب للوصول إلى كلامه.

ولأهميّة نهج البلاغة في الساحة العلميّة، فقد كُتبت حوله دراسات عديدة، ووُضعت له شروح كثيرة، حتى غدا أحد مصادر المعرفة الإسلاميّة الأساسيّة، يستفيد منه العلماء والدارسون، ويستشهد به الباحثون والخطباء.

والمضامين العقديّة والفلسفيّة الراقية التي حوتها خطب أمير المؤمنين وحكمه لا تخفى على كل ذي لبّ.

يقول الشريف الرضي في مقدمة نهج البلاغة: «ورأيت من بعد تسمية هذا الكتاب بنهج البلاغة إذ كان يفتح للناظر فيه أبوابها ويقرّب عليه طلابها. فيه حاجات العالم والمتعلّم وبغية البليغ والزاهد، ويمضي في أثنائه من الكلام في التوحيد والعدل وتنزيه الله سبحانه وتعالى عن شبه الخلق ما هو بلال كل غلّة وجلاء كل شبهة»[١]. فهو يصرح بأن النهج تضمن من المعارف التوحيديّة ومقاصد العقيدة، في التوحيد، والصفات، والتنزيه والعدل والقضاء والقدر .... ما يشفي الغليل ويروي العليل وهذا دليل على أنه في انتخاب ما أسماه بمحاسن الخطب، ومحاسن الكتب ومحاسن الحكم والأدب، قد ظفر بهذه الثروة المعرفية فغدا النهج نهجًا للحياة وفهما عميقًا للوجود والكون والإنسان، وهذه روح العقائد.

وفي المستوى التفصيلي، يمكن الوقوف عند الدلالات العقائدية البالغة لبعض الخطب، وكذا تعليقات الشريف الرضي عليها وسنكتفي بالإشارة إلى بعضها:

- الخطبة الأولى (في التوحيد وخلق العالم): تُعتبر هذه الخطبة «دستورًا عقائديًّا»، حيث تبدأ بتعريف التوحيد وتنتهي ببدء الخلق، وتتعرّض إلى نفي الصفات الزائدة عن الذات، وإثبات أزليّة الله، وشرح كيفيّة خلق السماوات والأرض.

- الخطبة ٩١ (المعروفة بخطبة الأشباح): سُئل فيها الإمام أن يصف الله حتى كأنه يراه، وهي من أطول الخطب وأعمقها في وصف صفات الله وملائكته، وتردّ على المشبهة والمجسمة، وتؤكد على تنزيه الله عن الحيّز والزمان. وصفها الرضي بأنها من «غرائب الكلام»، وأشار في مقدمتها إلى السياق الذي قيلت فيه (سؤال السائل)، مؤكّدًا على قوّة الاستدلال العقلي فيها.

- الخطبة ١٨٦ (في التوحيد والصفات): تعتبر هذه الخطبة من أعمق النصوص الكلامية في التوحيد؛ حيث تتناول مفهوم «الواحد» لا بالعدد، و«الدائم» لا بالأمد. وعلّق عليها الشريف الرضي بقوله: «وتجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة».

---

[١]- نهج البلاغة، مقدمة الشريف الرضي، ص١٣.

- الخطبة ١٧٩ (جواب ذعلب اليماني): وفيها تفصيل في استحالة الرؤية البصرية وإثبات الرؤية القلبيّة (لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان).

ب. كتاب المجازات النبويّة

كتاب يحتوي على شرح الأحاديث النبويّة شرحًا بلاغيًّا، حيث اشتملت هذه الأحاديث على كثير من الألفاظ اللغويّة والأساليب البلاغية العالية من تشبيهات واستعارات وكنايات، ولقد أبدع الشريف الرضي، وهو بحر محيط في اللغة، وطود شامخ في البلاغة يجمع بين السليقة العربيّة والذوق الأدبي والإحساس البلاغي والتفوّق في كثير من العلوم العربية، وبين قوة الحجة والصمود في مواطن المحاجة[١]. ولكن من الصعوبة بمكان الاستفادة من هذا الكتاب استفادة كلامية.

ت. كتاب الديوان الشعري

ديوانه الشعري معروف بتميّزه جدًّا، ومع هذا لا يمكن التعامل معه أيضًا معاملة المرجع الكلامي، فالشريف نفسه لم يجعله كذلك، والقصائد الموجودة فيه متنوّعة بين قصائد الفخر، والحماسة، والهجاء، والمدح، والرثاء، والحكمة، والزهد، والوصف، وشكوى الزمان، وغيرها[٢]. ومع هذا، قد يوجد في قصائده إشارات عقديّة عابرة لا ترقى لدرجة أن تكون مسألة كلاميّة، لذلك لن نخوض غمار البحث في قصائده. ففي ذلك مجهود إضافي لا يثمر في دراستنا شيئًا. نعم، هناك قصيدة واحدة معروفة جدًا تحدّث فيها عن واقعة الطفّ، ذاكرًا بعض مشاهد كربلاء والظلم الذي لحق الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته الكرام، مطلعها:

كَربَلا لا زِلتِ كَربًا وَبَلاء ما لَقي عِندَكِ آلُ المُصطَفى[٣].

---

[١]- انظر: المجازات النبوية، م. س، ص٣.

[٢]- انظر: ديوان الشريف الرضي، م. س، ج١، ص٧.

[٣]- انظر: ديوان الشريف الرضي، م. س، ص٤٨.

الخاتمة

في نهاية هذه المحاولة لاستكشاف الجانب الكلامي عند الشريف الرضي، يمكن أن نسدل الستار على مجموعة من النتائج عن شخصيته المميزة، وعن منهجه الكلامي:

الشريف الرضي هو أبو الحسن محمّد بن الحسين الموسوي، لقبّ بذي الحسبين: والدته هي فاطمة بنت الناصر، أمّا والده فهو أبو أحمد الحسين الموسوي. تنوّعت المناصب والمهام التي تقلّدها الشريف الرضي في حياته، فقد استلم نقابة الطالبيين، وديوان المظالم، وإمارة الحج.

نشأ الشريف الرضي في بيت يتّسم بالشرف والحسب والنسب، فنال من ذلك كلّه حظّه فيه، وانصرف في سنّ مبكرة إلى التعلّم وحفظ القرآن والحديث ودراسة الفقه الإسلامي والشعر والنثر، فتلمّذ على نفر من أجلة العلماء وأفاضلهم في ذلك العصر. منهم: القاضي عبد الجبار، وأبو محمد عبد الله بن محمد الأسدي الأكفاني، ومحمد بن النعمان (الشيخ المفيد).

أسّس الشريف الرضي مدرسة أسماها دار العلم، أصبحت معروفة ومشهورة بحيث يقصدها طلاب الفضيلة من كل صوب وحدب، ويؤمّها روّاد العلم من كلّ ناحية. ومن تلاميذه: عبد الله الجرجاني، ومحمد بن علي الحلواني، والشيخ جعفر بن محمد الدوريستي العبسي، والشيخ الطوسي.

وصلت إلينا مجموعةٌ من مؤلّفات الشريف الرضي، وهي: تلخيص البيان في مجازات القرآن، وحقائق التأويل في متشابه التنزيل، وخصائص الأئمّة عليهم السلام، وديوان شعره، ومجازات الآثار النبوية، ونهج البلاغة. غير أنّ هناك مؤلّفاتٍ كثيرة له لم تصل إلينا، من بينها: أخبار قضاة بغداد، وتعليقه على كتاب الإيضاح في النحو للشيخ أبي علي الفارسي، وجملةٌ من رسائله، والزيادات في شعر أبي تمام، والزيادات في شعر

ابن الحجاج، وسيرةُ والده، وما دار بينه وبين أبي إسحاق صاحب الرسائل المشهورة، وكتاب ثالث في القرآن يُسمّى معاني القرآن.

دارت حول الشريف الرضي شبهتان تُشكّكان في مذهبه وفي أخلاقه ودينه: الشبهة الأولى، وهي نسبته إلى المذهب الزيدي، ولكنّه كان إماميًّا؛ لوجود أدلّة كثيرة على ذلك. والشبهة الثانية، مؤدّاها تواجد الشريف في مجالس المجون، ولقد صرّح كبار العلماء بأنّ الشريف كان منزّهًا عن مثل هذه الأعمال.

لا يوجد عند الشريف الرضي، كتب كلاميّة صرفة، نستطيع التحقيق فيها لمعرفة منهجه الكلامي بتفصيل ودقة، وجلُّ ما يوجد بين أيدينا في هذا المعنى كتاب واحد، وهو كتاب خصائص الأئمة، وأمّا كتبه الأخرى: كتاب حقائق التأويل بآياته العقدية، وكتاب تلخيص البيان في مجازات القرآن فهي تتضمن إشارات كلامية، يمكن الاستفادة منها.

كتاب خصائص الأئمّة هو كتاب يتحدّث فيه الشريف الرضي عن خصائص أمير المؤمنين علي عليه السلام. وقد غابت الاستدلالات العقليّة في بيان الشريف الرضي في هذا الكتاب، وقد غلب المنهج النقلي الروائيّ عليه. برّز الكتاب آراء الشريف الرضي في الإمامة، ومنها: أنّ الإمام منصّب من عند الله سبحانه، علمه واسع، والمعجزة تجري على يديه.

كتاب حقائق التأويل في متشابه التنزيل، هو من الكتب المهمّة جدًّا للشريف الرضي، وفيه تظهر موهبته العلميّة، والتفسيريّة بالخصوص، جليّة واضحة. تنوّعت الشبهات الكلامية في الآيات المتشابهة الكلامية في هذا التفسير تنوُّع أصول الدين والمذهب، فمنها شبهات تصبّ في خانة توحيد الله أو صفاته أو عدله، ومنها ما يتعلّق بالنبوة أو الإمامة، ومنها ما له علاقة بالمعاد، وقد عمد الشريف الرضي للإجابة على هذه الشبهات إلى عرض آراء العلماء ومناقشتها من جهة، وإلى الاستفادة من الأدلة

النقليّة القرآنيّة والروائيّة والنثريّة من جهة ثانية، وإلى الاستفادة من الأدلّة العقليّة من جهة ثالثة.

كتاب تلخيص البيان في مجازات القرآن، وهو كتاب دمج فيه الشريف الرضي تفسير القرآن الكريم مع البلاغة العربيّة؛ إذ نرى أنّ جزءًا كبيرًا من الآيات ذات الموضوع الكلامي تتحدّث عن الله سبحانه وتعالى وعن صفاته التي يُفهم منها التجسيم، فانطلق الشريف الرضي في تفسيرها من مسألة عقديّة عقليّة ثابتة عنده وهي وجوب تنزيه الباري عز وجل عن الاتصاف بالجسميّة أو بأيّ صفة من صفات النقص.

أمّا الكتب الأخرى للشريف الرضي فإنها تنوّعت بين تصنيفيّة ولُغويّة وأدبيّة، وبالتالي لا يمكن الاستفادة منها بشكل مباشر كلاميًّا، وإن كانت لا تخلو من فوائد كلاميّة وبالخصوص نهج البلاغة الذي حوى من خطب أمير المؤمنين عليه السلام مضامين عقديّة وفلسفيّة راقية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن أبي الحديد، عز الدين، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٩م.

٢. ابن الأثير، عز الدين بن محمد، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، لا. ط، ١٩٦٥م.

٣. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨هـ.

٤. ابن تغري بردي، يوسف، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٣٣م.

٥. ابن زهرة، تاج الدين، غاية الاختصار في البيوتات العلوية المحفوظة من الغبار، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، لا. ط، ١٩٦٢م.

٦. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي الحسني، عمدة الطّالب في أنساب آل أبي طالب، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦١م.

٧. أبو عليوي، محمد محمود، الشريف الرضي دراسة في عصره وأدبه، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.ق/ ١٩٨٦م.

٨. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا. ط، ١٤٠٣هـ.ق/ ١٩٨٣م.

٩. الأميني، محمد هادي، الشريف الرضي، بنياد نهج البلاغة، لا. م، ط١، ١٣٦٦هـ.ش.

١٠. البلاذري، أحمد بن محمد بن يحيي، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالاشتراك مع دار المعارف بمصر، مصر، لا. ط، ١٩٥٩م.

١١. ابن مماتي، أسعد بن مهذب، لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط١، ٢٠٠١م.

١٢. الثعالبي النيسابوري، أبو منصور عبد الملك، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، لا. ت.

١٣. الرفاعي، عبد الله سراج الدين، صحاح الأخبار في نسب السادة الفاطمية الأخيار، الطبعة المصرية، لا. ط، لا. ت.

١٤. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، لا. ط، لا. ت.

١٥. ــــــــــــــ، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنّفين وأصحاب الأصول، تحقيق: عبد العزيز الطباطبائي، ستاره، قم، ط١، ١٤١٦هـ.ق.

١٦. القمي، عباس، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، لا. ط، لا. ت.

١٧. كاشف الغطاء، محمد رضا، الشريف الرضي، دار الذخائر، لا. م، لا. ط، ١٤٢٠هـ.

١٨. الكيلاني، محمد سيد، الشريف الرضي عصره تاريخ حياته شعره، مطبعة الأهرام، عابدين/ مصر، ط١، ١٩٣٧م.

١٩. مرتضى العاملي، جعفر، أكذوبتان حول الشريف الرضي، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، ط٢، ٢٠٠٤م.

٢٠. الموسوي الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ناشر: اسماعيليان، لا. م، لا. ط، ١٣٩٠هـ.ش.

٢١. الموسوي، علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، رسائل المرتضى، دار القرآن الكريم مدرسة آية الله العظمى الگلپايگاني، قم، لا. ط، ١٤٠٥هـ.ق.

٢٢. الموسوي، محمد بن الطاهر (الشريف الرضي)، المجازات النبوية، تحقيق وشرح: طه محمد الزيتي، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، لا. ط، لا. ت.

٢٣. ـــــــــــــ، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية/ عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١، ١٩٥٥م.

٢٤. ـــــــــــــ، حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، منتدى النشر/ دار المهاجر، النجف الأشرف، ط١، (نسخة المكتبة الشيعية الإلكترونية)، ١٣٥٤هـ.ق.

٢٥. ـــــــــــــ، خصائص الأئمة، تحقيق: محمد هادي الأميني، مجمع البحوث الإسلامية الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد، لا. ط، ١٤٠٦هـ.ق.

٢٦. ـــــــــــــ، ديوان الشريف الرضي، تحقيق: يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.ق.

٢٧. ـــــــــــــ، مقدمة ديوان الشريف الرضي، تحقيق وشرح: يوسف شكري فرحات، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

٢٨. نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، لا. ط، لا. ت.

الشيخ المفيد متكلّمًا

الشيخ حسين جهجاه[1]

المقدّمة

عند دراسة الحركة الكلاميّة في القرنين الرابع والخامس الهجريين، يتبيّن أنّ الساحة الفكريّة كانت محكومةً بتيّارين أساسيّين: التيّار النصّي الروائي والتيّار العقلي البرهاني. فالتيّار الأوّل ارتكز على ظاهر النصوص والروايات، ورأى فيها الاكتفاء التامّ في تقرير المسائل العقديّة، وكان يمثّله عند أهل السنّة الحنابلة وأهل الحديث، كما ظهر أثره عند بعض المحدّثين من الإماميّة الذين آثروا النقل على الاستدلالات العقليّة والبرهان. أمّا التيار الثاني، فقد وجد أنّ الاقتصار على النصوص لا يكفي لمواجهة التيّارات الفلسفيّة والمجادلات الدينيّة المختلفة، فانبرى لتشييد العقيدة على أسس عقليّة متينة، مستعينًا بالنصوص لتثبيت الشرعيّة الدينيّة. وقد ظهر هذا الاتجاه في أوضح صوره عند المعتزلة أوّلًا، ثم الأشاعرة والماتريديّة، كما تبنّاه كبار علماء الإماميّة منذ القرن الرابع وما بعد. وكانت بغداد الميدان الأوسع لهذه المواجهة الفكرية، بما تمثّله من عاصمة الخلافة ومركز التقاء المذاهب. فهناك احتدم الصّراع بين الحنابلة الذين تمسّكوا بالنصّ ورفضوا التأويل، وبين المعتزلة الذين شدّدوا على التنزيه والعدل، وبين الأشاعرة الذين مثّلوا اتجاهًا وسطًا سرعان ما أصبح التيّار السنّي الرسميّ. وإلى جانب هؤلاء برز الإماميّة بمدرسة كلاميّة آخذة في النضج، فكان لهم موقع مؤثّر في قلب السّجال الكلامي.

وفي هذا الجوّ المشحون بالمناظرات والجدل، انتقل الكلام الإمامي من

[1]- باحث وأستاذ علم الكلام في الحوزة العلمية – بقم، من لبنان.

مرحلة يغلب عليها الطابع الروائي -كما عند الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) الذي مثّل تيّار المحدّثين المتكلّمين- إلى مرحلة عقليّة منهجيّة أرسى دعائمها الشيخ المفيد (٤١٣هـ). فقد شكّل المفيد نقطة انعطاف في تاريخ الكلام الإماميّ؛ إذ وظّف الأدوات العقليّة والبرهانيّة من غير أن يتخلّى عن النصوص المأثورة، فواجه خصوم المذهب من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة، وأرسى أساس مدرسة كلاميّة متماسكة في بغداد. ثم جاء بعده الشريف المرتضى (٤٣٦هـ) والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) ليُكملا هذا المشروع ويصوغا معالمه النهائيّة.

وعليه، فإنّ إدراك صورة التيّارات الكلاميّة المتجاذبة في القرن الخامس الهجري، وخصوصًا في بغداد، يمثّل مدخلاً أساسيًا لفهم الدور الذي نهض به الشيخ المفيد، وكيف استطاع جعلَ الكلام الإمامي مدرسةً مستقلّة ذات شخصيّة علميّة رصينة في مواجهة سائر المدارس الكلاميّة الكبرى.

من هنا، يقدّم هذا البحث لمحةً تاريخيّةً مختصرةً حول الأجواء الفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة الحاكمة زمن الشيخ المفيد، ثم يتناول شيئًا من سيرة حياته والتعريف به، لينتقل إلى بيان دوره الكلامي وأهمّ إبداعاته في هذا المجال.

أوّلًا: الخصائص الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة لعصر الشيخ المفيد

لقد سبق تشكّل مدرسة بغداد وجود عدّة تيّارات كلاميّة فرعيّة متفرّقة، ومن جملة هذه التيّارات يوجد تيّار يُطلق عليه اسم معتزلة الشيعة؛ وهم مجموعة من متكلّمي المعتزلة في منتصف القرن الثالث وأواخر الرابع للهجرة[١]، اتّجهوا نحو التشيّع وتأثّروا بالفكر الإماميّ فيما خصّ مسألة الإمامة؛ وكذلك وُجد تيّار آخر تمثّل في جملة من علماء آل نوبخت، وهي عائلة من العائلات العلميّة إيرانيّة الأصل، والتي وجدت طريقًا لها إلى الحكم العباسيّ وتميّزت بالنزعة العقليّة والعلاقة مع سائر التيّارات

[١]- لإيضاح مدى العلاقة بين المعتزلة والشيعة في تلك الفترة انظر: جعفريان، رسول، مناسبات فرهنكى معتزله وشيعه.

العقليّة، كالفلاسفة والمعتزلة، وقامت بترجمة الآثار الفلسفيّة من اللغات اليونانيّة والسريانيّة بأغلبها. وقد أسهمت هذه التيّارات مع عوامل أخرى في نشوء مدرسة بغداد[١]؛ حيث كانت غيبة الإمامﷺ، لا سيّما الغيبة الكبرى التي أفضت إلى أن يواجه الشيعة تحدّيات جادّة في تلك المرحلة تمثّلت في عدم إمكانيّة الارتباط المباشر بالإمام المعصوم[٢]، مضافًا إلى ما تركه أفول مدرسة الكوفة[٣] وتيّارها ذي النزعة العقليّة المقبولة من فراغ على مستوى الكلام العقلي[٤]، وكذلك الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لمدينة بغداد في تلك الفترة، التي فرضت على الشيعة مواجهة تيّاري أهل الحديث ذات النزعة النصيّة المتطرّفة والمعتزلة ذات النزعة العقليّة المفرطة.

هيّأت كلّ هذه العوامل مجتمعةً الأرضيّة لنشوء مدرسة بغداد، غير أنّ العامل الأبرز تمثّل في تسلّم حكومة آل بويه ذات النزعة الشيعية زمام السلطة، وتمكّنت من السيطرة على عاصمة الخلافة العباسيّة، أي بغداد. فقد شهد القرن الرابع الهجري تحوّلات كبرى في العالم الإسلاميّ؛ إذ تضافرت عوامل سياسيّة واجتماعية مختلفة مهّدت لانهيار الخلافة العباسية وتفكّك سلطتها[٥]. ففي سنة ٣٣٤هـ، سقطت الخلافة العباسيّة في بغداد بيد البويهيّين -بعد أن أسهمت بعض الأسر الشيعيّة النافذة؛ كآل نوبخت وآل برمك وآل يقطين، بدور فاعل في تكوين الجماعة الشيعيّة في بغداد وتعزيز حضورها-[٦]، وتولّى أحمد معزّ الدولة زمام الحكم[٧]. ومنذ ذلك الحين،

---

[١]- بل كان تلميذًا لأبي سهل النوبختي بواسطة ثلاثة طرق، هم: الناشئ الصغير، وأبو الجيش البلخي، وأبو ياسر؛ وأنّ أغلب أفكار بني نوبخت وصلت إلينا من خلاله، (انظر: جمع من الباحثين، جستارهايى در مدرسه كلامى بغداد، ص٢٣٩).

[٢]- صنّف الشيخ المفيد عدّة مصنّفات ورسائل في ذلك، ككتاب الغيبة، والمسائل العشر في الغيبة، ومسألة في سبب استتار الحجّة. (انظر: الطهراني، محمد محسن، الذريعة، ج٢٠، ص٣٥٥؛ ص٣٦١؛ ص٣٨٨؛ ص٣٩٥).

[٣]- مرّ علم الكلام الإمامي بعدّة مدارس على طول التاريخ، وقد سبق مدرسةَ بغداد ثلاث مدارس هي: المدينة والكوفة وقم. (انظر: ضوي، رسول، تاريخ كلام اماميه حوزه ها و جريان هاى كلامى، ص٧١-٨٦؛ ص١٠١-١٠٨؛ ص١٦٨-١٧٣؛ ص٢٥٠-٢٥٢).

[٤]- شهدت مدرسة الكوفة وجود تيارين فكريين، هما: تيّار المحدثين المتكلّمين وتيّار المتكلّمين المنظّرين، وكان يُنظّر للمعتقدات الدينية عقليًا لدى التيّار الثاني على ضوء المتون المقدّسة والنصوص الدينية، بحيث شكّلت كلمات أهل البيتﷺ المحور الأساسي للنعرف على تلك المعتقدات، بخلاف أصحاب النزعات العقليّة الأخرى، التي قلّصت من مستوى الرجوع إلى النصوص والروايات وعملت على تدوين المعارف الكلامية استنادًا إلى المنهج العقليّ وحده، واتخاذ الروايات والنصوص كشواهد فقط.

[٥]- انظر: معتوق، رشاد عباس، الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، ص٦٧.

[٦]- انظر على سبيل المثال: العطية، إياد، الدولة البويهية في العراق، ص٩١-٩٢.

[٧]- انظر: ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، ج٥، ص٢٦٩.

غدَت أحياءٌ شيعيّة بارزةٌ -كمنطقة الكرخ- مراكزَ نشطة ارتبطت باسم الشيخ المفيد. وبموازاة الدولة البويهيّة قامت الدولة الحمدانية في الموصل وحلب في أوائل القرن الرابع الهجري، وهي الأخرى دولة شيعيّة[١].

كانت بغداد منذ العهد العباسي ملتقًى للأعراق والطوائف والأديان والمذاهب المتنوّعة، فلمّا آل الأمر إلى البويهيين اتّسعت الآفاق الثقافيّة والسياسيّة، وكثرت المؤسّسات العلميّة، وازدهرت الحياة الفكريّة. كما اكتسبت مدن عراقيّة أخرى -مثل الكوفة والحلّة والنجف والكاظمية وسامراء- طابعًا علميًّا وثقافيًّا متميّزًا، وتوافد العلماء والمحدّثون من مختلف الأقطار إلى بغداد، وأُنشأت مدارس وحلقات دراسية عديدة[٢]. كما تأسّست مكتبات كبرى، منها مكتبة دار العلم في الكرخ التي أنشأها شابور بن أردشير، ومكتبة الصاحب بن عباد الوزير الشيعي البويهي، فضلاً عن مكتبات أخرى في بغداد وسائر مدن العراق. وانتعشت المهن المرتبطة بالكتاب، كالنسخ، والتجليد، والوراقة، واشتغل بها جمعٌ غفير[٣].

وفي ظلّ البويهيين، شهدت بغداد نهضةً عمرانيّةً وحضاريّةً ملحوظة، كما ازداد تلاقي المذاهب والأسر والأقوام الإسلاميّة فيها، وكان لهذه الحركية الفكرية والاجتماعية آثار إيجابيّة كثيرة، غير أنّها حملت في طيّاتها أحيانًا نتائج سلبيّة، تجسّدت في النزاعات المذهبيّة والسياسيّة والصّدامات العنيفة. وقد بلغت هذه الفتن حدّ تهديد حياة الشيخ المفيد نفسه أكثر من مرة[٤].

ففي عهد معزّ الدولة -مثلاً- شهدت بغداد سنوات من الاضطراب والاقتتال والحريق (٣٣٨هـ، ٣٤٨هـ، ٣٤٩هـ، ٣٥٠هـ)[٥]، تضرّرت فيها الأحياء الشيعيّة تضرّرًا بالغًا، وكان لتلك الفتن جذور قديمة مرتبطة بسياسات الخلافة العباسيّة. وقد أدّت

---

[١]- انظر: الكامل في التاريخ، م. س، ج٥، ص١١٣ وما بعدها.

[٢]- انظر لمزيد من التفصيل: مجموعة من المؤلّفين، حياة الشيخ المفيد، ص٥-١٤.

[٣]- انظر: الدولة البويهية في العراق، م. س، ص٤٥؛ ص١٢٩.

[٤]- انظر: الكامل في التاريخ، م. س، ج٧، ص٢٠٧ وما بعدها.

[٥]- انظر هذه السنوات من كتاب الكامل في التاريخ، ج٥.

إلى انغلاق باب الحوار والمناظرة العلميّة. واستمرّ هذا الاضطراب حتى دخول عضد الدولة الديلمي سنة ٣٦٧هـ[١]، الذي استطاع أن يُخمد الفتن في بغداد ويُعيد إليها الأمن، بعد العمل على إنهاء الصراع السنّي-الشيعي. وكان الشيخ المفيد يحظى لديه بمكانة رفيعة[٢]؛ إذ زاره وكرّمه في مرضه. غير أنّ عضد الدولة توفي في السنة نفسها (٣٧٢هـ)، وخلفه أمراء آخرون لم يبلغوا منزلته، فعادت بغداد إلى الاضطرابات[٣].

كيف كان، فقد استفاد الشيخ المفيد من جميع هذه العوامل (خاصّة حماية الدولة الشيعيّة وأجواء الجدالات المذهبيّة) لتأسيس كلام الإمامية العقلي في بغداد والتنظير للمعتقدات في قالب مقبول.

ثانيًا: السيرة العلميّة للشيخ المفيد

يُعدّ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي العكبري، المعروف بابن المعلّم، من أعلام الطائفة الإمامية[٤]، ومن أبرز أعلام المدرسة الكلاميّة الشيعيّة في القرنين الرابع والخامس الهجريين. وُلد عام ٣٣٦هـ[٥] في الكرخ في مدينة بغداد[٦]. ونشأ في بيئة علميّة خصبة، شهدت نضوجًا لمدارس الفقه والكلام والتفسير، وكان لوجود مركز الخلافة العباسية ومجاورة الفِرَق الكلامية المختلفة أثرٌ كبير في تكوين شخصيّته العلميّة.

نشأ الشيخ المفيد في أسرة علميّة عُرفت بالعلم والصلاح، وبرز منذ شبابه في المحافل العلمية بذكائه المتّقد وقدرته الفائقة على المناظرة وتقديم الإجابات القوية والمحكمة على حجج المخالفين[٧]. فقد أجرى مباحثات ومناظرات مع الكثير من

---

[١]- انظر: الكامل في التاريخ، م. س، ج٥، ص٤٢٨-٤٢٩.

[٢]- انظر: الدولة البويهية في العراق، م. س، ص٥١.

[٣]- لمزيد من التفصيل، انظر: ابن كثير، عماد الدين، البداية والنهاية، ج١١، ص٣٣٨؛ ج١٢، ص١٩؛ الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٣٤٤.

[٤]- لُقّب بذلك لمهنة أبيه في التعليم. (انظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي، لسان الميزان، ج٥، ص٣٦٨).

[٥]- انظر: النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص٣٩٩.

[٦]- وذكر الشيخ الطوسي أنّ ولادته كانت في ٣٣٨ هجري. (انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، ص١٥٨؛ ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص٢٤٧).

[٧]- بل ذكروا أنّ أبا القاسم الخفاف المعروف بابن النقيب، زيّن داره وأعدّه لاستقبال خصوم الشيخ المفيد، بعد سماعه خبر

زعماء المذاهب والمسالك الفكرية[١]. وكانت مناظراته مع أبي بكر الباقلاني -زعيم الأشاعرة في ذلك الزمان- وكذلك مع زعماء المعتزلة مشهورةً للغاية، مما جعله محطّ أنظار كبار العلماء آنذاك. وترجع شهرته بلقب «المفيد» بعد مناظرة عقدها مع بعض علماء المعتزلة، حيث نال في نهايتها إعجاب الشيخ المرتضى البغدادي الذي قال له: «أفدتنا يا شيخ»، ومن هنا عُرف بـ«الشيخ المفيد»[٢]. فضلاً عن ذلك، كان الشيخ المفيد حافظًا للقرآن الكريم[٣]، وقد ترك هذا الامتياز تأثيرًا كبيرًا في نقاشاته واحتجاجاته الفقهية والكلامية.

أخذ الشيخ المفيد الفقه وعلم الكلام على مجموعة من الشيوخ، مثل: ابن قولويه القمي وابن الجنيد، وتعلّم الحديث على الشيخ الصدوق وابن قولويه[٤]. ورغم انتهاء سلسلة تحصيلاته العلمية في الكلام عن طريق أساتذته إلى أبي سهل النوبختي[٥]، إلاّ أنّ تشكّل فكره الكلامي يرجع في الغالب إلى جهوده الشخصيّة وموهبته الفريدة. ويبدو أنّه، بعد أن مرّ بمراحل الفقه والحديث، اختار في تحوّل علمي منهج المتكلّمين في طرح الفكر الإمامي. وخلافًا للأجواء السائدة في تلك الحقبة، وبالجدية والدراية اللازمتين والاتكاء على نبوغه الذاتي والمقدرة التي أظهرها في «فنّ الجدل» و«إقناع الخصم»، أحدث حركة جديدة في مجموعة المعارف الإمامية، خاصة في مجال علم الكلام وأصول الفقه.

وكان يحظى على ما يبدو بتقديرٍ كبير ومنزلة خاصّة لدى عضد الدولة ملك آل

وفاته، كما كتب الخطيب البغدادي (٣٩٢-٤٦٣هـ) في كتاب تاريخ بغداد أن الله خلّص الناس من يده بموته، وأراحهم منه. (انظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر، تاريخ بغداد، ج١، ص١٥٧).

[١]- انظر: سير أعلام النبلاء، م. س، ج٩، ص١٧٨.

[٢]- انظر: ابن إدريس، محمد، السرائر (المستطرفات)، ج٣، ص٦٤٨؛ وذكر ابن شهرآشوب أنّ الذي لقّبه بالمفيد هو الإمام الحجة. انظر: ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، ص١١٢.

[٣]- ذكر الذهبي في سِيَرَ الأعلام في شمائله وصفته أنّه كان ربعةً، نحيفًا، أسمر، قويّ النفس، كثير البرّ والصدقات، عظيم الخشوع، كثير الصلاة والصوم، يلبس الخشن من الثياب، كثير التقشف والتخشع والإكباب على طلب العلم. (انظر: سير أعلام النبلاء، م. س، ج١٧، ص٣٤٤).

[٤]- انظر: رجال النجاشي، م. س، ص١٢٣.

[٥]- ستأتي الإشارة إلى ذلك لاحقًا.

بويه الكبير[١] -كما ذكرنا-، وهذا كان أحد أسباب نفوذه في مدينة بغداد مركز الخلافة والحوزة العلميّة الكبرى في دنيا الإسلام في ذلك الوقت، حيث تمتّع بمكانة اجتماعيّة مرموقة بسبب نفوذه القوي في حكومة البويهيّين[٢]. وقد ساهم هذا الأمر مضافًا إلى غزارة إنتاجه في توفير الأسباب اللازمة ليتولّى رئاسة كرسي الكلام لدى الإماميّة في العقود الأخيرة من القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري.

فصار الشيخ بعد ذلك متفرّغًا لرعاية الشيعة وتربية التلامذة الجديرين الذين تحلّقوا حوله، وصاروا يُعتبَرون لاحقًا من أهم علماء الشيعة؛ ومن أبرزهم: علم الهدى السيد المرتضى، وأخوه السيد الرضي، والشيخ النجاشي، والشيخ الطوسي، وجعفر بن محمد الدوريسي، وسلاّر بن عبد العزيز، وأبو الفتح الكراجكي، ومحمد بن الحسن الحمزة، المعروف بأبي يعلى الجعفري.

وفي هذا السياق، يُعتبر السيد المرتضى علم الهدى (٤٣٦هـ) في طليعة تلامذة الشيخ المفيد، فقد تلقّى عنه الفقه والأصول والكلام منذ حداثة سنّه، حتى أصبح امتدادًا حيًّا لمسيرته العلميّة[٣]، بل وأحد أبرز خلفائه من بعده. حيث كانت العلاقة بين الشيخ المفيد وتلميذه السيد المرتضى أكثر من مجرّد علاقة أستاذ بتلميذه؛ فقد امتزج فيها الاحترام المتبادل مع التقدير العميق؛ إذ يُروى أنّ المفيد حضر بعض مجالس درسه[٤] إعجابًا بمستواه العلمي. وقد انعكست هذه العلاقة بوضوح في آثار المرتضى، حيث أخذ عن أستاذه المنهج، ثم وسّعه وأغناه، فأدخل تحسينات في الأسلوب الكلامي، وأبرز دور العقل والمنطق في عرض العقائد والدفاع عنها.

لقد أسّس المفيد قاعدة راسخة للكلام الإمامي، ونجح في خوض مناظرات مع مختلف الفرق، كالاعتزال، والأشاعرة، وأهل الحديث، مبيّنًا تمايز المعتقد الشيعي وأصالته. وجاء السيد المرتضى ليبني على هذه القاعدة، ويوسّع نطاق البحث، متناولاً

[١]- انظر: الحرضي اليماني، غربال الزمان، ص٣٤٦.

[٢]- انظر: البداية والنهاية، م. س، ج١٢، ص١٩.

[٣]- انظر: الشريف المرتضى، الانتصار، ص٢٤.

[٤]- انظر: الأصفهانيّ، الميرزا عبد الله، رياض العلماء، ج٤، ص٢٣.

موضوعات الإمامة والعصمة وصفات الله والقضاء والقدر بأسلوب أكثر تنظيمًا ودقّة في الاحتجاج. ومعه بلغت المدرسة الكلامية الإمامية مرحلة من النضج مهّدت الطريق للجيل اللاحق، وفي مقدمته الشيخ الطوسي[١].

وهكذا، فإنّ المفيد والمرتضى يشكّلان معًا حلقتين متكاملتين في تطوّر الكلام الإمامي: الأوّل وضع الأسس وأرسى المعالم، والثاني طوّرها وأضفى عليها طابعًا عقليًّا أكثر شمولًا. وبفضلهما ارتفع شأن علم الكلام الإمامي من مجرّد جدل دفاعيّ إلى علم راسخ يمتلك أدواته المنهجيّة الخاصّة، وقادرًا على الدخول في حوار واسع مع المدارس الكلاميّة الأخرى.

كيف كان، فقد تمكّن الشيخ المفيد من تغيير الجوّ الفكري لبغداد التي كانت من أهم مراكز الحركات الفكريّة والعقليّة في العالم الإسلامي. وتُعدّ مناظراته مع القاضي عبد الجبار العالم المعتزليّ المشهور، وكذلك مع القاضي أبو بكر الباقلاني متولّي رئاسة الأشاعرة، تعبيرًا عن هذا التحوّل[٢]. لقد ساهمت هذه العمليّة في تألّق الحلقات العلمية وسيطرة الشيعة على الأجواء الفكريّة في بغداد وشدّ طلبة العلوم الرحال إلى هذه المجالس من كلّ حدب وصوب، كما طغت مجالس الشيخ المفيد على مجالس الفِرق الأخرى.

في الواقع، ينبغي اعتباره أوّل مَن دوّن مباني الحوزة العلميّة المنظمة لدى الإمامية في بغداد، ثم عمل طلابه وغيرهم من علماء الإمامية بعد ذلك على تطويرها بجدّ؛ ففي نهاية المطاف، أثمرت الجهودُ الدؤوبة التي بذلها الشيخ المفيد ومعه تلميذه السيد المرتضى، فتمّ عزل التيار الحديثي -الذي سيطر على المحافل الإمامية لأكثر من قرن-

[١]- انظر لإيضاح هذه الفكرة أكثر: المسيليني، زهير، «المنهج الاستدلالي في علم الكلام.. قياس الغائب على الشاهد».

[٢]- لمع نجم الشيخ المفيد في بغداد كأحد أعلام المناظرة والجدل الكلامي؛ حتى صار مجلسه ملتقى لكبار علماء المذاهب، من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة. وكانت مناظراته تُعقد في حلقات علنية يحضرها طلاب العلم والجمهور، فكان لها أثر مباشر في ترسيخ موقع الإمامية في قلب الساحة الفكرية. كما تناولت مناظراته القضايا الخلافية الكبرى، وعلى رأسها الإمامة وما يتصل بها من مسائل العصمة والنص، وكذلك أفعال العباد بين الجبر والاختيار، وصفات الله تعالى بين الإثبات والتنزيه. وقد واجه المعتزلة بمنطقهم العقلي ذاته، وردّ على الأشاعرة والحنابلة بإلزامات قوية، جامعًا بين الدليل النقلي والعقلي. وقد حفظت لنا المصادر عددًا من مناظراته، مثل: مناظرته مع أبي بكر الباقلاني الأشعري حول الإمامة، ومناظراته مع أبي عبد الله البصري المعتزلي؛ ومجالسه التي كانت تعقد في بغداد بحضور الوزراء والوجهاء، وغيرها الكثير. انظر على سبيل المثال كتاب الفصول المختارة لتلميذه السيد الشريف المرتضى؛ وكذلك العيون والمحاسن.

بشكلٍ تام؛ ومن ناحية أخرى، حقّقا نجاحات مهمّة في ردّ آراء المخالفين. وقد سعى الشيخ المفيد في بعض كتبه للإشارة إلى مشروعيّة الاستفادة من علم الكلام في تعاليم الأئمّة عليهم السلام، وهو ما يقع بالمقابل تمامًا لموقف أهل الحديث، الذين كانوا يتحدّثون عن مخالفة علم الكلام لتلك التعاليم. على سبيل المثال، كتاب تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد هو نقد صريح ولاذع لآراء الشيخ الصدوق، انتقد في بعض أجزائه مناهج علماء الحديث ومواقفهم بعبائر حادّة وقاطعة جدًا، معتبرًا منهج المتكلمين منهجًا مشروعًا وصحيحًا[١].

هذا، وقد خلّف الشيخ المفيد أكثر من ٢٠٠ كتاب ورسالة في علوم الفقه والكلام والحديث والتاريخ[٢]، ومن جملتها: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، وإيمان أبي طالب، والجمل أو النُصرة في حرب البصرة، والأمالي، والإفصاح، ومناسك الحجّ، وجمل الفرائض، وأصول الفقه، والفرائض الشرعيّة، والأشراف، وكتب المسائل، وغيرها الكثير. وأمّا أشهر كتبه الكلاميّة، فهي: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، وهو من أهمّ كتبه الكلامية، وقد حظي باهتمام العلماء، ووقع موردًا لتحقيقاتهم ودراساتهم وتصحيح الاعتقادات، وهو كتاب مهم؛ والنكت الاعتقاديّة، أجاب فيه على الشبهات الكلاميّة. إلى غيرها من الكتب كالنكت في مقدمات الأصول، والإفصاح في الإمامة، وبعض الكتب التي تعرّض فيها لمسائل كلاميّة في سياق الجواب على أسئلة السائلين، كالمسائل السرويّة، والمسائل العكبرية، والمسائل الجارودية[٣].

على العموم، استمرّت مدرسة الشيخ المفيد على يد تلامذته، ومنهم سلاّر بن

---

[١]- انظر: مدرسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه، ص٤٥-٤٩.

[٢]- انظر: النجاشي، تحت عنوان: «محمد بن محمد بن النعمان»، م. س؛ وقد أحصى بعضهم كتبه ورسائله الكلامية، فبلغت ٩٠ مصنّفًا. انظر: المشهدي، صفاء، الشيخ المفيد ودوره في علم الكلام، ص٣٩٢-٤٠٦.

[٣]- إنّ النتاج الكلامي للشيخ المفيد قد تبلور في جملة من مصنّفاته، وفي طليعتها كتابه أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، الذي يُعدّ أثمن وأغزر ما خلّفه في ميدان علم الكلام، إلى جانب كتابه القيّم تصحيح الاعتقادات الذي يتّسم بجاذبيّة خاصّة وأسلوب محكَم. غير أنّ مباحثه الكلامية لا تقتصر على هذين السفرين، بل تتوزّع -تبعًا لعناوين الموضوعات- في سائر رسائله ومصنّفاته الأخرى التي سلفت. وللاطلاع أكثر حول مصنفات الشيخ المفيد انظر: مصنفات الشيخ المفيد، ص٢٢-١٤٩؛ ومقدمة كتاب أوائل المقالات تحت عنوان: «مؤلفات الشيخ المفيد، محمد حسن آل ياسين، صفحة بيست وهشت- شصت و بنج».

عبد العزيز الديلمي الذي بذل مساعٍ حثيثة في هذا المجال، ودوّن كتاب التقريب في أصول الفقه، إلّا أنّ السيِّد المرتضى، أحد تلاميذ الشيخ المفيد المتألّقين، كان له الأثر الأكبر في هذا الصدد.

وأخيرًا، توفي الشيخ المفيد في بغداد سنة ٤١٣هـ، وكان يوم وفاة يومًا مشهودًا عظيمًا[١].

ثالثًا: الآراء الكلاميّة لدى الشيخ المفيد

نسعى في هذا المبحث إلى جمع أبرز آرائه الكلاميّة والعقائديّة، وتبويبها تحت أصول ومحاور محدّدة؛ علمًا أنّ هناك العديد من آرائه الكلاميّة الخاصّة نرجئ البحث فيها إلى المبحث الرابع.

١. الله تعالى وصفاته

يؤمن الشيخ المفيد بأنّ الله تعالى موجودٌ واحدٌ أحد، أزليّ سرمديّ، منزَّه عن الشبيه والنظير، ليس كمثله شيء، وهو وحده المستحقّ للعبادة؛ وأنّه سبحانه حيّ، قادر، عليم، وهذه الصفات الثلاث من صفات الذات، أي أنّها ملازمة له أزلًا وأبدًا.[٢]

وفي شأن الإرادة، يرى أنّ إرادة الله لفعله هي عين وقوع الفعل نفسه، فما يُوجِده سبحانه بإيجاده هو نفس الإرادة[٣]، ولا إرادة أخرى وراء نفس الفعل[٤]. وأمّا كونه

---

[١]- انظر: الطوسي، الفهرست، م. س، ص١٨٧؛ رجال النجاشي، م. س، ص٤٠٣.

[٢]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص١١-١٢. أمّا الصفات الأخرى كالرازق، والمحيي، والمميت، والمبدئ، والمعيد، وأمثالها، فهي من صفات الأفعال؛ إذ لا يصحّ أن يُوصَف تعالى قبل أن يخلق أو يحيي أو يميت بها (انظر: المفيد، محمد بن محمد، تصحيح الاعتقادات، ص٤١). وكذلك صفتا السمع والبصر فإنّهما راجعتان إلى العلم، بمعنى أنّ شيئًا لا يخفى عليه، لا أنّه يرى ويسمع بأدوات مخلوقة كالعين والأذن، إذ هذه من خصائص الأجسام (انظر: أوائل المقالات، م. س، ص١٣).

[٣]- انظر: م. ن.

[٤]- يصرّح الشيخ المفيد -وهو محسوب على علماء الأصول وله كتاب التذكرة بأصول الفقه- في رسالته حول الإرادة، بأنّ المهم في فهم الآيات القرآنية بالخصوص، هو معرفة مدلول الكلام وإن لم يكن مقصودًا لله تعالى؛ لاستحالة ذلك. والسبب في ذلك، تفسيره الخاص للإرادة الإلهيّة، حيث يرى أنّ إرادة الله هي فعله، وهي غير مسبوقة بإرادة وقصد وعزم ونية؛ لأنّ ذلك يستلزم وجود قلب وذهن له تعالى، وهو محال؛ لاستلزامه النقص. أي أنّ هناك فرقًا بين إرادة المخلوق وإرادة الله تعالى، فإرادة المخلوق هي نيته وعزمه السابق على الفعل والعمل، وهو ما يستلزم وجود قلب وذهن وتصوّر، وهي من لوازم الموجودات الممكنة، والله تعالى منزّه عنها. ومن ثمّ فنسبة الإرادة إليه تعالى نسبة مجازية، بمعنى فعله، وهذا ما تؤيّده الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام. وعليه، حينما يقال: إنّ المقصود من كلامه المعنى الكذائيّ، أو المقصود هنا العموم لا الخصوص، فهو على سبيل المجاز لا

متكلّمًا فهو أيضًا من صفات الأفعال[١]، إذ الكَلام عَرَض لا بقاء له[٢].

ومن المسائل الكلاميّة، التي أثارت الخلاف بين الشيعة وسائر الفرق مسألة البداء. وهي تعني،كما وردت في الأخبار، التغيّر في الأحوال على نحو تغيير الحالة والنسخ والتبديل، كالحياة بعد الموت، أو المرض بعد السلامة، أو الفقر بعد الغنى، وكلّها من سنن التكوين الجارية في عالم الخلق. وليس المراد من البداء أنّ الله تعالى بدا له ما لم يكن يعلمه أو أنّه ندم على فعلٍ فغيّره، بل المراد أنّه يُظهر لعباده ما كان في علمه مخفيًا عنهم. ومن هنا اعتبر الشيخ المفيد أنّ البداء في جوهره لا يغاير النسخ[٣]. إلى غير ذلك من الصفات التي بحثها الشيخ، وتعرّض خلال ذلك إلى مناقشة الأقوال الأخرى[٤].

٢. الوحي والنبوة

يرى الشيخ المفيد أنّ الإنسان لا يهتدي إلى الكمال، ولا يبلغ السعادة في الدنيا والآخرة، إلاّ عبر الوحي الإلهي. ومن هنا، فالحاجة إلى النبي أمرٌ حتميّ وقطعيّ.

ومن أبرز خصائص الأنبياء عنده المعجزة والعصمة. فالمعجزة هي الدليل القاطع على صدق دعواهم، وإن لم يفصّل المفيد في مطلق المعجزات، لكنّه خصّص القول بإعجاز القرآن، وبيّن أنّ وجه إعجازه في عجز أفصح بلغاء عصر النبيﷺ عن الإتيان

الحقيقة، وهو يعني أنّه تعالى خلق كلامًا يُفهم منه هذا، لا أنّه قصد معنى ثم خلق كلامًا يدل عليه. (انظر: المفيد، محمد بن محمد، مسألة في الإرادة، ص١٣).

[١]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص١٢.

[٢]- رتّب الشيخ المفيد في كتابه النكت الاعتقادية صفات الله تعالى على قسمين: الصفات الثبوتية: كالقدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والاختيار، والعدالة، والقدم والأزليّة، وكونه سميعًا بصيرًا بمعنى الإدراك، وكلّها عين ذاته؛ الصفات السلبية: كالتنزّه عن التركيب والجسمية، وعن الحلول والمكان والجهة، وعن الاتحاد بالمخلوق، وعن اللذّة والألم، وعن الرؤية بالبصر، وعن الشريك، وعن احتياج ذاته إلى غيره، وعن الصفات الزائدة على ذاته. وقد عرضها الشيخ بأسلوب برهاني، في قالب سؤال وجواب، بما يكشف دقّة منهجه.

[٣]- انظر: تصحيح الاعتقادات، م. س، ص٤٨-٥٣.

[٤]- دأب الشيخ المفيد في جميع كتبه على أن يعرض أولاً آراءه ونظرياته، ثم يُعقّب بذكر مواقف كبار المتكلّمين من أمثال: القاضي عبد الجبار المعتزلي، وأبي القاسم البلخي، والجبائي وابنه، والخياط، وإبراهيم النظام، ومن إليهم من فروع المعتزلة في بغداد والبصرة، فضلاً عن أصحاب الحديث، وأهل الجبر والتشبيه، والحشوية، والمرجئة، والخوارج، والزيدية، وسائر الفرق الإسلامية. ثم يوازن بين هذه المذاهب، مشيرًا إلى موارد التشابه والافتراق بينها. والحق أنّ موقف الشيخ المفيد تجاه كل فرقة من هذه الفرق يصلح أن يُفرد له مؤلَّف مستقل، سواء في حجم كتاب أو رسالة أو مقالة علمية وافية.

بسورة أو آية تماثله. وأمّا العصمة، فهي -كما يصرّح- لطف إلهيّ خاص يمنحه الله لأنبيائه وأصفيائه، يقيهم من اقتراف المعاصي صغيرها وكبيرها، ومن السهو والغفلة، طوال حياتهم. ويؤكّد المفيد بعد عرض أقوال الفرق أنّ النبي الأكرمﷺ كان معصومًا مصونًا من كلّ زلل وخطأ منذ ولادته وحتى وفاته[١].

٣. الإمامة

يقول الشيخ المفيد إنّ الأئمّةعليهم السلام أفضل من الأنبياء السابقين والملائكة سوى رسول اللهﷺ، وهم معصومون أيضًا. أمّا علمهم، فهو يشمل ضمائر بعض العباد وما سيكون من حوادث، غير أنّهم لا يحيطون بالغيب المطلق؛ لأنّه خاصّ بالله وحده. وما قد يبدو من جهلهم بتفاصيل بعض الوقائع -كخروج أمير المؤمنينعليه السلام إلى المسجد أو مسير الحسينعليه السلام إلى كربلاء- إنما هو لعدم تكشّف جميع الجزئيات لهم، إذ يحكمون بحسب ظاهر الأمر.[٢] كما أنّهم يسمعون كلام الملائكة، وتصدر عنهم الكرامات[٣].

ويعتقد أنّ أرواحهم بعد وفاتهم تُنقل إلى الجنة، حيث يحيَون منعّمين إلى يوم القيامة، وأنّهم يسمعون كلام زائريهم في المشاهد، ويطّلعون على أحوال شيعتهم، وأنّ المحتضرين يرونهم عند الموت. فالإمامة منصب إلهي، والاقتداء بهم واجب كوجوب طاعة النبيﷺ، ولا يخلو زمان من إمام قائم بالحجة، عيّنه النبي أو الإمام السابق بنصّ صريح.[٤]

وقد أكثر الشيخ المفيد في كتبه ومناظراته من إقامة البراهين العقلية والنقلية على إمامة الإمام عليّعليه السلام وأبنائه الأحد عشر، دافعًا الشبهات ومؤكدًا دلالة الآيات والروايات على ولايتهم.

---

[١]- انظر: تصحيح الاعتقادات، م. س.

[٢]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص١٩-٢٠.

[٣]- انظر: م. ن، ص٢٢-٢٣.

[٤]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، المسائل العكبرية، المسألة العشرون، ص٦٩؛ أوائل المقالات، م. س، ص٢٥.

٤. المعاد وعالم ما بعد الموت

يرى الشيخ المفيد أنّ قبل قيام القيامة يتهيّأ الأمر لظهور المهدي عجل الله فرجه، الذي يملأ الأرض قسطًا وعدلًا، ثم تنتهي الحياة الدنيا ويموت الجميع ليبعثوا يوم الحساب[١]. كما يؤكّد أنّ الشفاعة ثابتة لرسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام، وأنّ الله يقبل شفاعتهم، بل وشفاعة المؤمنين في إخوانهم، كما تشترك بعض الفرق الإسلامية في هذا الاعتقاد.

رابعًا: منهج الشيخ المفيد وإبداعاته في علم الكلام

ظهر لنا أنّ الشيخ المفيد يحتلّ مكانة بارزة في تاريخ علم الكلام الإمامي؛ إذ أسّس منهجًا استدلاليًّا جمع بين صرامة البرهان العقليّ وحجّية الدليل النقليّ، فشكّل منعطفًا نوعيًا في تقعيد المسائل العقديّة وصياغة براهينها. فقد اتّسمت كتاباته بدقّة في العرض وتحقيق في المناقشة، مع اعتماد أساليب نقديّة مبتكرة مكّنته من إعادة بناء الكثير من القضايا الكلامية على أسس أكثر إحكامًا. ومن هنا تأتي أهميّة دراسة «منهجه» و«إبداعاته»، لما تكشفه من تطوّر الفكر الكلاميّ الإماميّ واتّساع آفاقه في ميادين البحث العقائدي.

١. منهج الشيخ المفيد

هناك نقاط عديدة يمكن دراستها في هذا الخصوص، لكن أبرزها التالي:

أ. عدم حجيّة الخبر الواحد

لم يرتضِ الشيخ المفيد أخبار الآحاد عمومًا، وكانت حجّته في ردّ هذه الروايات أنّها لا تُورِث علمًا؛ ولعلّ هذا التشدّد راجع لكثرة الروايات المتداولة لدى الإمامية في عصره[٢]. ومما يشهد لذلك، تصريحه في قِبال خصوم الإمامية الذين اتهموا نصوصهم

---

[١]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٢٨. وقد قسّم الناس بعد الموت إلى أربع طوائف: الأولى: أهل الإيمان والبصيرة، الطائعون لله، وهؤلاء سعداء ينعمون بالجنة مع أوليائهم؛ الثانية: أهل العناد والفساد، المكبّون على المعاصي، فمقرّهم النار مع قادتهم؛ الثالثة: فسّاق من أهل الإيمان بلا عناد، بل استرسالًا وراء الشهوات. لم يتوبوا فماتوا بغير توبة، وهؤلاء أمرهم إلى الله: قد يعذَّبون في البرزخ لتطهيرهم، ثم يدخلون الجنّة، أو يؤخَّر حسابهم إلى يوم القيامة فيُجازَون بما يشاء الله؛ الرابعة: المستضعفون الذين لم يدركوا الحق بغير عناد ولا إنكار، وهؤلاء موكولون إلى رحمة الله. (انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٢٦-٢٧).

[٢]- قد يُقال بأنّ ذلك طبيعي؛ لأنّ الشيخ المفيد كان بصدد تأسيس علم كلام عقلي خاص بالإمامية مقابل المدارس الأخرى، ومما

بأنّها موضوعة أو آحاد، بأنّهم لم يتمسّكوا بها بذاتها، بل لمّا كانت الأدلّة العقليّة مساندة لها، فاستدلّوا بها وكانت حجّة عندهم؛ ولذلك نجده في معظم الموارد يؤكّد أنّ هذه الأخبار لا تُفضي إلى اليقين، ولا توجب الداعي للعمل على طبقها، فيحكم بردّها. على سبيل المثال، في مسألة بيعة الإمام عليعليه السلام عن إكراه، وبعد نقله لرواية الواقديّ يذكر أنّها خبر واحد يعارض الأحاديث المتواترة الواردة بخلاف مضمونها[١]. وكذلك في خبر استخلاف أبي بكر في الصلاة من قِبل رسول اللهصلى الله عليه وآله يصرّح بقوله: «هذا خبر واحد لا يوجب علمًا ولا عملاً»[٢]. ومثله في خبر سهو النبيصلى الله عليه وآله في الصلاة؛ إذ يصفه بأنّه من أخبار الآحاد التي لا فائدة علميّة ولا عمليّة فيها، والعامل بها كالآخذ بالظن[٣].

ومن هنا، قرّر الشيخ المفيد أنّ خبر الواحد إذا اقترن بدليل عقلي (أو عُرفٍ قطعي أو إجماعٍ بلا مخالف) يصبح حجّة معتبرة، ولهذا استدلّ أحيانًا ببعض الأخبار التي توافرت فيها هذه القرائن.

ب. عدم الاعتماد على الفطرة في المعرفة:

يتوافق أهل الحديث مع علماء الشيعة في الاعتماد على الفطرة، بينما خالفهم المعتزلة الذين لم يعترفوا بها كمصدرٍ معرفيّ عقديّ، وذهبوا إلى أنّ الفطرة المذكورة في الآيات والروايات ليست سوى ميول الإنسان نحو الحقيقة. أمّا علماء الشيعة وأهل الحديث، ووفقًا للنصوص يرون الفطرة مصدرًا مستقلًّا للمعرفة[٤]. ونظرًا لأنّ المعرفة القلبيّة هي أوّل معرفة للإنسان بالله، وترافقه منذ الولادة وقبل أيّ إدراك

يشهد لذلك تصريحه في قِبال خصوم الإمامية الذين اتهموا نصوصهم بأنّها موضوعة أو آحاد، بأنّهم لم يتمسّكوا بها بذاتها، بل لمّا كانت الأدلّة العقلية مساندة لها، فاستدلّوا بها وكانت حجّة عندهم. ولذلك نجده في معظم الموارد يؤكّد أنّ هذه الأخبار لا تُفضي إلى اليقين ولا توجب الداعي للعمل على طبقها، فيحكم بردّها. (انظر: المفيد، محمد بن محمد، المسائل الجارودية، ص٤٦-٤٧).

[١]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، كتاب الجمل، ص١١٣.

[٢]- المسائل الكعبرية، م. س، ص٥٢؛ أوائل المقالات، م. س، ص٥٧.

[٣]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، عدم سهو النبي، ص٢٠-٢١.

[٤]- من الأدلة على ذلك قوله تعالى في الآية ٣٠ من سورة الروم: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾. حيث يشير ابن فارس إلى أنّ كلمة «فطر» تعني البداية أو الأصل، و«الفطرة» تعني الحالة الخاصة في مرحلة البداية (معجم مقاييس اللغة، ج٤، ص٥١٠)؛ وهو ما يؤكّده الإمام الصادقعليه السلام في تفسيره للآية. (انظر: الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص٣٣٠).

آخر، تُسمّى هذه المعرفة فطرية، وهذه المعرفة القلبية هي الأساس لجميع معارف الإنسان عن الله.

وقد أشار الشيخ الصدوق في الاعتقادات إلى الفطرة واعتبرها من اعتقادات الإمامية الثابتة[١]. لكن، خلافًا لرأي أستاذه، لا يقبل الشيخ المفيد المعرفة الفطرية الاضطراريّة، ويعتبر أنّ المعرفة عقليّة واكتسابيّة، ويعبّر عن ذلك بالقول: «إن معرفة الله اكتساب، وكذلك معرفة أنبيائه وكل غائب، ولا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء مما ذكرنا»[٢]. وفي موضع آخر من هذا الكتاب، يوضح الشيخ المفيد هذه المسألة بتفصيل أكبر، ويقول: «إنّ العلم بالله عزّ وجلّ، وصحّة الدين الذي يوافق الفطرة المرغوبة، والمعرفة بما لا يدرك بالحواس مباشرة ولا يُعرف بداهة، بل يُستنتج عبر نوع من القياس، لا يمكن أن يكون ضروريًّا، ولا يُنال إلّا عن طريق الاكتساب»[٣].

كما أنّه في كتاب تصحيح الاعتقادات يصرّ صراحةً على المعرفة الفطرية، ويقول في نقده للشيخ الصدوق بأنّ الأخير ذكر الفطرة، لكنّه لم يوضح معناها، وجاء حديث لتبريرها دون أن يحدّد القاعدة. ويضيف أنّ معنى قول الإمام الصادق عليه السلام «فطر الله الخلق» هو بدء الخلق والابتداء في الوجود، وليس معنى أنّ الله فرض على الإنسان التوحيد منذ الفطرة، بل إنّ الإنسان خُلق ليكتسب التوحيد، لا ليكون موحّدًا بالضرورة منذ البدء[٤].

وعليه، يتّضح أنّ الشيخ المفيد لا يعترف بالفطرة كمصدرٍ مستقلّ للمعرفة، وينكر وجود معرفة فطرية أو عالم الذرّ. وهذه النظرية في إنكار المعرفة الفطرية وإثبات المعرفة العقليّة الاكتسابيّة تتفق مع نظرية المعتزلة إجمالاً بالبيان الذي ذكرناه سابقًا[٥].

لكن هناك شيء ملاحظ، وهو أنّ مسألة «وجوب النظر» لم تكن مطروحة قبل القرن

---

[١]- انظر: الشيخ الصدوق، الاعتقادات، ص٨٠-٨١.

[٢]- أوائل المقالات، م. س، ص١٧.

[٣]- انظر: م. ن، ص٣٥.

[٤]- انظر: تصحيح الاعتقادات، م. س، ص٦٠-٦١.

[٥]- انظر للاطلاع أكثر: جستارهايي در مدرسه كلامي بغداد، م. س، ص٥٢٩-٥٣٣؛ ص٥٩٤-٥٩٥.

الرابع الهجري بين متكلّمي الإمامية؛ إذ كان أغلبهم يعتقدون بالمعرفة الاضطراريّة الفطريّة، ولا يعتبرون المعرفة اكتسابيّة، وكانوا ضمن ما وصفه أبو الحسن الأشعري بـ«أصحاب المعارف»[١]. لكن منذ الشيخ المفيد، دخلت هذه النظرة إلى الكلام الشيعيّ، وظهر أثرها بوضوح في آثار السيد المرتضى[٢] والشيخ الطوسي[٣]. وبما أنّ كلام الشيخ المفيد كان دفاعيًّا ضدّ المعتزلة، فقد أقرّ وجوب النظر باعتباره من لوازم المعرفة الاكتسابيّة[٤].

ت. الاستفادة من مختلف العلوم في المنهج الكلاميّ

يُلاحَظ في منهج الشيخ المفيد توظيفٌ واضح لأدوات أصول الفقه والمنطق وغيرهما من العلوم في معالجة المسائل العقدية، مع حضورٍ انتقائي لمباحث الفلسفة. ويمكن تفصيل ملامح هذا التوظيف في عدّة أقسام:

- **المنطق وأدوات الاستدلال:** يُعَدّ المنطق عند الشيخ المفيد أداةً لضبط التفكير وتحصين الاستدلال من الخطأ. فهو، وإن لم يُفرِد في كتبه مباحثَ منهجيّة مطوّلة في فنّ المنطق، إلّا أنّه استثمر قواعده في بناء استدلالاته الكلاميّة. ففي مقدّمة كتابه النكت في مقدمات الأصول، خصّص بابًا لتعريف خمسةٍ وعشرين مصطلحًا كلاميًّا وفلسفيًّا، يوضّح فيه معاني الألفاظ قبل الدخول في الجدل العقديّ[٥]. ويظهر أيضًا اعتماده على القياس البرهانيّ وإنْ اكتفى أحيانًا بذكر الحدّ الأوسط دون استيفاء صيغته القياسيّة؛ مثل استدلاله على حدوث العالم بتغيّر أجزائه وقبولها للزيادة

---

[١]- انظر: الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ص٥٨.

[٢]- انظر، السيد المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، ص١٦٧.

[٣]- انظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد، ص١٦١.

[٤]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، النكت في مقدمات الأصول، ص٢٠. فقد بيّن في بداية هذا الكتاب أنّ أوّل ما فرض الله على عباده المكلّفين هو النظر في أدلّته؛ لأنّه فرض معرفته، ولا سبيل إلى ذلك إلّا بالنظر في أدلّته. فيُستنتج أنّ وجوب معرفة الله يجعل النظر في أدلّة المعرفة واجبًا؛ لأنّ وجوب النظر مرتبط بوجوب معرفة الله. فلو لم يكن وجوب معرفة الله مفروضًا، لما كان النظر واجبًا. وعليه، تصبح المعرفة فرضًا اكتسابيًا عبر النظر في الأدلّة، بعد تذكير النبي والإيمان به، ولا يعني ذلك أنّ النظر واجب منذ بداية الخلق. ومن هنا يتضح أنّ هذه المسألة تختلف عن معرفة الفطرة، إذ في المعرفة الفطرية يكون وجود معرفة الله مفروضًا على جميع الناس منذ البدء، ودور النبي هو تذكير الإنسان بمعرفته السابقة، وليس اكتسابها من الصفر.

[٥]- انظر: النكت في مقدمات الأصول، م. س، ص٢١-٢٦.

والنقصان[١]؛ كما يستخدم القياس الضمنيّ (القياس المضمر) في مواضع عدّة، فيترك للقارئ استكمال المقدّمات غير المصرّح بها[٢].

- **نظرية المعرفة:** يبرز في آثار الشيخ المفيد اهتمامٌ معرفيٌّ (إبستمولوجيّ) يتناول قيمة المعرفة وحدودها وأدواتها. فقد ناقش مفاهيم العلم، والمعرفة، واليقين، والظنّ، والشكّ في النكت. واعتبر العقل والحسّ أداتيْن مستقلّتيْن للإدراك، ولكلٍّ مجاله الخاص. كما قبِل بالبديهيّات العقليّة وسمّاها بداية العقول، واعتبر مخالفتها سفسطةً[٣]. ورفض التقليد في أصول الدين وعدّه مذمومًا[٤]. ومع إقراره بالمعرفة الشهودية أو الإلهامية، قصرها على أفرادٍ مخصوصين[٥].

- **أصول الفقه:** يُعَدّ الشيخ المفيد أوّل من ألّف كتابًا أصوليًّا جامعًا في الوسط الإماميّ، وهو كتاب التذكرة في أصول الفقه الذي حوى -على اختصاره- معظم مسائل هذا العلم. وقد أتقن مباحث الأصول إلى درجةٍ مكّنته من توظيفها في ميدان الكلام على نحوٍ واسع، سواء في تحليل النصوص أو في مناقشة الأدلّة[٦]. فاعتمد على أدوات أصوليّة مثل مفهوم اللفظ[٧]، الإطلاق والتقييد، الجمع بين الآيات، تخصيص بعضها ببعض[٨]؛ وناقش مسائل، كالإجماع، خبر الواحد، حدّ التواتر، النسخ، القياس والتمثيل المنطقي ضمن مناظراته الكلامية[٩].

- **الفلسفة وحضورها المحدود:** على الرغم من اطّلاع الشيخ المفيد على تراث النوبختيّين الفلسفي، فإنّه تجنّب التأسيس لمسائل كلامه على مباحث الفلاسفة. ومع

---

[١]- انظر: النكت في مقدمات الأصول، م. س، ص٣١.

[٢]- انظر مثلاً: المفيد، محمد بن محمد، النكت الاعتقادية، ص١٦.

[٣]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٦٤.

[٤]- انظر: تصحيح الاعتقادات، م. س، ص٧١-٧٣؛ المفيد، محمد بن محمد، الإفصاح في الإمامة، ص٦٧-٩٦.

[٥]- انظر مثلاً: الإفصاح في الإمامة، م. س، ص١٨٦.

[٦]- للاطلاع أكثر انظر: علي، عبادي الشاهرودي، «تشريح و نقد نظريات اصولى شيخ مفيد»، ص١٧-٢١.

[٧]- انظر على سبيل المثال الفصول المختارة تحت عنوان: «لزوم عصمة الصادقين».

[٨]- انظر: الإفصاح، م. س، ص٦٨، ٧٠، ١٨١.

[٩]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٣٦؛ ص٥٧-٥٨.

ذلك استعمل أحيانًا مصطلحات، كـالجوهر والعرض[١]. وتعرّض لمباحث فلسفية في فصل اللطيف من الكلام من أوائل المقالات بما يقارب ثلاثين صفحة[٢]، وإن كان لم يُعِر بالاً كثيرًا لآراء الفلاسفة في دراسته للمباحث الكلاميّة[٣].

- **الأدب واللغة:** أكثر الشيخ المفيد في مناظراته من الاستشهاد بالشعر العربي لتأييد المعاني العقدية أو اللغوية، حتى بلغ عدد الأبيات التي أوردها في الفصول المختارة وحدها أكثر من ثلاثمئة بيت. على سبيل المثال، في بحث البداء استدلّ بالمعنى اللغوي لـ«بدا له» لتقرير عقيدة الإمامية[٤]. وفي مناقشة دلالة لفظ مولى، ألّف رسائل مستقلّة مثل رسالة في معنى المولى ورسالة أقسام المولى في اللسان، واستشهد بشواهد شعرية لإثبات تعدّد استعمالات اللفظ وعدم انحصاره في معنى السيادة. وفي ردّ فضيلة الخليفة أبي بكر بمجرّد مصاحبته للنبيﷺ في الغار، أورد شواهد لغوية وشعرية تدلّ على أنّ «صاحب» قد يُطلق على الكافر أو السيف فلا تفيد الصحبة بالضرورة فضلاً[٥].

- **التاريخ:** استثمر الشيخ المفيد التاريخ أداةً للدفاع عن الإمامة وتفنيد الشبهات، بل ألّف كتبًا تاريخية خالصة مثل الإرشاد والجمل[٦]. كما كان دقيقًا في قبول الأخبار، فاشترط سلامة الراوي من التهمة وانسجام الروايات وعدم اضطرابها. لذلك رفض أخبارًا مثل زواج عمر من أم كلثوم بنت عليعليه السلام مستندًا إلى طعنٍ في راويها الزبير بن بكار وعداوته للإمام عليعليه السلام. كما ردّ خبر سهو النبيﷺ في الصلاة لاضطراب طرقه ومخالفته الأصول[٧]. وفي إثبات إيمان أبي طالب، استدلّ برواية تجهيز النبيﷺ له

---

[١]- انظر: النكت في مقدمات الأصول، م. س، ص٢٧-٣٠؛ النكت الاعتقادية، م. س، ص١٧ وما بعدها.

[٢]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٤٠ وما بعدها.

[٣]- انظر: رباني الكلبايكاني، علي، جامع نگرى در علم كلام، ص١٨.

[٤]- انظر: تصحيح الاعتقادات، م. س، ص٦٥.

[٥]- انظر: شرح المنام، م. س، ص٢٧-٢٨.

[٦]- لمزيد من التفصيل انظر مقالة: «بررسى روش شناسانه كتاب الجمل والنصره لسيد العترة في حرب البصرة اثر شيخ مفيد»، ص١٥٢-١٦٣.

[٧]- انظر: م. ن، ص٩٠؛ ورسالته في عدم سهو النبي.

والدعاء له ووعده بالشفاعة، مبينًا أنّ هذه الأفعال لا تصدر إلّا تجاه مؤمن[١].

- **علم الفِرَق والمذاهب:** بسبب حضوره في مركز المناظرات الكلامية ببغداد، أولى الشيخ المفيد اهتمامًا واسعًا بآراء الفرق الإسلاميّة والشيعيّة على حدّ سواء، فعرّف بمذاهبهم وناقشها بعمق. فتناول آراء المعتزلة، المشبّهة، الكيسانية، الجارودية، الإسماعيلية (القرامطة)، الشمطية، الفطحية، الواقفية، الخوارج، النواصب، الحشوية، الحلاجية، والبُشرية وغيرها. فكان يذكر أقوال كلّ فرقة مع بيان أصحابها وأدلّتها قبل أن يشرع في نقضها[٢].

- **علم الرجال والدراية:** كان الشيخ المفيد خبيرًا في الحديث، بارعًا في نقد السند والدلالة، واستثمر هذه الملكة في استدلالاته الكلامية. فعلى سبيل المثال، في مناقشته لحديث «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»، المعروف بحديث الاقتداء، قام بتحقيق دقيق لأسانيده، وبيّن أنّ رواته من أهل الشام المعروفين بعداوتهم لأمير المؤمنين عليه السلام، فحكم بضعفه[٣]. وقد ظهرت دقّته الحديثية في العديد من أبحاثه التاريخية والكلامية الأخرى، حيث يمزج بين النقد السندي والفهم الدلالي ليُسقِط الأحاديث المخالفة للعقل أو المتعارضة مع النصوص القطعية.

هذا فضلاً عن استفادته من علوم أخرى ومعارف علمية كانت سائدة في عصره في سياق استدلالاته الكلامية؛ حيث تحدّث عن العناصر الأربعة (التراب، الماء، الهواء، النار) بوصفها أُسسًا لتكوين العالم؛ وتبنّى الرؤية الفلكية البطلمية القائلة بثبات الأرض في مركز الأفلاك؛ وذكر تفسيرًا لحصول الإبصار بأنّه نتيجة انبعاث شعاع من العين نحو المرئي فيتأثّر به[٤].

---

[١]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، إيمان أبي طالب، ص٢٦.

[٢]- انظر مباحث أوائل المقالات على سبيل المثال.

[٣]- انظر: الإفصاح في الإمامة، م. س، ص٢٢٠-٢٣١.

[٤]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٤٣-٤٤؛ ص٦٨.

ث. منهجه في تصنيف الكتب الكلاميّة

ذكرنا أنّ الشيخ المفيد كان قد خلّف تراثًا كبيرًا في علم الكلام والعقيدة. لكن هناك سمتان أساسيتان في تدوينه لهذه الكتب:

- **غياب الأبحاث الفلسفيّة الموسّعة:** خلافًا لعدد من المتكلّمين الذين يقدّمون لكتبهم بمباحث معرفية أو منطقية أو فلسفية موسّعة، كما في كتاب تجريد الاعتقاد للخواجة نصير الدين الطوسي، لا نجد عند الشيخ المفيد هذا المنهج. نعم، قد يستعين في أثناء البحث ببعض قواعد هذه العلوم أو يلمّح إلى قضاياها أو يبحثها بشكلٍ موجز في أوائل كتابه أو أواسطه.

- **تنويع بناء الكتب:** يمكن تقسيم كتبه الكلاميّة إلى أربعة أنماط رئيسة:

. كتب اعتقادية جامعة تعرض منظومة عقائد الإمامية كاملة، مثل: النكت في مقدمات الأصول: ويضم ستة أبواب هي: حدوث العالم وإثبات المحدَث وبيان صفاته، نفي التشبيه، التوحيد، النبوّة، الإمامة، الوعد والوعيد. واللافت أنّه لم يفرد للعدل الإلهي سوى فقرة وجيزة بحدود سطرٍ واحد. لكنّه في النكت الاعتقادية رتّب فيه فصولاً مستقلّة لكلّ أصل من أصول الدين الخمسة: معرفة الله وصفاته، العدل، النبوّة، الإمامة، المعاد.

ومثل كتاب «تصحيح اعتقادات الإمامية»: وإن كان شاملاً، إلّا أنّه نُظّم ردًّا على كتاب الاعتقادات للشيخ الصدوق، فاقتصر في ترتيبه على متابعة فصول ذلك الكتاب.

. كتب اعتقادية موضوعية تركّز على قضيّة محدّدة، مثل: الإمامة: الإفصاح في الإمامة، شرح المنام؛ المهدوية: الفصول العشرة في الغَيبة، الرسائل في الغَيبة. وموضوعات خاصة: عدم سهو النبي، إيمان أبي طالب.

وكتب الأجوبة والمسائل: وهي رسائل تتضمّن إجابات عن أسئلة كلامية ورَدَته من مناطق شتّى، مثل: المسائل الصاغانية، المسائل الرويّة، المسائل العكبرية. وتمتاز هذه الكتب بأنها غير مرتّبة على نسق معيّن، بل تتبع ترتيب الأسئلة الواردة.

• كتب المناظرات، كالفصول المختارة: يجمع مناظراته ومجادلته مع الخصوم.

• كتب الكلام المقارن ونقد الفرق، مثل: أوائل المقالات، الحكايات، المسائل الجارودية، حيث يعرض آراء المذاهب الإسلامية المختلفة ثم يناقشها نقضًا وتفصيلاً.

كما يمكن دراسة منهجه المعتمد في هذه الكتب كلّ على حدة ليس هنا مجال بحثها، وقد كُتبت دراسات وأبحاث عديدة في هذا المضمار[١].

ج. وضع الألفاظ لروح المعاني

تُعتبر مسألة وضع الألفاظ للمعاني الكلية إحدى المسائل التي تعرّض لها بعض العلماء؛ ويقصدون منها بشكلٍ عام أنّ الألفاظ وُضعت لحقائق معانيها بعد تنقيتها من العوارض الزائدة، وهو ما يُسمّى روح المعنى؛ فمثلاً لفظ الميزان موضوع لآلة يُوزن أو يُقاس بها، وهذا معنى مطلق يشمل الميزان الحسّي والخيالي والعقلي. فهذا المفهوم الكلّي هو روح المعنى وملاك صدقه[٢].

وبناءً على هذا، فإنّ لفظ الرؤية -كسائر الألفاظ- ذو مفهوم عام واسع؛ فإذا استُعمل في حدود المادة اقتضى الرؤية البصرية، لكن إذا استُعمل في المدركات غير المادية كان المراد إدراكًا يتناسب مع ذلك العالم الخاصّ، مع بقاء اللفظ على معناه الحقيقيّ. ومن ثمّ تكون رؤية الأعمال رؤيةً حقيقيّة.

وبالالتفات إلى ما تقرّر في مبحث «وضع الألفاظ» وما قيل في «تجسّم الأعمال»، يتّضح أنّ رؤية نفس العمل ممكنة؛ لأنّه وإن كان ظاهر الحسّ يوهم أنّ عمل الإنسان ينعدم فور صدوره، إلّا أنّ الحقيقة الملكوتيّة للعمل محفوظة في صفحة الوجود، بحيث يمكن مشاهدتها بالبصيرة المتناسبة مع ذلك العالم حتى في الحال الحاضر.

---

[١]- انظر على سبيل المثال: كامل محمد، عكرمة، الشيخ المفيد منهجه وموارده في كتاب الإرشاد؛ نعمت الله، صفري، الشيخ المفيد ومنهجه التاريخي في كتاب الإرشاد، مع ملاحظة بعض مبانيه الأصولية والكلامية؛ هدايت بناه، محمد رضا، «بررسى روش شناسانه كتاب الجمل والنصره لسيد العترة في حرب البصرة اثر شيخ مفيد»؛ مهدي محقق، شيخ مفيد در «اوائل مقالات».

[٢]- انظر للاطلاع أكثر: شيوا، حامد؛ و حجتى، سيد محمد باقر؛ و غروى نائينى، نهله، طباطبايى و نظريه «روح معنا» در تبيين الفاظ متشابه قرآن، ص١١٤؛ توكلى پور، محمد، بررسى ديدگاه هاى غزالى و علامه طباطبائى در نظريه «روح معنا»، ص٧٦-٧٨؛ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص١٢.

ومن هنا، كما أنّ أكل المال الحرام هو في حقيقته أكلٌ للنار، فكذلك رؤية تلك النار رؤية حقيقيّة، من غير حاجة إلى تأويل أو تصرّف في ظاهر الكلام، ما لم يقم دليل عقليّ أو نقليّ معتبر يوجب صرفه عن ظاهره. بل إنّ الأدلّة النقليّة والعقليّة تؤيّد هذا الفهم كما مرّ.

وفي هذا السياق، قال الشيخ المفيد في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ**﴾ (الزلزلة: ٧) إنّ المراد معرفة نتيجة الأعمال معرفةً يقينيةً لا يبقى معها مجالٌ للشك. وكذلك في قوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ**﴾ (العنكبوت: ٥)، فإنّ لقاء الله هو رؤية الجزاء والثواب الذي يمنحه سبحانه على الأعمال[١]. كما أنّه فسّر قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا**﴾ (النساء: ١٠) على نحو المجاز، من باب تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه جزاؤه؛ فسمّي أكل مال اليتيم «أكلاً للنار» لأنّ عقوبته النار. لكن مما تقدّم يتبيّن أنّ الحاجة إلى هذا النوع من التأويل غير قائمة؛ إذ إنّ نفس الأعمال قابلة للرؤية، وكذلك لقاء الحقّ تعالى أمر ممكن[٢].

نعم، إنّ كلام الشيخ الذي فسّر فيه الرؤية بأنّها الإدراك اليقيني جدير بالتأمّل وفيه نكتة ثمينة؛ إذ يمكن عدّ هذا التفسير روحَ معنى الرؤية؛ لأنّ تحقّق الإدراك اليقيني في حدود عالم المادة يقتضي أن يتمّ عن طريق «العين الباصرة»، بينما في المراتب الأرفع والأسمى من عالم المادة يتّخذ طريقًا آخر. وبهذا يكون كلامه منسجمًا مع المبنى الذي يُفيد أنّ الألفاظ وُضعت لروح المعاني، مع فارق أنّهم -حيث يثبتون تجسّم الأعمال وتمثّلها- يرون أنّ نفس الأعمال هي التي تقع مورد الإدراك اليقيني والرؤية الحقيقية، لا مجرد آثارها ونتائجها، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ المفيد.

---

[١]- انظر: أوائل المقالات، م. س، ص٢٦.

[٢]- انظر: تصحيح الاعتقادات، م. س، ص٣٧.

٢. إبداعات الشيخ المفيد

أ. دور العقل وعلاقته بالنقل

يمكن عدّ هذا العنوان من إبداعات الشيخ المفيد[١]؛ حيث يؤمن الشيخ بأنّ العقل إذا عُدَّ مصدرًا لفهم المسائل الاعتقادية، لزم أن يكون حجّة في ذاته، وأن تكون حجيّته ذاتيّة غير مكتسبة؛ وأنّ هذه الحجّية ليست على نحو الانحصار؛ إذ إنّ العقل في سبيل كشف معارفه يحتاج أوّلاً إلى عاملٍ خارجي يوقظه ويُنبّهه، ليتمكّن من أداء مهمّته في إدراك الواقع على وجهه الصحيح. فوظيفة العقل هي الكشف عن الحقيقة، وهذا الكشف من شؤون ذاته، غير أنّ دور العامل الخارجي يقتصر على التنبيه والإثارة. ومن هنا، فليس معنى حجيّة العقل الذاتيّة أنّه مستقلّ عن الوحي أو مستغنٍ عنه. ومن منظور الإماميّة، فإنّ العقل والوحي حجّتان معًا؛ غير أنّ بينهما رابطة متبادلة.

وبناءً على هذه الملاحظات، يمكن القول إنّ المعتزلة قد بالغوا في الاعتماد على العقل، فحصروا طريق تحصيل المعارف به وحده. ويصفهم الشهرستاني -وهو من أعلام الأشاعرة- بأنّ المعارف كلّها (لديهم) معقولة بالعقل، والواجبات تثبت بالنظر العقلي، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيّتان للحَسَن والقبيح[٢]. فالمعتزلة يرون أنّ دور الوحي لا يتعدّى الإرشاد إلى حكم العقل؛ إذ تُدرك أصول الاعتقادات والأخلاق والتكاليف ابتداءً بالعقل، ويأتي الوحي مؤكِّدًا لتلك الإدراكات أو مبيِّنًا تفصيلاتها، مع وضع تكاليف تسهّل القيام بما أدركه العقل. وفي هذا السياق، يعتبر القاضي عبد الجبار أنّ كلام الله لا يدلّ على المعقولات -كالتوحيد والعدل- إلّا من جهة العقل[٣]. أمّا الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أنّ الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلّها بالعقل النظري، فالعقل لا يُحسّن ولا يُقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب[٤]. وهم بذلك صرّحوا بإنكار الحسن والقبح العقليّين.

---

[١]- انظر: مقالة «مع السيد القائد: الشيخ المفيد ودوره في إيجاد الأساس المنطقي للجمع بين العقل والنقل في الفقه والكلام»، ص٢٠.

[٢]- انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ص٥٦.

[٣]- انظر: القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج٦، ص٣٥٤.

[٤]- انظر: الملل والنحل، م. س، ج١، ص٢٨.

وفي هذا المناخ الفكري، حيث سلك المعتزلة مسلك الإفراط في التعقّل، وركن الأشاعرة إلى التفريط، اختار الشيخ المفيد طريقًا وسطًا، فسعى إلى إيجاد توازنٍ وتكاملٍ بين المعطيات العقلية والأدلّة السمعية، ليقيم جسرًا متينًا يربط بينهما في بناء العقيدة.

من خلال التأمّل في آثار الشيخ المفيد، يتّضح أنّ للعقل عنده مكانةً خاصّة في مجال علم الكلام. غير أنّه -بخلاف المعتزلة- لا يحصر طريق إدراك حقائق الدين في العقل وحده، بل يرى أنّ العقل في علمه ونتائجه محتاجٌ إلى الوحي. فهو يصرّح بأنّ الإنسان وإن كان يبلغ المعارف العقدية بالاستدلال العقلي، إلّا أنّ كيفيّة هذا الاستدلال لا بدّ أن تُتعلَّم من النبيّ والنصوص الشرعيّة. وقد جاء في أوائل كتاب المقالات ما نصّه: «اتّفقت الإمامية على أنّ العقل محتاجٌ في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سمعٍ ينبّه العاقل على كيفيّة الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل تكليف وابتدائه في العالم من رسول. ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث، واجتمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على أنّ العقول تعمل بمجرّدها من السمع والتوقيف»[١]. وقوله: «وأنه غير منفكٍّ عن سمعٍ ينبّه العاقل على كيفيّة الاستدلال» يدلّ على أنّ العقل -وإن كان يدرك معقولاته استقلالاً- يحتاج أوّلًا إلى تنبيه من السمع ليهتدي إلى منهج الاستدلال الصحيح. فالمعارف الاعتقادية والحقائق الدينيّة تُدرك بالعقل البرهاني، لكن بشرط أن يكون هذا العقل قد أُثير أوّلًا بالوحي ونُبّه على طريقة النظر. ومن هنا لا يعني ذلك فصل العقل عن السمع، بل إنّ دور الوحي هو إيقاظ العقول الغافلة وإرشادها إلى كيفيّة الاستدلال، لتبدأ بعد ذلك مسيرة التفكير والاستنباط واستخلاص النتائج من المفاهيم والنصوص الشرعيّة.

وعليه، فكلّ من السمع والعقل له أصالته ودوره؛ فلو عُطّل التعقّل لم يُجدِ السمع نفعًا، ولو غاب النقل لم يتمكّن الإنسان من بلوغ تعقّل صحيح. وهذا هو المضمون الذي أشارت إليه روايات أهل البيت عليهم السلام في الحديث عن «إثارة» العقول وتنبيهها. ومبنى الشيخ المفيد في هذا الباب منسجم مع تعاليم الوحي ومقتضياته الحياتية.

---

[١]- أوائل المقالات، م. س، ص٢١-٢٢.

ومع أنّه اختار في تعريف العقل -كما سيأتي- طريقًا وسطًا، إلّا أنّ موقفه أقرب -في المجمل- إلى نزعة النوبختيّين العقلية. فهو يقرّر أنّ معرفة أصول الدين عقليّة واكتسابية، غير أنّه يرى في الوقت نفسه أنّ طريق المعرفة قريب، وأنّ الإنسان -مهما كان مستواه- يستطيع بفضل استعمال عقله الوصول إلى معرفة الله، وإن لم يطّلع على علم الكلام أو يتدرّب على فنون الجدل. ولا ريب أنّ المفيد في هذا التوجّه يلمح إلى التيّار العقلي المتشدّد.

وقد صرّح في رسالته النكت في مقدمات الأصول بتعريفٍ للعقل يكشف هذا التوسّط، إذ يقول: «العقل معنى يتميّز به عن معرفة المستنبطات، ويسمّى عقلاً لأنّه يعقل عن المقبحات»[١]؛ أي أنّه قوّة تدرك المعقولات وتضبطها[٢].

وخلاصة الأمر، أنّ المفيد -وسط شدٍّ وجذبٍ بين النزعة العقلانية والنصّية- مال إلى التيّار الأوّل، فمع أنّه من كبار المحدّثين، إلّا أنّ ميوله الكلاميّة دفعته إلى قبول الروايات الاعتقادية بعد تفسيرها وتهذيبها، وخصوصًا عند تعارض ظاهر النصّ مع حكم العقل، حيث يقدّم العقل في كثير من الموارد.

ويبدو من مجموع آرائه أنّ العلاقة بين العقل والنقل عنده هي علاقة تبادليّة؛ فمن جهةٍ يصرّح في أوائل المقالات بحاجـة العقل إلى النقل -كما مرّ-، ومن جهة أخرى يتّبع المنهج العقلي بحيث يلجأ -عند التعارض- إلى تأويل الآيات والروايات وتقديم الدليل العقلي، قال في تصحيح الاعتقادات: «وكذلك إن وجدنا حديثًا يخالف العقول أطرحناه لقضية العقل بفساده (..)»[٣]. ولهذا انتقد في مواضع متعدّدة أستاذه الشيخ الصدوق لعدم اعتماده البرهان العقلي. كما يؤكّد في التذكرة بأصول الفقه على التلازم الوثيق بين العقل والسمع، فيقول في مبحث الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة: «إنّ العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السمع بإباحته، ولا في حظر

---

[١]- النكت في مقدمات الأصول، م. س، ص٢٢.

[٢]- فالعقل أداة وآلة تمنع الإنسان عن ارتكاب القبائح. إلا أنّه أضاف أيضًا أثناء بحثه في وجوب النظر والمعرفة، واعتباره النظر في الأدلة واجبًا عقلاً، أنّ العقل أداة أيضًا لاستنباط المعارف النظرية؛ وذلك بعد تعريفه النظر بأنّه استعمال العقل في الوصول إلى الغائب، باعتبار دلالة الحاضر. (انظر: النكت في مقدمات الأصول، م. س، ص٢١).

[٣]- تصحيح اعتقادات الإمامية، م. س، ص١٤٩.

ما يجوز ورود السمع بحظره، ولكن العقل لم ينفك قط عن السمع بإباحة أو حظر، ولو أخبر الله تعالى العقلاء حالاً واحدًا من سمعٍ، لكان قد اضطرّهم إلى مواقعة ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلى العلم بإباحته أو حظره، وألجأهم إلى الحيرة التي لا تليق بحكمته»[١].

يُفيد هذا النصّ أنّ الله تعالى لم يترك العقل لحظةً بلا وحيٍ يرشده؛ فالعقل دومًا في مرأى النقل وتحت هدايته، ولا يُثمر إلا في ظلّ إشراف الوحي. وبهذا الطرح، فصَلَ الشيخ المفيد خطّ الإمامية الكلامي عن المسلك العقليّ المفرِط الذي تبنّته المعتزلة. ومع ذلك، يصرّ المفيد في الوقت نفسه على أنّ العقل هو الحجّة النهائية؛ فهو معيار حجيّة الكتاب والسنّة أنفسهما[٢]. إذ لولا حجّية العقل لما أمكن إثبات حجّية أيٍّ منهما. وعلى هذا الأساس، يتّضح أنّ العقل عند الشيخ المفيد ليس أداةً دفاعيّة فحسب[٣]، بل مصدرٌ مستقلّ يمكن أن يقف إلى جانب الكتاب والسنّة في كشف المعارف الدينيّة وإثباتها، مع بقاء الحاجة إلى هداية الوحي لإرشاده وتكميله.

ب. المناظرة والجدل

تميّز الشيخ المفيد -كما ألمحنا- بقدرة فائقة على إدارة المناظرات العلمية مع مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية. فقد نشأ في عصرٍ اتّسم بتعدّد الاتجاهات الفكرية واحتدام الجدل العقدي بين الشيعة بمختلف فِرَقها والمعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث وسائر الفِرَق، فكان المنبر الكلامي أداة أساسيّة لإثبات العقائد والدفاع عنها. وقد خلّدت المصادر كثيرًا من مناظراته مع قادة المذاهب ورؤوس العلماء في بلاط بني بويه أو في حلقات العلم ببغداد، حتى لُقِّب بـشيخ المتكلّمين.

---

[١]- المفيد، محمد بن محمد، التذكرة بأصول الفقه، ص٤٣.

[٢]- انظر كلامه في التذكرة بأصول الفقه، م. ن، ص٢٨.

[٣]- يؤمن الشيخ المفيد بأنّ للعقل أدوارًا عدّة، منها الدور المصباحي والدور المفتاحي. والمقصود من الأوّل، بأنّ على الناس في عصر غيبة المعصوم الرجوع إلى العلماء لمعرفة الأحكام، الذين يبيّنونها بالرجوع إلى نصوص المعصومين عليهم السلام، وإلاّ فبحكم العقل. ثم إنّ عليهم أيضًا طرح الحديث المخالف للعقل نظير الحديث المخالف للقرآن. أمّا الدور المفتاحي فهو يتجلّى في دور العقل في إثبات وجود الله، وضرورة النبوة والوحي وحجية الكتاب والسنّة، وكتب الشيخ المفيد مملوءة بهذه الاستدلالات، سيما في كتاب النكت الاعتقادية على سبيل المثال.

هذا وقد اعتمد الشيخ المفيد في مناظراته على أصلين متكاملين؛ هما العقل والبرهان؛ وترتيب الحجج:

العقل والبرهان المنطقي: فقد كان ذا دراية بعلم المنطق وأصول الفقه، فاستثمر قواعد الاستدلال العقلي والقياس البرهاني، وتجنّب الجدل العاطفي أو السجال الخطابي غير المؤسّس. والنص الشرعي: فمع استيعابه الدقيق للقرآن والسنّة، كان يقدّم الدليل النقلي الموثوق عند المخالف بعد تمحيص سنده ودلالته، ويقرنه بالبرهان العقلي ليكون أقطع للحجة.

كما تميّزت مناظراته أيضًا بما يمكن أن نُطلق عليه «ترتيب الحجج»، أي البناء المنطقي المتدرّج؛ إذ كان يبدأ بتعريف المصطلحات ورفع الإبهام عن محلّ النزاع، ثم يطرح المقدّمات المشتركة التي يُلزم الخصم بها، لينتقل بعدها إلى تفريع النتائج. وكثيرًا ما يستعمل القياس الضمني، فيكتفي بالإشارة إلى الحدّ الأوسط دون إطناب، مستفيدًا من سرعة بديهته وقوة حافظته.

هذا فضلاً عن التزامه بأدب الحوار وضبط الانفعال، فرغم شدّة الخلافات، عُرف الشيخ المفيد بالحلم وسعة الصدر؛ فكان يحترم المخالف ويستعمل لغة علمية بعيدة عن التحقير، ملتزمًا بما عبّر عنه العلماء بـ«أدب البحث والمناظرة». وقد نقلت المصادر أنّه كان يجيب بسرعة مع التزام الوقار، الأمر الذي أكسبه هيبة في المجالس الرسمية ومجالس العامّة.

أمّا من ناحية دائرة مناظراته وجدالاته، فقد تنوّعت ساحاتها، حيث لم تقتصر مناظراته على الإمامية والمعتزلة، بل شملت الأشاعرة، والحنابلة، والزيدية، والإسماعيلية، والخوارج، وحتى بعض الفلاسفة. وقد انعكست هذه التجارب في كتبه مثل: الفصول المختارة، الذي يضمّ مناظراته مع أعلام المعتزلة وأهل الحديث؛ وأوائل المقالات، الذي يعرض فيه آراء الفرق مع نقدها؛ والإفصاح في الإمامة، الذي يتضمّن محاورات مطوّلة لإثبات الإمامة ونقض حجج الخصوم.

والجدير بالذكر أنّه كان يجمع بين الدفاع والهجوم، حيث يدافع عن أصول

الإمامية، كالإمامة، والعدل، والتوحيد. وفي الوقت نفسه، يُبطل مباني الخصوم بإظهار التناقض الداخلي في أقوالهم، مستعمِلاً «الإلزام»، وهو حمل المخالف على قبول ما يترتب على مقدّماته من نتائج لا يرضاها. فقد كان يعتمد أسلوب الجدل الكلامي في بحث المسائل، فيوظّف حجج المخالفين أنفسهم للردّ عليهم وإبطال دعاويهم؛ وذلك كما في حرصه على انتقاء الروايات لشيوخ يضعهم الشيخ المفيد في خانة مَن لا يتّهمه خصوم الشيعة في روايته؛ كأبي عبيد معمر بن المثنى. ومن أمثلة ذلك ما طرحه في مسألة بيعة الإمام علي عليه السلام؛ إذ زعم بعض المعارضين أنّها جرت عن إكراه.

فبعد أن يُفنّد أصل هذا الادعاء، يقول: لو كان الإكراه في البيعة موجبًا لفساد إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، لكان الإكراه في بيعة أبي بكر وعمر وعثمان مفسدًا لخلافتهم كذلك[١]. وبهذا يقلب الحجة عليهم، فيثبت أنّ القول بالإكراه لا ينال من شرعية إمامة علي عليه السلام حتى وفق مباني الخصوم. ثم يضيف أنّه على مذهبهم أنفسهم -القائل بأنّ بيعة جماعة من أهل الحلّ والعقد تكفي لإلزام الأمة- فإنّ من حقّ الإمام إلزام المتخلّفين بالسيف أو العقوبة حتى يدخلوا في الجماعة، ما دام قد بايعه عدد وافر من المهاجرين والأنصار، ومنهم بدريون وأهل العقبة والرضوان، فضلاً عن التابعين.[٢]

وعليه، فإنّ ما يتشبّث به المعارضون من دعوى أنّ بعض الشخصيات بايعت أمير المؤمنين عليه السلام مكرهةً دعوى باطلة لا أثر لها، بل إنّ حججهم تعود عليهم وتثبت أحقّية الإمام علي عليه السلام بالطاعة والخلافة.

ت. دوره في تطوير المسائل الكلامية

شكّل الشيخ المفيد محطةً فاصلةً في تطوّر علم الكلام الإمامي؛ إذ لم يكتفِ بإعادة صياغة التراث السابق، بل وضع مبانٍ خاصّة في بعض المسائل الجوهرية، كمسألة سهو النبي وغيرها، بحيث يمكن عدّها من ابتكاراته التي أثّرت في الأجيال

[١]- انظر: كتاب الجمل، م. س، ص١١٥.

[٢]- انظر: م. ن، ص١٤.

اللاحقة؛ والتي يُمكن اعتبارها من مبانيه الكلاميّة الخاصّة. ونحن سنكتفي بذكر مثالين على ذلك:

- **الخلق السابق للأئمّة**عليهم السلام: مثّلت هذه المفردة واحدة من المفردات التي شكّلت المباني الأساس لفهم الشيخ المفيد لمسألة الإمامة وما يتّصل بها من مقامات الإمام، ورسمت ملامح هندسة معرفيّة خاصة تفرّد بها بين أعلام الإمامية. ذلك أنّ تصوّره لا ينسجم تمامًا مع أيٍّ من النظم الكلاميّة العقليّة أو النقليّة السائدة آنذاك. فنجده يخالف إخباريّ قم في مسألة سهو النبي والأئمّة مثلاً، مع أنّه في المقابل يرفض المنحى العقلي -المدعوم بروايات- القائل بـ«الخلق السابق» للأئمّةعليهم السلام.

ومن أبرز المسائل التي واجهها الشيخ المفيد قضيّة الخلقة النورية للأئمّة، وهي من الاعتقادات الشائعة بين الإماميّة، حيث حُفظت رواياتها في المصادر الحديثيّة منذ عصر محمّد بن الحسن الصفّار (٢٩٠هـ) ورويت عن أعلام كبار، كالكليني (٣٢٩هـ)[١]، والصدوق[٢]، وغيرهما[٣]. وتُشير هذه الروايات -مع اختلاف مضامينها- إلى أنّ أنوار المعصومين الأربعة عشر وُجدت قبل خلق آدم بآلاف السنين، فتارة تذكر أربعة آلاف سنة، وأخرى أربعة عشر ألفًا، أو أكثر من ذلك[٤]، بل تذهب بعض الأخبار إلى أنّ نورهم سبق خلق جميع المخلوقات والعرش، وأنّ سائر الأكوان -من العرش والسماوات والأرض إلى الجنّة والحور العين- قد خُلقت من أنوار الخمسة الطاهرين. بل إنّ الزيارة الجامعة الكبيرة نفسها تومئ إلى هذا المضمون بقولها: «خلقكم الله أنوارًا فجعلكم بعرشه محدقين»[٥].

---

[١]- انظر: الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج٢، ص٢٣٢ وما بعدها.

[٢]- انظر: الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الخصال، ص٧٠٠.

[٣]- للاطلاع أكثر لاحظ روايات بحار الأنوار، ج٢٥، ص١-٤٧، باب بدء خلقهم وطينتهم وأرواحهم.

[٤]- انظر: م. ن.

[٥]- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، عيون أخبار الرضاعليه السلام، ج٢، ص٢٧٥.

وعلى الرغم من رسوخ هذا الاعتقاد في الوسط الإمامي إلى حدّ قلّما تجرأ محدّث أو متكلّم أو فيلسوف على إنكاره، فإنّ الشيخ المفيد اتّخذ موقفًا حازمًا تجاهه. فقد أنكر عالم الذر بمعناه الشائع، أي القول بثبوت الأرواح في ذرات آدم قبل خلق الأبدان، وأبدى تردّده في أحاديث الأشباح التي تذكر وجود الأئمّة على هيئة أنوار قبل خلق آدم بألفي عام[١]. وذهب إلى أنّ ما رآه آدم على العرش -كما تذكر تلك الأخبار- لم يكن ذواتًا حيّة ولا أرواحًا ناطقة لهؤلاء الخمسة عليهم السلام، بل صورًا تشبيهية لصورهم بعد خلقهم الحقيقي[٢].

هذا الحدّ هو أقصى ما قبله الشيخ المفيد من روايات الخلق النوري، مع اعتقاده بأنّ الغلاة دسّوا عليها كثيرًا من الأباطيل، بل ألّفوا كتبًا في «الأشباح والأظلّة» ونسبوها إلى بعض الأصحاب كمحمد بن سنان، فرأى المفيد أنّ صحّة هذه النسبة -إن ثبتت- تعدّ انحرافًا عن الحقّ[٣]. وبهذا الموقف المميّز وضع المفيد أسسًا جديدة، تُنقّي الموروث الروائي من عناصر الغلوّ باعتقاده.

- **علم الإمام عليه السلام:** يُعَدّ علم الإمام ومصدر هذا العلم ومدى نسبته إلى العلم الإلهي من المباحث التي شغلت المتكلّمين الإماميّة منذ العصور الأولى. فمنذ القرن الثالث الهجري، ولا سيّما بعد تدوين كتبٍ مثل بصائر الدرجات والكافي التي زخرت بروايات تدلّ على علم الأئمّة بما كان وما يكون[٤]، شاعت بين جمهور الشيعة نظريّة العلم المطلق للأئمّة، حتى غدت مقبولةً عند أكثر علمائهم، ولم يجرؤ على معارضتها إلا القليل. ومع مرور الزمن تأثّرت بها الكتب الكلامية نفسها، فاستقرّت فكرة علم الأئمّة بالغيب في الأوساط الإمامية.

---

[١]- انظر: المفيد، محمد بن محمد، المسائل السروية، ص٤٤-٥٦.

[٢]- انظر: م. ن، ٣٧-٣٨.

[٣]- انظر: م. ن.

[٤]- انظر: الصفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص١٢٦، ١٣٣، ١٤٧، ١٨٨، ١٩٠؛ الكافي، م. س، ج١، ص٣٨٨، ٣٩٢.

أمّا الشيخ المفيد، فقد تفرّد بموقفٍ نقديٍّ واضح في هذا المجال، وطرح آراءً خاصّة تخالف ما شاع قبله. وفيما يلي أهم ملامح موقفه:

• **محدوديّة علم الأنبياء:** يصرّح المفيد بأنّ علم الأنبياء لا يقتضي الإحاطة التامة بكل شيء، بل لا يُشترط في النبي نفسه العلم بجميع العلوم. ويستشهد بقصّة النبي موسى عليه السلام مع الخضر لإثبات أنّ تعلّم الأنبياء من غيرهم لا يُنافي نبوّتهم. بل يذهب إلى أنّ النبي الأعظم صلى الله عليه وآله لم يكن عالمًا بكل الصناعات أو تفاصيل بعض الأمور كطريق الهجرة، فكيف يُلزم الأئمّة -وهم دون النبي رتبة- بالعلم المطلق؟[١].

• **إمكان جهل الإمام ببواطن الأمور وحقيقتها:** يرى المفيد أنّ الإمام قد يحكم أحيانًا على وفق البيّنات الظاهرية، وإن لم تُطابق الواقع، وهو بذلك يقف بوجه تيار المحدّثين الذي أثبت للأئمّة العلم بحقائق الأشياء[٢].

• **الصنائع واللغات:** مع وجود روايات تدلّ على علم الأئمّة بجميع الصنائع واللغات، ينفي المفيد وجوب هذا العلم عقلاً أو امتناعه، ويربط الاعتقاد به بثبوت الرواية، دون أن يجزم بوقوعه[٣].

• **العلم بما في الضمائر:** يقبل المفيد إمكان اطّلاع الإمام على ما في النفوس استنادًا إلى الروايات، لكنّه لا يعدّه شرطًا في الإمامة ولا صفةً واجبة عقلاً، بل يراه من قبيل اللطف الإلهي الذي يُعين الإمام على هداية الناس[٤].

• **نفي العلم الغيبي المطلق:** يرفض المفيد صراحةً القول بعلم الأئمّة بالغيب على نحوٍ مطلق، ويرى أنّ هذا العلم مختصّ بالله تعالى وحده، لأنّ من كان علمه

---

[١]- لاحظ عبارته في: المسائل العكبرية، م. س، ص٣٤.

[٢]- انظر: م. ن، ص٦٦.

[٣]- انظر: م. ن، ص٦٧.

[٤]- انظر: م. ن، ص٦٧.

مُستفادًا لا يمكن أن يبلغ مرتبة العلم الذاتي الذي هو من خصائص الخالق. ويؤكّد أنّ جمهور الإماميّة يوافقونه على هذا الرأي، وأنّ المخالفين هم جماعات من الغلاة والمفوّضة[١].

ومن خلال هذه المواقف، يتّضح أنّ الشيخ المفيد أعاد رسم مبحث علم الإمام على أسسٍ أكثر تقييدًا، مؤكدًا الجانب البشري في حياة الأئمّة عليهم السلام ومواقفهم السياسية والاجتماعية، ومفسحًا المجال أمام الدرس التاريخي بعيدًا عن هيمنة النزعة الغيبية.

ث. التحوّل من الكلام الحديثي إلى الكلام العقلي

أشرنا سابقًا إلى أنّ الشيخ المفيد يُعدّ بحقّ حلقةً مفصليّةً في تاريخ تطوّر علم الكلام الإمامي؛ إذ مثّل منعطفًا حاسمًا في الانتقال من الكلام الحديثي -الذي كان يعتمد على النصوص والروايات بالدرجة الأولى في تقرير العقائد- إلى الكلام العقلي الذي يجعل للعقل دورًا مركزيًا في الاستدلال وإقامة الحجج؛ بالنحو الذي نظّر له المفيد.

فقبل عصره، كان الخطّ الكلامي الإمامي يغلب عليه الطابع النقلي، حيث يستند العلماء إلى أحاديث الأئمّةﷺ في مواجهة الخصوم، مع شيء من الاستدلال البسيط. فالكافي للكليني (٣٢٩هـ) مثلاً يمثّل مدرسة الكلام الحديثي، حيث يُكتفى غالبًا بعرض النصوص المروية لإثبات العقيدة من قبيل التوحيد، العدل، الإمامة، والمعاد؛

[١]- في إطار مواجهة الأسئلة التي تُثير تعارضًا بين علم الأئمّة بالغيب وسلوكهم العملي -مثل خروج أمير المؤمنينعليه السلام إلى المسجد مع علمه بقاتله، أو مسير الإمام الحسينعليه السلام إلى كربلاء رغم معرفته بمصيره- يجيب الشيخ المفيد بأنّ إجماع الشيعة إنما هو على علم الإمام بالأحكام لا بأعيان الوقائع. وربما يُعلم الله الإمام ببعض الجزئيات، لكن لا دليل على علم تفصيلي دائم. بل حتى لو عُلمت بعض الأحداث، فقد يلتزم الإمام بالصبر أو يقدّم مصلحة أعلى تقتضي الإقدام على ما يعلم أنه يفضي إلى شهادته. (انظر: المسائل العكبرية، م. س، ص٦٩-٧٢).

وكذلك الشيخ الصدوق (حدود ٣٠٦-٣٨١هـ) في آثاره[١]. أمّا مع الشيخ المفيد، فنلحظ نقلة نوعية تمثّلت في إدخال البراهين العقلية ونقد الجمود على النصّ والتقليد أو التعبّد بالعقائد[٢]؛ حيث لم يكتفِ بذكر الروايات، بل أقام براهين منطقيّة وفلسفيّة على قضايا أساسيّة مثل العدل الإلهي، ونفي التشبيه، وضرورة اللطف الإلهي، وإثبات الإمامة؛ وكذلك في نقد الأخبار، حيث دعا إلى تمحيص الروايات وتمييز الصحيح من السقيم، مؤكدًا أنّ الحديث -مهما علا- لا يُقبل بلا فحصٍ سندًا ودلالة؛ وأكّد أيضًا على أنّ العقل قادر على إدراك كثير من العقائد كوجوب معرفة الله وحسن العدل وقبح الظلم، فجعل العقل شريكًا أساسيًا للنصّ؛ هذا فضلاً عن أنّ مناظراته مع المعتزلة وغيرهم، جعلته يستفيد طرائقهم الجدلية واضطرته إلى تقديم عرض خارجيّ للمعتقدات الكلامية لمخاطبة غير الشيعة خاصةً المعتزلة واستعمال مصطلحاتهم، ما أعطى الكلام الإمامي عمقًا أوسع؛ وقد نتج عن ذلك تأسيس مدرسة عقليّة ناضجة، مهّدت لظهور كبار المتكلّمين من بعده، كالشريف المرتضى، والشيخ الطوسي؛ وتعزيز قدرة المذهب الإمامي على مواجهة التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة، بعيدًا عن الاقتصار على الرواية[٣].

[١]- انظر: حكيم إلهي، عبد المجيد، عقل گرايى و نص گرايى در تشيع (با بررسى تطبيقى ديدگاه هاى شيخ صدوق و شيخ مفيد)، ص٦-٨؛ ص١٠-١٥.

[٢]- انظر: م. ن، ص١٧-١٩.

[٣]- انظر: جستارهايى در مدرسه كلامى بغداد، م. س، ص ٨٨-٩٥، ١٦٢-١٨١، ٤٧١، ٥٧٥-٥٨١.

الخاتمة

بعد استعراض الأجواء الفكريّة والسياسيّة التي أحاطت بعصر الشيخ المفيد، وتتبّع مراحل نشأة مدرسته ومناهجه الكلامية، يتّضح أنّ هذا العلَم لم يكن مجرّد متكلّم بارع فحسب، بل رائد نهضة عقليّة أحدثت تحوّلاً عميقًا في مسار الفكر الإمامي. فقد نشأ في بغداد زمن البويهيين حيث تلاقت التيارات الكلامية المختلفة من معتزلة وأشاعرة وأهل الحديث، فاستثمر هذا المناخ ليؤسّس مدرسة كلاميّة إماميّة قائمة على التكامل بين النص والعقل؛ فلم يكتفِ بمجرد الاحتجاج بالروايات كما كان شائعًا في مدرسة المحدّثين، بل أخضع النصوص لمعيار البرهان، داعيًا إلى تمحيص الأخبار ونقد أسانيدها ودلالاتها، وجاعلاً من العقل شريكًا أساسيًا في بناء العقيدة.

كما أرسى أصول الكلام العقلي الإمامي عبر مؤلّفاته ومناظراته، فجمع في منهجه بين دقّة التحليل العقلي وعمق الاستناد إلى القرآن والسنّة، مقدّمًا نموذجًا متوازنًا يختلف عن إفراط المعتزلة في التعقّل وتفريط الأشاعرة في ذلك، مقابل النقل. وعليه، فإنّ إسهامات الشيخ المفيد لم تقتصر على ترسيخ المنهج العقلي، بل شملت إعادة بناء البنية المعرفيّة للمذهب الإمامي، وتثبيت موقعه في مواجهة المدارس الكلاميّة الكبرى، ومن ثمّ فتح آفاق جديدة أمام الحوزة العلمية في اعتماد البرهان والتحقيق العلمي. وبذلك يبقى الشيخ المفيد حلقةً تأسيسية لا غنى عنها لفهم تطوّر الكلام الإمامي من الاعتماد على الرواية إلى التسلّح بالعقل والبرهان في الدفاع عن أصول العقيدة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن إدريس، محمد، مستطرفات السرائر، تحقيق: محمد مهدي الخرساني، العتبة العلوية، ١٤٢٩هـ.

٢. ابن الأثير، عزّ الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق: علي شري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٩م.

٣. ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧م.

٤. ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعرف النظامية - الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ.

٥. ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، دار المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٨٠م.

٦. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

٧. ابن كثير، عماد الدين، البداية والنهاية، تحقيق وتدقيق: علي شري، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ.

٨. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٣٠هـ.

٩. آقابزرك الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٩٧٥م.

١٠. توكلي پور، محمد، «بررسی ديدگاه های غزالی و علامه طباطبائی در نظريه «روح معنا»»، مجلة معرفت، العدد ٢٥٨، خرداد ١٣٩٨ش.

١١. جعفريان، رسول، مناسبات فرهنگی معتزله وشيعه، سازمان تبليغات اسلامی، طهران، ١٣٧٢ش.

١٢. جمع من الباحثين، جستارهايی مدرسه كلامی بغداد، إشراف محمد تقي السبحاني، إعداد: علي حسيني زاده خضرأباد، دار الحديث، قم، ط٢، ١٣٩٦ش.

١٣. الحرضي اليماني، يحيى بن أبي بكر، غربال الزمان في وفيات الأعيان، تصحيح وتعليق: محمد ناجي، زعبي العمر، إشراف: عبد الرحمن بن يحيى الإرياني، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٤٠٥هـ.

١٤. حكيم إلهي، عبد المجيد، «عقل گرايی و نص گرايی در تشيع (با بررسی تطبيقی ديدگاه های شيخ صدوق و شيخ مفيد)»، مجلة پژوهشنامه كلام، العدد ٤، ربيع وصيف ١٣٩٥ش.

١٥. الخطيب البغدادي، أبو بكر، تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ.

١٧. رباني الكلبايكاني، علي، «جامع نگری در علم كلام»، مجلة كلام اسلامی، العدد ١٨، قم، ربيع ١٣٩٠ش،

١٨. رضوي، رسول، تاريخ كلام اماميه حوزه ها و جريان های كلامی، موسسه علمی-فرهنگی دار الحديث، قم، ١٣٩٢ش.

١٩. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار في انفرادات الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥هـ.

٢٠. ــــــــــــــ، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

٢١. ـــــــــــــــ، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، تحقيق: علي مير شريف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٢. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، انتشارات شريف رضي، قم، ١٣٦٤ش.

٢٣. شيوا، حامد؛ و حجتی، سید محمد باقر؛ و غروی نائینی، نهله، «طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، مجلة پژوهشهای فلسفی کلامی، العدد ٥٢، صیف ١٣٩١ش.

٢٤. الصدوق، أبو جعفر، الاعتقادات، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، بيام امام هادی، قم، ط٣، ١٣٩٢ش.

٢٥. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٩٨هـ.

٢٦. ـــــــــــــــ، الخصال، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامية، ط٦، ١٤٢٤هـ.

٢٧. ـــــــــــــــ، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح: مهدي الحسيني اللاجوردي، انتشارات جهان، طهران، لا. ت.

٢٨. الصفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد، تصحيح: الميرزا محسن كوجه باغي، أعلمي، طهران، ط٢، ١٣٧٤ش.

٢٩. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا. ت.

٣٠. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، مطبعة المكتبة الرضوية، إيران، ١٣٧٦هـ.

٣١. ـــــــــــــــ، الاقتصاد، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٣٢. العطية، إياد، الدولة البويهية في العراق من النشأة إلى السقوط، ط١، لا. ت.

٣٣. علي، عبادي الشاهرودي، «تشريح و نقد نظريات اصولى شيخ مفيد»، مجلة كيهان انديشه، العدد ٤٦، بهمن واسفند ١٣٧١ش.

٣٤. كامل محمد، عكرمة، «الشيخ المفيد منهجه وموارده في كتاب الإرشاد»، مجلة آداب المستنصرية، العدد ٥١، ٢٠٠٩م.

٣٥. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ترجمة وشرح: جواد مصطفوي، المطبعة العلمية الإسلامية، طهران، لا. ت.

٣٦. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤، ١٣٦٢ش.

٣٧. مجموعة من المؤلفين، حياة الشيخ المفيد، دار المفيد، قم، ط١، ١٤٣١هـ.

٣٨. مدرسي طباطبائي، حسين، ميراث مكتوب شيعه، ترجمة علي قرايي ورسول جعفريان، طهران، ط١، ١٣٨٣ش.

٣٩. المسيليني، زهير، «المنهج الاستدلالي في علم الكلام.. قياس الغائب على الشاهد»، مجلة الدليل، ٢٠٢١، السنة الرابعة، العدد ٢.

٤٠. المشهدي، صفاء، «الشيخ المفيد ودوره في علم الكلام»، مجلة الدليل، ربيع ٢٠١٨م، العدد ٣.

٤١. معتوق، رشاد عباس، الحياة العلمية في العراق خلال العصر البويهي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ.

٤٢. المفيد، محمد بن محمد، أقسام المولى في اللسان، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٣. ــــــــــــــــ، الإفصاح في الإمامة، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٤. ـــــــــــــــ، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٥. ـــــــــــــــ، الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، تحقيق: علي مير شريفي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٦. ـــــــــــــــ، المسائل الجارودية، تحقيق: محمد كاظم مدير شانه جي، مصنفات الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

٤٧. ـــــــــــــــ، المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٨. ـــــــــــــــ، المسائل العكبرية، تحقيق علي أكبر الإلهي الخراساني، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٤٩. ـــــــــــــــ، النكت الاعتقادية، تحقيق رضا المختاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٥٠. ـــــــــــــــ، النكت في مقدمات الأصول، تحقيق: محمد رضا الحسيني الجلالي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٥١. ـــــــــــــــ، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، إعداد مهدي محقق، مؤسسة مطالعات اسلامى جامعة طهران، طهران، ط٣، ١٣٨٢ش.

٥٢. ـــــــــــــــ، إيمان أبي طالب، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٥٣. ـــــــــــــــ، تصحيح اعتقادات الإمامية (تصحيح الاعتقادات)، تحقيق حسين دركاهي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، لا مكان، ط١، ١٤١٣هـ.

٥٤. ـــــــــــــــــ، رسالة في الإرادة، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٥٥. ـــــــــــــــــ، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، دار المفيد، قم، ١٣٧٢ش.

٥٦. ـــــــــــــــــ، شرح المنام، تحقيق: مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٥٧. ـــــــــــــــــ، عدم سهو النبي، تحقيق: مهدي نجف، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٥٨. مهدي محقق، «شيخ مفيد در «اوائل مقالات»»، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، مجلد ٦٧.

٥٩. ـــــــــــــــــ، «مع السيِّد القائد: الشيخ المفيد ودوره في إيجاد الأساس المنطقي للجمع بين العقل والنقل في الفقه والكلام»، مجلة بقية الله، العدد ٤٠، كانون الثاني ١٩٩٥م.

٦٠. الميرزا عبد الله، الأصفهانيّ، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مطبعة الخيّام، قم، ١٤٠١هـ.

٦١. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي، بيروت، ١٣٧٥هـ.

٦٢. نعمت الله، صفري، «الشيخ المفيد ومنهجه التاريخي في كتاب الإرشاد، مع ملاحظة بعض مبانيه الأصولية والكلامية»، مجلة المنهاج، العدد ٧٨، خريف ١٤٣٧.

٦٣. هدايت بناه، محمد رضا، «بررسى روش شناسانه كتاب الجمل والنصره لسيد العترة في حرب البصرة اثر شيخ مفيد»، مجلة تاريخ اسلام، العدد ٥، ربيع ١٣٩١ش.

الشريف المرتضى متكلّمًا(*)

أ. د. رؤوف أحمد الشمري[1]

المقدّمة

لا شكّ في أنّ لكلّ عِلم من العلوم أعلامه، يتأثّر الخلف منهم بالسلف، لينتهي الجميع إلى صياغة خطاب واضح، رغم تباين وجهات النظر في التفاصيل الدقيقة.

من هذه العلوم علم الكلام، الذي عَرفَت أدوارُه -على مدى تاريخه- أعلامًا حفلت بهم كتب التاريخ، فضلاً عن كتب العقائد. والكشف عن حقيقة آراء هؤلاء الأعلام يتطلّب جهدًا من المهتمّين بدراسة هذا العلم؛ بهدف وضع التراث العقائديّ الإسلاميّ بين أيدي طلاب العلم.

نعم، كانت هناك العديد من الدراسات الأكاديميّة لأفكار جمهرة من أعلام الفكر الكلاميّ، بيد أنّ إماطة اللثام عن آراء أعلامٍ آخرين ما زال قيد البحث، ومن هؤلاء الشريف المرتضى.

ومن مقتضيات البحث في جهود الشريف المرتضى الكلاميّة:

١. أنّ الفكر الكلامي لهذا الرجل يمثّل قمة العطاء الفكريّ في نطاقه؛ كونه عاصر أعلامًا ممن تتلمذ على يدهم كالشيخ المفيد من جهة، أو من المدارس الكلاميّة الأخرى التي تبلوَر خِطابها آنذاك -كالمعتزلة والأشاعرة- كالقاضي عبد الجبّار المعتزلي، وأبي الحسين البصري المعتزلي، وعلي بن عيسى الرّمّاني، والقاضي

[١]- باحث وأستاذ في كليّة الفقه، جامعة الكوفة- العراق.

* بحث مستلّ من كتاب: الشريف المرتضى متكلّمًا، للمؤلّف، مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدسة، ط١، ١٤٣٤هـ.

الباقلاني، وعبد القاهر البغدادي، من جهة أخرى.

٢. افتقار المكتبة العربيّة والإسلاميّة إلى معظم فكره الكلاميّ الذي يمثّل حلقة وصلٍ تاريخيّة مهمّة في فكر الإماميّة بين الماضي والحاضر.

وبناءً على ذلك، جاءت هذه الدراسة موزعةً على مبحثين رئيسين:

المبحث الأوّل: تناول جملة من المحاور، أبرزها:

- **سيرة الشريف المرتضى:** اسمه، مولده، نسبه، حياته الشخصيّة والعلميّة، مع التعريف بأهم أساتذته وتلاميذه ومؤلَّفاته.

- **مؤلّفاته الكلاميّة:** مع عرض لأشهرها وأكثرها تأثيرًا، وعلى رأسها كتاب الشافي في الإمامة، الذي يُعدّ أبرز مصنّفاته في هذا الباب، وقد ألّفه ردًّا على القاضي عبد الجبّار المعتزلي.

- **الحياة الفكريّة في عصره:** وما حفلت به من حلقات علميّة كان يتدارس فيها علماء كلّ مدرسة أصولهم ومبادئهم، ويتناظرون في مختلف قضايا العقيدة. وقد شهد هذا العصر نضوجًا واضحًا لخطاب المدارس الكلامية الكبرى: المعتزلة، والأشاعرة، والإماميّة الاثني عشرية، التي برز فيها ثالوثها الكلامي: الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، الذين بلغوا مرتبة عالية من النضج العقليّ والنشاط العلميّ، حتى شهد لهم خصومهم بذلك.

المبحث الثاني: خُصِّص لبحث أصول الفكر الإماميّ الاثني عشري عند الشريف المرتضى، وتضمّن ما يلي:

- **التوحيد:** من خلال مقدمة عامة، والبحث في معرفة الله تعالى وأدلّة وجوده، ثم صفاته الثبوتية والسلبية.

- **العدل الإلهي:** مفهوم العدل، ومسألة التحسين والتقبيح، وما يتّصل بالتكليف والآلام والأعواض، ثم الجبر والاختيار.

- **النبوّة:** بدءًا بتعريف النبوة والتمييز بين النبي والرسول، ثم وجوب البعثة، فإثبات النبوّات العامة والخاصة، وصولاً إلى صفات الأنبياء، ثم مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة.

- **الإمامة:** من حيث تعريفها والفارق بينها وبين الخلافة، ووجوبها، وطرق إثباتها، وشروط الإمام.

- **المعاد:** تعريفه ووجوب الاعتقاد به، وكيفيته ووجوه الاختلاف فيه، والحديث عن منكريه، ثم البرزخ، والوعد والوعيد، والشفاعة، وأحوال أهل الآخرة.

أمّا خاتمة الدراسة، فقد تضمّنت أبرز النتائج، وفي مقدّمتها بيانُ عدم دقّة نسبة القول بـ«اعتزال الشريف المرتضى» أو القول بأنّه «معتزليّ العقيدة»، إذ أظهرت النتائج أنّ هذا الحكم قائم -على الأرجح- على الظنّ والتوهّم، من غير استقراءٍ كافٍ لآرائه ومواقفه العقديّة.

وقد اعتمدت الدراسةُ منهجًا وصفيًّا تحليليًّا، يقوم على تقديم فكرةٍ عامة عن المسائل العقديّة موضوع البحث، ثم عرض آراء أبرز الفِرَق الإسلاميّة فيها، مع الإشارة الموجزة إلى أدلّتهم، يعقب ذلك بيانُ موقف الشريف المرتضى، ثم مناقشةُ رأيه في ضوء مقارنته بآراء تلك الفِرَق، وبيانُ مواضع الاتفاق والاختلاف، استنادًا إلى ما تقتضيه الأدلّة والنصوص ذات الصلة.

أما مصادر هذه الدراسة، فكانت موزعة على جوانب متعدّدة، منها: التاريخية، خاصّة كلّ ما يتّصل بحياة الشريف المرتضى وأساتذته وتلامذته ومعظم الشخصيات والأحداث الواردة في الدراسة، ومنها: المصادر العقائدية لكلّ فرقة من فرق المسلمين قدر المستطاع. وهذا أمر لا مناص منه لبيان معرفة الآراء من أفواه قائليها، ومنها: المصادر التفسيريّة، التي تمثّل آراء أعلام كل فرقة، ومنها: المصادر اللغويّة؛ لبيان أصل بعض الألفاظ الواردة في هذه الدراسة.

أوّلًا: سيرته الذاتية والعلميّة وعصره الكلامي

١. نسبه الشريف

هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام[١]. يكنّى بأبي القاسم، ويلقّب بالمرتضى، وعلم الهدى، وذي المجدَين، والسيد، والشريف[٢]. ولد في الجانب الغربي من بغداد في دار أبيه، بمحلّة باب المحوّل في رجب سنة ٣٥٥هـ[٣].

والده الشريف أبو أحمد الموسوي الحسين بن موسى بن محمّد بن إبراهيم، يلقّب بالطاهر الأوحد، وذي المناقب، وقد قُلِّد نقابة العلويين، ومات وهو متقلّدها سنة ٤٠٠هـ[٤].

والدته فاطمة بنت أبي محمد الحسن الناصر الصغير بن أبي الحسين أحمد بن الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[٥].

وفي ظلّ هذا المناخ الفكري والرعاية المتميّزة لهذا البيت بالذات، كان على المرتضى مواكبة تلك المسيرة العلمية، التي بدأها آباؤه في العمل على توطيد أركان الشريعة: تفسيرًا وعقيدةً وأصولاً وفقهًا وبلاغة وغير ذلك.

والمتأمّل في المراحل الدراسية الأولى للشريف المرتضى، يستطيع أن يستنتج أنّ الرجل كان جادًا في متابعة علوم الشريعة بخطى متواصلة، وهذا ما أهّله لأن يُعدَّ

---

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، ص١٢٥؛ النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص٢٠٦.

[٢]- م. ن.

[٣]- الفهرست، م. س، ص١٢٥؛ الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، ج١١، ص٤٠٢.

[٤]- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج١، ص٣١.

[٥]- الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الناصريات، ص١.

مرجعًا فقهيًا وكلاميًا وهو في سن السابعة والعشرين من عمره[١]. وهكذا كان الشريف المرتضى فتى عصره في نبوغه العلمي.

توفي الشريف المرتضى لخمس بقين من شهر ربيع الأول سنة ٤٣٦هـ[٢]، ودُفن في داره، ثم نُقِل إلى كربلاء، ودُفن عند أبيه وأخيه الشريف الرضي[٣] (ت ٤٠٦هـ). قال النجاشي: وتوليت غسله، ومعي الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري وسلاّر الديلمي[٤].

٢. أساتذته

تتلمذ الشريف المرتضى على أعلام عصره، ممن يشهد لهم بالأعلمية والتفوّق العلمي، ونظرًا لكثرة عددهم، نكتفي بإعطاء صورة موجزة عمن تأثّر المرتضى بهم، ومنهم:

- أبو عبد الله الحسين بن علي البصري[٥]، المعروف بـ(جُعَل)[٦]. المتوفى سنة ٣٦٩هـ.

- علي بن عيسى الرّمّاني[٧]، كان إمامًا في العربية، وكان معتزليًا[٨]، توفي سنة ٣٨٤هـ.

- أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني[٩]، كان راوية للأخبار والآداب والشعر، وأكثر ما يرويه المرتضى في كتابه (الأمالي) من اللغة والشعر والأخبار عنه. توفي سنة ٣٨٤هـ.

---

[١]- الشريف المرتضى، أجوبة المسائل الموصلية الثالثة، مخطوطة، المركز الوطني للإعلام للمخطوطات، الرقم ٣٧٠٢٣/ ٦، ورقة ٢ أ.

[٢]- الفهرست، م. س، ص١٢٦؛ تاريخ بغداد، م. س، ج١١، ص٤٠٣.

[٣]- ابن عنبة، أحمد بن علي، عُمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص٢٠٥.

[٤]- رجال النجاشي، م. س، ص١٩٣.

[٥]- أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد، الإمتاع والمؤانسة، ج١، ص١٤٠؛ ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، ص٢٤٨.

[٦]- ابن الجوزي، عبد الرحمن، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج٧، ص١٠١.

[٧]- م. ن، ص١٧٦.

[٨]- ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، ج٤، ص٢٤٨.

[٩]- ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، ج٣، ص٤٧٥.

- ابن نباتة السعدي: الذي يُعَدّ من أوائل شيوخ الشريف المرتضى، توفي سنة ٤٠٥هـ[١].

- أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشيخ المفيد[٢] (ت ٤١٣هـ).

٣. تلامذته

تتلمذ على الشريف المرتضى عدد كبير من العلماء، الذين كان لهم الدور الفاعل في توجيه الحركة العلمية في زمانهم، وأبرزهم:

- أبو الصلاح الحلبي المتوفى سنة ٤٤٧هـ[٣].

- أبو الفتح الكراجكي[٤]. المتوفى سنة ٤٤٩هـ[٥].

- الشيخ الطوسي المتوفى. سنة ٤٦٠هـ[٦].

- حمزة الديلمي الملقب بـ(سلاّر)[٧]. توفي سنة ٤٦٣هـ.

- أبو يعلى محمد بن الحسن بن حمزة الجعفري. سنة ٤٦٣هـ[٨].

٤. مؤلّفاته الكلاميّة

خلّف الشريف المرتضى مؤلّفات عديدة ومهمّة في مختلف فروع المعرفة الإسلامية، ما بين كتب ورسائل ومقالات، ذكرها أغلب أصحاب الرجال، سيّما المعاصرين له، أمثال الشيخ الطوسي والنجاشي[٩]. وبما أنّ دراستي منصبّة على

---

[١]- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، م. س، ج٧، ص٢٧٤.

[٢]- رجال النجاشي، م. س، ص٣١١.

[٣]- الكنتوري، إعجاز حسين، كشف الحجب والأستار عن الأسماء والكتب والأسفار، ص١٣٦.

[٤]- ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، ص١٨٨.

[٥]- اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان، ج٣٤، ص٧٠.

[٦]- العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر، الرجال؛ ص١٤٨؛ الخلاصة، ص٧٢.

[٧]- الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات، ص٢٠١.

[٨]- م. ن، ص٣١٦-٣١٧.

[٩]- الطوسي، الفهرست، م. س، ص١٢٥-١٢٦؛ رجال النجاشي، م. س، ص٢٠٧.

دراسة فكره الكلامي -المستمدّ من مؤلّفاته- آثرتُ الكتابة عنها بإعطاء صورة موجزة عن أهمها:

أ. الأصول الاعتقادية: رسالة كلامية تتضمّـن مواضيع منها: صفات الله، والنبوة، والإمامة، والبعث، والشفاعة، وعذاب القبر، طُبِعَت في بغداد ضمن المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات سنة ١٩٥٤م، بتحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين (قدس).

ب. إنقاذ البشر من الجبر والقدر: رسالة استعرض فيها نشوء هذه المشكلة تأريخيًّا، منذ البداية وحتى عصره، مبيّنًا موقف الإمامية منها، مستندًا إلى آيات قرآنية ومرويّات عن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام. طُبع في النجف سنة ١٩٣٥ وفي طهران سنة ١٩٥٠. عدد صفحاتها ثلاث وسبعون صحيفة، حسب النسخة التي حققها السيد أحمد الحسيني ضمن رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى.

ت. تنزيه الأنبياء: في هذا الكتاب نَهَجَ الشريف المرتضى منهج التأويل العقليّ لمجمل الآيات القرآنية التي يُشعر ظاهرُها بوقوع الكبائر أو الصغائر من الأنبياء عليهم السلام، كما تضمّن هذا الكتاب تنزيه الأئمّة عليهم السلام عن ذلك. كانت منهجيّـته في ذلك -كسائر الإمامية- الذين ينهجون منهج التأويل في تفسير الآيات المتشابهة، فهو القائل في هذا المقام: إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول، وجب صرفُه عن ظاهره -إن كان له ظاهر- وحملُه على ما يوافق الأدلّة العقلية ويطابقها[١]. هذا النهج اتّبعه المرتضى في عدة مجالات تستدعي التأويل، سيما في أصل التوحيد (مبحث آيات الصفات الخبرية) وفي أصل العدل الإلهي (مبحث آيات الأفعال الإنسانيّة) وفي أصل النبوّة (مبحث العصمة).

وفي هذا الكتاب، حاول المرتضى تقديم مسائل العقيدة والفقه بأسلوب بسيط ومختصر، بحيث يكون سهل الفَهم لِمن يطّلع عليه حتى من غير أصحاب الاختصاص. ممّا يعني أنّ الرجل كان متنبّهًا إلى ضرورة إشراك كل المستويات الفكريّة في المجتمع بالإحاطة بهذه المسائل العقديّة والشرعيّة. طُبع في مطبعة

[١]- الشريف المرتضى، الأمالي، ج٢، ص٣٠٠.

الحيدريّة في النجف الأشرف سنة ١٣٥٢هـ وسنة ١٣٨١هـ.

ث. جمل العلم والعمل: استعرض الشريف المرتضى فيه ما يجب اعتقاده من أصول الدين، ثم ما يجب عمله من الشرعيّات التي لا يتأكّد المكلّف من وجوبها عليه؛ لعموم البلوى بها.

ج. رسالة في أحكام أهل الآخرة: تناول الشريف المرتضى فيها آراء المتكلّمين في حال أهل الآخرة من ثواب وعقاب ومحاسبة.

ح. الشافي في الإمامة: يُعدّ هذا الكتاب أهمّ كتابٍ للمرتضى في موضوع الإمامة، وهو كتاب كبير الحجم، ألّفه المرتضى ردًّا على القاضي عبد الجبار المعتزلي[١] (ت٤١٥هـ) في كتابه (المغني في الإمامة). حقّقه المرحوم السيد عبد الزهراء الحسينيّ الخطيب، وهو في ذلك لا يخرج عن إجماع الإماميّة في مسألة (الإمامة) بجميع مباحثها من حيث استدلاله بالكتاب والسّنة والأدب، سيّما في مبحث (الفَرق بين الإمامة والخليفة) أو مبحث (طريق وجوب الإمامة: هل هو العقل أو السمع) أو مبحث (طريق إثبات الإمامة): هل هو النصّ الإلهيّ أو الاختيار البشريّ). وفي ردّه هذا على القاضي عبد الجبار دليل واضح على أنّ صاحبنا لم يكن معتزليًّا كما ذهب إلى ذلك لفيف من المؤرّخين[٢].

تجدر الإشارة إلى أنّ كتاب (الشافي في الإمامة) كان قد طُبع على الحجر في إيران سنة (١٣٠١هـ)، ومعه كتاب (تلخيص الشافي) للشيخ الطوسي، بما مجموعه (٤٧٩) صفحة من القَطع الكبير: (٢٥٠) صفحة منه تضمّنت كتاب (الشافي)، فيما تضمّنت (٢٢٩) صفحة المتبقّية (تلخيص الشافي)[٣].

---

[١]- هو عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن الهمداني الأسد آبادي، شيخ من شيوخ المعتزلة، توفي سنة ٤١٥هـ. (انظر: تاريخ بغداد، م. س، ج١١، ص١١٣).

[٢]- هناك بحث للمؤلّف استعرض فيه ما نُسِب إلى الشريف المرتضى من القول بالاعتزال، مفنّدًا ذلك، استنادًا إلى جملة أدلّة، كان أهمّها: اختلاف أصول المذهب عند المرتضى عنه عند المعتزلة. (انظر: الشمري، رؤوف، اعتزالية الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة، ص١٣٧-١٦٤).

[٣]- وهذه النسخة الحجرية هي التي اعتمدتُها في دراستي في مرحلة الماجستير عام ١٩٩٢م التي كان عنوانها (الشريف المرتضى متكلّمًا) التي تمت طباعتها من قبل (مجمع البحوث الإسلامية في العتبة الرضويّة المطهّرة) عام ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

خ. غرر الفوائد ودرر القلائد: وهو المعروف بـ(الأمالي). ويُعدّ من أشهر كتبه بعد كتاب الشافي وأغزرها مادّة، وهو (عبارة عن مجالس مختلفة، أملاها في أزمان متعاقبة، تنقّل فيها من موضوع إلى موضوع، ومن غرَض إلى آخر، اختار بعضَ آيات القرآن الكريم، مما يُغَمُّ تأويله على الخاصّة، بل على العامّة، ويدور حولها السؤال، ويُثار الاستشكال)[١]، كما أنّه اختار مجموعةً من الأحاديث التي تباينت آراء أهل العِلم بشأن تأويلها، ممن بدا التعارض فيما بينها، محاوِلاً تفسيرها وتأويلها بذات المنهج الذي حاول فيه تأويل الآيات المتشابهة أو المتعارضة ظاهرًا، وهو في كل ذلك يستعين بشواهد شعرية ولغويّة.

والمتصفّح لها الكتاب يرى أنّه قد اشتمل على آراء الإماميّة في معظم المسائل الكلاميّة، مثل: الصفات الإلهيّة، ونفي الجبر، وعصمة الأنبياء، وغير ذلك. كما يعدّ من أوفر المصادر: تفسيرًا، وأدبًا -شعرًا ونثرًا- ولغةً.

د. مسألة وجيزة في الغيبة: تعرّض المرتضى فيها لمسألة غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه، بعد إثباته حيًّـا إلى يومنا هذا، وأنّ سبب غيبته عجل الله فرجه واستتاره هو إخافة الظالمين له، وأنه لا بدّ من خروجه في آخر الزمان، يملأ الأرض قسطًا وعدلاً، كما ملئت جورًا وظلمًا. وفي هذا المقام تصدّى السيد المرتضى للردّ على مدارس المسلمين الفكرية الأخرى، إذ أشار إلى أنّ علّة الحاجة إلى إمام معصومٍ من الخطأ في كل زمان، يسدّد المكلّفين في أمورهم العقدية والفقهية، أمرٌ لا بدّ منه؛ تحقيقًا لِعدالة السماء في رعاية المكلّفين. كما أنه تصدّى لبعض فِرق الشيعة الذين أنكروا إمامةَ إمامِ زمانِهم وقالوا بإمامةِ غيره، كالكيسانية القائلين بإمامة محمد بن الحنفية، وأنّه صاحب الزمان، وإنّما غاب في جبال رَضوى انتظارًا للفرصة، والناووسية القائلين بأن المهدي المنتظر هو (أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام)، والواقفة القائلين بأنّ المهدي المنتظر هو (موسى بن جعفر عليه السلام).

---

[١]- أبو الفضل إبراهيم، محمد، مقدمة أمالي المرتضى، ص١٧.

٥. الحياة الفكرية في عصره

لا بدّ من التنويه قبل الولوج في قراءتنا نتاجات المرتضى الكلاميّة إلى المناخ الفكريّ الذي ترعرع فيه من خلال الإشارة إلى المحطات التالية:

أ. إن المرتضى عاش فترة كبيرة من عمره في القرن الرابع الهجريّ، ذلك القرن الذي كان عاملاً مساعدًا في نشوء وانتشار التيّارات الفكريّة؛ إذ سلك بعض الحاكمين سبيلاً وسطًا تجاه جميع الميول والاتجاهات والفرق، فلم يتحزّبوا لفئة معيّنة على حساب فئة أخرى، ولم ينحازوا إلى رأي خاص، بل تركوا الناس أحرارًا في معتقداتهم وآرائهم[١].

ب. نرى كثيرًا من رجال المعتزلة في هذا القرن يعقدون الحلقات العلميّة ليتدارسوا فيها أصول مدرستهم الفكريّة، ويلقّنوا أتباعهم تعاليمها ومبادئها، ويتناظرون مع الآخرين في شتى فروع العقائد. فقد نبغ في تلك الفترة القاضي عبد الجبّار (ت ٤١٥هـ) الذي يُعَدُّ رأس الاعتزال في كل عصوره.

ت. لا شكّ في أنّ ظهور مدرسة الأشعريّة الفكريّة، كان يعني بروز مدرسة كلاميّة جديدة، لها منهجها الفكريّ الخاصّ، الذي كان من نتائجه إعلان الحرب على المعتزلة من قبل متكلّمي هذه المدرسة. إذ ألّفوا كتبًا أبطلوا فيها آراء المعتزلة، وأظهروا فضائحهم -على حدّ تعبيرهم- كالذي فعله الأشعري (ت ٣٣٠هـ) في كتابه (الإبانة)، ثم مات وهو يلعنهم[٢]، والبغدادي (ت ٤٢٩هـ) عندما سفّه آراء المعتزلة وقبّح مذهبهم وحَكَم عليهم بالكفر.

ث. في هذا المناخ الفكري، نبغ من الإماميّة ثالوث فكري كان له الدور الفاعل في إرساء قواعد الفكر الإمامي، وهم: (الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي) إذ بلغ هؤلاء منتهى اليقظة العقلية والتوثّب الذهني، ونشطوا في التأليف والمناظرة، وبرزوا بين علماء المذاهب الفكرية الأخرى بشكل واضح، حتى اعترف

---

[١]- الحكيم، حسن، الشيخ الطوسي، ص٣٠.

[٢]- السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى، ج٢، ص١٧٧.

لهم الخصوم[١]. فالشيخ المفيد -مثلاً- قد أجمع كلّ من ترجم له على فطنته وذكائه وكثرة تصانيفه[٢]. ولكي يتصوّر القارئ الكريم أيَّ ثقل كان لهذا الرجل، إلى الحدّ الذي جعل ألدَّ خصومه شخصيًّا والشيعة بعامّة، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) يقول عنه: (كان أحد أئمّــة الضلال، هلك به من الناس خَلق كثير، إلى أن أراح الله المسلمين منه)[٣].

أما الشريف المرتضى -صاحب هذه الدراسة- فقد جمع من العلوم العقليّة والنقلية ما اتّفق المخالف والمؤالف على حيازته قصب السّبق إليها، وإحاطته بجملتها وتفصيلها، وتوحّده في أكثرها: لغةً وتفسيرًا وأصولاً وفقهًا وأدبًا. أمّــا براعته في علم الكلام فهي أشهر من أن تُذكَر. فهو القائل[٤]:

كان لولاي غائضًا مكرع الفقـــــه سحيق المدى بحر الكلام

ومعان تشحط لطفا عن الأفـــهـام قـــرّبتُها مـن الإفهـــام

ودقيـــــقٌ ألـــــحقتُهُ بجلـــيلٍ وحلال خلّصتُهُ من حرام

ج. كان للوزراء دور كبير في تشجيع العلماء والأدباء والمفكّرين، لا سيما ابن العميد الذي وصفه ابن خلّكان (ت ٦٣٨هـ) بأنه كان متوسّــعًا في علوم الفلسفة والنجوم، وأما الأدب والترسّل فلم يقاربه فيه أحد، وكان يُسمّى الجاحظ الثاني[٥]، وكذا الصاحب بن عبّاد الذي كان له الفضل في ازدهار العلم والأدب اللذان أخَذهما عن جمهرة من العلماء والأدباء وعلى رأسهم ابن العميد[٦].

ح. أسهمت **دُور العلم** التي أنشأها بعض العلماء والأدباء في ازدهار الحركة

---

[١]- البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، ص٣٦١-٣٦٢.

[٢]- انظر: ابن النديم، الفهرست، ص٢٥٢-٢٧٩؛ الإمتاع والمؤانسة، م. س، ج١، ص١٤١؛ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، م. س، ج٨، ص١١؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج١٢، ص١٥.

[٣]- تاريخ بغداد، م. س، ج٣، ص٢٣١.

[٤]- الشريف المرتضى، ديوان الشريف المرتضى، ج٣، ص٢٦٣.

[٥]- وفيات الأعيان، م. س، ج٤، ص١٨٩.

[٦]- م. ن.

الفكريّة في هذا القرن، منها دار العلم التي أسّسها الشريف المرتضى، وأعدّ لها مجلسًا للمناظرات فيها[١]. وكان لأبي القاسم التنوخي (ت ٣٤٢هـ) حلقة يحضرها طائفة من العلماء والأدباء، ولأبي حامد الإسفرائيني (ت ٤٥٨هـ) مجلس يحضره ثلاثمئة فقيه. وكانت معظم هذه الحلقات تهتم بصورة عامة بالمسائل الدينية بالدرجة الأولى، وممن اشتهر بذلك الشيخ المفيد، الذي كان له مجلس نظر بداره بدرب رباح، يحضره كافة العلماء[٢]. كما أنشأ سابور بن أردشير[٣]، وزير بهاء الدولة دارًا للعلم، وأَلحَقَ بها مكتبة فخمة، بلغ عدد مجلَّداتها عشرة آلاف كتاب[٤]، جمع فيها ما تفرَّقَ من كُتُب فارس والعراق، واستكتب تآليف أهل الهند والصين والروم[٥].

كذلك اتّخذ الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) دارًا للعلم سمّاها (دار العلم) وفتَحها لطلبة العلم، وعيَّن لهم جميع ما يحتاجون إليه[٦]، ولم تكن هذه الدار مدرسة فحسب، بل كان يتبعها مخزن فيه جميع ما يحتاجه الطالب من الأمور المادّية. وإلى جانب ذلك خزانة كتب حافلة عُرِفَت بخزانة دار العلم، وكانت هذه الخزانة في مصافّ الخزائن الكبرى ببغداد، منظَّمة تنظيمًا حسنًا[٧].

وأنشأ الشريف المرتضى مكتبة كبيرة، ذكرها أبو القاسم التنوخي -في معرض حديثه عن الشريف المرتضى- بالقول: حصَرنا كتبه، فوجدناها ثمانين ألف مجلّد من مصنَّفاته ومحفوظاته ومفرداته[٨]، وكانت هذه المكتبة ملتقى الأدباء والعلماء والمفكّرين والباحثين، إضافة إلى كونها دار علمٍ ومناظرة كما يقول ابن حجر[٩]. وفي ربوع هذه الدار ألّف الشيخ الطوسي كتابيه التهذيب والاستبصار.

---

[١]- الصّفّار، رشيد، مقدّمة ديوان الشريف المرتضى، ص٦١.

[٢]- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، م. س، ج٨، ص١١.

[٣]- وزير لبهاء الدولة ثلاث مرّات، ولد بشيراز سنة ٣٣٦هـ، وتوفي ببغداد سنة ٤١٦هـ. (البداية والنهاية، م. س، ج١٢، ص١٩).

[٤]- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، م. س، ج٧، ص١٧٢.

[٥]- كرد علي، محمد، خطط الشام، ج٦، ص١٨٥.

[٦]- متز، آدم، الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجري، ج١، ص٣١٢.

[٧]- عوّاد، كوركيس، خزائن الكتب القديمة في العراق، ص٢٣١.

[٨]- أفندي، عبد الله، رياض العلماء، ج٣، ق١، ص٣٦٥، مخطوط.

[٩]- لسان الميزان، م. س، ج٤، ص٢٢٣.

وهكذا فقد تميّز العصر الذي عاش فيه المرتضى بوجود بعض العلماء، ممن أظهروا نتاجًا ضخمًا حافلاً بالنظريّات والآراء. وليس في ذلك غرابة إذا ما علمنا أنّ هؤلاء مخلصون في طلب العلم، إذ عكفوا عليه رغبة منهم في الاستزادة وفي كشف الحقيقة والوقوف عليها، فنتج عن ذلك تقدُّم في فروع العلوم المختلفة، بما يؤدّي إلى ارتقاء المدنيّة وازدهارها.

إلاّ أنّ ذلك الازدهار سرعان ما اصطدم بعقبة كان لها الأثر السلبيّ في انحساره مدّة طويلة، ألا وهو (التيّار السلفي المتشدّد) الذي استغلّ أعلامه بعض الأجواء الخاصّة لحمل السلطة على التراجع عن الانفتاح لصالح الحرّية الفكريّة السائدة[١]، فنتج عن ذلك أن أصبح رجال العلم الذين يدرسون العلوم العقليّة إلى جانب العلوم الشرعيّة -كالشيعة والمعتزلة- في خطر ماحق[٢]. فبدأ التنكيل والاضطهاد من حيث انتهى في عهد المتوكّل، فما نرى فرقة إلاّ وقد طالها ذلك التنكيل، وعمّ قادتها ومفكّريها النفي والحبس. ويعلّل أستاذنا الدكتور حسن الحكيم هذا الوضع بقوله: إنّ الذي حمل الخلافة العباسيّة أن تنحاز إلى السلفيّة هو اعتقادها أنّ الطوائف المناوئة للسلفية كانت ذات صلة فكريّة وعقائديّة بالخلافة الفاطميّة بمصر، التي كانت آنذاك قوّة تهدّد العباسيين تهديدًا مباشرًا[٣].

ثانيًا: قراءة في نتاجاته الكلاميّة

١. في أصل التوحيد

التوحيد هو أوّل تعاليم الدين الإسلامي، وأوّل ما دعا إليه الأنبياءﷺ، قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ**﴾ (النحل: ٣٦).

وبسبب التوحيد كان الخلاف والصراع مع تيّارات الملاحدة والمعطّلة والدهريّة

[١]- الحكيم، حسن، الشيخ الطوسي، ص٤٩.

[٢]- م. ن.

[٣]- م. ن، ص٥٢.

واليهود والنصارى وكلّ الفِرَق والتيارات الإسلامية التي قالت بالتشبيه أو الاتحاد أو الحلول[١].

نتبيّن آراء الشريف المرتضى في التوحيد من خلال عناوين مباحث هذا الأصل العقدي الأول، وهو:

أ. النظر في معرفته تعالى

معرفة الله تعالى هي أوّل الدين كما يقول الإمام علي عليه السلام[٢]، وهي المرتبة الأولى من مراتب التوحيد. وإلى هذا المعنى يشير الشريف المرتضى بقوله: إنّ الله قد كلّف مَن أكمل عقله النظرَ في طريق معرفته تعالى، وهذا الواجب أوّل الواجبات على العاقل[٣]. مما يعني أنّ مَدرك هذا الوجوب عند المرتضى هو العقل، أسوة ببقيّة علماء الإماميّة، وهو ما أشار إليه في كتابَيه (الفصول المختارة والشافي) مبيّنًا اتفاقَ الإماميّة والمعتزلة والزيديّة على ذلك[٤]. فضلاً عن أنه يعلّل ذلك بقوله: الطريق إلى معرفة الله هو **العقل**، ولا يجوز أن يكون **السمع**؛ لأنّ السمع لا يكون دليلاً على شيء إلاّ بعد معرفة الله وحكمته وأنّه لا يفعل القبيح[٥].

ب. الأدلّة على وجود الله تعالى

في حدود استقصائي لمؤلَّفات المرتضى، لم أعثر على ما يشير إلى استدلاله على وجود الله تعالى، سوى الاستشهاد بالنص القرآني، ودليل الحدوث. ولعلّ السبب في ذلك، يعود إلى اتفاق جمهور المتكلّمين على هذه الأدلة التي ارتأى المرتضى أن يتجنّب الإطالةَ فيها.

---

[١]- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرّية الإنسانيّة، ص٤٧.

[٢]- شرح النهج، م. س، ج١، ص٧٢.

[٣]- الشريف المرتضى، جمل العلم والعمل، ص٣٦. وبهذا المعنى ورد عند الشريف المرتضى أيضًا في كتابه: الشافي في الإمامة، ص٦١.

[٤]- انظر: الشريف المرتضى، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، ص٣٧؛ الشافي، م. س، ص٦١؛ الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٤٢؛ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٨٨.

[٥]- الشريف المرتضى، أجوبة مسائل أهل الري، مخطوطة المركز الوطني للإعلام للمخطوطات، (مجهول الناسخ وسنة النسخ) رقم ٣٧٠٢٣/ ٩، ورقة ٨ أ.

فالمرتضى في معرض ردّه على الثنوية، يرى بطلان إثبات إلهين خَلاّقَين بالممانعة[١]، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١). وقوله تعالى: ﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ (يس: ٦٨). إذ استدل به الشريف المرتضى في معرض ردّه على الزنادقة القائلين بأنّ العالم يتولّد بدوران الفَلَك ووقوع النطفة في الأرحام، فالمرتضى يرى أنّ الله تعالى قد عكس قولهم المتقدّم بقوله تعالى: ﴿وَمَن نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾.

أماّ الدليل القرآني الثالث عند الشريف المرتضى، فكان في معرض ردّه على الدّهرية الذين يزعمون أنّ الدهر لم يزل أبدًا على حال واحدة، وأنه ما من خالق ولا مدبّر ولا صانع ولا بعث ولا نشور[٢]. يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، وفي آية أخرى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ (الإسراء: ٤٩). فالمرتضى يجيب على ذلك، مستدلًّا بالردّ القرآني[٣]: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الإسراء: ٥١) وقوله تعالى في إثبات البعث والنشور: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحج: ٥-٦).

أما مضمون دليل الحدوث عند الشريف المرتضى، فهو أنه قد ثبت في عقولنا أنّ ما لا يتناهى هو القديم الأزلي..... الصانع لكل مصنوع، والمبتدع للأشياء من غير شيء[٤].

---

[١]- الشريف المرتضى، الناسخ والمنسوخ، ص٥١-٥٢. وذهب الأشعري إلى الدليل نفسه. راجع كتابه: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، ص١٨٩؛ الباقلاني، محمد بن الطيب، التمهيد، ص٢٥. وعليه فإنّ برهان التمانع هو المشهور بين المتكلمين. (انظر: التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص٧٩؛ الكراجكي، محمد بن عثمان، كنز الفوائد، ص١٨٢).

[٢]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ص٥٤؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٤٥.

[٣]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ص٥٤.

[٤]- المحكم والمتشابه، م. س، ص١١٨-١١٩؛ وهو ما يراه الكراجكي في كتابه: كنز الفوائد، م. س، ص٧٧-٧٨.

ت. الصفات الإلهيّة

يبدو أنّ توسّع العقلية العربية واختلاطها بالأمم المجاورة التي كانت تدين باليهودية والمسيحية، يحتّم عليها الدخول في مناقشات تثيرها آيات كريمة يُفهَم من ظاهرها أنّ لله سبحانه أعضاء مادية، دون بيان ماهية هذه الأعضاء.

في المقابل، هناك آيات كريمة أخرى، يُستفاد منها نفي التشبيه بجميع وجوهه. إذ أكّد القرآن في أكثر من آية على أنّ الله تعالى ليس بذي جسم ولا صورة، بل ليس كمثله شيء. وفي هذا المقام يقول الشريف المرتضى: وقد دلّت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السنة على أنّ الله تعالى ليس بذي جوارح، ولا يشبه شيئًا من المخلوقات[١].

وهذا ما يُفسّر لنا رأيَ الإماميّة -بما فيهم الشريف المرتضى- عندما قالوا: إنّ الصفات عين الذات، وغير زائدة عليه[٢]؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء. فلا يفتقر في كونه قادرًا إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالمًا إلى صفة العلم[٣]. وقد وافق الإماميّةَ في ذلك بعضُ أقطاب المعتزلة، أمثال أبي الهذيل العلاّف، وأبي علي الجبّائي، والقاضي عبد الجبار[٤].

أمّا الأشعرية والماتريدية، فقد أثبتوا لله تعالى صفات قديمة، زائدة على الذات، معلّلين ذلك بأنّ هذا لا ينتهي إلى تعدّد وكثرة[٥].

لقد تناول الشريف المرتضى في مؤلَّفاته الكلاميّة الصفات الإلهيّة بقسميها الثبوتيّة والسلبيّة:

---

[١]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٢٣.

[٢]- إنقاذ البشر من الجبر والقدر، م. س، ص٦٤؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٠؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٧٨؛ العلاّمة الحلي، كشف المراد، ص١٨١-١٨٢.

[٣]- كشف المراد، م. س، ص١٨.

[٤]- شرح الأصول الخمسة، م. س، ص١٨٢-١٨٣.

[٥]- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص١٨١.

- الصفات الثبوتيّة

• **الوحدانيّة:** يرى الشريف المرتضى أنّ الله تعالى حينما يُوصَف بأنه واحد، فهو على معنيَين:

أحدهما: أنه لا يتبعّض ولا يتجزّأ. وثانيهما: أنه منفرد بصفات نفسه التي ليست لغيره. ويوصف بأنه فرد ومنفرد، بمعنى أنه منفرد بصفاته[١].

ولم أجد للشريف المرتضى -في حدود تتبّعي لمؤلَّفاته- استدلالاً على المعنى الأول، في حين وجدتُ ثلاثة أدلّة على المعنى الثاني: دليل الممانعة[٢]، ودليل القِدَم[٣]، ودليل نفي الشبيه[٤].

• **القِدَم والبقاء:** يصرّح الشريف المرتضى بوجوب كونه تعالى قديمًا؛ لانتهاء الحوادث إليه[٥]. وأنّ لفظة (القديم) اختصّت بما لا أوّل لوجوده[٦].

كما أنّ الشريف المرتضى يصرّح بوصف الله تعالى بأنّه باقٍ، ومعناها نفي الحدوث، وأنّ الموصوف بالحدوث لا يستحقّ هذه التسمية. ويوصَف تعالى بأنه دائم فيما لم يزل؛ لأنّ الوجود ثابت له في كل حال، ولا نصفه على الوجه الثاني بأنه لم يزل دائمًا؛ لأنّ الاستقبال ينافي (لم يزل) لكنّا نقول: لا يزال دائمًا[٧].

- القدرة: في هذه الصفة يتّفق المرتضى مع بقيّة متكلّمي الإماميّة؛ إذ يرى أنّ القديم تعالى قادر لنفسه[٨]، وأنه لا بد من كونه تعالى قادرًا؛ لتعذّر الفعل على مَن لم يكن قادرًا، وتيسُّره على مَن كان كذلك[٩]. ويجب أن يكون تعالى قادراً (فيما لم يزل)،

---

[١]- الشريف المرتضى، مجموعة في فنون من علم الكلام، ص٨٠.

[٢]- الشريف المرتضى، الناسخ والمنسوخ، ص٥١-٥٢.

[٣]- الشريف المرتضى، جمل العلم والعمل، ص٣١.

[٤]- الشريف المرتضى، إنقاذ البشر، ص٦٢.

[٥]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٢٩؛ الشريف المرتضى، الأصول الاعتقادية، ص٧٩.

[٦]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٣.

[٧]- م. ن، ص٧٤.

[٨]- الأمالي، م. س، ج١، ص٣١٨؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٧٩؛ إنقاذ البشر، م. س، ص٦٤.

[٩]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٢٩؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٧٩؛ وهو رأي الشيخ الطوسي في كتابه الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص٥٣.

وثبوت كونه قادرًا فيما لم يزل يقتضي أن يكون فيما لم يزل حيًّا موجودًا[١].

وقد استشهد الشريف المرتضى للدلالة على كونه تعالى قادرًا بآيات كريمة، نذكر منها[٢] قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾ (هود: ١١٨). فالشريف المرتضى يرى أنّ قوله تعالى (ولو شاء ربك) إنّما أراد الله تعالى من خلاله أن يخبرنا عن قدرته، وأنه ممن لا يغالَب ولا يُعصى مقهورًا، من حيث كان قادرًا على إلجاء العبيد وإكراههم على ما أراد منهم[٣].

• **الإرادة:** الشريف المرتضى هنا يخالف جمهور الإمامية -ظاهرًا- القائلين: إنّ الإرادة ليست زائدة على الداعي[٤]، بمعنى العلم بالمصلحة أو المفسدة[٥]. ويوافق رأي المعتزلة البصريين، القائلين بأنّ إرادة الله حادثة لا في محل[٦]. وهذا ما سنتبينه من خلال هذا النص. قال:

ومن صفاته -وإن كانتا عن علّة- كونه تعالى مريدًا وكارهًا؛ لأنه تعالى قد أمر وأخبر ونهى، ولا يكون الأمر والخبر أمرًا ولا خبرًا إلّا بالإرادة، والنهي لا يكون نهيًا إلّا بالكراهة. ولا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لنفسه، لوجوب كونه مريدًا كارهًا للشيء الواحد، ولا لعلّة قديمة، لِما سنبطل به الصفات القديمة، ولا لعلّة محدَثة من غير حيّ؛ لافتقار الإرادة إلى تنبيه، ولا لعلّة موجودة في حيّ؛ لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك الحي. فلم يبقَ إلّا أن توجد لا في محلّ[٧].

والظاهر من كلام الشريف المرتضى أنّه ناظر إلى الإرادة المتعلّقة بفعل غيره

---

[١]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٠-٣١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٥؛ وهو ما عليه الشيخ الطوسي في كتابه: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٦١-٦٢.

[٢]- راجع: مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٧.

[٣]- الأمالي، م. س، ج١، ص٧٠.

[٤]- دلدار، علي، عماد الإسلام، ج١، ص١٢٢.

[٥]- وهذا الكلام فيه نظر؛ لأنّ بحث الإرادة شائك عند الإمامية، خاصّة فيما يتعلّق بالفرق بين الداعي والإرادة، وهل أنّهما أمر واحد، فالأقوال متعدّدة ومختلفة، لذلك النسبة المدعاة في المتن محلّ تأمّل. [التحرير]

[٦]- الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، ص٦٥؛ البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، ص١٠٣.

[٧]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٠؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٧٩-٨٠؛ وهو رأي الشيخ الطوسي في كتابه: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٦٤-٦٥.

تعالى؛ ولذلك استشهد على ثبوتها بأنّه تعالى أمَرَ وأخبر ونهى، مضافًا لذلك، فإنّ مقصود المرتضى هو (المُعِدّ) ومعلوم أنّ المعدّات تكتنف بالممكن، وذلك المعدّ يقتضي تخصيص وقوع المقدور على صفة معيّنة بوقت معيّن، يتم فيه الاستعداد. ولا معنى للإرادة إلاّ المعنى المخصّص لذلك، والمعدات قائمة بذاتها.

• **أنه تعالى عالم:** يرى الشريف المرتضى أنّ الله تعالى لا بدّ من كونه عالِمًا لنفسه وذاته[١]، مستدلاً على عِلمه تعالى بدليل الإحكام والإتقان. يقول: الإحكام ظاهر في كثير من العالَم. والمحكَم لا يقع إلاّ من عالِم[٢]. كما يرى أنّ عِلمَ الله **أزليّ**، إذ قدّم عدّة أدلّة عقليّة، منها: أنّ تجدّد كونه تعالى عالِمًا، يقتضي أن يكون بحدوث عِلمٍ، والعِلم لا يقع إلاّ ممن هو عالِم[٣]. ومنها: أنّ الصفات الواجبة فيما لم يزل، لا تكون إلّا نفسية، والصفات النفسية يجب ثبوتها في الأحوال كلها: الماضية والحاضرة والمستقبلة[٤].

• **الحياة:** يستدلّ الشريف المرتضى على حياة البارئ سبحانه بما استدلّ المتكلّمون به[٥]. ويؤكّده في ثلاثة مؤلَّفات، ومؤدّاه:

أنّ الله تعالى يوصَف بأنّه حي، إذا كان الحي مَن لا يتعذّر كونه عالِمًا قادرًا، ولا يصحّ أن يكون عالما قادرًا إلاّ وهو حي. فلمّا ثبت أنّ الله تعالى قادر عالم، فواجب أن نصفه بـ(حي) لحصول المعنى فيه[٦].

ويبدو أنّ دليل المتكلّمين، والدليل الذي ذكره الشريف المرتضى، يشتركان في أنّ إثبات الحياة يتوقّف على إثبات القدرة والعلم. ومعلوم أنّه لو ثبت أنه

---

[١]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٠١؛ إنقاذ البشر، م. س، ص٦٤.

[٢]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٢٩؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٧٩.

[٣]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣١.

[٤]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٠١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٧.

[٥]- الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص٦٣-٦٤، القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص١٨٠؛ اللمع، م. س، ص٢٥؛ محمد بن الطيب، التمهيد، ص١٩٧.

[٦]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٩؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٢٩؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٧٩.

تعالى عالم قادر منذ الأزل، فينبغي أن يكون حيًا.

• **السمع والبصر:** يتّفق المرتضى مع بقيّة الإماميّة على نفي السمع والبصر الماديين. إلّا أنّ تعبيره اختلف في معناهما: هل هو العلم أم الإدراك؟ لقد جمع المرتضى بين التعبيرين،

فتارة يقول: ويوصف تعالى بأنه بصير، بمعنى أنه **عالِم**؛ لأنّ هذه اللفظة حقيقة في العالم، كما أنها حقيقة في صحّة الرؤية[١]. وبذلك قال بمقالة أستاذه الشيخ المفيد، وتأثّر بقوله هذا كلٌّ من المحقّق الطوسي والعلاّمة الحِلّي. وتارة أخرى قال: ويجب أن يكون مدرِكًا، إذا وجِدَت المدرَكات؛ لاقتضاء كونه حيًا، وواجب كونه سميعًا بصيرًا؛ لأنّه ممن يجب أن يدرِك المدرَكات إذا وجِدَت، وهذه فائدة قولنا سميع بصير[٢].

• **الكلام:** يرى الشريف المرتضى ما يراه الإمامية، من أنّ القرآن كلام الله محدَث[٣] امتثالاً لأقوال أئمّتهم عليهم السلام: فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: إنّ القرآن كلام الله محدَث غير مخلوق[٤]. وقال الإمام الرضا عليه السلام: ليس القرآن بخالقٍ ولا مخلوق، ولكنه كلام الله[٥].

ويُلفت المرتضى أنظارَنا إلى أنه: لا يجوز إطلاق عبارة -مخلوق- على القرآن؛ لأنّا نقول: إنه مدَبَّر مقَدَّر، ويطلق في سائر أفعال الله أنّها مخلوقة، ولا نمنع إلّا في القرآن، وإن كنّا نقول إنّه محدَث، إلّا أنّ الوصف بالخَلق إذا لم نقيّد الكلام، فإنّه يقتضي أنّه مكذوب فيه؛ لأنّ العرب تقول: خَلَقَ واختَلَقَ، وكلّ هذا يقتضي الكذب، ويُقال: قصيدة مخلوقة، إذا أُضيفت إلى غير قائلها، وقد قال تعالى: ﴿**إِنْ هَٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ**﴾ (ص: ٧)، فنحن نطلق في القرآن أنّه محدَث؛ لأنّ الله قال: ﴿**مَا يَأْتِيهِم**

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٨.

[٢]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٠؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، ص٧٩؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٧٩.

[٣]- إنقاذ البشر، م. س، ص٦٥.

[٤]- الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، ص٢٢٦.

[٥]- م. ن، ص٢٢٧.

﴿مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ (الأنبياء: ٢) ولا نقول أنه مخلوق[١].

تجدر الإشارة إلى أنّ المعتزلة تقول إنّ القرآن وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة[٢]. أمّـا الأشعرية والماتريدية، فقالوا فيما بعد: إنّ الله تعالى متكلّم بكلام أزلي قائم بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات. وهذا هو (الكلام النفسي) وهو يمثّل حقيقة الكلام. أمّـا الحروف والأصوات، فهي تدلّ عليه، وأطلقوا عليها (الكلام اللفظي)[٣].

- الصفات السلبيّة

• **تنزيهه تعالى عن كونه جوهرًا أو جسمًا:** يُعلّل الشريف المرتضى تنزيهه سبحانه عن كونه جوهرًا بقِدَمِه تعالى، وحدوث هذه أجمع[٤]. وملخّص ما يرمي إليه الشريف المرتضى من ذلك هو أنّ الجوهر من قسم الماهية، المنقسمة إليه وإلى العرَض، وهي ممكنة، والإمكان يستلزم الحدوث. وإذا ثبت أنه تعالى قديم، امتنع أن يكون ممكنًا، فاستحال أن يكون جوهرًا أو عرَضًا[٥].

أما تنزيهه تعالى عن الجسميّة، فهي من أبرز المشاكل التي ساهمت في إذكاء حدّة الصراع بين الفرق الإسلاميّة القائلة بها والنافية لها.

ودليل الشريف المرتضى على تنزيه الله تعالى عن الجسمية بأنه سبحانه فاعل للأجسام، والجسم يتعذّر عليه فِعل الجسم[٦].

والمتأمّل في التاريخ العقدي للمسلمين في القرن الأوّل، يرى أنّ التوحيد كان رائد

---

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨١-٨٤؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠؛ أجوبة المسائل الميافارقيات، مخطوطة المركز الوطني للإعلام للمخطوطات، (د. ت) سنة النسخ ٦٧٦ هـ، رقم ٣٧٠٢٣/ ٦، ورقة رقم ٦ أ.

[٢]- الأسد أبادي، عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٧، ص٢٠٨؛ شرح الأصول الخمسة، م. س، ص٥٢٨.

[٣]- الإبانة، م. س، ص٣١؛ الباقلاني، الإنصاف، ص٩٤؛ الجويني، الإرشاد، ص١٠٤؛ الغزالي، الاقتصاد، ص٥٤-٥٥؛ الماتريدي، التوحيد، ص٥٧.

[٤]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣١؛ الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٩٩.

[٥]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٤٤.

[٦]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣١.

المسلمين الخالص في أوّل الأمر، ثم ما لبثوا أن افترقوا فريقين؛ الأوّل: شبّه الباري سبحانه، ومال إلى التجسيم. ويمثّله الكرامية[١]. والثاني: نزّهه تعالى عن الجسمية، وهم الإمامية[٢]، والمعتزلة[٣]، والأشعرية[٤]، والزيدية[٥]. وقد سبق هؤلاء في الدعوة إلى التنزيه بعض الفلاسفة[٦].

وفي مقام تأويله للآيات التي يشعر ظاهرها بالتجسيم، يرى الشريف المرتضى أنه إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول، وجب صرفُه عن ظاهره، إن كان له ظاهر، وحملُه على ما يوافق الأدلّة العقليّة ويطابقها[٧].

وعلى هذا الأساس يؤوّل الشريف المرتضى (اليد) في قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ (المائدة: ٦٤)، وقوله: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ (المائدة: ٦٤) بـ(الفضل والنعمة)[٨]. وتأتي أيضًا بمعنى القدرة[٩].

أمّا الآيات التي ورد فيها لفظ (الوجه) فقد أنكر المرتضى أنها تُشعِرُ بوجود لفظ مادّي لله تعالى، وإنّما كان ذلك مجازًا[١٠]، من باب تسمية الكلّ بأشرف أجزائه.

هذا يعني أنّ متكلّمي الإماميّة عمدوا إلى استخدام التأويلات المتّفقة مع عقيدتهم في التنزيه المطلق مع الآيات التي يُشعِرُ ظاهرها بالتجسيم. فضلاً عن أنّ المرتضى بالرغم من حِرصِه على إظهار التوافق بين العقل والشرع، فقد بدا ذا منهج عقليّ أمام

---

[١]- التستري، نور الله، إحقاق الحق، ج١، ص٤٣؛ ابن رشد، محمد بن أحمد، مناهج الأدلّة، ص١٧١.

[٢]- الصدوق، التوحيد، م. س، ص٨١؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٧٤؛ إحقاق الحق، م. س، ج١، ص٤٣.

[٣]- شرح الأصول الخمسة، م. س، ص٢١٦ وما بعدها؛ الخياط، عبد الرحيم بن محمد، الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد، ص١٥؛ ص٨٠؛ ص١٠٦.

[٤]- اللمع، م. س، ص٢٣-٢٤؛ الباقلاّني، التمهيد، ص١٩١ وما بعدها؛ الجويني، الإرشاد، ص٤٢-٤٤.

[٥]- الحِميَري، نشوان بن سعيد، الحور العين، ص١٤٧.

[٦]- مثل أفلوطين (انظر: جار الله، المعتزلة، ص٧٣)؛ وزينوفان (انظر: الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص٩٦).

[٧]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٠٠.

[٨]- م. ن، ج١، ص٥٦٥.

[٩]- م. ن.

[١٠]- يرى الشريف المرتضى أنّ للوجه في اللغة أقسامًا، منها: وجه الإنسان وبقية الحيوانات، ومنها: أوّل الشيء وصدره، ومنها: القصد بالفعل، والمذهب، والجهة، والناحية، والرئيس المنظور إليه. انظر: الأمالي، م. س، ج١، ص٥٩٠-٥٩١.

الشرع، وذلك يتّضح من إسناده الشرع بالأدلّة العقليّة، وتأويله ما يبدو معارضًا للعقل من النصوص إلى ما يوافقه.

• **تنزيهه تعالى عن المكان والجهة:** يتّفق الشريف المرتضى مع بقيّة الإمامية على نفي المكان والجهة عنه تعالى[١]، مؤكّدًا على أنّه إذا كان جلّ شأنه لم يزل موجودًا قبل كلّ مكان، ثم حدثت الأماكن، وهو على ما كان، فليس يحويه مكان، وقد استوى على العرش بالاستيلاء والملك والقدرة والسلطان، وهو مع ذلك بكلّ مكان... سبحانه وتعالى عمّا وَصَفَه به الجاهلون من الصفات التي لا تجوز إلّا على الأجسام من الصعود والهبوط، ومن القيام والقعود[٢]. وهذا ما عليه الزيدية[٣]، والماتريديّة[٤]، والصوفية[٥] أيضًا.

كما أفاد المرتضى بأنه تعالى لا يوصَف بأنّه رفيع ولا شريف؛ لأنّ حقيقتهما ارتفاعه وإشرافه، وقوله تعالى: ﴿**رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ**﴾ (غافر: ١٥) صفة للدرجات لا له[٦].

ويبدو أنّ الشريف المرتضى أراد بهذا نفي أن يكون البارئ تعالى في جهة العلوّ، كما يكون أحدنا على مرتفع مشرفًا على من هو في مكان أسفل منه. وربما كان يهدف من وراء ذلك، الردّ على مَن قال: إنّ الله في السماء وأنّ الأرض خِلوٌّ منه[٧].

• **تنزيهه سبحانه عن الرؤية:** ينفي الشريف المرتضى -كبقيّة الإماميّة-[٨] جواز رؤية الله سبحانه، استنادًا إلى أدلّة نقليّة وعقليّة. فالأدلة النقليّة استمدّها من الكتاب والسنّة. فمن الكتاب الكريم:

---

[١]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٧٣؛ كنز الفوائد، م. س، ص١٩٧؛ كشف المراد، م. س، ص١٨٠.

[٢]- إنقاذ البشر، م. س، ص٦٤.

[٣]- الحور العين، م. س، ص١٤٧.

[٤]- الماتريدي، كتاب التوحيد، ص٦٨ وما بعدها.

[٥]- الكلاباذي، أبو بكر، التعرّف لمذهب أهل التصوف، ص٣٤.

[٦]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٧.

[٧]- هذا ما قاله الإمام أبو حنيفة، انظر: الذهبي، شمس الدين، العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، ص١٠١.

[٨]- المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص٦٢؛ كشف المراد، م. س، ص١٨٢.

قوله تعالى: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾ (الأنعام: ١٠٣) حيث علّل المرتضى ذلك بأنه تمدّح في هذه الآية بنفي الإدراك عنه، الذي هو الرؤية؛ لأنه خصّ بآلة البصر، التي لا يُعقَلُ إدراكها في غير الرؤية[١].

وقوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) إذ يرى المرتضى أنّ المراد بقوله تعالى (إلى ربها ناظرة) إلى نِعَمِ ربها؛ لأنّ الآلاء (النِّعَم)[٢].

أما الأخبار التي استشهد بها الشريف المرتضى، فهي:

• ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنه سئل: بمَ عرفتَ ربّك؟ فقال عليه السلام: بما عرّفني الله به، قيل: وكيف عرّفَك؟ فقال: لا تشبهه صورة، ولا يُحَسُّ بالحواس الخمس، ولا يُقاس بقياس الناس[٣].

• ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام، من أنّ محمدًا الحلبي سأله قائلاً: هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربه؟ قال: نعم، رآه بقلبه. فأمّا ربّنا جلّ جلاله فلا تُدرِكُهُ أبصار الناظرين[٤].

هذا بالنسبة للأدلّة النقلية التي استدلّ بها الشريف المرتضى على عدم جواز الرؤية. أمّا الأدلّة العقليّة، فمنها:

• أنه تعالى لو كان مرئيًّا، لَوَجَب أن نراه مع رؤيتنا المرئيّات، وارتفاع الموانع المعقولات. ولو رأيناه لوجب أن نعلَمَه ونميّزه؛ لأنّ العاقل يجب أن يعلم ما يدركه إذا زالت وجوه اللبس، ووجوه اللبس لا تجوز على القديم تعالى، من حلول ومجاورة ووجود ما يشبهه ويلتبس به[٥].

• إنّ للرؤية بالبصر شرطًا يستحيل عليه، فيجب استحالة رؤيته، والشرط أن يكون المرئي أو محلّه مقابلاً أو في حكم المقابل. والذي يدلّ على صحّة هذا الشرط ثبوت

---

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨٣؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٢٣-٢٤.

[٢]- الأمالي، م. س، ج١، ص٣٧؛ وافقه الشيخ الطوسي في: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٧٧.

[٣]- م. ن، ج١، ص١٤٩-١٥٠.

[٤]- م. ن.

[٥]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨٣؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٢.

الرؤية بثبوته، وانتفاؤها بانتفائه. أَلَا ترى أنّ الجسم إذا كان غير مقابل لنا لم نره إلّا بالمرآة الجاري معها مجرى المقابل[١]. ولم أرَ أحدًا من علماء الإماميّة -ممن سبقوا الشريف المرتضى- قد تطرَّقَ إلى هذا الدليل.

وممّا تقدّم، يتبيّن لنا أنّ مسألة رؤية الله سبحانه أمر وراء محيط العقل، وما كان كذلك لا يمكن الحكم عليه بنفي الرؤية أو إثباتها. وعلى هذا الأساس، فما سلكه الشريف المرتضى من الطريق في هذه المسألة يعتبر حلًّا مقبولًا، طالما ظهر لنا أنّ القول بنفي الرؤية أليَق وأنسب بالكمال.

• **أنه تعالى غني:** استدلّ المرتضى على كونه تعالى غنيًّا بقوله: يجب كونه تعالى غنيًّا غير محتاج؛ لأن الحاجة تقتضي أن يكون ممن ينتفع ويستضرّ، وتؤدّي إلى كونه جسمًا[٢].

والملاحظ على ما أفاده الشريف المرتضى أمران:

الأوّل: اشتراكه مع غيره -ممن سبق ذكرهم- في تفسير الغنى بعدم الحاجة، وهو من تفسير معنى بنفي ضدّه، كتفسير السواد بعدم البياض، وهذا النحو من التفسير ليس مقبولًا في الصناعة ولا في اللغة؛ لِما سيتضح بعد قليل.

والثاني: إنّ قوله: (وتؤدّي -الحاجة- إلى كونه جسمًا) غير واضح؛ لأنّ الحاجة ليست من خصائص الجسم وحده، سواء فُسِّر الجسم بالطبيعيّ -وهو ذو أبعاد ثلاثة- أو بالتعليميّ -الذي هو عبارة عن مجموع تلك الأبعاد- بل الحاجة من عوارض الممكن أعمّ من الجسم. وعليه فما ورد على قلم المرتضى غير واضح.

• **تنزيهه تعالى عن الاتحاد والحلول:** يتّفق الشريف المرتضى مع معظم المسلمين في بطلان عقيدة الوحدة؛ لأن فيها انتقالًا من عقيدته الأصليّة (لا إله إلا الله) إلى عقيدة الصوفية (لا موجود في الحقيقة إلّا الله)، وسياق كل عقيدة منها ينتهي إلى

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨٣؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٢٩؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٣٦.
[٢]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣١؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠؛ إنقاذ البشر، م. س، ص٦٣.

نتائج مخالفة أشدّ المخالفة للنتائج الأخرى[١]. كما أنّ الإسلام لا يوافق على حلول الخالق في المخلوق، أو استغراق المخلوق في الخالق، وهو يميّز طبيعة كلّ منهما، ولهذا أنكر على المسيحيّة فكرة الحلول أو ما تؤدّيه من نقلة وحركة وتحيّز، تستحيل عند المسلمين على الله، ثم أنكر بعد ذلك على الصوفية تلك الفكرة بعينها[٢].

المرتضى بهذا الصدد قال: وبطلان حلوله فيه أو في غيره، يقتضي وجوده لا في محلّ[٣].

٢. في أصل العدل الإلهيّ

مبنى العدل وأُسُّه مشتملان على مسائل كثيرة تندرج تحت عنوانَين، سيكونان مدار البحث في هذه الدراسة، هما[٤]: موضوع التحسين والتقبيح، وما يترتّب عليه، ومشكلة الإرادة الإنسانية (الجبر والاختيار).

أ. التحسين والتقبيح العقليَّان

- **بيان معنى الحُسن والقُبح:** يطلَق الحسن والقبح على معانٍ ثلاثة[٥]:

المعنى الأوّل: أن يراد بهما صفة النقص والكمال، ويقعان وصفًا بهذا المعنى للأفعال الاختيارية وغيرها ولمتعلّقات الأفعال، فيُقال: العلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح.

المعنى الثاني: أن يراد بهما الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان بهذا المعنى أيضًا للأفعال ومتعلّقاتها من أعيان وغيرها، فيقال: هذا المنظر حسن جميل، ويقابله هذا المنظر قبيح. وهذان المعنيان لا نزاع عندهم في أنهما عقليّان.

---

[١]- النشّار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، ج١، ص٢٩-٣٠.

[٢]- م. ن.

[٣]- الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠.

[٤]- كما صرّح به دلدار علي: عماد الإسلام، م. س، ج٢، ص٢؛ وهو الظاهر من كلام الشيخ الطوسي في: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، م. س، ص٨٤.

[٥]- المظفّر، محمد رضا، أصول الفقه، ج٢، ص٢١٧-٢١٩ (بتصرّف)؛ وممن تعرّض لذلك الفخر الرازي في كتابه: الأربعين، م. س، ص٢٤٦.

المعنى الثالث: إلاّ أنّ النزاع بين العدليّة والأشاعرة وقع في المعنى الثالث، وهو أن يراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفًا بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة فقط، ومعنى ذلك أن الحسن ما استحقّ فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، وهو ما أشار إليه الشريف المرتضى بقوله: ويستحقّ المدح بفعل الواجب وما له صفة الندم وبالتحرّز من القبيح، ويستحقّ الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقّة... وأمّا الذمّ فيستحقّ بفعل القبيح، وبأن لا يفعل الواجب، وأمّا العقاب فيستحقّ بهذين الوجهَين معًا، بشرط أن يكون الفاعل اختار ما استحقّ به ذلك[١].

- التحسين والتقبيح، عقليّان أم شرعيّان؟

يرى الإمامية أن التحسين والتقبيح عقليّان، واستدّلّوا على ذلك بأنّ كل عاقل يعلم بقبح الظلم والجهل والكذب، فلولا أنّ طريق ذلك العقل لَماَ وجب شمول العلم لجميع العقلاء، ولكان يقف على مَن عَلِمَ صحة السمع. وفي علمنا باشتراك العقلاء في العلم بذلك، دليل على أنّ طريق ذلك العقل[٢]. وإلى هذا المعنى أشار المرتضى[٣].

- قدرة الله تعالى على القبيح

لم يشذّ الشريف المرتضى عمّا اتفقت عليه الإماميّة ومَن وافقهم في ذلك. فهو يرى أنّه «يجب أن يكون تعالى قادرًا على القبيح؛ لأنه قادر لنفسه، وآكد حالاً في كوننا قادرين»[٤].

وإذا كان الله تعالى قادرًا على القبيح، فهل يفعله أم لا؟ فالذي عليه الإماميّة والمعتزلة -باستثناء ضرار وأتباعه-[٥]، أنّه تعالى لا يفعل القبيح. واستدلّ الإمامية على ذلك بعِلمه بقبح القبيح، وعلمه بأنه تعالى غنيٌّ عنه، والعالم بقبح القبيح، وبأنه غنيٌّ

[١]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٨.

[٢]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٨٦-٨٧؛ كشف المراد، م. س، ص١٨٦.

[٣]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٢.

[٤]- الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠.

[٥]- أوائل المقالات، م. س، ص٦٤؛ القاضي عبد البار، شرح الأصول، ص٣٠١.

عنه، لا يجوز أن يختاره[١]. ولم يختلف رأي الشريف المرتضى عن بقيّة الإمامية في هذا الموضوع، مع إشارته إلى نفس الدليل[٢].

- التكليف

لا خلاف للأمة في عموم التكليف بالأصول والعقائد[٣] للبشريّة جمعاء، كما نصّ عليه الشريف المرتضى، بقوله: «لأنّ الأمّة مجمِعة على تساوي أحوال العباد في باب المعرفة»[٤]. وإنّــما الخلاف في عمومه بالفروع لغير المسلمين، إذ المعروف بين الإمامية عمومه[٥]، كما المعروف لدى غير الحنفية من الأشعرية اختصاصه بالمسلمين[٦]، ووافقهم من الإمامية كلّ من العاملي، وتبعه السيِّد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ)[٧]، وأمّا باقي فرق الأشعرية فقد نُقل عنهم القول بعموم التكليف[٨].

يرى الشريف المرتضى أنّ (تكليف من ليس بقادر من القبح كتكليف العاجز)[٩]. ولا خلاف بين العدليّة في أنّ التكليف حسن، ووجه حسنه -كما يراه المرتضى- يكمن في أنّه تعريض لنفعٍ عظيم، لا يوصَل إليه إلّا به[١٠].

وقد أثار الشريف المرتضى مسألة (تكليف الكافر) هل أنه يحسن إذا علم الله تعالى أنه يكفر أم لا، فهو يرى في ذلك ما يراه بقيّــة الإماميّة والمعتزلة[١١] من الحُسن، معلّلاً ذلك بـ: أنّ وجه الحسن ثابت، وهو التعريض للثواب، وعلمه تعالى بأنه يكفر، ليس بوجه قبيح؛ لأنّه يُستحسَن أن ندعو إلى الدين في الحالة

---

[١]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٨٨؛ كشف المراد، م. س، ص١٨٧-١٨٨.

[٢]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٢.

[٣]- الحسيني، هاشم، توضيح المراد شرح تجريد الاعتقاد، ج٢، ص٥٩٤.

[٤]- الشافي، م. س، ص٦١.

[٥]- الجلالي، محمد تقي، فقه العترة، ج٥، ص٥٩.

[٦]- الغزالي، أبو حامد، المستصفى، ج١، ص٩١؛ الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص١٠.

[٧]- العاملي، المدارك، ص٢٤٥؛ فقه العترة، م. س، ج٥، ص٥٩.

[٨]- المستصفى، م. س، ج١، ص٩١؛ إرشاد الفحول، م. س، ص١٠.

[٩]- م. ن، ص٣٣.

[١٠]- م. ن، ص٣٣.

[١١]- كشف المراد، م. س، ص٢٠١؛ شرح الأصول، م. س، ص٥١١.

الواحدة جميع الكفار لو جُمعوا لنا، مع العلم بأنّ جميعهم لا يؤمن[١].

أمّا أهم شرائط التكليف عند الشريف المرتضى، فهي انقطاعه عن العباد، وقد بيّن سبب ذلك في أكثر من مؤلَّف، فمثلاً قال في أماليه: «إنّما... يقطع الله التكليف ليجازي كلاًّ باستحقاقه، ويوفّي مستحقّ الثواب ثوابه، ويعاقب السيّئ باستحقاقه»، وقال في كتابه (جمل العلم والعمل): «لا بدّ من انقطاع التكليف، وإلاّ لانتقض الغرض من التعريض للثواب»[٢].

ب. الجبر والاختيار

التفكير في مسألة الجبر والاختيار ظاهرة نفسية عامة، تميّز حياة الجماعات المتديّنة، فهما ظاهرتان متلازمتان لكلّ جماعة ذات عقيدة دينيّة[٣].

يمكن القول إنّ المسألة ظهرت بعض الشيء بعد رحيل الرسول الأكرمﷺ، وتحديدًا في زمن خلافة الإمام عليعليه السلام. إذ ذكر الشريف المرتضى أنّ شاميًّا سأل الإمام أمير المؤمنينعليه السلام بعد انصرافه من صفّين قائلاً: أخبِرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء من الله تعالى وقدَر؟ قال له: نعم، يا أخا الشام....، ما وطئنا موطئًا، ولا هبطنا واديًا، ولا علَونا تلعةً، إلّا بقضاء من الله وقدَر. فقال الشامي: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، وما أظن أنّ لي أجرًا في سعيي، إذ كان الله قضاه علَيّ وقدّرَه، فقال لهعليه السلام: إنّ الله قد أعظم لكم الأجر على مسيركم وأنتم سائرون، وعلى مقامكم وأنتم مقيمون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرَهين، ولا إليها مضطرين، ولا عليها مجبَرين، فقال الشامي: وكيف ذاك والقضاء والقدَر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا؟ فقال لهعليه السلام: يا أخا الشام، لعلّك ظننتَ قضاءً لازمًا وقدَرًا حتمًا، لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر من الله والنهي، وما كان المحسن أَولى بثواب الإحسان من المسيء، والمسيء

[١]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٣.

[٢]- الأمالي، م. س، ج١، ص٣٣٤؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٤.

[٣]- عرفان، عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ص٢٦٠.

أَولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وحزب الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور، وقَدَرية هذه الأمة ومجوسها. إنّ الله أمَر عباده تخييرًا، ونهاهم تحذيرًا، وكلّفهم يسيرًا، إذ أعطى على القليل كثيرًا، ولم يُطَع مكرَهًا، ولم يُعصَ مغلوبًا، ولم يكلّف عسيرًا، ولم يرسل الأنبياء لعبًا، ولن ينزّل الكتب إلى عباده عبثًا، ولا خلَقَ السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، فقال الشامي: فما القضاء والقدر الذي كان مسيرنا بهما وعنهما؟ قالعليه السلام: الأمر من الله بذلك والحكم، ثم تلا قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا**﴾ (الأحزاب: ٣٨) فقام الشامي فرِحًا مسرورًا لمّا سمع هذا المقال، وقال: فرّجتَ عنيّ فرّج الله عنك يا أمير المؤمنين[١].

ومن النصّ المتقدّم الذي استشهد به الشريف المرتضى، نستنتج أنّ الإمامعليه السلام أشار إلى نقاط مهمّة منها: إنّ الفاعل بالاختيار يتحمّل مسؤولّية ما صدر منه من خير أو شرّ، وأنّ المكلّف مختار ليس مجبرًا، ولأجله شنَّع الإمامعليه السلام على من ينسب الخير أو الشر إلى قوّة قاهرة للبشر بتلقيبه (قدَرية هذه الأمة ومجوسها) كما أنّ هذا القول صريح في بروز القول بالجبر والتفويض -كمبدأين ومذهبَين فكريَّين- في فترة سبقَت خلافتهعليه السلام، ومنها: إشارته إلى مبدأ الأمر بين الأمرين، بقوله: (إنّ الله أمر عباده تخييرًا، ونهاهم تحذيرًا)، ومنها: أنّ القول بالجبر ينفي فائدة البعثة وتشريع الأحكام[٢]، ومنها: أنّ القول بالتفويض يقتضي سلب القدرة الإلهيّة عن البشر واستقلاله عنه تعالى.

بقي علينا أن نشير إلى أنّ الاتجاه الجبريّ قد برز بشكل واضح في عهد الأمويين، الذين شجّعوه واحتضنوه، ليكون لهم سندًا في تثبيت حكمهم[٣]، فقالوا: لا إرادة ولا اختيار لأحدٍ في ذلك.

---

[١]- الأمالي، م. س، ج١، ص١٥٠-١٥١؛ الفصول المختارة، م. س، ج١، ص٤٠-٤١؛ إنقاذ البشر، م. س، ص١١٧- ١١٩؛ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص١٥٥.

[٢]- وهو مقتضى كلام الشريف المرتضى في كتابه: إنقاذ البشر، م. س، ص٦٢-٨٣.

[٣]- يقول أحمد أمين: وبنو أمية كانوا يكرهون القول بحرية الإرادة لا دينيًّا فقط، ولكن سياسيًّا؛ لأنّ الجبر يخدم سياستهم. (راجع: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج٣، ص٨١).

ولعلّ فيما قاله يزيد بن معاوية (ت ٦٤هـ) للإمام علي بن الحسين (ت ٩٥هـ) بعد حمل رأس الإمام الحسين (ت ٦١هـ) إليه، مستثيراً عاطفته: «كيف رأيتَ صُنعَ الله بأبيك الحسين»[١]، وقوله: «الحمد لله الذي قَتَلَه»[٢]، أو ما صنَعه عبد الملك بن مروان بعمرو بن سعيد، عندما استدرجه إلى قصره واحتزّ رأسه، وأمر بأن يُرمى إلى أتباعه من فوق القصر، والهاتف ينادي أنّ أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[٣]، لعلّ في ذلك خير ما يصوّر هذا المبدأ عندهم.

والشريف المرتضى يؤكّد أنّ هناك نظرة سياسية للجبر عند الأمويين، وذلك في معرض إشارته إلى أنّ عمرو بن هبيرة لمّا وفد واليًا على العراق، بعث إلى الشُّعبي والحسن البصري، فقال لهما: أنّ يزيد بن عبد الملك عبدٌ أخذ الله ميثاقه، وانتجبه لخلافته.... فوجب علينا السمع والطاعة، وأنه بعثني إلى عراقكم غير سائل إيّاه، إلّا أنه لا يزال يبعث إلينا في القوم نقتلهم، وفي الضياع نقبضها، أو في الدور نهدمها، فنولّيه من ذلك ما ولاّه الله[٤].

إذن، هذه المشكلة من أهم المشاكل التي عرضت للفكر الإسلامي، وافترقت الآراء بشأنها: فالأشعرية قالوا بالكسب، فخالق الأفعال هو الله تعالى، وهي مخلوقة من قبل العبد[٥]، فالكسب من مظاهر قدرة الإنسان، والخَلق من مظاهر قدرة الله[٦]، أما الكسب عند الماتريديّة فهو أن يكسب العبد الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع أن لا يكسب كذلك، فهو حرّ مختار[٧]. وقال جهم بن صفوان: لا فعل للعبد ألبتّة، وأنّ الفاعل لجميع الأشياء هو الله تعالى لا غير، ولا قدرة للعبد[٨]. بينما ذهب

[١]- المسعودي، علي بن الحسين، إثبات الوصية، ص١٤٣.

[٢]- الخوارزمي، الموفق بن أحمد، مقتل الحسين عليه السلام، ج٢، ص٦٣.

[٣]- ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد، العقد الفريد، ج١، ص٧٩.

[٤]- الأمالي، م. س، ج١، ص١٥٨-١٥٩.

[٥]- اللمع، م. س، ص٣٨؛ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ص١٢٥.

[٦]- حصل تطوّر لنظريّة الكسب على يد كلّ من الباقلاني والجويني من علماء الأشعرية؛ إذ أثبت الأوّل تأثيراً للقدرة الحادثة، وأكّد الثاني على أنّ فعل العبد منسوب إلى قدرته، في الوقت الذي تستند فيه هذه القدرة إلى السبب، ويستند هذا السبب إلى سبب، وهكذا ينتهي إلى سبب الأسباب، وهو الخالق للأسباب والمسببات. (راجع: الملل والنحل، ج١، ص١٢٨).

[٧]- البياضي، كمال الدين، إشارات المرام من عبارات الإمام، ص٢٥٧.

[٨]- الملل والنحل، ج١، ص١٢٨.

المعتزلة إلى أنّ الإنسان حرّ في أفعاله، وذلك ضمن أصل العدل عندهم، فحكموا باستحالة كون الإنسان مجبرًا؛ لأنّ لو كان مجبرًا لبطل التكليف، ويترتّب على ذلك إلغاء فائدة النبوّة[١].

إلاّ أنّ هذا الاتجاه يمثّل بعض الغموض والتناقض بالمقارنة بالفكر المعتزلي، أو حتى الجبريّ؛ إذ إنّ فكرة الكسب في الواقع لم تكن أكثر من محاولة لإيجاد شيء ما يستطيعون به نفي الظلم عن الذات الإلهيّة -كما هو حال الجبرية- وذلك دون أن يكون هذا الكسب شيئًا يُعطي للإنسان إمكانية الفعل أو الترك، والحرية والاختيار. والتوفيق في الأسس الفكرية التي أضافها الأشعرية إلى هذا التراث يضع اتجاههم الفكري ضمن الاتجاه الجبري، بل يؤكد أنّ المحصلة واحدة، وأنّ اختلافها لا يكون إلاّ في نطاق المقدمات والصياغات. وما يؤكّد ذلك أن الرازي قد فهم النتيجة التي يؤدّي إليها بالكسب فلم يستخدم هذه الكلمة، بل استعاض عنها بالكلمة الصريحة: الجبر.

ولا ننسى أنّ المعتزلة فنّدوا فكرة الكسب[٢]، وحكموا بأنّها أكثر تهافتًا من الجبر الخالص عند الجبرية، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل حتى الأشعرية المتأخّرون منهم لم يستطيعوا الدفاع عن نظرية الكسب، مما كان مدعاة لاستمرار توجيه النقد إلى هذه النظرية في كثير من الدراسات الحديثة التي اهتمّت بالفكر الأشعري؛ لأنّ الكسب -كما عبّر عنه كبار الباحثين- مذهب غريب يحمل التناقض بين ثناياه[٣].

بعد كل ما تقدّم من الآراء، لا بدّ من الاهتداء إلى نظرية تعطي العبد المختار مسؤوليّة ما يصدر منه، مع الالتزام بأنّ له تعالى قدرة كاملة وسيطرة مطلقة وسلطانًا شاملاً على الكلّ، من دون الالتزام باشتراك العبد مع خالقه في الفعل، بل يكون الفعل للعبد وحده، وهذا هو مفاد:

الرأي الثالث، الذي عليه الإماميّة، القائلين بفكرة الأمر بين الأمرين، فهي من

---

[١]- انظر: المختصر في أصول الدين، م. س، ص٢١٦؛ المغني، م. س، ج٨، ص٨.

[٢]- راجع: شرح الأصول الخمسة، م. س، ص٣٧٠-٣٧١؛ وللتوسّع في هذا الموضوع، راجع: عبد الجبار، سالمة، الدين والحرية، ص١٦٢-١٦٥.

[٣]- محمود، قاسم، (هامش) مناهج الأدلة في عقائد الملّة لإبن رشد، ص١٠٧.

جهة تشدّ الإنسان إلى النظام الكوني، وتربطه بالقوة الأزليّة، ومن جهة أخرى تترك له الحرية والاختيار فيما يقوم به من فعل وترك. واستند الإمامية في هذه الفكرة إلى قول الإمام الصادق (ت ١٤٨هـ): «لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين»[١]، إلاّ أنّ الدقّة في التتبّع توحي بأنّ منشأ هذا القول هو كلام الإمام عليعليه السلام في جوابه المتقدّم للشامي حول القضاء والقدر، الذي أشار فيه إلى أنّ هذا الرأي يستند في جوهره إلى القرآن الكريم، إذ قالعليه السلام: إنّ الله أمر عباده تخييرًا، ونهاهم تحذيرًا، وكلّفهم يسيرًا[٢].

ونرى الشريف المرتضى يستند -مضافًا لما تقدّم- إلى ما روي من أنّ أبا حنيفة (ت ١٥٠هـ) استفسر من الإمام موسى بن جعفر (ت ١٨٣هـ) قائلاً: ممن المعصية؟ فقال لهعليه السلام: إنّ المعصية لا بدّ أن تكون من العبد، أو من ربّه، أو منهما جميعًا. فإن كانت من الله تعالى فهو أعدل وأنصف من أن يظلم عبده، ويأخذه بما لم يفعله، وإن كانت منهما فهو شريكه، والقويّ أولى بإنصاف الضعيف، وإن كانت من العبد وحده فعليه وقَع الأمر، وإليه توجَّه النهي، وله حقّ الثواب والعقاب، ووجبَت له الجنة والنار[٣].

ومما أفاده الشريف المرتضى وبقية الإماميّة يتبيّن أنّ فكرة الأمر بين الأمرين هي الحلّ الوحيد بين ما لدينا من حلول لمشاكل مستعصية: إذ إنّ الإنسان الحر الإرادة، الشاعر بالمسؤوليّة، يستطيع أن يتحمّل تبعات أعماله، فيتجنّب ما استطاع اقتراف ما يخالف القانون أو النظام الاجتماعيّ أو الدين، ويحاول جاهدًا التعاون مع أبناء جنسه للرقيّ بمجتمعه حسب ما وُضِعَ له من مخططات، كما نجد في هذه الفكرة ما يبرّر الإلحاح بالدعوات الخيّرة في الأخلاق إلى تهذيب السلوك.

ت. الخير والشر، ومعنى نسبتهما إليه تعالى

هنا يشير الشريف المرتضى إلى أهمّيّة التمييز بين جانبين:

- **الأوّل:** إنّ العافية والبلاء والفقر والغناء والصحّة والسقم.... كلّ هذا من عند

---

[١]- مناهج الأدلة في عقائد الملّة لإبن رشد، م. س، ص٣٦٢؛ الكافي، م. س، ج١، ص١٦٠.

[٢]- لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ (النور: ٦٣)، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

[٣]- الأمالي، م. س، ج١، ص١٥١-١٥٢؛ الفصول المختارة، م. س، ج١، ص٤٢.

الله، وقد تسمّى شدائد الدنيا شرًّا، وهي في الحقيقة حكمة وصواب وحقّ وعدل.

- **الثاني:** عدم صحّة ما نسب المجبرة من الفجور والكذب والكفر إلى الله، بل الظلم من الظالمين والكذب من الكاذبين، والعدل والإنصاف من ربّ العالمين[١].

وبالنظر لأهمّيّة الجانب الثاني على مر العصور، وما ينتاب المكلّف أحيانًا، فقد أعطاه الشريف المرتضى جانبًا كبيرًا من الأهمّيّة، من خلال استدلاله عليه بآيات منها:

- قوله تعالى: ﴿**وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ**﴾ (البقرة: ١٠٩)، قال الشريف المرتضى: ولم يقل من عند خالقهم، فعلمنا أنّ المعصية من عباده، وليست هي من قِبَله[٢].

- قوله تعالى: ﴿**لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ**﴾ (المائدة: ٨٠) وما قدّمَته لهم أنفسهم -كما يقول- لم يقدّمه لهم ربهم[٣].

- قوله تعالى: ﴿**فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ**﴾ (المائدة: ٣٠) ولم يقُل حَمَلَه على القتل ربّه، ولا ألجأه إليه خالقه[٤].

وهناك آيات أخرى استشهد بها الشريف المرتضى، للدلالة على أنه تعالى أضاف معاصي العباد إلى الشيطان، ومنها: قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ**﴾ (المائدة: ٩١) فقال رجس من عمل الشيطان، ولم يقل رجس من عمل الرحمن[٥].

- الفرق بين صنع الخالق وصنع المخلوق

يرى الشريف المرتضى أنّ هناك فرقًا بين فعل الله تعالى وفعل العبد، مستدلاً على كل منهما بالكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

---

[١]- إنقاذ البشر، م. س، ص٧٠؛ وهو ما عليه القاضي عبد الجبار في كتابه: المختصر، م. س، ص٢١١.

[٢]- إنقاذ البشر، م. س، ص٧٠.

[٣]- م. ن، ص٧٠.

[٤]- م. ن، ص٧٠.

[٥]- إنقاذ البشر، م. س، ص٧٢.

استدلّ المرتضى عمّا يميّز فعل الله تعالى عن فعل العبد ببعض الآيات الشريفة:

• قوله تعالى: ﴿**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ (النمل: ٨٨)، فلمّا لم يكن الكفر بمتقَن ولا بمحكَم، عَلِمنا أنّه ليس من صُنعه[١].

• قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ (السجدة: ٧)، فلمّا لم يكن الكفر بحَسَن، عَلِمنا أنه ليس من خلقه ولا من فِعله؛ لأنّ خلق الله هو فعله، وقد قال: إنّه ﴿**كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ**﴾ (آل عمران: ٤٧) وقال: ﴿**كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ**﴾ (آل عمران: ٤٠) وأخبر أنّ خَلقَه وفِعلَه واحد[٢].

لكن لو قال قائل: إنّ الكفر حَسَن؛ لأنّ الله خلَقَه. فماذا يكون الجواب؟ هنا يجيب الشريف المرتضى بأنه لو جاز أن يكون حسَنًا -لأنّ الله خلَقَه- جاز أن يكون حقًّا وصدقًا وعدلًا وصلاحًا. فلَمّا لم يجز أن يكون الكفر حقًّا ولا صدقًا ولا عدلًا ولا صلاحًا، لم يجز أن يكون حسَنًا، ولو كان الكفر حسَنًا كان الكافر محسنًا، إذ فعل حسَنًا. فلَماّ كان الكافر مسيئًـا مفسدًا كاذبًا، عَلِمنا أنّ فِعله ليس بحسَن ولا حق ولا صدق ولا عدل ولا صلاح[٣].

أما ما يميّز فعل العبد عن فعل الله تعالى من الآيات الكريمات، نذكر منها:

قوله تعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾ (النجم: ٢٣)، فلو كان فاعلاً لها -كما يقول- لكان قد أنزل بها أعظم السلطان والحجة[٤].

• قوله تعالى: ﴿**وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (الأنعام: ١٠٠). فأخبر أنهم جعلوا له شركاء، ولو كان تعالى الجاعل لَما كان قد جعل لنفسه شركاء، ولا يخلو من أن يكون هو سبحانه

[١]- م. ن، ص٧٤-٩٦.

[٢]- م. ن، ص٧٤.

[٣]- م. ن، ص٧٥.

[٤]- إنقاذ البشر، م. س، ص٧٥.

جعل لنفسه شركاء دونهم، أو يكونوا هم الذين جعلوا له تعالى شركاء، وهو عن ذلك متعالٍ، لم يفعله ولم يجعله، ولو كان هو الذي جعل لنفسه شركاء دون عباده، أو إن كان هو جعل ما جعلوا، كان قد جعل لنفسه شركاء، كما جعل ذلك عباده، فكان قد شارك عباده في شركهم وكفرهم، ومَن جعل لله تعالى شريكًا فقد أشرك بالله غيره[١].

وهناك جملة من الأخبار[٢] الواردة عنه ﷺ وبعض صحابته (رض) استشهد بها الشريف المرتضى، للدلالة على إضافة الحُسن إلى الله، والسوء إلى العباد، منها[٣]:

• ما روي عن أبي هريرة، أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال: لبيك وسعدَيك، الخير في يدَيك، والشر ليس إليك[٤].

• ما روي عن أنس، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: سيكون في هذه الأمة أقوام يعملون بالمعاصي، ويزعمون أنها من الله، فإذا رأيتموهم، فكذّبوهم ثم كذّبوهم[٥].

ومن الأدلّة العقليّة، استدلّ الشريف المرتضى على أنّ الله تعالى لم يفعل أفعال العباد، وأنّ فعلَ الخلق غيرُ فعل الله سبحانه، بعدّة أدلّة عقليّة، نذكر بعضًا منها[٦]: أنّ الله لا يجوز أن يعذّب العباد على فِعله، ولا يعاقبهم على صُنعه، ولا أن يأمرهم بأن يفعلوا ما خَلَقَه، فلماّ عذّبهم على الكفر، وعاقبهم على الظلم، وأمَرهم بأن يفعلوا الإيمان، علمنا أنّ الكفر والظلم والإيمان ليست من فعل الله، ولا من صُنعه.

وهناك حقائق ثلاث أخرى، أوردها الشريف المرتضى في أماليه، لها صلة بهذا الدليل، ورعاية لمنهج البحث أكتفي بالإشارة إلى مصادرها[٧].

---

[١]- إنقاذ البشر، م. س، ص٧٥-٧٦.

[٢]- استخرجتُ مصادر بعض الأحاديث لكفايتها فيما هو المقصود من هذه الرسالة.

[٣]- راجع: إنقاذ البشر، م. س، ص٧٨-٧٩.

[٤]- ابن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، ج١، ص١٧٦.

[٥]- إنقاذ البشر، م. س، ص٧٩.

[٦]- للإطلاع على جميع الأدلّة، راجع: إنقاذ البشر، م. س، ص٨٠-٨٣.

[٧]- الحقيقة الأولى، راجع: الأمالي، م. س، ج٢، ص٢٣٩؛ الحقيقة الثانية، راجع: م. ن، ج٢، ص١٨١؛ إنقاذ البشر، م. س، ص٩٦؛ الحقيقة الثالثة، راجع: م. ن، ج٢، ص١٠٩.

- تكليف ما لا يطاق

هو كلّ ما يُتعذّر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة، أو عدم العلم، أو عدم الآلة[١]. وإجماع الإمامية[٢] والمعتزلة[٣] صريح في قبحه، بخلاف الأشعريّة[٤].

ونلمس موقف الشريف المرتضى -الموافق للعدلية- في هذا الموضوع، في ثلاثة مواضع:

الأول: من خلال استشهاده بالآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ (البقرة: ٢٨٦) وقوله تعالى: ﴿**فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (التوبة: ٧٠) قال الشريف المرتضى: إنّ مثل هذا كثير في كتاب الله، وفيه بطلان ما ادّعوه ونسبوه إلى الله تعالى بأن يأمر خلقه بما لا يقدرون عليه[٥].

الثاني: من خلال استشهاده بأحاديث عن الرسول ﷺ منها قوله: «اللهم أنت ربي لا إله إلاّ أنت، خلقتَني وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت...». وهذا الحديث تلقّته الأمة بالقبول كما يقول الشريف المرتضى[٦]، وقوله لابنته فاطمة الزهراء عليها السلام (استُشهِدَت ١١هـ) حين أخدمها غلامًا: (لا تكلّفيه ما لا يطيق)[٧]. وهناك كلام آخر للمرتضى يبيّن موقفه من ذلك، أورده في أماليه، يصبّ في المعنى نفسه الوارد فيما تقدّم[٨].

٣. أصل النبوة

أ. الفرق بين النبي والرسول

يمكن التمييز بين الرسول والنبي بـأن يُقال: النبي هو الذي يتلقّى الأوامر الإلهيّة

---

[١]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص١٠٥.

[٢]- إحقاق الحق، م. س، ج١، ص١١٩؛ كنز الفوائد، م. س، ص٤٠.

[٣]- مقالات الإسلاميين، م. س، ج١، ص٢٧٥.

[٤]- التمهيد، م. س، ص٢٩٤؛ الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ج٢، ص٤٢.

[٥]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ص١٢٣؛ المحكم والمتشابه، م. س، ص١١١.

[٦]- إنقاذ البشر، م. س، ص١٢٠؛ راجع أيضًا: ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، ج٤، ص٢٧٤؛ النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب، السنن، ج٨، ص٢٤٦-٢٤٧؛ أبو داوود، السنن، ج٤، ص٤٧٦-٤٧٧.

[٧]- إنقاذ البشر، م. س، ص١٢٠-١٢١.

[٨]- راجع: الأمالي، م. س، ج٢، ص١٦٣.

بالمنام، ولا يرى المَلَك عيانًا، فما رأى كما رأى[١]. والرسول هو الذي لعلوّ شأنه يتلقّى الأوامر عيانًا، ولا يفتقر إلى الرؤيا، وهو ما يراه الشريف المرتضى أيضًا، حين قال: «تختص هذه اللفظة لمن علَت منزلته، لأجل تكلّفِهِ بأمر الرسالة، وعزمه على القيام بها»[٢].

أماّ نبينا محمدﷺ فقد اجتمع فيه معنى النبوة والرسالة، استنادا لقوله تعالى: ﴿**مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ**﴾ (الأحزاب: ٤٠).

ب. حُسن البعثة ووجوبها

اقتضت حكمته تعالى أن يبلّغ أحكامه بواسطة سفراء بينه وبين الخَلق، لنقل تلك الأحكام والأوامر عنه تعالى، هذه الواسطة لا بدّ من أن تكون من جنس البشر، ليمكن التفاهم ويتمّ البيان الواضح في نقل التعاليم السماوية، وهؤلاء هم (الأنبياء). يقول الشريف المرتضى: «قد علم كل عاقل، سمع الأخبار، ونقل الآثار، وخالط أهلها، ظهور نبيّناﷺ بمكة، وادّعاؤه أنه رسول الله إلينا، وأنه بُعِث للتنبيه على مصالحنا»[٣].

وعلى أساس ما تقدّم، يمكن القول بوجوب نصب الحجة على الله تعالى عقلاً، من باب اللطف بعباده، وفي هذا الصدد يقول الشريف المرتضى: «إذا علم الله تعالى أنّ المكلف يختار عنده الطاعة، أو يكون إلى اختيارها أقرب، ولولاه لم يكن ذلك، وجب أن يفعله؛ لأنّ التكليف يوجب ذلك... وهذا هو المسمّى لطفًا»[٤]. وبمعنى آخر، إنّ اللطف واجب بالمعنى المذكور على الله تعالى في بعثة الأنبياء وإتمام الحجة، وإلاّ لانتقض الغرض من الخلق.

ومن هنا، يتبيّن أنّ حُسن البعثة -كما يقول المرتضى- يكمن في أنه (متى عَلِم الله

---

[١]- الكافي، م. س، ج١، ص١٧٧.

[٢]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٣.

[٣]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٨؛ أجوبة المسائل الميافارقيات، ورقة ٢٤ ب (مخطوط).

[٤]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٣٤.

أنّ لنا في بعض الأفعال مصالح وألطافًا، أو فيها ما هو مفسدة في الدين، والعقل لا يدلّ عليها، وجبَت بعثة الرسل لتعريفه)[١].

ت. إثبات النبوّة العامّة والخاصّة

- إثبات النبوّة العامّة

أورد الشريف المرتضى كغيره من المتكلّمين أدلّة لإثبات النبوّات العامة، أهمّها:

الدليل الأوّل (الادّعاء والمعجزة)؛ إذ يرى المرتضى أنّه لا بد من إظهار المعجزة على يدَي مدّعي النبوّة، ليكون جاريًا مجرى تصديقه في دعواه[٢]؛ لأنّ المعجزات تدلّ على دعوًى تطابقها. فإن ادّعى مدّع نبوّة بالمعجزة، دلّت على نبوّته[٣].

الدليل الثاني (دليل الإرشاد): فالإنسان في جميع أدوار حياته لا بدّ له من الاستعانة بغيره، بهدف تمييز السلوك الصحيح عن المنحرف. وذلك لا يتحقّق إلّا بوجود الأنبياء، الذين ارتضاهم الله سبحانه لخلقه. وفي ذلك يقول الشريف المرتضى: «إنّ الله تعالى إذا علم ذلك، فلا بد من إعلام المكلّف به، ليفعل ما يدعوه إلى فعل الواجب، ويعدل عمّا يدعوه إلى فعل القبيح؛ لأنّ إعلامه بذلك من جملة إزاحة علّته في تكليفه»[٤].

وهناك أدلّة أخرى، مثل: (الأخبار المتواترة)، التي ثبت من خلالها أنّ الله تعالى أرسل إلى الخَلق الأنبياء والرسل. و(دليل العناية والإلهية)، الذي مضمونه أنّه تعالى لم يدَع خَلقَه حيارى تائهين في صحارى الضلال؛ لذا اقتضت الحكمة الإلهية التامّة إرسال الأنبياء والرسل. ودليل (أحوال الأنبياء وميزاتهم)، وهذا يُعرَف من خلال استقراء القرائن المصاحبة لهم في كافة تصرّفاتهم، مما يوحي إلى الاعتقاد بهم وبما جاؤوا، ودفع الشكوك عنهم. وأخيرًا (طبيعة الدعوات) التي جاء بها الأنبياء

[١]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٤؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٣٠٩.

[٢]- أجوبة المسائل التبانية، مخطوط، ورقة ٢٥ أ، م. س.

[٣]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٦.

[٤]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٤.

والرسل جميعًا، المتمثّلة في سَنّ التشريعات الملائمة لواقع النفس البشرية والمفضية إلى السعادة في النشأتين.

- إثبات نبوّة نبيّنا محمّدﷺ

يعوّل المتكلّمون في إثبات صدق نبوة الأنبياءعليهم السلام على دليل مؤلّف من مقدّمتين:

الأولى: أنهم ادّعوا النبوّة، **والثانية**: إتيانهم بالمعجزات[١]. التي عرّفها المرتضى بأنه: (ما دلّ على صِدق مَن ظَهَرَ عليه واختصّ به)[٢].

وفي هذا المقام يشترط المرتضى في المعجِز: أن يكون من فعله تعالى[٣]، يقول المرتضى: «وإنّما قلنا أنه لا بدّ من أن يكون من فِعله...؛ لأنّ المدّعي إنّما يدّعي على الله أنه يصدّقه بما يفعله»[٤]. وأن تنتقض به العادة المختصة بمن ظهر المعجز فيه[٥]؛ لأنّه إن لم يكن كذلك، لم تقع به دلالة التصديق[٦]. وأن يُتَعَذَّر على الخَلق فِعل مثله، إمّا في جنسه أو في صفته المخصوصة[٧]. وأن يختص بالمدّعي عن طريق التصديق لدعواه[٨].

ث. معاجز الأنبياء

تميّزت هذه المعاجز بأنّها مختلفة باختلاف المألوف في أزمانهم. فكانت معجزة موسىعليه السلام تحاكي ما برع فيه القوم من فنّ السحر الذي ذاع بينهم أمره، فأراد الله تعالى أن يذهلهم ويوقفهم موقف الحيرة والضعف، قال سبحانه: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**

[١]- شبرّ، عبد الله، حق اليقين، ج١، ص١١٢.

[٢]- م. ن، ص٦٥.

[٣]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٥.

[٤]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٥.

[٥]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣.

[٦]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٦.

[٧]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣.

[٨]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣.

فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانقَلَبُوا صَاغِرِينَ وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾ (الأعراف: ١١٧-١٢٠). وهكذا قامت الحجّـة على المدّعي، وإظهار عجزه وقصوره عما تحدّى به على حدّ تعبير الشريف المرتضى[١].

وعندما جاء عيسى عليه السلام كان فنّ الطب وعلاج المرضى بالحكمة أقوى علاج فيهم، فجاءت معجزته في يده وفمه: قال تعالى: **﴿جِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾** (آل عمران: ٤٩).

ومن ذلك يُفهَم أنّ تباين المعجزات بين الأنبياء عليهم السلام على مدى العصور هو مما تقتضيه دواعي الحكمة التي جاءت المعجزة من أجلها.

أمّا معجزات نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله -من وجهة نظر الإماميّة- فإنهم لا يميّزون بين معجز وآخر في جعله دليلاً على صِدق دعوى النبوّة، شريطة ثبوت حصول ذلك المعجز بنحو لا يشوبه شكّ[٢]. وإنّـما الامتياز للقرآن باعتبار خلوده مدى الدهر، وانقراض سائر المعاجز؛ لأنها كانت مقيّدة بزمان أو زمانيّ قد انقرض. وخير مَن تعرّض لبحث هذا الموضوع من متأخّريهم الإمام الخوئي[٣]. في حين أن المعتزلة (لا يرون في المعجزات الأخرى دليلاً على النبوة، اللهم إلاّ لمن شاهدها بنفسه، أمّا مَن لم يشاهدها فعليه أن يتمسّك بإعجاز القرآن الكريم وحده)[٤].

ومن المعاجز التي ذكرها الشريف المرتضى لإثبات نبوة محمد صلى الله عليه وآله -باستثناء القرآن- هي: ما نطق به القرآن من انشقاق القمر، وأنه رؤي منقسمًا بقطعتين[٥]،

---

[١]- الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء ص٧١.

[٢]- راجع: الخوئي، أبو القاسم، البيان، ص٥٠-٥١؛ ص١١٧ وما بعدها.

[٣]- م. ن، ص١١٨-١١٩؛ صص١٢٥-١٣٣.

[٤]- المغني، م. س، ج١٦، ص١٥١-١٥٢.

[٥]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٠.

والإسراء والمعراج[١]، وإخباره بالغيوب الكائنة بعدَه بزمان، كقولهﷺ في عمار بن ياسر (ت ٣٧هـ) تقتلك الفئة الباغية، وإخباره عليًّاعليه السلام بأنّه يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين، فكان ذلك كلّه على ما أخبر به[٢]. وحديث الاستسقاء، وأنّ المطر دام فأشفق من خراب أبيات المدينة، فقالﷺ: (حَوالَينا ولا علينا)، فطلعت الشمس على المدينة، والمطر يهطل على ما حولها[٣]. وأنّهﷺ كان يخطب مستنداً إلى جذع، فلمّا تحوّل يخطب عن منبره حنّ إليه الجذع كما تحنّ الناقة، حتى نزل إليه فالتزمه فسكن حنينه[٤].

- جواز ظهور المعاجز لغير الأنبياءعليهم السلام

وأما ظهور المعاجز لغير الأنبياءعليهم السلام، فهو ما ذهبت إليه الإمامية[٥] والأشعرية[٦]، وهو ما أكّده الشريف المرتضى بقوله: «الذي ذهب إليه أصحابنا أنّ المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الأئمّةعليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الأحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين.... وذهب إلى ذلك أصحاب الحديث»[٧]. إلّا أنّه في كتاب (الشافي) قيّد ظهور المعجز على أيدي الأئمّةعليهم السلام بعد النبيﷺ فقط دون ذكره للصالحين وأفاضل المؤمنين[٨].

ويظهر مما تقدّم أنّ الشريف المرتضى يقصد بذلك وجوب امتياز الخوارق الظاهرة على يد الإمام بميزة تمتاز عما يظهر على يد غيره، حتى يمكن جعل ما ظهر على يد الإمام دليلاً على الإمامة المختصّة به، وعليه فما جاء في كتاب (الشافي) لا ينافي النصّ الأوّل.

---

[١]- الناسخ والمنسوخ، م. س، مخطوط، ورقة ١٢٥.

[٢]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧١؛ الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ١١٠.

[٣]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٧٠.

[٤]- م. ن.

[٥]- أوائل المقالات، م. س، ص٨٢؛ كشف المراد، م. س، ص٢١٩.

[٦]- الجويني، الإرشاد، ص٣١٦.

[٧]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٦.

[٨]- الشافي، م. س، ص١٣١.

ويدلّل الشريف المرتضى على ما ذهب إليه من جواز ظهور المعجزة على أيدي هؤلاء بقوله: «والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ المعجزات إنّما تدلّ على صِدق دعوًى تطابقها، فإن ادّعى مدّعٍ نبوّة بالمعجزة دلّت على نبوّته، وإن ادّعى إمامةً فكذلك، وإن ادّعى صلاحًا وفضلاً ومقامًا، فإنّما تدلّ على صِدقه في ذلك....، وظهور المعجز على يد الإمام والعبد الصالح ليس بوجه قبيح، ولا مما يجب أن يقارنه وجه صحيح، ومن ادّعى ذلك فعليه الدلالة»[١].

- المعجزة القرآنيّة

يرى الشريف المرتضى -كغيره من المتكلّمين- أنّ القرآن الكريم هو المعجزة الإلهية الخالدة، والدليل على نبوّة نبيّنا محمّدﷺ[٢]. مُشيرًا إلى بعض الملامح المتعلّقة بظاهرة التحدّي القرآني، منها:

• أنهم عجزوا عن معارضته، مع تقريعه لهم، وتوبيخه إيّاهم، بالرغم من اشتهار علوّ طبقتهم في الفصاحة[٣]، إذ لو كان القرآن عورض بالفصاحة، لوجب أن تظهر معارضته على حدّ ظهور القرآن[٤].

• أنّ ارتفاع معارضته معلوم أيضًا بقريب من الضرورة؛ لأنّه لولا التعذّر لَعورض[٥].

• أنّ عدولهم عن المعارضة يدلّ على عجزهم، وصرفهم إلى المحاربة يدلّ على صدقهﷺ[٦].

• أنّ الطريق إلى إثبات الإعجاز القرآني، هو الضرورة وليس النقل[٧].

وحينما أعيتهم الحيلة، ووقَف بهم المنطق السليم، انطلقوا إلى القول ﴿**فَقَالَ إِنْ**

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٦-٧٧؛ أجوبة المسائل الميافارقيات، مخطوط، ورقة ٣ أ.

[٢]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠.

[٣]- الشافي، م. س، ص٩٥؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٣؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠.

[٤]- الشافي، م. س، ص٢٠٤؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٨.

[٥]- جمل العلم، م. س، ص٤٣.

[٦]- الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨٠.

[٧]- الشافي، م. س، ص١١٦.

هُذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ (المدثر: ٢٤)، شأنهم في ذلك شأن مَن تَقدّمَهم من الأمم مع أنبيائهم ورسلهم، قال تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ**﴾ (الذاريات: ٥٢).

ج. صفات الأنبياء

يؤكّد الشريف المرتضى أنه: «لا يجوز أن يبعث الله من يجب علينا اتّباعه وتصديقه، وهو على صفة تنفّر منه»[١]. وعلى هذا الأساس يجب توافر صفات يتّصف بها الأنبياءﷺ، تمييزًا لهم عن غيرهم من البشر، ذكر المرتضى أهم ثلاثة منها، هي: العصمة والصدق والنزاهة من النقائص الخَلقية والخُلُقية.

- **العصمة:** العصمة عند الشريف المرتضى هي اللطف الذي يفعله الله تعالى، فيختار العبد عنده الامتناع من فعل القبيح، فيُقال على هذا أنّ الله عَصَمَه بأن فعَل له ما اختار عنده العدول عن القبيح[٢]. وبذلك يوافق أستاذه الشيخ المفيد[٣]. ومن هنا يتبيّن أنّ العصمة حصيلة شيئين، هما: اللطف الإلهي، والتهذيب النفسيّ.

في هذا المقام علينا التركيز على نقاط مهمّة أشار المرتضى إليها:

• سبب قول الإماميّة بعصمة الأنبياءﷺ من الكبائر والصغائر، قبل البعثة وبعدها هو: «إنّا نعلم أنّ من يجوز عليه الكفر والقبائح في حال من الأحوال، وإن تاب منهما، وخرج من استحقاق العقاب به، لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى قول مَن لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال، ولا على وجه من الوجوه»[٤].

• يرفض الشريف المرتضى جوازَ وقوع الذنوب من الأنبياءﷺ على سبيل السهو والغفلة، ذلك أنّ السهو يزيل التكليف ويُـخرِج الفعل من أن يكون ذنبًا مؤاخَذًا به... وحصول السهو في أنّه مؤثّر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلّة،

---

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٨.

[٢]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٥٣ بإيجاز.

[٣]- المفيد، محمد، شرح عقائد الصدوق، ص٢٥٤.

[٤]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٥-٦؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٢.

فلو جاز أن يخالف حال الأنبياءﷺ في صحّـة تكليفهم مع السهو، جاز أن يخالف حالهم لحال أمّتهم في جواز فقد التكليف مع فقد القدرة والآلات والأدلّة[١].

• نفى المرتضى جواز التقيّة في الجملة على الأنبياءﷺ لسببين:

الأوّل: لأنّ الرسول مبتدئ بالشرع، ومفتتح لتعريف الأحكام التي لا تُعرَف إلّا من جهته وبيانه، فلو جازت عليه التقية، لأخلّ ذلك بإزاحة علّة المكلّفين، ولَفَقدوا الطريق إلى معرفة مصالحهم الشرعية، التي لا تُعرَف إلّا من جهته[٢].

والثاني: لأنه لا يجوز أن يكتم ما أُرسِل به، خوفًا من القتل؛ لأنه يعلم أنّ الله لم يبعثه للأداء، إلّا وهو عاصم له من القتل، حتى يقع الأداء، ويُسمِع المكلّفين، وإلّا كان نقضًا للغرض[٣].

نعم، أجاز الشريفُ المرتضى التقيةَ على النبي عند قوّة أسباب الخوف الموجبة لها، **إذا لم تكن تقيّتُه مُخلّةً بالوصول إلى الحق، ولا منفّرة عنه**[٤].

وانطلاقًا من عقيدة الشريف المرتضى بعصمة الأنبياءﷺ من الكبائر والصغائر والسهو والغفلة والنسيان، فقد أوّل الآيات -التي يُشعِر ظاهرها بخلاف ذلك- تأويلاً يُبعد عنهم كل ما تقدّم:

• عصمة آدمعليه السلام وتأويل إخراجه من الجنة، يرى الشريف المرتضى أنّ نفس الإخراج من الجنة لا يكون عقابًا؛ ذلك أنّ سلب اللذّة والمنفعة ليس بعقوبة، وإنّما العقوبة هي الضرب والألم الواقعان على سبيل الاستخفاف والإهانة[٥]. ممّا يعني أنّ النهي الإلهيّ، المتمثّل بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ**﴾ (البقرة: ٣٥) هو نهي إرشادي، لا مولَوي، صادر عن مصلحة تخص المولى تبارك وتعالى، كما يرشِد

[١]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٥-٦؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨.

[٢]- الشافي، م. س، ص٢١١-٢٣٧.

[٣]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٤٧.

[٤]- الشافي، م. س، ص٢٣٧.

[٥]- الشافي، م. س، ص١٢.

الطبيبُ مريضَه بالامتناع عن أكل طعامٍ ما، وإلاّ فيسبّب طولَ مرضِه.

• تنزيه إبراهيمعليه السلام عن الشكّ، وأنه مؤمن بأنّ الله تعالى يحيي الأموات، لقوله سبحانه: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ (البقرة: ٢٦٠)، أجاب الشريف المرتضى بأنّ إبراهيمعليه السلام لم يسأل ذلك لشكّ فيه، وفَقدِ إيمان، وإنّما أراد الطمأنينة متمثّلة بسكون النفس وانتفاء الخواطر والوساوس، والبعد عن اعتراض الشبهة[١].

• عصمة يوسفعليه السلام من الفاحشة، وذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا**﴾ (يوسف: ٢٤) يرى الشريف المرتضى أنّ همّها به متعلّق بالقبيح، وهَمَّه بها متعلّق بالضرب، مستندًا في ذلك إلى الكتاب والآثار. فمن الكتاب آيات كريمة[٢]، منها قوله تعالى: ﴿**وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا**﴾ (يوسف: ٢٣)، وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ**﴾ (يوسف: ٣٢). أمّا من الآثار، فهي قد وردَت بإطباق مفسّري القرآن ومتناوليه، على أنها همَّت بالمعصية والفاحشة[٣]. أمّا همّه بها -عند المرتضى- فهو متعلّق بالضرب[٤]، لآيات منها، قوله تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ**﴾ (يوسف: ٢٤)، وقوله: ﴿**قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ**﴾ (يوسف: ٣٣). وقد عقّب الشريف المرتضى على الآية الأخيرة بقوله: والاستجابة تؤذن ببراءته من كل سوء، وتنبئ أنه لو فَعَلَ ما ذكروه من السوء، لكان قد صبا، ولم يـصرف عنه كيدهنّ[٥].

• عدم جواز النسيان على الأنبياءعليهم السلام، استدلّ بقصة موسىعليه السلام عندما قال تعالى -حكاية عنه- ﴿**قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ**﴾ (الكهف: ٧٣)، إذ أشار إلى أنّه أراد بذلك

---

[١]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٢٩.

[٢]- م. ن، ص٥٠.

[٣]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٥٠؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٤٨٠؛ راجع: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج٦، ص١٢١؛ الزمخشري، جار الله، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل (وبذيل حاشية الشريف الجرجاني)، ج٢، ص٣١١.

[٤]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٥٠.

[٥]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٥١؛ الأمالي، م. س، ج١، صص٤٨٩-٤٩٢.

لا تؤاخذني بما **تركتُ**، ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ**﴾ (طه: ١١٥)[١]. أمّـا لو حملنا الآية على النسيان الحقيقيّ، كان الوجه فيها أنّ النبي إنّما لا يجوز عليه النسيان فيما يؤدّيه عن الله، أو في شَرعِه، أو في أمر يقتضي التنفير عنه، فأمّا فيما هو خارج عمّا ذكرنا، فلا مانع من النسيان فيه[٢].

• تنزيه نبيّنا محمدﷺ من المعاصي والذنوب، أشار المرتضى إلى تأويل قوله تعالى: ﴿**وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ**﴾ (الشرح: ٢)، ومؤدّاه أنّ كل شيء أثقَل الإنسان وغمّه وكَدّه وجَهَدَه، جاز أن يسمى وِزرًا، تشبيهًا بالوِزر الذي هو الثقل الحقيقيّ، وليس يمتنع أن يكون الوِزر في الآية إنّما أراد به غمّهﷺ، وهمّه بما كان عليه قومه من الشرك، وأنه كان هو وأصحابه بينهم مستَضعَفًا مقهورًا[٣].

أمّا ما اختاره الشريف المرتضى في تنزيههﷺ عن الذنوب، لقوله تعالى: ﴿**لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾ (الفتح: ٢)، فهو أنّ المراد من الذنب هو ذنوب قومك؛ لأنّ الذنب مصدر، والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معًا[٤].

وهكذا ينتهي الشريف المرتضى إلى أنّ ما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يُلتَفَتُ إليه، ونقطع بكذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً صحيحًا لائقًا بأدلّة العقل، فإن احتمل تأويلاً طابَقَها تأوّلناه، ووفّقنا بينه وبينها[٥].

- الصّدق

يصف اللهُ تعالى الأنبياءعليهم السلام بالصدق في مواضع كثيرة من كتابه العزيز، قال تعالى: ﴿**وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ**﴾ (يس: ٥٢)، وقوله تعالى: ﴿**وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ**﴾ (الأحزاب: ٢٢). يقول الشريف المرتضى: «والذي يدل على أنّ الكذب لا يجوز عليهم فيما

[١]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٨٤.

[٢]- م. ن.

[٣]- م. ن، ص١١٥.

[٤]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١١٧؛ راجع بصدد ذلك: التبيان، م. س، ج٩، ص٣١٢-٣١٣؛ وما أورده الطبرسي عن الإمام الصادقعليه السلام في مجمع البيان، ج٩، ص١١٠-١١١؛ الحويزي، عبد علي، نور الثقلين، ج٥، ص٥٤.

[٥]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٢٤؛ وورد بالمعنى في نفس المصدر ص١٣١؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٤٧٧-٤٨١؛ ج٢ ص٣٩٩؛ وفي أجوبة مسائل أهل الرّي، مخطوط، ورقة ٦ ب.

يوردونه عن الله هو المعجز الذي دلّ على صِدق دعواه أنه رسول الله؛ لأنّ الله تعالى لا يصدّق بالمعجز كاذبًا عليه فيما يؤدّيه عنه»[١].

- **أن يكونوا منزّهين عن النقائص التي تخصّ البشر، كنقص الخِلقة:** باعتبار أنّهم مبعوثون من عند الله تعالى، وأنه لا يُعقَل إرسال شخص بهذه المهمّة الإلهيّة وهو ذو عاهة في جسمه. (أمّا بالنسبة لعقدة لسان موسى عليه السلام فقد كانت قبل النبوة وزالت بعد ذلك)[٢]. بدلالة دعاء موسى عليه السلام الوارد في الآية: ﴿**وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي**﴾ (طه: ٢٧-٢٨) فأخبر الله تعالى موسى بالاستجابة، وذلك في قوله سبحانه: ﴿**قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ**﴾ (طه: ٣٦).

ويجب أن يكونوا منزّهين عن العيوب المنفّرة، كالأمراض[٣]، خصوصًا النازلة بأيوب عليه السلام، يرى المرتضى أنها لم تكن إلّا اختبارًا، وامتحانًا وتعريضًا للثواب بالصبر عليها، والعوض العظيم النفيس في مقابلها. وهذه سُنّة الله تعالى في أصفيائه وأوليائه[٤]. واستدلّ الشريف المرتضى على صحّة ذلك بقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، عندما سُئل: أيّ الناس أشدّ بلاءً؟ فقال صلى الله عليه وآله: الأنبياء، ثم الصالحون، ثم الأمثل من الناس[٥].

أمّا تنزيههم عن الفظاظة والغِلظة والخُلق المشينة[٦]، فذلك لا بدّ منه، باعتبار أنها من الأسباب المبعِدة عن الله تعالى. قال تعالى: ﴿**وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ (آل عمران: ١٥٩).

ومن هذه الصفات يتضح أنّ النبي بشر كسائر الناس، لا يختلف عنهم في شيء، سوى أنه إنسان كامل، خصّه الله تعالى بوحيه ورسالته. قال تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ**﴾ (فصلت: ٦).

---

[١]- مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٧-٦٨؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٣٠٩.

[٢]- الباجوري، إبراهيم، حاشية الباجوري على متن السنوسية، ص٨١-٨٢.

[٣]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٦١.

[٤]- م. ن، ص٦١؛ ص١١١.

[٥]- م. ن، ص١١١.

[٦]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٠٨-١١١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦٨؛ الأمالي، م. س، ج١، ص٥٠٣.

- أفضليّة الأنبياء على الملائكة

وهذه الأفضليّة ذكرها أغلب الإمامية[١]، ووافقهم عليها معظم الأشعرية[٢]، وقد استدلّ الشريف المرتضى على أفضلية الأنبياء على الملائكة، بأمره تعالى بالسجود لآدم، باعتبار أنّ ذلك يقتضي تعظيمه عليهم، وتقديمه وإكرامه[٣]؛ معلِّلًا ذلك بأنّ مشاقّ الأنبياء أعظم من مشاق الملائكة في التكليف.

٤. أصل الإمامة

أ. تعريف الإمامة، والفرق بين الإمامة والخلافة

عرّفها الشريف المرتضى بأنها: الولاية العامة على جميع أمور المسلمين[٤] وهي أعلى منازل الدين بعد النبوّة[٥]، مع إشارته وبقيّة الإماميّة[٦] إلى وجود فَرق بين الإمام والخليفة، بدليل:

- أنّ الإمام قد يتنازل عن خلافته، مع الاحتفاظ بإمامته، وهذا ما حصل للإمام الحسن (ت ٥٠هـ) عندما تنازله لمعاوية (ت ٦٠هـ) عن الخلافة، والإمام الرضا عليه السلام عند توليته ولاية العهد، بجمعِه بين الإمامة ونيابة الخلافة[٧]. فالإمامة بعد حصولها للإمام لا تخرج منه[٨].

---

[١]- أوائل المقالات، م. س، ص١٦؛ الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص٩٣؛ كشف المراد، م. س، ص٢٢٥؛ حق اليقين، م. س، ج١، ص١٠٥.

[٢]- الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ج٨، ص٦٩٩.

[٣]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٣٣؛ تفضيل الأنبياء على الملائكة، مطبوعة ضمن (رسائل الشريف المرتضى) المجموعة الأولى، ص٢١.

[٤]- م. ن، ص١١٨.

[٥]- م. ن، ص١٦٩.

[٦]- تتبّعتُ معظم المصادر الكلامية للإمامية، ولم أجد مَن خالف المرتضى في ذلك.

[٧]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٧٢-١٧٤؛ ص١٧٩ بتصرّف.

[٨]- م. ن، ص١٧٢.

- الإمامة: هي الولاية العامة على جميع أمور المسلمين، بينما الخلافة: هي الولاية الخاصّة على أمور المسلمين[١].

- الإمام يجوز له أن يستخلف على جميع رعيّته خليفة وخلفاء، فيجعل إليهم التصرّف فيما إليه التصرّف فيه من تدبير الأمور الحاضرة والغائبة، وتولية الولاة، واستخلاف الخلفاء فيما نأى من البلاد[٢].

ب. وجوب الإمامة

الشريف المرتضى كغيره من متكلّمي الإماميّة يرى أنّ وجوب الإمامة هو على الله تعالى[٣]، وذلك من باب اللطف، مستدلاً على ما يراه بقوله: «الإمامة عندنا لُطف في الدين، والدليل هو أنّا وجدنا الناس متى خلوا من الرؤساء، ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم، اضطربت أحوالهم، وتكدّرت معيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح، وظهر منهم الظلم والبغي، وأنّهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد.... فقد ثبت أنّ وجود الرؤساء لُطف بحسب ما نذهب إليه»[٤].

ت. طريق إثباتها

يؤكّد الشريف المرتضى على أنّ طريق إثبات الإمامة هو النصّ وليس الاختيار، بدليل:

- أنّ الإمام إذا وجبَت عصمته... وكانت العصمة غير مدرَكة بالحواس، ولم يك أيضًا دليل عليها يوصل إلى العلم بحال من اختُصّ بها بالنظر في الأدلّة، فلا بد من صحّة هذه الجملة من وجوب النص على الإمام بعينه، أو إظهار المعجز القائم مقام النص عليه[٥].

---

[١]- الشريف المرتضى، الشافي، ص١١٨-٢٤٩.

[٢]- م. ن، ص٦٧.

[٣]- م. ن، ص٧-٩؛ ص٢٥.

[٤]- م. ن، ص٤؛ ص٦؛ ص٩؛ ص١٥؛ ص٢٤؛ الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٢٣؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٥.

[٥]- الشافي، م. س، ص٧٠.

- قد ثبت أنّ الإمام لا بد أن يكون أفضل من الكلّ... وإذا ثبت كونه أفضل، ولم يكن التوصل إليه بالأدلّة ولا بالمشاهدة، وجب النصّ أو المعجز[١].

- قد ثبت أنّ الإمام لا بدّ أن يكون عالِمًا بجميع الأحكام، حتى لا يفوته شيء منها، وأنه كونهعليه السلام عالِمًا بها، لا يمكن الوصول إليه إلّا بالنص، ولو أمكن الوصول إليه بالامتحان لم يجز أن يكون الممتحنون له إلّا مَن هو عالِم بجميع الأحكام[٢].

ويبدو من سَوق الأدلة أنّ الشريف المرتضى يريد بيان أنّ الصفة التي لا تكون الإمامة إلّا بها، يستحيل على البشر أن يدركوها بأنفسهم، ألَا وهي العصمة والأفضلية المطلقة والأعلمية بجميع الأحكام.

أما الأدلّة النقليّة من (الكتاب والسّنّة) التي أوردها الشريف المرتضى -كغيره من الإمامية- على أنّ الإمامة بالنص:

أما ما استدلّ به من الكتاب العزيز[٣]

-- قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥)، وترتيب الاستدلال بهذه الآية -عند المرتضى وبقية الإمامية- هو أنه (قد ثبت أنّ المراد بلفظة (وليّكم) المذكورة في الآية مَن كان متحقّـقًا بتدبيركم، والقيام بأموركم، وتجب طاعته عليكم، وثبت أنّ المعنيّ بـ(الذين آمنوا) أمير المؤمنين، وفي ثبوت هذين الوصفين دلالة على كونه إمامًا لنا)[٤]. وهذا هو المستفاد من تفسير الإمام الصادقعليه السلام للآية[٥].

واستدل الشريف المرتضى على كون لفظة (ولي) في الآية تفيد معنى الإمامة، بأنّ (المراد بـ(الذين آمنوا) ليس هو جميعهم، بل بعضهم، وهو مَن كانت له هذه الصفة

---

[١]- الشافي، م. س، ص٧٠.

[٢]- م. ن، ص٧١.

[٣]- الآيات التي استشهد بها الشريف المرتضى هي موضع اتفاق لدى الإمامية، كما سيتضح فيما بعد.

[٤]- الشافي، م. س، ص١٢٢-١٣٤.

[٥]- الكافي، م. س، ج١، ص٢٨٨.

المخصوصة، التي هي إيتاء الزكاة في حال الركوع... وقد علِمنا أنّ إيتاء الزكاة لم يثبت في كل مؤمن على الاستغراق)[١].

وذكر المرتضى أنّ النبي ﷺ لمّا عرف أنّ عليًّا عليه السلام تصدّق بخاتمه وهو راكع، قال: إنّ الله أنزل فيه قرآنًا، وقرأ ﷺ الآيتين[٢].

على أنّ بعض المفسّرين يروي أنّها نزلت في عبادة بن الصامت؛ لأنّه كان قد دخل في حلف اليهود، ثم تبرّأ منهم ومن ولايتهم[٣]. وقد نفى المرتضى ذلك؛ باعتبار أنّ الرواية قد أطبق على نقلها جماعة من أصحاب الحديث، من الخاصّة والعامة[٤].

•قوله تعالى: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤)، فقد أثبت المرتضى أنّ المراد بلفظة (عهدي) في الآية (الإمامة) من خلال قوله: إنّ لفظة (عهدي) إذا كان لفظًا مشتركًا، وجب أن يُحمَل على ما يصلح له، ويصحّ أن يكون عبارة عنه، فنقول: إنّ الظاهر يقتضي أنّ كل ما تناوله اسم العهد لا ينال الظالم[٥].

وهذه الآية -على رأي المرتضى- (يمكن أن يستدلّ بها على أمرين، أحدهما: أنّ مَن كان ظالمًا في وقت من الأوقات، لن يجوز أن يكون إمامًا، وثانيهما: أن يبيّن اقتضاء الآية لكون الإمام معصومًا؛ لأنّها إذا اقتضت نفي الإمامة عمّن كان ظالمًا على كل حال، سواء كان مُسِرًّا لِظلمِه أو مُظهرًا له، وكان مَن ليس بمعصوم وإن كان ظاهره جميلاً، يجوز أن يكون مُبطِنًا للظلم والقبيح، ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمَن ذلك منه ولا يجوز فيه، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد، الذي هو الإمامة، معصومًا، حتى يؤمَن استسراره بالظلم، وحتى يوافق ظاهره باطنه)[٦].

---

[١]- الشافي، م. س، ص١٢٣.

[٢]- م. ن، ص١٢٥.

[٣]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص١٣٩.

[٤]- الشافي، م. س، ص١٢٩؛ وهو ما يراه تلميذه الشيخ الطوسي في: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٢١.

[٥]- الشافي، م. س، ص١٨٣.

[٦]- الشافي، م. س، ص١٨٢؛ وهو ما عليه تلميذه الشيخ الطوسي في: التبيان، م. س، ج١، ص٤٤٩.

وأمّا ما استدلّ به من السنّة الشريفة:

هنا يرى الشريف المرتضى أنّ النصوص الواردة عن النبيﷺ على إمامة عليّعليه السلام وخلافته بعدهﷺ، تنقسم إلى قسمين[١]: أحدهما النص الفعلي والقَولي معًا، والآخر النصّ القولي فقط:

• **النصّ الفعلي والقولي:** أشار الشريف المرتضى إلى هذا القسم بقوله[٢]: دلّت عليه أفعالﷺ وأقواله المبيّنة لأمير المؤمنينعليه السلام من جميع الأدلّة الدالّة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلاً لغيره، كمؤاخاته بنفسه، وإنكاحه ابنته فاطمةعليها السلام، وأنه لم يولّ أحدًا من الصحابة، ولا نَدَبه لأمرٍ، أو بَعَثَه في جيش إلّا كان هو الوالي عليه المقدّم فيه، وقولهﷺ: (عليّ منّي وأنا منه)[٣]، و(عليّ مع الحق والحق مع عليّ)[٤]، و(اللهم ائتني بأحبّ خلقِك إليك، يأكل معي من هذا الطائر)[٥].

ويرى الشريف المرتضى أنّ هذه الأفعال والأقوال، إنّما شهدت باستحقاقهعليه السلام الإمامة، ونبّهت على أنهعليه السلام أَولى بمقام الرسولﷺ من قبيل أنّها دلّت على التعظيم والاختصاص الشديد[٦]. إلّا أنّ الشريف المرتضى يعتقد أنّ دلالة الفعل آكد من دلالة القول وأبعد من الشبهة؛ لأنّ القول يدخله المجاز، ويحتمل ضروبًا من التأويل لا يحتملها الفعل[٧].

• **النصّ القَوليّ:** وهذا النص -عند المرتضى- على ضربين[٨]:

---

[١]- الشافي، م. س، ص٨٥.

[٢]- م. ن.

[٣]- ابن حنبل، أحمد، المسند، ج٥، ص٣٥٦.

[٤]- بهذا اللفظ وقريب منه أخرجه: الباقلاني، الإنصاف، ص٥٨؛ تاريخ بغداد، م. س، ج١٤، ص٣٢١؛ الهيثمي، نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ج٩، ص١٣٤.

[٥]- حديث الطائر حديث متواتر، ذكره: الترمذي، السنن، ج٤، ص٣٢٨؛ مجمع الزوائد، م. س، ج٩، ص١٢٥؛ الشافي، م. س، ص١٧٠.

[٦]- الشافي، م. س، ص٨٥.

[٧]- م. ن.

[٨]- م. ن.

الضرب الأول: ضربٌ تفرّد بنقله الشيعة الإماميّة خاصة[١]، وهو (النص الجليّ). والضرب الثاني: هو الذي رواه الشيعي وغيره، أو كما قال الشيخ الطوسي: الذي نقله المؤالف والمخالف[٢]، وتلقّاه جميع الأمّة بالقبول، وهو (النص الخفيّ).

أما النص الجليّ: فقد أورد المرتضى عدّة أحاديث، تمثّل النص الجليّ منها، في قوله ﷺ: أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني، وسلِّموا عليه بإمرة المؤمنين[٣]، وهذا خليفتي فيكم من بعدي فأسلِموا له وأطيعوا[٤]، وهذا وليّ كل مؤمنة ومؤمنة[٥]، وحديث الراية، وحديث الطائر[٦].

والمرتضى يورد الشروط الواجب توافرها في الجماعة الناقلة للأخبار بلا واسطة، منتهيًا إلى توفّرها في نقل الشيعة للنص على الإمام علي عليه السلام، وهذه الشروط هي أن تنتهي في الكثرة إلى حد لا يصحّ معه أن يتّفق الكذب منها على المخبِر الواحد، وأن يُعلَم أنه لم يجمعها على الكذب جامع، من تواطؤ وما يقوم مقامه، وأَن يكون اللّبس والشبهة زائلَين عما خبّرَت به[٧].

وعلى هذا الأساس يرى الشريف المرتضى توفّر هذه الصفات في نقل الشيعة خلَفًا عن سلف، إلى أن يتّصل بالنبي ﷺ على أنه نصَّ على الإمام علي عليه السلام[٨].

بيد أنّ المعتزلة والأشعرية وغيرهم من بقيّة فرق المسلمين يرفضون كلّ ما تذكره الشيعة الإمامية -ومنهم المرتضى. فهم عندما يذكرون حديث المؤاخاة- يعترضون عليه بعدّة اعتراضات، منها: أنّ هذا الخبر يجري مجرى الآحاد[٩]، ... وأمّا (خليفتي

---

[١]- الطوسي، تلخيص الشافي، ج٢، ص٤٦.

[٢]- م. ن.

[٣]- الشافي، م. س، ص٨٥؛ ص٨٨؛ ص١٧٢.

[٤]- م. ن.

[٥]- م. ن، ص١٧٢.

[٦]- م. ن، ص١٧٠.

[٧]- م. ن، ص١٨٥.

[٨]- الشافي، م. س، ص٨٨.

[٩]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص١٨٢.

من بعدي) فغير معروف، والمعروف خليفتي في أهلي[١].

والشريف المرتضى يجيب على ذلك بأنّ الخبر قد تواتر النقل به، وورد مورد الحجّة، وأنّه أحد ألفاظ النص الجليّ... وهو مما قد روته العامة والخاصة، ولم ينفرد بنقله الشيعة[٢]...

كما اعترضوا على حديثَي الراية والطائر، إذ قالوا: يمكن أن يتعلّق به في أنّه عليه السلام أفضل، فأمّا في النص على أنه إمام فغير جائز أن يتعلّق به[٣].

إلّا أنّ الشريف المرتضى -في معرض رده على هذا الاعتراض- يؤكد أنّ هذين الخبرين... إنما يدلّان على الإمامة كدلالة حديث المؤاخاة؛ لأنّا قد بيّنّا -كما يقول- أنّ كل شيء دلّ على التفضيل والتعظيم فهو دلالة على استحقاق أعلى الرتب والمنازل، وأنّ أَولى الناس بالإمامة من كان أفضلهم وأحقّهم بأعلى منازل التبجيل والتعظيم[٤].

وأمّا النص الخفيّ: هناك أيضًا أحاديث مماثلة للنصّ الجليّ، ولكنها دون ذلك الجلاء، تعرّض الشريف المرتضى لذكرها وبيان المراد منها، وكان في مقدّمتها الحديثين الآتيَين:

• **حديث الغدير:** قوله صلى الله عليه وآله: (من كنت مولاه فعليّ مولاه...):

يؤكّد المرتضى على أنّ النبي صلى الله عليه وآله استخرج بذلك المقام الإقرار بفرض طاعته، ووجوب التصرّف بين أمره ونهيه، بقوله صلى الله عليه وآله: «ألستُ أَولى بكم منكم؟»... وإذا ثبت أنّه صلى الله عليه وآله أراد ما تقدّم من إيجابه كون أمير المؤمنين أَولى بالإمامة من أنفسهم، فقد أوجب له الإمامة؛ لأنّه لا يكون أَولى بهم من أنفسهم إلّا فيما يقتضي فرض طاعته عليهم، ونفوذ أمره ونهيه فيهم، ولن يكون كذلك إلّا مَن كان إمامًا[٥].

---

[١]- المغني، م. س، ص١٨٥.

[٢]- الشافي، م. س، ص١٦٨.

[٣]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص١٨٦-١٨٧.

[٤]- الشافي، م. س، ص١٧٠.

[٥]- الشافي، م. س، ص١٣٢-١٣٣؛ وهو ما عليه الكراجكي، كنز الفوائد، م. س، ص٢٣٠-٢٣١.

تجدر الإشارة إلى هناك من ذهب إلى إنكار حديث الغدير، ومنهم عضد الدين الإيجي (ت ٦٥٦هـ)، الذي ادّعى بأنّ عليًّا لم يكن يوم الغدير مع النبيﷺ بل كان في اليمن[١]. بيد أنّ هناك من الحقائق والاستنتاجات ما يدحض ذلك، منها ما أفاده الشريف المرتضى نفسه بقوله: أنّه ما نعلم أنّ فرقة من فرق الأمّة ردّت هذا الخبر واعتقدت بطلانه وامتنعت عن قبوله، وما تُجمع الأمّة عليه لا يكون إلّا حقًّا عندنا وعند مخالفينا، وإن اختلفنا في العلّة والاستدلال[٢]، ومنها: ما اطّلع عليه الجويني من الأمر الذي يظهر منه تواتر الخبر وأهمّيّته، فهو يقول: «رأيتُ مجلّدًا في بغداد في يد صحّاف، فيه روايات خبر غدير خُم، مكتوبًا عليه: المجلدة الثامنة والعشرون من طريق قولهﷺ: «من كنت مولاه فعليّ مولاه»[٣]، ومنها ما صرّح به ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) بقول: ولا التفات لمن قدح في صحّته لمن رواه بأنّ عليًا كان باليمن، لثبوت رجوعه، وإدراكه الحج مع النبيﷺ»[٤].

• **حديث المنزلة:** قولهﷺ: «أنت منيّ بمنزلة هرون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي»

وهو من الأحاديث التي استشهد المرتضى بها، قال عنه ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ) إنه (الخبر المجمَع على روايته بين سائر فرق المسلمين)[٥]. وحديث المنزلة حديث صحيح، بلغ الرواة فيه حدّ التواتر[٦]، ولكن بالرغم من الاتفاق على **صحّته** إلّا أنّ المعتزلة أوردوا شُبهًا كثيرة[٧]، منها: ما يراه أبو علي الجبائي من أنّه إن كانﷺ إنّما أراد بهذا الخبر إثبات الإمامة لأمير المؤمنين، فيجب لو مات في حال حياة النبيﷺ أن لا يكون منه بمنزلة هارون من موسى[٨].

---

[١]- الإيجي، عضد الدين، المواقف، ج٨، ص٣٦١.

[٢]- الشافي، م. س، ص١٣٢.

[٣]- القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودّة، ج١، ص٣٤.

[٤]- ابن حجر العسقلاني، الصواعق المحرقة، ص٢٥.

[٥]- ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج١٣، ص٢١١.

[٦]- مسند أحمد، م. س، ج١، ص٣٣١؛ مسلم، صحيح مسلم، ج١٥، ص١٧٤-١٧٦؛ ابن ماجة، السنن، ج١، ص٤٣؛ ابن الأثير، في أسد الغابة، ج٤، ص٢٦-٢٧؛ الصواعق المحرقة، م. س، ص٧٢.

[٧]- راجع ما ذكره القاضي عبد الجبار: المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص١٧٥-١٧٦.

[٨]- م. ن، ص١٧٦.

والشريف المرتضى يردّ على ذلك بأنّ هناك روايات عن النبيﷺ تشير إلى ما يدلّ على بقائهعليه السلام بعده، منها قولهﷺ لعليعليه السلام: تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين[١].

ومن المستغرَب أنّ الجاحظ قد اعتبر هذا الحديث خبر آحاد[٢]. إذ كيف يخفى عليه ذلك، وهذه المصادر الحديثيّة تنقل الحديث المذكور بطرق مختلفة، خصوصًا كتب المحدّثين الذين عاصرهم زمانًا، والتي أشرنا إليها في مصادر الحديث قبل قليل.

- القائلون بالاختيار في إثبات الإمامة

أمّا القائلون بالاختيار، فقد اختلفوا في القدر الذي تنعقد به الإمامة: فمنهم من قال بوجوب إجماع الأمّة على ذلك كالأصم من المعتزلة[٣]، ومنهم من قال بانعقادها بإجماع الصحابة، لكنهم اختلفوا في العدد الذي تنعقد به: فجماعة أحمد بن حنبل من أهل الحديث[٤] اشترطوا اشتراك جماعة أهل الحلّ والعقد في عَقدها، بينما يرى الأشعرية وابن حزم الظاهري أنّها تنعقد بعقد رجل واحد، واستدلّوا بما قاله العباس بن عبد المطلب لعليّعليه السلام: «اُمدد يدك أبايعك»[٥].

إلّا أنّ الشريف المرتضى لا يسلّم باستدلالهم هذا، باعتبار أنّ الأمر لو كان على ما ظنّوه -من دلالة البيعة المذكورة على صحة الاختيار- لوجب أن تكون مبايعة النبيﷺ الأنصار بيعة العقبة، ومبايعة المهاجرين والأنصار بيعة الرضوان، دلالة على ثبوت نبوته وفرض طاعته من جهة الاختيار، ولَساغ لقائل أن يقول: ما الحاجة إلى البيعة مع تقدّم النبوّة ووجوب فرض الطاعة[٦].

والجدير ذكره أنّ الإمامية يشترطون في الإجماع أن يكون من بين المجمعين

---

[١]- الشافي، م. س، ص١٦٣؛ راجع: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج٣، ص١٣٩.

[٢]- الجاحظ، عمرو بن بحر، العثمانية، ص١٥٨.

[٣]- الملل والنحل، م. س، ج١، ص١٠٩.

[٤]- م. ن، ص٦.

[٥]- م. ن، ص٦٧؛ المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص٩٤.

[٦]- الشافي، م. س، ص١٠٦.

معصومًا، فيكون ذلك الإجماع كاشفًا عن رأيه، وإلّا فلا يؤخَذ به[١].

وهكذا ينتهي الشريف المرتضى إلى القول بـ: «أنّ الذي نعتمده في إفساد اختيار الإمام هو بيان صفاته التي لا دليل للمختارين عليها، ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختص علاّم الغيوب تعالى بالعلم بها، كالعصمة، والفضل في الثواب، والعلم على جميع الأمّة»[٢].

ث. صفات الإمام

تباينت آراء فرق المسلمين في تحديد صفات الإمام، فالقائلون بالنص -وهم الإماميّة- يحدّدون للإمام صفات تباين التي يحدّدها القائلون بالاختيار. إذ يرى الإماميّة أنّه طالما أنّ الإمامة لُطف من الله تعالى، وأنّ تنصيب الإمام واجب على الله تعالى عقلاً، فضلاً عن أنّها امتداد للنبوّة، فصفات الإمام على ضربين:

أحدهما: يجب أن يكون عليها مَن كان إمامًا، مثل كونه معصومًا، أفضل الخَلق.

والثاني: يجب أن يكون عليها لشيء يرجع إلى من يتولاّه، مثل كونه عالِمًا بالسياسة وبجميع أحكام الشريعة، وكونه حجة فيها، وكونه أشجع الخَلق، وجميع هذه الصفات توجب كونه منصوصًا عليه[٣].

وهذه الصفات متّفَق عليها بين الإمامية[٤]، وهي:

- العصمة

يعتقد الإمامية أنّ عصمة الأئمّة -من الكبائر والصغائر، وأنّ الإمام لا يكون إلاّ معصومًا عن الخلاف لله-[٥] من خصائص مذهبهم، بينما لا ترى ذلك بقيّة فرق

[١]- راجع: الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ص٤٨-٤٩.

[٢]- الشافي، م. س، ص٢١٦.

[٣]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص١٨٩؛ الناسخ والمنسوخ، م. س، مخطوط، ورقة ٩٢.

[٤]- راجع مصادرهم الكلامية: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٣٠٥-٣١٣؛ كشف المراد، م. س، ص٢٢٧-٢٢٩؛ إحقاق الحق، م. س، ج١، ص١٩٧-٢٠٢؛ العلامة الحلي، الألفين، ص٣٤؛ ص٥١؛ ص١٣٥. إذ لم يُذكَر في هذه المصادر شذوذ بعضهم عن ذلك.

[٥]- أوائل المقالات، م. س، ص٤٦؛ معاني الأخبار، م. س، ص١٣٣.

المسلمين[١]، باستثناء ما ذُكر من اتفاق الإسماعيلية مع الإماميّة في ذلك[٢].

الشريف المرتضى يرى أنّ هناك طرقًا يُعلَم من خلالها أنّ الأئمّة ﷺ لا تجوز عليهم الكبائر في حال الإمامة، منها:

• أنّ الإمام إنّما احتيج إليه لجهة معلومة، وهي أن يكون المكلّفون عند وجوده أبعد من فعل القبيح، وأقرب من فعل الواجب، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علّة الحاجة إليه ثابتة فيه وموجِبة وجود إمامٍ يكون إمامًا له، والكلام في إمامته كالكلام فيه، وهو ما يؤدّي إلى التسلسل، وهو باطل[٣].

• أنّ قول الأئمّة ﷺ قد ثبت أنّه حجّة في الشرع كقول الأنبياء ﷺ، بل يجوز أن ينتهي الحال إلى أنّ الحق لا يُعرَف إلّا من جهتهم، ولا يكون الطريق إليه إلّا من أقوالهم[٤].

كما أنّ الشريف المرتضى يؤكّد على عدم جواز الصغائر على الأئمّة ﷺ -قبل الإمامة وبعدها- قياسًا على عدم جوازها على الأنبياء ﷺ[٥].

وعلى أساس ما تقدّم، يتعرّض المرتضى لشُبه القائلين بوقوع الذنب والخطأ من الأئمة ﷺ والإجابة عليها بما يتضمّـن عصمتهم، فهو يقول: «واعتمدنا في ذلك على دليل عقليّ لا يدخله احتمال ولا تأويل، فمتى ورد عن أحدهم ﷺ فعل له ظاهر الذنب وجب أن نصرفه عن ظاهره، ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقليّ فيهم»[٦].

وعلى هذا الأساس، فإنّ ما ادّعاه النظّام المعتزليّ من تفرّد الإمام علي عليه السلام ببعض الأحكام، ومخالفته لمن سواه، منها: بيع أمّهات الأولاد، وقطع يد السارق من أصول الأصابع، وجهره بتسمية الرجال في القنوت، ودفع السارق إلى الشهود، وقبول شهادة

---

[١]- ممن ذكر آراء بقية فرق المسلمين الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء، م. س، ص٣؛ أصول الدين، م. س، ص٢٧٧.

[٢]- العلاّمة الحلي، الرسالة السعدية، ص٨٠؛ الألفين، م. س، ص٢١؛ ص٤٥.

[٣]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٨؛ وهذا ما عليه كافة الإمامية، ومنهم الشيخ الطوسي: الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، م. س، ص٣٠٥؛ كشف المراد، م. س، ص٢٢٧.

[٤]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص٨.

[٥]- م. ن، ص٩.

[٦]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٧٠.

الصبيان، وإحراقه اللوطي[١]، تصدّى المرتضى له بجملة ردود، وهي:

إنّ قسمًا مما ذكره النظّام قد استند فيه الإمام علي عليه السلام إلى كتاب الله، مثل:

• بيع أمّهات الأولاد: إذ إنّه لم يسر فيهن إلاّ بنصّ الكتاب وظاهره، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ**﴾ (المؤمنون: ٥-٧)[٢].

. قطع يد السارق من أصول الأصابع، الذي استند فيه الإمام علي عليه السلام على آيات، منها قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ**﴾ (يوسف: ٣١)، ومعلوم أنهنّ ما قطّعن أيديهنّ إلى الزند أو الكتف[٣].

وقسمٌ آخر، استند فيه الإمام علي عليه السلام على قول وفِعل مَن سبقه، ومنهم رسول الله صلى الله عليه وآله والخلفاء الثلاثة السابقون له وبعض الصحابة:

أمّا الذي سبقه عليه السلام إليه الرسول صلى الله عليه وآله، الجهر بتسمية الرجال، حيث تظاهرت الرواية بأنّه صلى الله عليه وآله كان يلعن قومًا من أعدائه بأسمائهم[٤].

أمّا ما سبقه إليه الخلفاء الثلاثة من فِعل، فهو شهادة الصبيّ بعد كبره، والعبد بعد عتقه، والنصراني بعد إسلامه، وهو قول جماعة من المتأخّرين، كالثوري (ت ١٦١هـ)، وأبي حنيفة[٥] (ت ١٥٠هـ). وكذلك إحراقه اللوطي: حيث رُوي أنّ أبا بكر أوتي برجل ينكح، فأَمر به فضُربت عنقه، ثم أمر به فأُحرِق، ولعلّ أمير المؤمنين عليه السلام -كما يرى المرتضى- أحرقه بالنار بعد القتل بالسيف كما فعل أبو بكر[٦].

---

[١]- م. ن، ص١٦٢-١٦٦.

[٢]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٦٢؛ الشافي، م. س، ص٢٤٩؛ الشريف المرتضى، الانتصار، ص١٧٥؛ وممن تناول هذا الموضوع الشيخ الطوسي في كتابه: الخلاف، ج٢، ص٦٧٣؛ الشوكاني في كتابه: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، ج٦، ص١١٢؛ الشعراني، عبد الوهاب، الميزان الكبرى (وبهامشه كتاب رحمة الأئمة)، ج٢، ص٢٠٧.

[٣]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٦٣.

[٤]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٦٤؛ راجع: سنن النسائي، ج٢، ص١٥٩.

[٥]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٦٤.

[٦]- م. ن، ص١٦٤-١٦٥؛ راجع؛ ابن قدامة المقدسي، المغني، ج١٠، ص١٦١.

أمّا القسم الأخير الذي استند فيه الإمام عليه السلام إلى العقل أو إلى رأيه، مثل دفع السارق إلى الشهود، إذ يرى المرتضى أنّ في هذا استظهار عليهم -على الشهود- وتهيُّبٌ لهم من أن يكذبوا فيعظم عليهم تولّي ذلك ومباشرته بنفوسهم، وهذا نهاية الحزم والاحتياط في الدين[١].

والشريف المرتضى حينما يؤكّد عصمة الإمام علي عليه السلام -من خلال التأويل المستند إلى الأدلّة العقليّة- يوضّح للمتتبّع جملة حقائق تعضد مدّعاه، منها: شهادة النبي صلى الله عليه وآله بأنه عليه السلام أقضى الأمّة، وأنّ الحق معه كيف ما دار[٢]، وأنّ هناك الكثير من الصحابة ممن تفرّد بأحكام وفتاوى، وما عُدّ مذهبه خروجًا على الإجماع[٣]، وأنه لو ثبت ما ادّعاه النظّام المعتزلي من تفرّده عليه السلام بالأحكام لكان بنو أمية والمتقرّبون إليهم أسبق من النظّام زمانًا، ولَما تركوا ذلك حتى يستدركه النّظّام بعد السنين الطويلة[٤].

• أمّا وجه مسالمة الإمام الحسن عليه السلام لمعاوية، وما قيل من أنه عليه السلام خلع نفسه من الإمامة والبيعة لمعاوية، فالمرتضى لا يسلّم بصحّة ذلك؛ لسببَين:

الأوّل: اعتقاده بأنّ الإمامة بعد حصولها للإمام من قِبَل السماء، لا تخرج عنه... ولو كان خلعه مؤثرًا، لكان إنما يؤثّر إذا وقع اختيارًا، وهو ما لم يحصل -كما يقول- فأمّا مع الإلجاء والإكراه فلا تأثير له لو كان مؤثّرًا في موضع من المواضع[٥].

والثاني: أنّ الإمام الحسن عليه السلام لم يسلّم الأمر لمعاوية، بل كفّ عن المحاربة والمغالبة؛ لِفقد الأعوان وتلافي الفتنة[٦]. أمّا بيعته عليه السلام لمعاوية فكانت من باب الصفقة وإظهار الرضى والكف عن المنازعة، ولم يرد بها الرضى وطيب النفس، باعتبار أنّ الحال شاهدة على خلاف ذلك[٧].

---

[١]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٦٣.

[٢]- م. ن، ص١٥٦-١٦١؛ الشافي، م. س، ص١٠٢؛ راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب بهامش الإصابة لابن حجر، ج٣، ص٣٨.

[٣]- م. ن، ص١٦١.

[٤]- م. ن.

[٥]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٧٢.

[٦]- م. ن، ص١٧٣.

[٧]- م. ن.

• أمّا خروج الإمام الحسين عليه السلام -مع قلة أصحابه- فالمرتضى يرى أنّ الإمام متى غلب على ظنّه أنه يصل إلى حقّه والقيام بما فُوّض إليه بضروب من الفعل، وجب عليه ذلك، وإن كان فيه مشقّة يُتَحمَّلُ مثلُها تحمَّلها[١]، فالضرورة دعت إليها، وأنّ الدين والحزم ما اقتضى في تلك الحال إلّا ما فَعلَه عليه السلام[٢].

• فيما يخص قبول الإمام الرضا عليه السلام ولاية العهد، وما قيل من أنها جهة لا يستحقّ الإمامة منها، يرى المرتضى: أن «صاحب الحق له أن يتوصّل إليه من كل جهة وبكل سبب، لا سيما إذا كان يتعلّق بذلك الحق تكليف عليه، فإنّه يصير واجبًا عليه التوصّل والتمحّل»[٣]. كما يرى أنّ «التصرف في الإمامة ممّا يستحقه الإمام الرضا عليه السلام بالنص من آبائه عليهم السلام، فإذا دُفع عن ذلك وجُعل إليه من وجه آخر أن يتصرّف فيه، وجب عليه أن يجيب إلى ذلك الوجه ليصل منه إلى حقّه»[٤].

ولو تأمّلنا معظم ما صدر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام -من الآراء والأفعال التي يعتقد النافون أنّها مؤاخذات- لوجدناها تنحصر في أمرين:

الأوّل: شعور أئمّة أهل البيت عليهم السلام بأنّ الأمر يتطلّب التحدّي وإراقة الدماء، مما يُشعِر بالخلاف المؤدّي إلى الفساد، وفي ذلك تفكيك عرى المسلمين، وتعريض الدين للهدم من الأساس، وزرع بذور الفرقة... وكل ما تقدّم من الحديث يتضمّن هذا الأمر.

والثاني: أخذهم بمبدأ التقية التي أجازها الإماميّة على الإمام، لكنها ليست مطلقة، إذ إنّ الإمام لا يجوز أن يتقي فيما لا يُعلَم إلّا من جهته، ولا طريق إليه إلّا من ناحية قوله، وإنما تجوز عليه التقية فيما قد بان بالحجج والبيّنات، ونُصبت عليه الدلالات حتى لا تكون فتياه مُزيلة لطريق إصابة للحق وموقع للشبهة[٥].

من هذا المنطلق، يعتقد الإمامية أنّ الآراء والأفعال -التي صدرت عن أئمّتهم عليهم السلام،

---

[١]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٧٥.

[٢]- م. ن، ص١٧٨.

[٣]- م. ن، ص١٧٩.

[٤]- م. ن.

[٥]- الشافي، م. س، ص٢١١-٢٣٨.

والتي يعتقد النافون لعصمتهم أنها مؤاخذات- محمولة على التقية، ومنهم الإمام علي والحسن والحسين وعلي بن موسى الرضا عليهم السلام؛ ذلك أنّ قلة الأعوان وفقد الناصر وكثرة المناوئين تضطرّهم إلى التقية، إلاّ أنّ توفر الأعوان والإحساس بالظهور على الخصم لا يجعل الإمام مضطرًا للتقيّة، بدليل ما ذكره الشريف المرتضى من قول الرسول صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام: يا علي إن وجدتَ فئة تقاتل بهم فاطلب حقّك[١]. ولذا فالتقية لم تسغ له في صفين والجمل؛ لوجود الألوف من الأنصار والأعوان المستبصرين الذين يثق بمناصحتهم ونصرتهم[٢].

وهكذا الأمر نفسه مع الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية، عندما كفّ الإمام الحسن عليه السلام عن المحاربة والمغالبة لفقدان الأعوان وتلافي الفتنة. وكذا ما حصل للإمام الرضا عليه السلام مع المأمون، إذ يرى المرتضى أنّ إجابته عليه السلام إلى ولاية العهد للمأمون كانت من باب التقية والخوف على النفس، وأنه لم يؤثِر الامتناع على مَن ألزمه ذلك وحمله عليه، فيفضي الأمر إلى المباينة والمجاهرة، والحال لا يقتضيها[٣].

نعم، هناك مواقف لا تحتمل التقية لا تجوز فيها على الإمام، مثل أمور الشريعة التي لم تتضح بعد، إذ إنّ ذلك يستدعي من الإمام بيان تلك الأمور طالما كان هو المبيِّن لأمور الشرع والكاشف عن غامضه، حتى لو أدى ذلك إلى الاستشهاد، وهذا ما حصل للإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام (استشهد: ٢٢٠هـ) حينما طلب إليه المعتصم (ت ٢٢٧هـ) الإدلاء بالحكم الشرعي الخاص بتحديد الموضع الواجب قطع يد السارق منه[٤].

مما تقدّم نخلص إلى نتيجة مؤدّاها أنّ ما يراه الشريف المرتضى وبقيّة الإماميّة اشتراط العصمة للإمام باعتباره نائبًا عنه في حفظ الشريعة والمحافظة على كيانها، وللنائب حكم المنوب عنه، فلو لم يكن النائب معصومًا لجاز عليه الخطأ والسهو، ولا

[١]- الناسخ والمنسوخ، مخطوط، م. س، ورقة ٢٤.

[٢]- الشافي، م. س، ص٢١٢؛ تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٣٤-١٣٨.

[٣]- تنزيه الأنبياء، م. س، ص١٧٩-١٨٠.

[٤]- البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٧١؛ الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، ج١٨، ص٤٩٠.

يبعد جواز الاشتباه عليه في كليات الشريعة وجزئياتها، وعندها لا يحصل به الوثوق، ولا تطمَئنّ له النفس، فيختلّ حينئذ نظام الشريعة.

- أن يكون الإمام أفضل من رعيّته

الشريف المرتضى -كغيره من الإمامية-[١] يرى وجوب كون الإمام أفضل من رعيّته؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه[٢]. بخلاف بقية فرق المسلمين التي ترى جواز إمامة المفضول على الفاضل[٣].

والإمامية ومنهم المرتضى حينما يشترطون أفضلية الإمام على كل واحد من رعيته، يرون أنّ الأفضلية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون الإمام أفضل منهم، بمعنى أكثر ثوابًا عند الله[٤]. يدلّ على ذلك: ثبوت استحقاقه التعظيم والتبجيل، ما لا يستحقّه أحد من رعيّته[٥].

القسم الآخر: أن يكون الإمام أفضل من رعيّته في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه، بدلالة ما تقرّر في عقول العقلاء من قبح تقديم المفضول -رئيسًا وإمامًا في شيء- بعينه على الفاضل[٦].

- أن يكون عالِمًا:

يرى الشريف المرتضى[٧] ما تراه بقية الإمامية[٨]، من وجوب كون الإمام عالِمًا

---

[١]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٣٠٧؛ كشف المراد، م. س، ص٢٢٨-٢٢٩.

[٢]- الشافي، م. س، ص٦٩؛ ص١٢٠؛ ص١٢٩؛ ص١٦٩.

[٣]- اللمع، م. س، ص١٣٤-١٣٦؛ شرح النهج، م. س، ج١، ص٧-٨.

[٤]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٢٠٩.

[٥]- الشافي، م. س، ص١٧٠.

[٦]- الشافي، م. س، ص٧٩؛ كشف المراد، م. س، ص٢٢٨.

[٧]- الشافي، م. س، ص٣؛ ص٩٩؛ ص١٨٨؛ جمل العلم والعمل، م. س، ص٤٥؛ الناسخ والمنسوخ، ورقة ٦٢، ص٩٤؛ المحكم والمتشابه، م. س، ص٧٩؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨٨.

[٨]- الناسخ والمنسوخ، مخطوط، ورقة ٩٢؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٣١٠؛ تجريد العقائد، م. س، ص١٠٠؛ الألفين، م. س، ص١٢٤.

بجميع ما إليه الحكم فيه، بينما لا ترى بقية فرق المسلمين وجوب ذلك[١]. وهو إذ يقول بوجوب توفر هذه الصفة في الإمام يعلّل ذلك بقوله: «لو لم يكن أعلم الناس لم يؤمَن عليه تقلّب الأحكام والحدود، وتختلف عليه القضايا المشكلة، فلا يجيب عنها أو يجيب عنها بخلافها»[٢].

ويستدلّ الشريف المرتضى على وجوب أعلميّة الإمام بجميع الأحكام بأدلّة، منها:

• أنّ الإمام إمام في سائر الدين، ومتولٍّ للحكم في جميعه: جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالِمًا بجميع الأحكام وهذه صفته؛ لأنّ من المتقرّر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته مَن لا يعلمه[٣].

• أنّ الإمام قد ثبت كونه حجّة في الدين، وحافظًا للشرع، فلو جوّزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لَقدَح ذلك في كونه حجّة[٤]:

أما علم الإمام بالقيم والأروش فالمرتضى يستند في ذلك إلى ما صرّح به متكلّمو الإمامية ومحدّثوها الذين قالوا: إنّ الإمام يعلم أروش الجنايات بالنصّ من الله[٥].

على هذا الأساس فقد ردّ المرتضى ما استدلّ المعتزلة به على عدم وجوب أعلمية الإمامعليه السلام بجميع الأحكام، بحجّة رجوع الإمام عليعليه السلام إلى رأي الصحابة في إقامة الحدود[٦]، وما ثبت عنه -على حد تعبيرهم- أنه كان يجتهد فيرجع من رأي إلى رأي[٧]، مما يتعارض مع القول بوجوب أعلمية الإمام بجميع الأحكام.

الشريف المرتضى -في هذا المقام- ينفي صدور ذلك من الإمام عليعليه السلام، ويشير

---

[١]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١ ص١٩٩؛ أصول الدين، م. س، ص٢٧٧.

[٢]- المحكم والمتشابه، م. س، ص٧٩-٨٠؛ وهو ما يراه المسعودي في: مروج الذهب، م. س، ج٣، ص٢٣٨.

[٣]- الشافي، م. س، ص٧٢-٧٣؛ وبهذا المعنى روي في م. ن، ص١٢٠-٢١٧؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٨٨.

[٤]- الشافي، م. س.

[٥]- م. ن، ص٧٦؛ ومن هذه الأخبار ما ذكره الكليني في: الكافي، م. س، ج١، ص٥٩، عن أبان بن سليمان بن هرون، قال: سمعتُ أبا عبد الله الصادقعليه السلام يقول: ما خلَق الله حلالاً ولا حرامًا إلّا وله حدّ كحدّ الدار... حتى أرش الخدش والجلدة ونصف الجلدة.

[٦]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص١٢٢.

[٧]- م. س، ص١٠٨.

إلى أنّ المعلوم الظاهر أنّ الصحابة كانوا يرجعون إليه ويستفتونه في المعضلات، ويقول عمر بن الخطاب: لا عشتُ لمعضلة لا يكون لها أبو حسن[١].

والواقع أنّ ما أورده المرتضى يؤكّد حوادث ذكرها أغلب المؤرّخين، يظهر منها أنّ معظم الصحابة كانوا يستشيرون الإمام عليًا عليه السلام في أكثر من مناسبة، مما يظهر عدم دقّة ما ذكره القاضي عبد الجبار -من رجوعه عليه السلام إليهم- منها: حينما سئل أبو بكر عن حكم رجل يُنكَح كما تُنكَح المرأة، فرجع إلى علي عليه السلام فأفتاه بإحراقه بالنار[٢]، ومنها استشارته (أبو بكر) للإمام علي عليه السلام في غزو الروم، فأشار عليه بأن يفعل[٣].

وبذلك يتبين أنّ مسألة رجوع الصحابة إلى علي عليه السلام -في شؤون الدين والدنيا- أمر ثابت، استنادًا لِما تقدّم، ولِما ثبت من خلال الروايات الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله في حقه عليه السلام التي استعرضناها في مبحث الإمامة.

- أن يكون من قريش

يرى الإمامية والزيدية وغيرهما وجوب هذه الصفة، وأنها منحصرة في بني هاشم، وتحديدًا في علي وولدِه عليه السلام[٤]. أما بقيّة فرق المسلمين، فقد اختلفت في هذه الصفة: فـبعض منهم يشترطها، مثل بعض المعتزلة كالجبائيَّين[٥] ومعظم الأشعرية وأكثر أهل السنة[٦]، أمّا بعض آخر منهم فلا يشترطها، ومنهم الخوارج وبعض المعتزلة[٧] وبعض الأشعرية وبعض أهل السنة[٨].

---

[١]- الشافي، م. س، ص١٠٧؛ راجع: الرازي، الأربعين، ص٤٦٦؛ البيهقي، السنن، ج٨، ص٤٤٢.

[٢]- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، ج٣، ص٣٤٦؛ المتقي، علي بن حسام الدين، منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأمثال، ج٣، ص٩٩.

[٣]- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، ج٢، ص١٢٣.

[٤]- مقالات الإسلاميين، م. س، ج٢، ص١٣٥؛ البغدادي، أصول الدين، ص٢٧٥-٢٧٦.

[٥]- مقالات الإسلاميين، م. س، ج٢، ص١٣٥؛ المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص٢٣٤-٢٣٦.

[٦]- الباقلاني، الإنصاف، ص٦٩، أصول الدين، م. س، ص٢٧٥.

[٧]- مقالات الإسلاميين، م. س، ج٢، ص١٣٤-١٣٥.

[٨]- الإيجي، المواقف، ج٨، ص٣٤٩.

- أن يكون أشجع من رعيّته

ظهر من خلال استعراض آراء فرق المسلمين في صفات الإمام، أنّ معظمها تشير إلى ضرورة توفر هذه الصفة، بيد أنّهم لا يشترطون تميّز الإمام بالأشجعية عن رعيّته، بل هو عندهم كعامتهم[١]، باستثناء الإمامية[٢]. ومنهم المرتضى الذي علّل وجه وجوب الأشجعيّة بقوله: «وإذا لم يكن أشجع الناس سقطت إمامته؛ لأنه في الحرب فئة المسلمين. فلو فرّ لدخل فيمن قال الله عنه: ﴿**وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (الأنفال: ١٦)»[٣]. وهذا ما يراه الشيخ الطوسي[٤] أيضًا.

- أن يكون عدلاً

مرّ بنا -أثناء عرضنا آراء فرق المسلمين في صفات الإمام- اشتراط بعضٍ للعدالة، وعدمه من قبل آخرين.

لقد اشترط الإماميّةُ العصمةَ، وهي تفوق أرقى مراتب العدالة؛ فمهما بلغت العدالةُ، فإنّ العصمةَ تُحيط بها وتعلو عليها. وعليه، فإنّ المرتضى -كغيره من الإماميّة- يرى وجوبَ عدالةِ الإمام، مستدلاً على ذلك بما استدلّ به في عصمةِ الأئمّةِ وطهارتِهم من الذنوب؛ إذ يقول: «فمن لم يسلك في ذلك ما سلكناه -يعني ما سلكه هو في أدلّة العصمة والطهارة من الذنوب- لم يصل إلى المطلوب منه»[٥].

والقائلون بعدالة الإمام -من غير الإمامية- ينطلقون في ذلك من قياسهم عدالته على عدالة الشاهد والحاكم. إذ يقولون: «أمّا الذي يدلّ على وجوب كونه عدلاً فلأنه قد ثبت أنّ العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم»[٦].

---

[١]- راجع آراء فرق المسلمين في صفات الإمام ضمن هذا المبحث.

[٢]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ٩٢؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٣١٢؛ العلاّمة الحلي، الألفين، ص١٣٢-١٦٠.

[٣]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ٦٦، ص٩٣.

[٤]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٣١٢.

[٥]- الشافي، م. س، ص١٨٦.

[٦]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص٢٠١.

والشريف المرتضى يعترض على ذلك، باعتبار أنّ الذي لا خلاف فيه أن لا يكون فاسقًا بفسق يتعلّق بأفعال الجوارح وبما لا يرجع إلى المذاهب والاعتقادات التي يسوغ فيها التأويل، وما عدا ذلك فكلّ الخلاف فيه[١].

والغريب في المقام أنّ القاضي عبد الجبار يرى أنّ فسق الإمام إن لم يمنع من الإمامة فيجب تجويز كونه إمامًا[٢]، وإن ظهر منه ما يوجب الحدود[٣]!!!!

والوقع أنّ ذلك نشأ من عدم تقويم منصب الإمامة تقويمًا يليق به، فإنّ الإمامة -كما تقدّم- رئاسة عامة، فلو كان الإمام فاسقًا ومرتكبًا لِما يقام عليه الحد، لَما كان أهلاً لتولّي ذلك المنصب الخطير.

٥. أصل المعاد

المعاد هو الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرّق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان المفارقة، وهذا هو المعاد الجسماني[٤].

أ. المثبتون للمعاد مطلقًا

استَدل الشريف المرتضى على وجوب المعاد مطلقًا بقوله: «إنه تعالى إنّما يقيم القيامة ويقطع التكليف، ليجازي كلاًّ باستحقاقه، ويوفّي مستحقّ الثواب ثوابه، ويعاقب المسيء باستحقاقه»[٥].

واختلف المثبتون للمعاد في كيفيّته، لاختلافهم في المباني: فقال بعضهم إنّه

---

[١]- الشافي، م. س، ص١٨٦.

[٢]- المغني، م. س، ج٢٠، ق١، ص٢٠١.

[٣]- هذه تكملة للجملة ذكرها الشريف المرتضى في معرض تناوله آراء القاضي عبد الجبار والرد عليها، وكان الأَولى بالأستاذ المحقق الرجوع إلى كتاب الشافي، باعتباره متضمّنًا كلام القاضي عبد الجبار وردّ الشريف المرتضى عليه.

[٤]- الأحمد نكري، عبد النبي، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ص٢٩٣.

[٥]- الأمالي، م. س، ج١، ص٣٣٤؛ ج١، صص١٤٦-١٥٠؛ مجموعة في فنون من علم الكلام، م. س، ص٦١-٦٢.

جسمانيّ[١]، وذهب الفلاسفة[٢] إلى إنكار الحشر الجسدي[٣]، فالحشر عندهم روحاني يتمّ للنفس الإنسانية، فالنفس الإنسانيّة تبقى بعد الموت بقاءً سرمديًّا، إمّا في لذّة لا يحيط الوصف بها لِعِظَمها، وإمّا في ألم لا يحيط الوصف به لِعِظَمه[٤].

وذهب كثير من المحقّقين إلى أنّ المعاد جسماني روحاني معًا[٥]، وهو ما عليه الإمامية[٦]. ومنهم الشريف المرتضى، ففي معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ**﴾ (التكوير: ٨) وعن أحوال الأطفال يوم القيامة، يصرّح المرتضى بأنّ: «الأمة متّفقة على أنهم في الآخرة وعند دخولهم الجنان يكونون على أكمل الهيئات وأفضل الأحوال، وأنّ عقولهم تكون كاملة، فعلى هذا -كما يقول المرتضى- يحسن توجّه الخطاب إلى الموؤودة؛ لأنها تكون ممن تفهم الخطاب وتعقله»[٧].

أما ما استشهد به المرتضى من الروايات، فهو حديث النبيﷺ: يجيء المقتول ظلمًا يوم القيامة وأوداجه تشخب دمًا، اللون لون الدم، والريح ريح المسك، متعلّقًا بقاتله، يقول: يارب سل هذا فيم قتلني[٨]؟.

ب. المنكرون للمعاد

انفرد الملحدون[٩]، والدهرية[١٠]، والتناسخية بإنكار المعاد بالمعنى المتقدّم.

- في معرض ردّه على الملاحدة، يرى الشريف المرتضى أنّ المعلوم من حالهم

---

[١]- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة أضحوية، ص٣٨.

[٢]- الفلاسفة المؤمنون بالله فقط (الرازي، الأربعين، ص٢٨٧؛ التفسير الكبير، ج٢١، ص٤٥). أمّا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين، فهو عدم ثبوت شيء منهما (كشف المراد، م. س، ص٢٥١؛ المواقف، م. س، ج٨، ص٢٩٧).

[٣]- الغزالي، محمد، الاقتصاد، ص١١١؛ الرازي، التفسير الكبير، ج٢١، ص٤٥.

[٤]- الغزالي، محمد، تهافت الفلاسفة، ص٢٨٢.

[٥]- م. ن، ص٢٩٧؛ القوشجي، شرح التجريد، ص٤١٦-٤١٧.

[٦]- الشيخ الصدوق، الاعتقادات، ص٧٥.

[٧]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٢٨٠.

[٨]- م. ن.

[٩]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ٤٨؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ٤٠-٤١؛ المنقذ من الضلال، م. س، ص١٨؛ الطحاوي، أبو جعفر، شرح العقيدة الطحاوية، ص٤٦١.

[١٠]- الأمالي، م. س، ج١، ص٤٥؛ الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ٤٠-٤١؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ٤٥.

أنهم أقرّوا بالموت، ولم يُقرّوا بالخالق، وأقرّوا بأنهم لم يكونوا ثم كانوا[١]، فالمرتضى يستعرض الآيات[٢] التي وردت في القرآن الكريم حكاية عمّا قالوه، مثل قوله تعالى: ﴿**أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ**﴾ (ق: ٣)، وقوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**﴾ (يس: ٧٨)، كما أنّ الله تعالى ردّ عليهم بما يُدلّهم على ابتداء خلقهم وأول نشأتهم، فقال سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا**﴾ (الحج: ٥).

- أمّا ردّه على الدهرية، فقد جاء بعض منه مشابهًا لِما سبق ذِكره أثناء ردّه على الملاحدة، فلا طائل من إعادته، بل نكتفي بغيره.

وعلى هذا الأساس، يستشهد الشريف المرتضى بما جاء في القرآن الكريم حكاية عنهم[٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ**﴾ (الجاثية: ٢٤). وقوله تعالى: ﴿**أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ**﴾ (الإسراء: ٥١).

كما ينبّهنا المرتضى في أماليه إلى ردّ آخر يتمثّل في قوله تعالى: ﴿**كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ**﴾ (البقرة: ٧٣)، إذ يقول: «ونبّه الله تعالى بهذا الكلام على جواز ما أنكره قريش واستبعدوه من البعث[٤] وقيام الأموات، فأخبرهم الله تعالى بأنّ الذي أنكروه واستبعدوه هيّن عليه، غير متعذّر في اتّساع قدرته سبحانه»[٥].

ت. البرزخ

عرّفه الشريف المرتضى بقوله: «البرزخ هو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب

---

[١]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ٤٨؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ٤٠.

[٢]- راجع ردّ الشريف المرتضى بهذه الآيات في المصدرين السابقين.

[٣]- راجع ردّ الشريف المرتضى بهذه الآيات في الناسخ والمنسوخ، ورقة٥٤، المحكم والمتشابه، ورقة ٤٥-٤٦.

[٤]- ممن ذكر ذلك: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج٢١، ص٢٤٥.

[٥]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٢٢٥.

بين الدنيا والآخرة»[١]، ويظهر أنّ هذا التعريف استمدّه المرتضى مما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام حينما فسّر قوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٠)، فقال عليه السلام الكلام المتقدّم[٢].

وقد اختُلف في عذاب القبر، فمنهم من أثبته، وهم أكثر المسلمين[٣]، ومنهم من نفاه، كالمعتزلة والخوارج[٤]. ولمّا كانت هذه المسألة تدخل ضمن إطار الأمور الغيبية، فلا يمكن إخضاعها إلى القياس العقلي[٥]، لذلك نرى أنّ أغلب المثبتين لها استدلّوا بأدلّة نقليّة فقط[٦]، تشتمل على آيات كريمة ومرويّات عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام.

وقد وافق الشريف المرتضى ما ذهب إليه أكثر المسلمين من القول بثبوت عذاب القبر، من خلال استشهاده بالآيات القرآنية الآتية:

- قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ (هود: ١٠٦-١٠٨)[٧].

- قوله تعالى: ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٠). وتعقيبًا على هذه الآية يصرّح المرتضى بأنّ البرزخ هنا هو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة[٨].

---

[١]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ١٢١؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ١٠٩؛ الأمالي، م. س، ج٢، ص٨٧.

[٢]- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، ج٢، ص٩٣-٩٤.

[٣]- مقالات الإسلاميين، م. س، ج٢، ص١٠٤؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٢١٩؛ كشف المراد، م. س، ص٢٦٩.

[٤]- مقالات الإسلاميين، م. س، ج٢، ص١٠٤؛ الإبانة، م. س، ص١٠٠.

[٥]- يقول أبو جعفر الطحاوي: ليس للعقل وقوف على كيفيته، لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول. (انظر: شرح العقيد الطحاوية، م. س، ص٤٥٠-٤٥١).

[٦]- باستثناء بعضٍ منهم، كالمحقق الطوسي الذي استدلّ بدليل عقلي. (راجع: كشف المراد، م. س، ص٢٦٩).

[٧]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٨٧؛ الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ١٢١؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ١٠٩؛ راجع أيضًا: التبيان، م. س، ج٦، ص٧٠.

[٨]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ١٢١؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ١٠٩.

- قوله تعالى: ﴿**وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾ (مريم: ٦٢). يوضّح المرتضى الآية الكريمة بقوله: والبُكرة والعَشي إنما يكون من الليل والنهار في صفة الحياة قبل يوم القيامة.

واستشهد الشريف المرتضى بنفس الآية التي استشهد بها المثبتون لعذاب القبر، وهي قوله تعالى: ﴿**النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ**﴾ (غافر: ٤٦)، هنا يُلفت المرتضى أنظارنا إلى أنّ الغدوّ والعشي لا يكون في القيامة -التي هي دار الخلود- وإنما يكون في الدنيا[١].

ث. الوعد والوعيد

اتفقت الفرق الإسلامية -على اختلافها- على أنّ الله تعالى وعَد المطيعين بالثواب، وتوعّد الكافرين منهم بالخلود في النار[٢]. إلّا أنّهم اختلفوا في **دوام** أو **انقطاع** العذاب لمرتكبي الذنوب من المسلمين: فالإمامية قالوا: إنّ الوعيد بالخلود في النار متوجّه إلى الكفّار خاصة، دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة[٣]. أمّا المعتزلة، فقالوا: إنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسمّوا هذا النمط وعدًا ووعيدًا[٤]، ووافقهم الزيدية.

أمّا الشريف المرتضى، فقد وافق ما عليه سابقوه من الإمامية في هذا الأمر، مستدلًّا بما روي عن ابن عباس في تفسيره قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ**﴾ (هود: ١٠٦-١٠٧) من أنه قال: «الذين شقَوا ليس فيهم كافر، وإنما هم قوم من أهل التوحيد،

---

[١]- الناسخ والمنسوخ، م. س، ورقة ١٢١؛ المحكم والمتشابه، م. س، ورقة ١٠٩.

[٢]- راجع: كشف المراد، م. س، ص٢٦١؛ وقد وردت روايات عدة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تؤكد ذلك، منها قول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام لا يخلّد الله في النار إلّا أهل الكفر. الشيخ الصدوق، التوحيد ص٤٠٧.

[٣]- أوائل المقالات، م. س، ص٥١-٥٢؛ راجع: التبيان، م. س، ج٢، ص١٨؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص١٩٢؛ كشف المراد، م. س، ص٢٦١؛ وهذا ما عليه كافة المرجئة -سوى محمد بن شبيب- وأصحاب الحديث، راجع: أوائل المقالات، م. س، ص٥٢؛ أصول الدين، م. س، ص٢٤٢.

[٤]- الملل والنحل، م. س، ج١، ص٦١ بتصرف؛ وراجع أيضًا: أوائل المقالات، م. س، ص٥٢؛ شرح الأصول الخمسة، م. س، ص٦٦٦ وما بعدها.

يدخلون النار بذنوبهم، ثم يتفضّل الله تعالى فيخرجهم من النار إلى الجنة، فيكونون أشقياء في حال، سعداء في أخرى»[١].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ التزام الشريف المرتضى بالشفاعة -مع العلم بانحصارها في مرتكب الكبيرة- يعني التزامه بعدم خلودهم في النار -إذ إنّ الالتزام بخلودهم فيها- حسبما تراه المعتزلة- يستلزم إلغاء أثر الشفاعة الدافعة للضرر المستلزم لَغويّتَها المقتضية امتناعها، لامتناع اللغو على مثل سيِّد المرسلين وزعيم الشافعينﷺ.

ج. الشفاعة

أجمعت الأمة على حصول شفاعة النبيﷺ[٢]، إلّا أنها اختلفت في جواز استحقاق أهل الكبائر لها قبل التوبة: فالإمامية والمرجئة[٣] والأشعرية[٤] قالوا بحصول شفاعة النبيﷺ لهم، بينما أنكرتها المعتزلة والخوارج[٥].

كما احتجّ المثبتون للشفاعة بآيات كريمة وأحاديث نبويّة، منها[٦]: قوله تعالى: ﴿**يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا**﴾ (طه: ١٠٩)، وقوله تعالى: ﴿**مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)، وقوله تعالى: ﴿**وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ**﴾ (النجم: ٢٦).

أمّا المرويّات، فمنها قولهﷺ: إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي[٧]، وقولهﷺ: ومَن لم يؤمن بشفاعتي فلا أنالَه الله شفاعتي[٨].

والواقع أنّ ما جاء في استدلال مثبتي الشفاعة من الآيات يكفي ردًّا على النّافين لها، فإنّ صراحة القرآن في ثبوت الشفاعة لا يترك لهم مجالاً، فإن حاولوا تأويل الآيات

---

[١]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٩٠.

[٢]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٢٠٦؛ المواقف، م. س، ج٨، ص٣١٢.

[٣]- أوائل المقالات، م. س، ص٥٢؛ كشف المراد، م. س، ص٢٦٢.

[٤]- الأشعري، الإبانة، ص٩٨؛ التفسير الكبير، م. س، ج٢١، ص٢٥٣؛ ابن حزم، الفصل، ج٤، ص٦٣.

[٥]- أصول الدين، م. س، ص٢٤٤؛ ابن حزم، الفصل، ج٤، ص٦٣.

[٦]- الفصل، م. س، ج٤، ص٦٣.

[٧]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٢٠٨؛ أصول الدين، م. س، ص٢٤٤؛ الباقلاني، التمهيد، ص٣٦٥؛ كشف المراد، م. س، ص٢٦٣؛ مسند أحمد، م. س، ج٣، ص٢١٣؛ الترمذي، السنن، ج٣، ص٢٩٨؛ ابن ماجة، السنن، ج٢، ص٤٤١.

[٨]- الأمالي، م. س، ص٦.

فإنّ التأويل إنما يُلجأ إليه إذا قام البرهان القطعي على خلاف ظاهر النص.

وإذا كانت الإمامية لا تختلف مع الفرق الإسلامية بخصوص القول بشفاعة النبيﷺ، فإنّها أكّدت حصولها من الأئمّةعليهم السلام[١]، وبقية المؤمنين[٢]. مستندة في ذلك إلى عدّة روايات، منها: ما روي عن الإمام عليعليه السلام أنه قال: قال رسول اللهﷺ: ثلاثة يشفعون إلى الله عز وجل فيُشَفَّعون: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء[٣]. وما أورده ابن عباس من إشارة النبيﷺ إلى شفاعة ابنته الزهراءعليها السلام يوم القيامة[٤].

والشريف المرتضى في هذه المسألة مع أغلب[٥] الإمامية، وغيرهم[٦]؛ لحصره الشفاعة في غفران الذنوب فقط، إذ قال: «إنّ شفاعة النبيﷺ إنما هي في إسقاط عقاب العاصي، لا في زيادة المنافع؛ لأنّ حقيقة الشفاعة تختصّ بذلك من جهة أنّها لو اشتركت لكُنّا شافعين في النبيﷺ إذا سألنا في زيادة درجاته ومنازله»[٧]، وهذا ما عليه الشيخ الطوسي[٨].

كما أن المرتضى يصرّح بثبوت الشفاعة لغير النبيﷺ، مستنكرًا دعوى اختصاصها بالنبي الأكرمﷺ بقوله: «إنّ انفراده عليه الصلاة والسلام بالشفاعة للمذنبين -حتى لا يشاركه أحد فيها- ليس بمعلوم ولا مقطوع عليه، وإنّما يرجع فيه إلى أقوال قوم غير محصّلين، أَلا ترى أنّ عند المسلمين كلهم -إلّا عند المعتزلة ومن وافقهم- أنّ للمؤمنين شفاعة، بعضهم في بعض، فكيف يُدّعى الاختصاص في هذه الرتبة»[٩].

---

[١]- راجع: أوائل المقالات، م. س، ص٥٢؛ التبيان، م. س، ج٩، ص٤٣٠؛ كنز الفوائد، م. س، ص١١٤.

[٢]- أوائل المقالات، م. س، ص٩٧.

[٣]- الصدوق، الخصال، ص١٥٦.

[٤]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٢، ص٢٠١.

[٥]- راجع: أوائل المقالات، م. س، ص٩٧؛ وهناك من الإمامية من يعتقد شمول الشفاعة لرفع الدرجات، كما سيتضح من كلام السيد محمد حسين الطباطبائي فيما بعد، وهو الأرجح.

[٦]- كالمرجئة، راجع: شرح الأصول الخمسة، م. س، ص٦٩٠.

[٧]- جمل العلم والعمل، م. س، ص٤١؛ الأصول الاعتقادية، م. س، ص٨١؛ الأمالي، م. س، ج٢، ص٣٦٩؛ الفصول المختارة، م. س، ج١، ص٤٧.

[٨]- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، م. س، ص٢٠٦-٢٠٧.

[٩]- الأمالي، م. س، ج٢، ص٢٦٨.

الخاتمة

وفي ختام البحث يجدر بنا أن نؤكّد على النتائج والاستخلاصات التي انتهينا إليها:

أوّلًا: عدم دقّة ما نُسِب إلى الشريف المرتضى من القول بأنه معتزلي العقيدة[١]، استنادًا إلى الحقائق الآتية التي برزت أثناء البحث، منها:

• تأكيده على أنّ أصول مذهبه هي عين أصول مذهب الإمامية الاثنا عشرية: (التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد)، وهذا يتّضح من خلال العناوين التي تحدّث عنها في مؤلَّفاته الكلامية، وليس التي اشترطها الخياط المعتزلي: (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)[٢].

• وظهر مما تقدّم أنّه لم يستكمل شروط انتسابه إليهم، فقد تبيّن عدم دقّة ما ادّعاه المرحوم الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، من أنّ الشريف المرتضى معتزلي في الأصول[٣]، وأحد أعلام المعتزلة[٤].

• مخالفته للمعتزلة في مسائل كثيرة، واتفاقه في بعضها الآخر، مع الإمامية، بل والأشعرية أحيانًا، منها:

- الإرادة الإنسانية، حيث يرى المعتزلة أنّ الإنسان خالقٌ أفعالَه، بينما يرى الشريف المرتضى ما تراه الإمامية الاثنا عشرية من أنها أمر بين أمرين.

- وجود فرق بين النبي والرسول، إذ أثبته الشريف المرتضى، في حين نفاه المعتزلة.

- تجويزه وقوع المعاجز لغير الأنبياءﷺ -كالأئمّةﷺ والصالحين- وهذا ما تراه الأشعرية، بخلاف المعتزلة، وكذلك عدم تجويزه السهو على الأنبياءﷺ الذي قالت به المعتزلة.

---

[١]- من ذهب إلى ذلك: تاريخ بغداد، م. س، ج١١، ص٤٠٢؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج٨، ص١٢٠.

[٢]- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، م. س، ص٩٣.

[٣]- محيي الدين، عبد الرازق، أدب المرتضى، ص٣٤.

[٤]- م. ن، ص٤٦.

- الإمامة عنده واجبة على الله عقلاً من باب اللطف، بينما قال المعتزلة: إنها واجبة على المكلّفين سمعًا.

- قوله في الإجماع بوجوب دخول المعصوم من ضمن رأي المجمعين، كي يؤمَن من الغلط والزلل.

- قوله: إنّ طريق إثبات الإمامة هو النص، وإنّ ما نقله الشيعة من أخبار دالّة على إمامة عليّ عليه السلام من قِبَل النبي صلى الله عليه وآله تواتَرَ النقلُ بها عن أسلافهم، إلى أن يصل النقل بالنبي صلى الله عليه وآله، كما يرى أنّ الإمامة بالنص الجليّ على الأئمة الإثنا عشر عليهم السلام: أوّلهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر عجل الله فرجه، وهذا ما يرفضه المعتزلة.

- قوله بعصمة الأئمّة عليهم السلام، باعتبارهم حَفَظَة الشرع، وكل ما يُشتَرَط في المبلِّغ -بما فيه العصمة عن الذنب والخطأ- يشترط في الحافظ؛ لأنّ وجوده -كإمامٍ شرعيّ- هو امتداد للشريعة بعد النبي، بخلاف المعتزلة الذين جوّزوا الذنوب عليهم.

- قوله بوجوب أعلميّة الإمام بجميع ما إليه الحكم، وهذا ما ترفضه المعتزلة.

- اشتراطه قرشية الإمام، بل هاشميّته -حصرًا- في حين أنّ المعتزلة لا يشترطون ذلك.

- قوله ببطلان الإحباط الذي أثبته جمهور المعتزلة.

- استشهاده في أغلب الأحيان بأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وما روي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، بينما يقتصر استشهاد بعض المعتزلة على أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وبعضٍ ممّا روي عن الإمام علي عليه السلام فقط.

- مناقشته لرأس الاعتزال القاضي عبد الجبار في مسألة الإمامة، من خلال كتاب: (الشافي في الإمامة) ردًّا على ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في كتابه: (المغني في الإمامة) حيث ناقشه فيه مسألة مسألة.

- دفاعه عن هشام بن الحكم وغيره من متكلّمي الشيعة، كابن الراوندي، وأبي عيسى الورّاق، الذين رماهم المعتزلة بالتجسيم، إذ أشعر المرتضى القاضي عبدَ الجبار بوجوب أخذ الآراء من أفواه قائليها، ومَن هو مأمون في الحكاية عنهم، ولا يُرجَع فيها إلى دعاوى الخصوم[١].

- تشنيعه على بعض مؤلَّفات الجاحظ، كالعثمانية والرافضة والمروانية، ردًّا على مَن شنَّع على ابن الراوندي، إذ قال: ومَن جمع كتب الجاحظ المذكورة رأى من التضاد واختلاف القول ما يدلّ على شكّ عظيم، وإلحادٍ شديد، وقلّة تفكّر في الدين[٢].

- إنّ اشتراكه مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات، لا يُبرّر القول بأنّه منهم؛ ذلك أنّ للمعتزلة آراء وعقائد، يتشاركون فيها مع كافة فرق المسلمين، وينفردون عنهم بآراء وعقائد أخرى، كما يتمايزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.

بناء عليه، يتّضح أنّ المرتضى لم يكن معتزليًّا، ولا رأسًا في الاعتزال، على ما يراه الخطيب البغدادي، ولا في مَيل أو تظاهُر في الاعتزال، على ما ذهب إليه ابن الجوزي، ولا جعَل التشيع منحىً من مناحي الاعتزال، على ما ادّعاه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين[٣].

ثانيًا: سلك الشريف المرتضى منهج التأويل العقلي في معظم المسائل الكلامية، فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول، يرى المرتضى وجوب صرفه عن ظاهره، وحمله على ما يوافق الأدلّة العقلية ويطابقها، وكأنّ المرتضى يشترط لصحّة التأويل شرطين أساسيَّين:

- الأوّل: أن لا يستقيم المعنى الحقيقي لو بقي على الظاهر، كما هو.
- الثاني: أن يكون بين المعنى الظاهر والمعنى الذي يؤوَّل به اللفظ مناسبة وموافقة.

ثالثًا: إنّ المستأثر في مؤلَّفاته بغالب جهده، هو الفقه، فالكلام، فالأدب، وأنها

[١]- الشافي، م. س، ص١٢.

[٢]- الشافي، م. س، ص١٣.

[٣]- محيي الدين، أدب المرتضى، ص٣٩.

جميعًا تنصبّ على خدمة مذهب الإماميّة الاثني عشرية، وتسديد ما يذهبون إليه من آراء في العقائد وأحكام الفقه.

رابعًا: تركيزه في معظم مؤلَّفاته الكلامية على أصول التوحيد والعدل والنبوة والإمامة؛ لاختلاف آراء فرق المسلمين في معظم مباحث هذه الأصول، مثل مبحث: الصفات الإلهية في أصل التوحيد، ومبحثي: التحسين والتقبيح العقليَّين على رأي العدلية، والشرعيَّين على رأي الأشعرية - والجبر والاختيار، في أصل العدل، ومبحث: الفرق بين النبي والرسول، والعصمة، في أصل النبوّة، ومباحث: الفرق بين الإمام والخليفة، وطريق وجوب الإمامة، وطريق إثباتها، وعصمة الإمام، في أصل الإمامة. أمّا المعاد، فلا نجد له فيه كتبًا مشهورًا، باستثناء أحكام أهل الآخرة، أمّا بقيّة آرائه في المعاد، فلا تظهر إلّا من خلال ما احتوته بعض المجالس في أماليه، أو بعض المؤلّفات الكلاميّة الصغيرة الأخرى، التي بثّ في بطونها آراء بصدد أصل المعاد، وهذا ما نلاحظه في بعض مؤلّفاته الكلامية، مثل: جمل العلم والعمل، والأصول الاعتقادية، ومجموعة في فنون من علم الكلام، والناسخ والمنسوخ.

خامسًا: وجود أبيات شعرية عقائدية للشريف المرتضى، وأحسب أنّ القلّة من المهتمين بهذه الشخصية قد يعرفون ذلك، فهو عمل ضروري لِفهم حقيقة آراء هذا الشريف ونشاطه الفكري.

سادسًا: اختلف الشريف المرتضى مع أستاذه الشيخ المفيد، في المسائل الكلامية الآتية:

- تفسيره السمعَ والبصرَ بمعنى الإدراك -عمومًا- بينما فسّره الشيخ المفيد بـ(العِلم).
- اختلافهما في درجة (الصّرفة) بالرغم من اتفاقهم على حصر الإعجاز القرآني بهذا الوجه.
- علم الأئمّةﷺ بالصناعات، إذ نفاه الشريف المرتضى، وقال به الشيخ المفيد.

سابعًا: ظهور أثره فيمن جاؤوا بعده، خصوصًا تلميذه وخليفته في رئاسة الإمامية،

الشيخ الطوسي، إذ تأثّر هذا الأخير بأستاذه الشريف المرتضى تأثُّرًا مباشرًا، خصوصًا في علم الكلام، وهذا ما يتّضح من خلال الاطلاع على مؤلَّفاته الكلامية، ومنها كتاب (الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد)، الذي جاء موضّحًا لبعض كتب الشريف المرتضى ورسائله الكلاميّة -الرسائل الصغيرة منها- مثل: جمل العلم والعمل، وأحكام أهل الآخرة، ومجموعة في فنون من علم الكلام، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه.

ثامنًا: اتفاقه مع بقية متكلّمي الفرق الإسلامية على الأدلّة المتعارف عليها لإثبات وجود البارئ سبحانه.

تاسعًا: استباقه غيرَه من متكلّمي الإمامية إلى استدلال جديد على استحالة رؤيته سبحانه، ضمن الدليل العقلي الثاني، الذي تمّت الإشارة إليه في فصل التوحيد (مسألة الرؤية).

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت ٦٥٦هـ)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٢. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد (ت ٦٣٠هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، المكتبة الإسلامية، ١٢٨٦هـ.

٣. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧هـ)، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط١، ١٣٥٨هـ.

٤. ابن النديم، محمد بن إسحق (ت ٣٨٥هـ)، الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٨م.

٥. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، الصواعق المحرقة، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٢هـ.

٦. ابن حنبل، الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد (وبهامشه منتخب كنز العمال)، دار الفكر العربي، (د. ت).

٧. ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء هذا الزمان، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ.

٨. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت ٥٩٥هـ)، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٥٥م.

٩. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت٤٢٨هـ)، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مصر، ط١، ١٩٤٩م.

١٠. ابن شهر آشوب، محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ)، معالم العلماء، مطبعة فردين، طهران، ١٣٥٣هـ.

١١. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، مكتبة المثنى، بغداد، لا. ت.

١٢. ابن عبد ربه الأندلسي، أحمد بن محمد (ت ٣٢٧هـ)، العقد الفريد، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥م.

١٣. ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن علي (ت ٨٢٨هـ)، عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦١م.

١٤. ابن قدامة، عبد الله بن أبي أحمد (ت ٦٢٠هـ)، المغني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، (د. ت).

١٥. ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية في التاريخ، مطبعة السعادة، مصر، (د. ت).

١٦. الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول العثماني، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٧٥م.

١٧. الأسدآبادي، المختصر في أصول الدين، تحقيق: د. محمد عمارة، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الهلال، مصر، ط١، ١٩٧١م.

١٨. ــــــــــــــ، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج٦، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، ج٧، تحقيق: إبراهيم الأبياري، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، ج١٦، تحقيق: أمين الخولي، ج٢٠، تحقيق: عبد الحليم محمود، وسليمان دنيا، (مطبعة القاهرة).

١٩. الأسدآبادي، عبد الجبار بن أحمد (القاضي) (ت ٤١٥هـ)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مصر، ط١، ١٩٦٥م.

٢٠. الأشعري، أبو الحسن (ت ٣٣٠هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، مطابع جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٠هـ.

٢١. ـــــــــــــ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١

٢٢. أفندي، عبد الله بن عيسى الأصفهاني، رياض العلماء، مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، رقم ٢١٩٩/

٢٣. أمين، أحمد (ت ١٣٧٣هـ)، ضحى الإسلام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط٦، لا. ت.

٢٤. الأنصاري، مرتضى (ت ١٢٨١هـ)، فرائد الأصول، طبع حجر، قم، ١٣٧٤هـ.

٢٥. الباجوري، إبراهيم، حاشية الباجوري على متن السنوسية، مطبعة محمد شاهين، مصر، ١٢٧٨هـ.

٢٦. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، المكتبة الشرقية، بيروت، نشرة الأب ريتشارد يوسف مكارثي.

٢٧. البحراني، هاشم بن سليمان (ت ١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)، البرهان في تفسير القرآن، طهران، ط٢، ١٣٧٥هـ.

٢٨. البحراني، يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ)، لؤلؤة البحرين، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، لا. ت.

٢٩. البغدادي، عبد القاهر، أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، تركيا، ط١، ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

٣٠. البياضي، كمال الدين أحمد بن حسن الرومي، إشارات المرام من عبارات الإمام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٤٩م.

٣١. التستري، نور الله، إحقاق الحق، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

٣٢. التفتازاني، مسعود بن عمر الشافعي (ت ٧٩١هـ)، شرح العقائد النسفية، مع حاشية الكستلي والخيالي، ومهمشًا بشرح العلّامة العصام، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصر.

٣٣. التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد (ت نحو ٤٠٠هـ)، الإمتاع والمؤانسة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، صيدا، ١٩٥٣م.

٣٤. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ)، العثمانية، تحقيق وشرح: د. عبد السلام هرون، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥م.

٣٥. الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦مـ)، شرح المواقف، مطبوع ضمن المواقف للإيجي، راجع التسلسل

٣٦. الجلالي، محمد تقي، فقه العترة، الناشر: المؤلِّف، ط٢، ١٤١٦هـ.

٣٧. الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا. ت.

٣٨. الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، أمل الآمل، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥هـ.

٣٩. ــــــــــــــ، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، لا. ت.

٤٠. الحسيني، هاشم، توضيح المراد شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة تبريز، ١٣٧٨هـ.

٤١. الحكيم، حسن عيسى، الشيخ الطوسي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٩٧٥م.

٤٢. الحميري، أبو سعيد نشوان (ت ٥٧٣هـ)، الحور العين، مكتبة الخانجي، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ.

٤٣. الحويزي، عبد علي بن جمقة العروسي (ت ١١١٢هـ)، نور الثقلين، تصحيح وتعليق: هاشم المحلاتي، مطبعة الحكمة، قم، ١٣٨٢هـ.

٤٤. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ)، تاريخ بغداد، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٣١م.

٤٥. الخوارزمي، أبو المؤيد الموفق بن أحمد المكي (ت ٥٦٨هـ)، مقتل الحسين عليه السلام، مطبعة الزهراء عليها السلام، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٤٨م.

٤٦. الخوانساري، محمد باقر (ت ١٣١٣هـ)، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، طبع حجر، ١٣٠٦هـ.

٤٧. الخوئي، الإمام أبو القاسم بن السيد علي أكبر (ت ١٤١٣هـ)، البيان في تفسير القرآن، المطبعة العلمية، قم، ط٣، ١٩٧٤م.

٤٨. الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت في حدود ٣٠٠هـ)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، نقله إلى العربية: د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٧م.

٤٩. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، مطبعة العاصمة، ط٢، القاهرة.

٥٠. الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، الأربعين في أصول الدين، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٣٥٢هـ.

٥١. ــــــــــــــ، مفاتيح الغيب، المسمى بـ(التفسير الكبير)، دار الكتب العلمية، طهران، ط

٥٢. الزمخشري، جار الله بن محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لا.ت.

٥٣. السبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، المطبعة الحسينية، القاهرة، ط١، لا. ت.

٥٤. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت، لا. ت.

٥٥. شبّر، عبد الله (ت ١٢٤٢هـ)، حق اليقين في معرفة أصول الدين، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ.

٥٦. الشريف الرضي، محمد بن أبي أحمد الحسين (ت ٤٠٦هـ)، نهج البلاغة، شرح: محمد عبده،

تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة الاستقامة، مصر، ١٣٨٠هـ.

٥٧. الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)، الأصول الاعتقادية، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات (المجموعة الثانية) تحقيق: الشيخ محمد حسن آل يسين، دار المعارف، بغداد، ١٩٥٤م.

٥٨. ـــــــــــــ، أجوبة المسائل التبانية، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، سنة النسخ ٦٧٦هـ، رقم ٣٧٠٢٣/

٥٩. ـــــــــــــ، أجوبة المسائل الموصلية الثالثة، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، (د.ت)، رقم ٣٧٠٢٣/

٦٠. ـــــــــــــ، أجوبة المسائل الميافارقيات، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، سنة النسخ ٦٧٦هـ، رقم ٣٧٠٢٣/

٦١. ـــــــــــــ، أجوبة مسائل أهل الري، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، مجهول الناسخ وسنة النسخ، رقم ٣٧٠٢٣/

٦٢. ـــــــــــــ، الانتصار، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط١، ١٩٧١م.

٦٣. ـــــــــــــ، الرسالة الباهرة في فضل العترة الطاهرة، مطبوع ضمن كتاب (الاحتجاج) للطبرسي.

٦٤. ـــــــــــــ، الشافي في الإمامة، طبع حجر، إيران، ١٣٠١هـ.

٦٥. ـــــــــــــ، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، لا. ت.

٦٦. ـــــــــــــ، المحكم والمتشابه، طبع حجر، إيران، ١٣١٢هـ.

٦٧. ـــــــــــــ، الناسخ والمنسوخ، مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام العامة في النجف الأشرف، (د. ت)، رقم ١٣٨٦/

٦٨. ـــــــــــــ، الناصريات، مطبوع ضمن (الجوامع الفقهية)، طبع حجر، ١٢٧٦هـ.

٦٩. ـــــــــــــ، أمالي المرتضى، المعروف بـ(غرر الفرائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٧م.

٧٠. ـــــــــــــ، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، راجع التسلسل رقم

٧١. ـــــــــــــ، تفضيل الأنبياءﷺ على الملائكة، راجع التسلسل رقم

٧٢. ـــــــــــــ، تنزيه الأنبياءﷺ، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦١م.

٧٣. ـــــــــــــ، جمل العلم والعمل، تحقيق: رشيد الصفار، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٧هـ.

٧٤. ـــــــــــــ، ديوان الشريف المرتضى، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨م.

٧٥. ـــــــــــــ، مجموعة في فنون من علم الكلام، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات (المجموعة الخامسة)، تحقيق: محمد حسن آل يسين، مطبعة المعارف، ط٢، ١٩٥٥م.

٧٦. الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن علي (من علماء القرن العاشر الهجري)، الميزان الكبرى، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٤٠م.

٧٧. الشمري، د. رؤوف، اعتزالية الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة، مجلة رسالة التقريب، طهران، العدد ٢٥، سنة ٢٠٠٠م.

٧٨. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مطبوع على هامش الفِصَل لابن حزم، المطبعة الأدبية، مصر، ط١، ١٣١٧هـ.

٧٩. ـــــــــــــ، نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: ألفرد جيوم، مطبعة المثنى، بغداد.

٨٠. الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٥هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٩٣٧م.

٨١. الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط الأخيرة، مصر، لا. ت.

٨٢. الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابوَيه القمي (ت ٣٨١هـ)، الاعتقادات، مطبوع مع كتاب النافع ليوم الحشر للمقداد السيوري، طهران، ١٩٥١م.

٨٣. ـــــــــــــ، التوحيد، دار المعرفة، بيروت، لا. ت.

٨٤. ـــــــــــــ، الخصال، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨٩هـ.

٨٥. ـــــــــــــ، أمالي الصدوق، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٧٠م.

٨٦. ـــــــــــــ، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

٨٧. الصفار، رشيد، مقدمة ديوان الشريف المرتضى، راجع التسلسل رقم

٨٨. الطبرسي، أبو الفضل علي بن الحسين (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٨٩. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٢١هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: جماعة من العلماء، المكتب الإسلامي للطباعة، بيروت، ط٤، ١٣٩١هـ.

٩٠. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧٩م.

٩١. ـــــــــــــ، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.

٩٢. ـــــــــــــ، الخلاف، طهران، ط٢، ١٣٨٢هـ.

٩٣. ـــــــــــــ، الفهرست، مطبعة الحيدرية، النجف ا لأشرف، ط٢، ١٣٨٠هـ.

٩٤. ـــــــــــــ، تلخيص الشافي، تحقيق: السيد حسين بحر العلوم، مطبعة الآداب، ط٢، النجف الأشرف، ١٩٦٣م.

٩٥. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد (المحقق) (ت ٦٧٢هـ)، تجريد العقائد، طبع حجر، لا. ت.

٩٦. عبد الجبار، سالمة، الدين والحرية، مطابع الوحدة العربية، الزاوية (ليبيا)، ط١، ١٩٩٠م.

٩٧. عرفان، عبد الحميد، دراسات في الفِرق والعقائد الإسلامية، مطبعة أسعد، بغداد، لا. ت.

٩٨. العلاّمة الحلي، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسين الحلّي، لا. ت.

٩٩. ـــــــــــــ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت ٧٢٦هـ)، الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، ١٣٨٨هـ.

١٠٠. ـــــــــــــ، خلاصة الأقوال، طبع حجر، إيران، لا. ت.

١٠١. ـــــــــــــ، كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ.

١٠٢. عمارة، د. محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٧٢م.

١٠٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار التعارف، مصر، ط٥، ١٩٧٢م.

١٠٤. ـــــــــــــ، المنقذ من الضلال، مطبعة محمد علي صبيح، مصر، ط٢، ١٩٥١م.

١٠٥. القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمّي، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٦-١٣٨٧هـ.

١٠٦. القندوزي، سليمان بن إبراهيم (ت ١٢٩٤هـ)، ينابيع المودة، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، لا. ت.

١٠٧. الكراجكي، أبو الفتح محمد بن عثمان (ت ٤٤٩هـ)، كنز الفوائد، طبع حجر، ١٣٢٢هـ.

١٠٨. الكلاباذي، أبو بكر محمد (ت ٣٨٠هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: د. عبد

الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٦٠م.

١٠٩. الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ)، الكافي (الأصول والفروع)، دار الكتب العلمية، طهران، ١٣٨٨/ ١٣٩١هـ.

١١٠. الكنتوري، إعجاز حسين النيسابوري (ت ١٢٨٦هـ)، كشف الحجب والأستار عن الأسماء والكتب والأسفار، مطبعة بيتس مشن، كلكتا، ١٣٣٠هـ.

١١١. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي (ت٣٢٣هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠م.

١١٢. متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، نقله إلى العربية: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي، ط٤، ١٩٦٧م.

١١٣. المتقي الهندي، علي بن حسام الدين (٩٧٥هـ)، منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأمثال، مطبوع مع (مسند أحمد)، دار الفكر العربي، لا.ت.

١١٤. المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٣، ١

١١٥. محيي الدين، د. عبد الرزاق، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، مطبعة المعارف، بغداد، ط١، ١٩٥٧م.

١١٦. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ)، إثبات الوصية، طبع حجر، طهران، ١٣٢٠هـ.

١١٧. ــــــــــــــ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط٤، ١٩٦٤م.

١١٨. المظفر، محمد رضا (ت ١٣٨٣هـ)، أصول الفقه، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦٧م.

١١٩. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، مطبعة الحيدرية، ط٣، ١٩٧٣م.

١٢٠. النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، سنن النسائي، ومعه (زهر الربى) للسيوطي، مع (تعليقات حاشية السندي)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٤م.

١٢١. النشار، د. علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مطبعة الشاعر، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥م.

١٢٢. الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٧٠٨هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧م.

١٢٣. اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد (ت ٧٦٨هـ)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٢، ١٩٧٠م.

١٢٤. اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب (ت بعد سنة ٢٩٢هـ)، تاريخ اليعقوبي، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.

أبو الصلاح الحلبي والتجديد الكلاميّ في القرن الخامس

الشيخ أكرم الخاقاني[1]

المقدّمة

لم يخلق الله تبارك وتعالى خلقَه عبثًا، ولم يتركهم سدًى، بل خلقهم لإظهار قدرته وحكمته، وللتّنبيه على حقيقة ربوبيّته، وليكلّفَهم طاعتَه، فيستوجبوا بذلك رضوانَه، وما خلقهم ليجلبَ منهم منفعةً، ولا ليدفعَ بهم مضرَّةً، بل خلقهم لينفعَهم ويوصلَهم إلى نعيم الأبد.

وإلى تلك الغاية سلك بهم تدرُّجًا في مسالك الطاعة والهداية والإرشاد، وسار بهم ترقّيًا في طرائق العبادة والإطاعة والانقياد، فبعث فيهم رسلَه، وواتر إليهم أنبياءَه، ونصب لهم خلفاءَه، فشرعوا لهم مناهجَ الدين القويم، وشيّدوا لهم معالمَ الشرع المتين؛ حتى تكشّفت لهم دلائلُ التَّوحيد الظاهرةُ، وتجلّت لهم شواهدُ الرسالة الواضحة، وتبيّنت لهم معاجزُ الإمامة الباهرةُ، حتّى صار لله الحجةُ البالغةُ، بما قام به خلفاؤه ورسله، ودعا إليه أوصياؤه وحججُه.

ولقد صارت وظيفة إحياء معالم الدين، ومهمّة حفظ أحكام الشرع المبين -أيامَ المحنة والبلاء، بغيبة بقيّة الله من الأُمناء، واستتار حجّة الله من الأوصياء- إلى من انتصب لذلك من العلماء، الداعين إليه، والدّالّين عليه، والذّابّين عن دينه بحجج الله، والمنقذين لضعفاء عباد الله، من شباك الأبالسة ومَرَدَتِهم، وفخاخ الناصبة وكَفَرَتِهم.

فغاص العلماء الأعاظم في بحار المعارف الإلهيّة، وخاضوا في لُجَج الحقائق

---

[1]- محقق في مركز تراث الحلّة، العتبة العباسية المقدسة - العراق.

الرّبّانيّة، حتّى دُفِعَت بهم جَيْشَاتُ الأباطيل، ودُمِغَت صولاتُ الأضاليل، بما سمحت به يراعاتهم من مدوّناتٍ شريفة، وسطّرت أقلامهم من مؤلّفاتٍ مُنِيفَةٍ، حاويةً لمختلف علوم الدين ومعارفه، شاملةً لكلّ جوانب الشرع ومقاصده.

ولقد كان من أشرف تلك العلوم التي أولاها علماؤنا عنايةً بالغةً، هو علم العقيدة والكلام، لما يكشفه من طريق يُتوصَّل من خلاله إلى الحقائق والمعارف الإلهيّة الربانيّة، بالنظر والاستدلال العقليّ، والإمعان بالآيات والشواهد والمعجزات.

وإنّ من فرسان هذا الميدان، الذين كانت لهم اليد الطولى في الغوص في بحر هذا العلم وسبر أغواره، هو العَلَم العَيْلَم، والطّود الأشم، والبحر الخضمّ، خليفة السيد المرتضى في علومه: الشيخ أبو الصلاح الحلبيّ المتوفّى (٤٤٧هـ) -رحمةٌ من الله عليه ورضوانٌ- فإنّه وأيمُ الله قلَّ من يضاهيه في طول الباع، وسعة الاطلاع، وغزارة المادّة، وجودة التأليف والتنسيق، وحسن الضبط والإتقان، في آثاره ومؤلّفاته.

وهذه الدراسة محاولة للتعريف بهذه الشخصيّة الفذّة والإضاءة على تجديداته الكلامية في القرن الخامس واستعراض آرائه.

وتبسيطًا للمنهج، وتسهيلاً على القارئ، سنركّز على كتابيه الأساسيين «تقريب المعارف» و«الكافي في الفقه». من هنا، توزّع البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

تناول المبحث الأوّل: ترجمة أبي الصلاح الحلبي، مشتملة على العناوين التالية: اسمه ونسبه، كنيته، لقبه، مولده، الثناء عليه، مشايخه وأساتذته، تلامذته والراوون عنه، مؤلَّفاته وآثاره، ووفاته.

فيما كان المبحث الثاني عن آرائه الكلاميّة، خاصّة في كتابه « تقريب المعارف»، واشتمل على العناوين التالية: مقدمة، مكانة كتاب (تقريب المعارف) عند العلماء، خصائص منهجيّة كتاب «تقريب المعارف»، وآراء أبي الصلاح الحلبي وإبداعاته وتجديده في علم الكلام.

أمّا المبحث الثالث فخُصّص لمنهجيّته المميّزة في كتابه الكافي والنزعة التكامليّة بين الكلام والفقه عند أبي صلاح.

وضمّنّا الخاتمة النتائج والاستخلاصات.

أوّلًا: ترجمة أبي الصلاح الحلبي

١. اسمه ونسبه

أ. اسمه: «تقي»

ذكره الشيخ في رجاله[١]، ومنتجب الدين في الفهرست[٢]، وابن شهرآشوب في المعالم[٣]، والعلّامة الحلي في الخلاصة والإجازة الكبيرة[٤]، وابن داوود في رجاله[٥]، وغيرهم.

ويقال أيضًا: «تقي الدين».

كما ذكره الحر العاملي[٦]، والمولى الأفندي[٧]، وغيرهما[٨].

---

[١]- ينظر: الطوسي، رجال الطوسي، باب من لم يروِ عنهمﷺ، ص٤١٧ برقم ١.

[٢]- ينظر: منتجب الدين ابن بابويه، أبو الحسن عليّ بن عبيد الله، فهرست منتجب الدين، ص٤٣.

[٣]- ينظر: ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص٦٥ برقم ١٥٥.

[٤]- ينظر: الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال، ص٨٤ برقم ١.

[٥]- ينظر: ابن داوود، تقي الدين، رجال ابن داوود، ص٥٨ برقم ٢٧٠.

[٦]- ينظر: الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج٢، ص٤٦.

[٧]- ينظر: الأفندي، ميرزا عبد الله، رياض العلماء، ج١، ص٩٩؛ ج٥، ص٤٦٤؛ الأفندي، ميرزا عبد الله، تعليقة أمل الآمل، ص١٠٧.

[٨]- ذكره الشهيد في إجازته للشيخ شمس الدين كما في: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج١٠٤، ص١٩٨؛ وذكره الشيخ أحمد بن نعمة الله بن أحمد بن خواتون في إجازته للمولى عبد الله بن حسين التستري كما في: البحار، م. س، ج١٠٦، ص٩٢؛ وذكره الشيخ علي بن عبد العالي الكركي في إجازته للشيخ علي الميسي كما في: البحار، م. س، ج١٠٥، ص٤٦؛ وذكره الشهيد الثاني في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد، والد الشيخ البهائي، كما في: البحار، م. س، ج١٠٥، ص١٥٩؛ وذكره السيد الخوانساري في روضات الجنات، ج١،٢ص١١؛ وذكره الشيخ أسد الله الدزفولي في مقابس الأنوار، ج١، ص١٤١؛ وذكره السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل، ص١١٤؛ وذكره الطهراني في طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٧١؛ وذكره السيد الأمين في الأعيان، ج٣، ص٦٣٤.

ب. أمّا أبوه فـ: «نجم»

كما ذكر ذلك الشيخ في رجاله[١]، ومنتجب الدين في الفهرست[٢]، وابن شهرآشوب في المعالم[٣]، والعلاّمة الحلي في الخلاصة والإجازة الكبيرة[٤]، وابن داوود في رجاله[٥]، وغيرهم[٦].

ويقال أيضًا: «نجم الدين».

كما ذكره ابن داود في رجاله[٧]، والميرزا محمد باقر الخوانساري في روضات الجنات[٨]، والسيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل[٩].

وعبّر بعضهم بـ«النجم».

كالشيخ الطوسي في رجاله، كما في النسخة التي اعتمد عليها المولى الأفندي في رياض العلماء[١٠]، والحر العاملي في أمل الآمل[١١].

---

[١]- ينظر: رجال الطوسي، م. س، باب من لم يرو عنهم عليهم السلام، ص٤١٧ برقم ١.

[٢]- ينظر: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٣.

[٣]- ينظر: معالم العلماء، م. س، ص٦٥ برقم ١٥٥.

[٤]- ينظر: خلاصة الأقوال، م. س، ص٨٤ برقم ١؛ الإجازة الكبيرة لبني زهرة كما في: البحار، م. س، ج١٠٤، ص٧٠.

[٥]- ينظر: رجال ابن داوود، م. س، ص٥٨ برقم ٢٧٠.

[٦]- ذكره الذهبي في: الذهبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام، ج٣٠، ص١٤٣؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦؛ العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، ج٢٠، ص١٤٨؛ المجلسي، محمد باقر، الوجيزة، ص١٧١؛ وذكره الشهيد في إجازته للشيخ شمس الدين كما في: بحار الأنوار، م. س، ج١٠٤، ص١٩٨؛ وذكره الشيخ علي بن عبد العالي الكركي في إجازته للشيخ علي الميسي كما في: بحار الأنوار، م. س، ج١٠٥، ص٤٦؛ وذكره الشيخ عليّ بن عبد العالي الكركي في إجازته للمولى حسين بن شمس الدين الأسترآبادي كما في: البحار، م. س، ج١٠٥، ص٥٢؛ وذكره الشهيد الثاني في إجازته للشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي كما في: البحار، م. س، ج١٠٥، ص١٥٩؛ وذكره والد الشيخ المجلسي في إجازته لميرزا إبراهيم اليزدي كما في: البحار، م. س، ج١٠٧، ص٧٠؛ وذكره المولى الأفندي في: رياض العلماء، م. س، ج١، ص٩٩؛ ج٥، ص٤٦٤؛ تعليقة أمل الآمل، م. س، ص١٠٧؛ البحراني، لؤلؤة البحرين، ص٣١٧، المحدث الميرزا النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣٥؛ ص٤٠٢؛ وذكره الشيخ أسد الله الدزفولي، مقابس الأنوار، ج١، ص١٤١؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج١٣، ص١٤٤؛ المحدث القمي، الكنى والألقاب، ج١، ص٩٩؛ التستري، القاموس، ج٢، ص٤١٥، السيد الخوانساري، روضات الجنات، ج٢، ص١١١؛ الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص٧١.

[٧]- ينظر: رجال ابن داوود، م. س، ص٥٨ برقم ٢٧٠.

[٨]- ينظر: روضات الجنات، م. س، ج٢، ص١١١.

[٩]- ينظر: تكملة أمل الآمل، م. س، ص١١٤.

[١٠]- ينظر: رياض العلماء، م. س، ج١، ص٩٩.

[١١]- ينظر: أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦.

وقال ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان: «تقي بن عمر»[١]. وعلّق عليه السيِّد الأمين في الأعيان قائلاً: «والظاهر أنَّ عمر في اسم أبيه تصحيف (نجم) منه أو من الناسخين»[٢].

وورد في بعض الكتب كما في خاتمة المستدرك للميرزا النوري: «تقي الدين نجم بن عبيد الله»[٣]، بسقوط لفظة (بن) قبل اسم أبيه (نجم)، ولم أجد له مأخذًا، بعد الإطباق على كون المترجم ابنًا لـ(نجم) أو (نجم الدين) أو (النجم) كما عبّر بعضهم.

ت. كنيته

اشتهرت كُنْيَتُه بأبي الصلاح[٤].

ث. لقبه

يلقّب أبو الصلاح بـ(**الحلبيّ**)؛ نسبةً إلى مدينته حلب[٥].

ويلقّب بـ(**التقيّ**) أيضًا، كما ذكر ذلك في المصادر التي ترجمت له[٦]، وغيرها كالمصادر الفقهية[٧].

---

[١]- ينظر: ابن حجر، شهاب الدين العسقلاني، لسان الميزان، ج٢، ص٧١.

[٢]- ينظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج٣، ص٦٣٦.

[٣]- ينظر: الميرزا النوري، تقي الدين، خاتمة المستدرك، ج٣، ص٣٥؛ ص٤٠٢.

[٤]- ذكره على سبيل المثال: الذهبي في تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣؛ لسان الميزان، م. س، ج٢، ص٧١؛ التفرشي، مصطفى، نقد الرجال، ج١، ص٣٠٥؛ الأردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة، ج١، ص١٣٢؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦؛ رياض العلماء، م. س، ج١، ص٩٩؛ تعليقة أمل الآمل، م. س، ص١٠٧؛ بحر العلوم، السيد مهدي، الفوائد الرجالية، ج٢، ص١٦١؛ المازندراني، منتهى المقال، ج٢، ص١٨٥؛ أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[٥]- كما نسبه له الشيخ الطوسي في: رجال الطوسي، م. س، ص٤١٧ برقم ١؛ فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٣ برقم ٦٠؛ ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص٦٥ برقم ١٥٥؛ العلامة الحلي، خلاصة الأقوال، ص٨٤؛ رجال ابن داوود، م. س، ص٥٨ برقم ٢٧٠، وغيرهم. ونسبه السيد حسن الصدر في تكملة أمل الآمل (١١٤) إلى الشام حيث مدينة حلب فيها.

[٦]- كما ذكره له: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٣ برقم ٦٠؛ ابن شهرآشوب، معالم العلماء، ص٦٥ برقم ١٥٥؛ بحار الأنوار، م. س، ج١٠٢، ص٢١٤؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦؛ جامع الرواة، م. س، ج١، ص١٣٣؛ المحدث الميرزا النوري، خاتمة المستدرك، ج٣، ص٤٠٨، وغيرهم.

[٧]- كما ذكره له الشهيد الأوّل: العاملي، محمد بن جمال الدين، غاية المراد، ج١، ص١٦٨؛ المقداد السيوري، التنقيح الرائع، ج١، ص٧٦؛ ابن فهد الحلي، جمال الدين، المقتصر، ص٣٨؛ المحقق الكركي، جامع المقاصد، ج١٢، ص٢١٥؛ الشهيد الثاني، زين الدين، الروضة البهية، ج٢، ص٥٣؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج٨، ص١٦٢؛ المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة، ج١١، ص٣٩٣، وغيرهم.

٢. ولادته ووفاته

ولد أبو الصلاح الحلبيّ سنة (٣٧٤هـ) في مدينة حلب، كما ذكر ذلك الذهبي في تاريخه نقلاً عن ابن أبي طي[١]، وابن حجر في لسان الميزان[٢]، والسّد الأمين في الأعيان[٣]، والطباخ في إعلام النبلاء[٤].

توفي أبو الصلاح الحلبيّ سنة (٤٤٧هـ)، كما ذكر ذلك الذهبي وابن حجر[٥]. واختاره أيضًا السيد الأمين في الأعيان[٦]، والطباخ في إعلام النبلاء[٧].

وحكى الذهبي في تاريخه عن ابن أبي روح أنَّ وفاته كانت في محرّم من تلك السنة بعد عوده من الحجّ في الرملة[٨].

وقال ابن حجر في لسان الميزان: مات بحلب[٩]. واختاره السيد الأمين في الأعيان[١٠].

وقال الميرزا الأفندي نقلاً عن بعض الأفاضل: مات بعد عوده من الحج بالرملة في محرّم سنة ست وأربعين وأربعمئة [١١].

٣. الثناء عليه

ذكره أستاذه الشيخ الطوسي في رجاله في باب من لم يروِ عنه، قائلاً: «تقي بن

---

[١]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣؛ ونقله عنه السيد الأمين في أعيان الشيعة، ج٣، ص٦٣٤؛ إعلام النبلاء، م. س، ج٤، ص٧٧.

[٢]- ينظر: لسان الميزان، م. س، ج٢، ص٧١.

[٣]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٤.

[٤]- ينظر: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، م. س، ج٤، ص٧٧.

[٥]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣؛ لسان الميزان، م. س، ج٢، ص٧١.

[٦]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٤.

[٧]- ينظر: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، م. س، ج٤، ص٧٧.

[٨]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣؛ ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٤؛ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، م. س، ج٤، ص٧٧.

[٩]- ينظر: لسان الميزان، م. س، ج٢، ص٧١.

[١٠]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٤.

[١١]- ينظر: رياض العلماء، م. س، ج١، ص٩٩؛ تعليقة أمل الآمل، م. س، ص١٠٧.

نجم الحلبي، ثقةٌ، له كتبٌ، قرأ علينا وعلى المرتضى»[١].

وذكره منتجب الدين في الفهرست، قائلاً: «الشيخ التقي ابن نجم الحلبي. فقيهٌ، عينٌ، ثقةٌ، قرأ على الأجلِّ المرتضى علم الهدى -نضّر الله وجهه- وعلى الشيخ الموفّق أبي جعفر»[٢].

وذكره ابن شهر آشوب في معالم العلماء قائلاً: «أبو الصلاح، تقي بن نجم الحلبي، من تلامذة المرتضى -قدّس الله روحه- له كتب: كتاب البداية في الفقه، الكافي في الفقه، كتاب شرح الذخيرة للمرتضى -رضي الله عنه-»[٣].

وذكره ابن إدريس في السرائر، قائلاً: «من جملة أصحابنا الحلبيين، من تلامذة المرتضى»[٤].

وقال أيضًا في بعض رسائله: «ذكر الفقيه أبو الصلاح الحلبي تلميذ السيد المرتضى -وفي هذا الرجل المحاسن، صاحب تصانيف جيدة حسنة الألفاظ- في كتاب له يعرف بالكافي»[٥].

وذكره المحقق الحليّ في المعتبر، قائلاً: «هو أحد الأعيان، ولا بأس باتّباع فتواه»[٦].

وذكره العلامة الحليّ في خلاصة الأقوال قائلاً: «تقي بن نجم الحلبيّ، أبو الصلاح -رحمه الله-، ثقةٌ عينٌ، له تصانيف حسنة ذكرناها في الكتاب الكبير، قرأ على الشيخ الطوسي قدّس سرّه وعلى المرتضى قدّس سرّه»[٧].

وذكره ابن داوود في رجاله قائلاً: «تقي بن نجم الدين الحلبي، أبو الصلاح عظيم

[١]- ينظر: رجال الطوسي، م. س، ص٤١٧ برقم ١.

[٢]- ينظر: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٤ برقم ٦٦.

[٣]- ينظر: معالم العلماء، م. س، ص٦٥ برقم ١٥٥.

[٤]- ينظر: ابن ادريس الحلي، السرائر، ج٢، ص٤٤٩.

[٥]- ينظر: الكاظمي، عبد النبي بن علي، تكملة الرجال، ج١، ص٣٢٥-٣٢٦.

[٦]- ينظر: ابن الحسن الحلي، نجم الدين، المعتبر، ج٢، ص١١٦.

[٧]- ينظر: خلاصة الأقوال، م. س، ص٨٤ برقم ١.

القدر، من علماء مشايخ الشيعة، (لم جخ)[١]، قال الشيخ: قرأ علينا وعلى المرتضى، وحاله شهير»[٢].

وجاء ذكره أيضًا في الكتب الرجالية للعامة:

فقد ذكره الذهبي في تاريخه، قائلاً: «أبو الصّلاح الحَلَبيّ، شيخ الشّيعة وعالِم الرّافضة بالشّام. قال يحيى بن أبي طيِّ في تاريخه: هو عين علماء الشّام، والمُشار إليه بالعلم والبيان، والجمع بين علوم الأديان، وعلوم الأبدان .. وقال ابن أبي رَوْح: كان أبو الصّلاح علاّمةً في فقه أهل البيت»[٣].

ثمّ قال الذهبي: «وذُكِر عنهُ صلاحٌ وزُهْدٌ وتقشُّفٌ زائدٌ وقناعةٌ مع الحُرمة العظيمة والجلالة. وأنّه كان يُرغِّب في حضور الجماعة. وكان لا يُصلّي في المسجد غير الفريضة، ويتنفّل في بيته، ولا يقبل ممّن يقرأ عليه هديّةً. وكان من أذكياء النّاس وأَفْقههم وأكثرهم تفنُّنًا. وطوّل ابن أبي طيِّ ترجمته»[٤].

وذكره ابن حجر في لسان الميزان قائلاً: «أبو الصلاح مشهور بكنيته من علماء الإماميّة .. وطلب وتمهّر وصنّف، وأخذ عن أبي جعفر الطوسي وغيره، ورحل إلى العراق فحمل عن الشريف المرتضى»[٥].

ومن خلال كلمات الأعلام في الثناء والإطراء في حقّ المترجَم له، يتّضح مقامه العلميّ الرفيع.

٤. مشايخه وأساتذته

ومن أبرز مشايخه وأساتذته:

---

[١]- (لم جخ) هذا الرمز عند ابن داوود يعني: أنّ الشيخ الطوسي عدّ الرجل المترجم له في رجاله ممن لم يرو عن الأئمة عليهم السلام.

[٢]- ينظر: رجال ابن داوود، م. س، ص٥٨ برقم ٢٧٠.

[٣]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣.

[٤]- ينظر: م. ن، ج٣٠، ص١٤٣.

[٥]- ينظر: لسان الميزان، ج٢، ص٧١.

- الشريف المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦ هـ): نصّ على ذلك أستاذه الشيخ الطوسي في رجاله في باب من لم يروِ عنه، قائلاً: «تقي بن نجم الحلبي، ثقةٌ، له كتبٌ، قرأ علينا وعلى المرتضى»[١].

وكذلك صرّح بذلك جلّ من ترجم له[٢].

- الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ): نصّ على ذلك الشيخ الطوسي بنفسه، قال في رجاله: «قرأ علينا وعلى المرتضى»[٣].

وقال منتجب الدين: «قرأ على الأجلِّ المرتضى علم الهدى -نضّر الله وجهه- وعلى الشيخ الموفّق أبي جعفر»[٤].

وقال المحدّث النوري: «وهو -رحمه الله- يروي عن السيد المرتضى علم الهدى والشيخ الطوسي»[٥].

- سلاّر بن عبد العزيز، أبو يعلى الديلمي (ت ٤٦٣ هـ): قال الطريحي عند ذكره: «وأبو الصلاح الحلبيّ قرأ عليه، وكان إذا استفتي من حلب يقول: عندكم التقيّ»[٦].

٥. تلامذته والراوون عنه

أخذ عنه وروى جمّ غفير من الأعلام، منهم:

- أبو القاسم سعد الدين، الشيخ عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن البراج، (٤٨١هـ). صاحب كتابي: الجواهر، والمهذَّب في الفقه. كان قاضيًا بطرابلس، روى عن السيد المرتضى والشيخ الكراجكي والشيخ الطوسي وأبي الصلاح الحلبي وغيرهم[٧].

---

[١]- ينظر: رجال الطوسي، م. س، ص٤١٧ برقم ١.

[٢]- ينظر مثلاً: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٤ برقم ٦٦؛ معالم العلماء، م. س، ص٦٥ برقم ١٥٥؛ السرائر، م. س، ج٢، ص٤٤٩؛ خلاصة الأقوال، م. س، ص٨٤ برقم ١؛ رجال ابن داوود، م. س، ص٥٨ برقم ٢٧٠؛ لسان الميزان، ج٢، ص٧١.

[٣]- ينظر: رجال الطوسي، م. س، ص٤١٧ برقم ١.

[٤]- ينظر: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٤ برقم ٦٦.

[٥]- ينظر: خاتمة المستدرك، م. س، ج٣، ص٣٥.

[٦]- ينظر: الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٣، ص٣٣٦.

[٧]- ينظر: أمل الآمل، م. س، ج٢، ص١٥٢؛ طبقات أعلام الشيعة، م. س، ج٢، ص١٠٩.

- الشيخ عزّ الدين عبد العزيز بن أبي كامل الطرابلسي القاضي. كان فاضلاً عالمًا محققًا فقيهًا عابدًا، له كتب، من تلاميذ الشيخ الكراجكي، ويروي أيضًا عن السيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن البرّاج وأبي الصلاح -رحمهم الله-[١].

- الداعي بن زيد بن عليّ بن الحسين الأفطسي الحسيني الآوي. يروي عن الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وسلاّر وابن البراج والتقّي الحلبيّ جميع كتبهم وتصانيفهم، وجميع ما رووه وأجيز لهم روايته[٢].

- الشيخ أبو محمد ريحان بن عبد الله الحبشي (توفى بحدود ٥٦٠).

قال في أمل الآمل: «كان عالمًا فقيهًا محدّثًا، يروي عن عبد العزيز بن أبي كامل والكراجكي وأبي الصلاح»[٣].

وقال الميرزا الأفندي في تعليقته على الأمل: «يظهر من بعض الإجازات أنَّ هذا الشيخ يروي عن الكراجكي بواسطة القاضي عبد العزيز بن أبي كامل المذكور»[٤].

أقول: يظهر ذلك في إجازة الشهيد للشيخ شمس الدين[٥]، وإجازة الشهيد الثاني للشيخ حسين بن عبد الصمد والد الشيخ البهائي[٦].

ونقل الذهبي في تاريخ الإسلام عن ابن أبي طيِّ فِي تاريخه أنّ ريحان تفقّه على الشّيخ الفقيه عليّ بن عَبْد الله بن عَبْد العزيز بن كامل الفقيه[٧].

وفي لسان الميزان: «ريحان الحبشي أبو محمّد السبيعيّ الإماميّ المصريّ، تفقّه

---

[١]- ينظر: أمل الآمل، م. س، ج٢، ص١٢٠؛ ص١٤٩؛ ص١٦٢؛ ص١٦٣؛ أعيان الشيعة، م. س، ج٨، ص٢٧؛ طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص١٠٨.

[٢]- ينظر: رياض العلماء، م. س، ج٥، ص١٥٧ (ضمن ترجمة السيد رضي الدين)؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٢٩٨-٣٠٣ (ضمن ترجمة السيد رضي الدين)؛ طبقات أعلام الشيعة، م. س، ج٢، ص٧٥؛ الأمين، السيد حسن بن محسن، مستدركات أعيان الشيعة، ج١، ص٩٠.

[٣]- ينظر: أمل الآمل، م. س، ج٢، ص١٢٠.

[٤]- ينظر: تعليقة أمل الآمل، م. س، ص١٥٢.

[٥]- ينظر: بحار الأنوار، م. س، ج١٠٤، ص١٩٩.

[٦]- ينظر: م. ن، ج١٠٥، ص١٥٨.

[٧]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٨، ص٣٤٧.

على عليّ بن عبد الله ابن كامل، روى عنه شاذان بن جبريل»[١].

- الشيخ عبد الرحمن بن أحمد بن الحسين بن أحمد بن إبراهيم الخزاعي، الفقيه أبو محمّد النيسابوري، نزيل الري، يُعرف بالمفيد النيسابوري. قرأ على السيدين علم الهدى المرتضى، وأخيه الرضي، والشيخ أبي جعفر الطوسي، وسلاّر، وابن البراج، والكراجكي. له سفينة النجاة في مناقب أهل البيت عليهم السلام. توفي سنة (٤٤٥ هـ)[٢].

قال الذهبي في تاريخ الإسلام: «أبو محمّد الخُزَاعيّ النَّيْسابوريّ الشّيعيّ، نزيل الرَّيّ. محدِّث حافظ رحّال، كثير الفضائل، لكنّه غالٍ في التَّشيُّع .. قال ابن السّمعاني: طالعتُ عدّة مجالس من أماليه بالرَّيّ، فرأيت فيها مجلسًا أملاه في إسلام أبي طالب، غير أنّه كان مُكثِرًا من كَتْب الحديث، وله به أنسة»[٣].

قال الشيخ منتجب الدين في ترجمة أبي الصلاح الحلبي: «وله تصانيف منها: (الكافي)، أخبرنا به غير واحدٍ من الثقات عن الشيخ المفيد عبد الرحمن بن أحمد النيسابوريّ الخزاعيّ عنه»[٤].

- الشيخ التوّاب (التراب) بن الحسن بن أبي ربيعة الخشاب البصريّ.

قال منتجب الدين: «فقيه مقرئ صالح قرأ على الشيخ التقي الحلبي وعلى الشيخ أبي عليّ -رحمهم الله-»[٥].

- أبو الحسن ثابت بن أسلم بن عبد الوهاب الحلبي، الشهيد المصلوب (حدود ٤٦٠ هـ).

---

[١]- ينظر: لسان الميزان، م. س، ج٢، ص٤٦٩.

[٢]- ينظر: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٧٥ برقم ٢١٩؛ تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٣، ص١٥١ برقم ١٤٧؛ لسان الميزان، م. س، ج٣، ص٤٠٤؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص١٤٧؛ طبقات أعلام الشيعة، م. س، ج٢، ص١٠٤؛ أعيان الشيعة، م. س، ج٧، ص٤٦٤.

[٣]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٣، ص١٥١.

[٤]- ينظر: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٤.

[٥]- ينظر: فهرست منتجب الدين، م. س، ص٤٤؛ جامع الرواة، م. س، ج١، ص١٣٣؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦؛ السيد الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٤، ص٢٨٢.

قال الذهبي في تاريخ الإسلام: «أبو الحسن الحلبيّ، أحد علماء الشّيعة. وكان من كبار النُّحاة. صنَّف كتابًا في تعليل قراءة عاصم، وأنَّها قراءة قُريش. وكان من كبار تلامذة أبي الصّلاح. تصدَّر للإفادة بعده، وتولّى خزانة الكُتُب بحلب، فقال من بحلب من الإسماعيليّة: إنَّ هذا يُفسِد الدَّعوة.

وكان قد صنَّف كتابًا في كشف عوارهم، وابتداء دعوتهم، وكيف بُنِيت على المخاريق. فحُمِل إلى صاحب مصر فأمر بصَلْبِه، فصُلِبَ، فرحمه الله ولعنَ من صلبه. وأُحْرِقت خزانة الكُتُب الّتي بحلب، وكان فيها عشرة آلاف مُجلَّدة من وقف سيف الدّولة بن حمدان، وغيره»[١].

- أبو الفتح محمّد بن عليّ الكراجكي صاحب كتاب كنز الفوائد، المتوفّى سنة (٤٤٩هـ).

قال الذهبي في تاريخ الإسلام: «كان من فُحُول الرّافضة، بارِع في فقههم وأُصُولهم، نحويّ، لُغَويٌّ، مُنَجِّم، طبيب، رحل إلى العراق ولقي الكبار كالمرتضى»[٢].

وقال ابن حجر في لسان الميزان: «بالغ ابن طي في الثناء عليه في ذكر الإماميّة، وذكر أنَّ له تصانيف في ذاك، وذكر أنَّه أخذ عن أبي الصلاح .. مات في ثاني ربيع الآخر سنة تسع وأربعين وأربعمئة»[٣].

٦. مؤلّفاته وآثاره

أ. البرهان على ثبوت الإيمان في الكلام: أدرجه بتمامه الديلمي في كتابه (أعلام الدين)[٤]، وذكره الطهراني في الذريعة[٥].

---

[١]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص٤٩٩؛ الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، ج١٠، ص٢٩١؛ لسان الميزان، م. س، ج٢، ص٧٥؛ السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج١، ص٤٨٠؛ أعيان الشيعة، م. س، ج٤، ص٧.

[٢]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص٢٣٦.

[٣]- ينظر: لسان الميزان، م. س، ج٥، ص٣٠٠.

[٤]- ينظر: الديلمي، الحسن بن أبي الحسن، أعلام الدين، ص٤٤.

[٥]- ينظر: الطهراني، محمد محسن آقا بزرگ، الذريعة، ج٢٦، ص٩٦.

ب. شرح الذخيرة للسيِّد المرتضى في الكلام: ذكره ابن شهرآشوب المازندراني في معالم العلماء[١]، والتستري في المقابس[٢]، والطهراني في الذريعة [٣].

ت. شبه الملاحدة: ذكره الذهبي في تاريخه[٤]، وذكره في أعيان الشيعة بهذا العنوان: دفع شبه الملاحدة[٥].

ث. تقريب المعارف في الكلام: ذكره الحلبي في الكافي[٦]، والذهبي في تاريخ الإسلام[٧].

ج. البداية في الفقه: ذكره ابن شهرآشوب في معالم العلماء[٨]، وغيره في غيره[٩].

ح. الكافي في الفقه: ذكره ابن شهرآشوب في المعالم[١٠]، والذهبي في تاريخ الإسلام[١١].

خ. التلخيص في الفروع: ذكره الحلبي نفسه في تقريب المعارف[١٢]، والبرهان كما عن كتاب (أعلام الدين) للديلمي[١٣].

د. العمدة في الفروع: ذكره الحلبي نفسه في تقريب المعارف[١٤] والكافي[١٥]

---

[١]- ينظر: معالم العلماء، م. س، ص٦٥.

[٢]- ينظر: التستري الدزفولي، أسد الله بن إسماعيل، مقابس الأنوار، ج١، ص١٤٢.

[٣]- ينظر: الذريعة، م. س، ج١٣، ص٢٧٧.

[٤]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣.

[٥]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[٦]- ينظر: أبو الصلاح الحلبي، نجم الدين، الكافي في الفقه، ص٤٥٨؛ ص٤٦٦؛ ص٤٧٩؛ ص٤٨٢؛ ص٥١٠.

[٧]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣.

[٨]- ينظر: معالم العلماء، م. س، ص٦٥.

[٩]- ينظر: أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦؛ مقابس الأنوار، م. س، ج١، ص١٤٢؛ أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[١٠]- ينظر: معالم العلماء، م. س، ص٦٥.

[١١]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣.

[١٢]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٢١؛ ص٤٥٩؛ ص٤٦١.

[١٣]- ينظر: أعلام الدين، م. س، ص٥٤.

[١٤]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٢١؛ ص٤٤٥؛ ص٤٦١.

[١٥]- ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص٥١٠.

والبرهان كما عن كتاب (أعلام الدين) للديلمي[١]، والذهبي في تاريخه[٢]، والتستري في المقابس[٣]، والأمين في أعيان الشيعة[٤].

ذ. التهذيب: ذكره الذهبي في تاريخه كما عن أعيان الشيعة[٥]، وإعلام النبلاء[٦].

ر. الشافية أو المسألة الشافية: ذكره الحلبي نفسه في الكافي[٧] والتقريب[٨]، والتستري في المقابس[٩]، والأمين في الأعيان[١٠].

ز. الكافية أو المسألة الكافية: ذكره الحلبي نفسه في الكافي[١١] والتقريب[١٢]، والتستري في المقابس[١٣]، والأمين في الأعيان[١٤].

س. تدبير الصحّة في الطب: ذكره الذهبي في تاريخه وقال: صنّفه لصاحب حلب نصر بن صالح [١٥].

ش. المرشد في طريق التعبّد: ذكره الذهبي في تاريخه[١٦]، والأمين في أعيان الشيعة[١٧].

---

[١]- ينظر: أعلام الدين، م. س، ص٥٤.

[٢]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣.

[٣]- ينظر: مقابس الأنوار، م. س، ج١، ص١٤٢.

[٤]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[٥]- ينظر: م. ن، ج٣، ص٦٣٥.

[٦]- ينظر: إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، م. س، ج٤، ص٧٨.

[٧]- ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص٥١٠.

[٨]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٨١؛ ص٤٤٥.

[٩]- ينظر: مقابس الأنوار، م. س، ج١، ص١٤٢.

[١٠]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[١١]- ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص٥١٠.

[١٢]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٨١؛ ص٤٤٥.

[١٣]- ينظر: مقابس الأنوار، م. س، ج١، ص١٤٢.

[١٤]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[١٥]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣؛ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، م. س، ج٤، ص٧٨؛ أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[١٦]- ينظر: تاريخ الإسلام، م. س، ج٣٠، ص١٤٣.

[١٧]- ينظر: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

ص. المعراج في الأحاديث: قال في الذريعة: «هو للشيخ أبي الصلاح تقي الدين الحلبي كما استظهره في الروضات»[١]

ثانيًا: الآراء الكلامية في كتاب تقريب المعارف

يعُدُّ الشيخ أبو الصلاح الحلبي في طليعة علماء الإماميّة الذين كانت لهم مشاركةٌ مميّزةٌ واضحةٌ في مسائل علم الكلام والعقيدة، تمثّلت بآرائه ومؤلَّفاته التي شحنها بطابع المتانة والنضج، ورصانة المتن، وسلاسة الأسلوب ووضوحه، ودقّة المنهج، مع الإيجاز والتركيز في العرض؛ لا سيما في كتابه العقائدي (تقريب المعارف)، وهو محور كلامنا في هذا المبحث؛ وذلك من خلال تسليط الضوء على خصائصه ومزاياه الفريدة التي رفد بها المكتبة الشيعيّة الإماميّة في أبحاث العقيدة وعلم الكلام، حتّى صار مرجعًا مهمًّا في فهم طريقة علماء الإماميّة المتقدّمين في تعاملهم مع المسائل العقائدية والكلاميّة، لا سيما ونحن نبحث في تاريخ علم الكلام الإمامي، وبالخصوص في القرن الخامس الهجري.

ولقد لقي كتاب (تقريب المعارف) مكانةً مرموقةً لدى علماء الإماميّة، حتى غدا أنموذجًا مُشـرقًا للمنهج العلمي عندهم، فأخذ من مديحهم حظًّا وافرًا، ومن ثنائهم نصيبًا ظافرًا، فتناقلوه، ونقلوا منه في أبحاثهم ومؤلَّفاتهم.

فقد كان الكتاب عند العلامة المجلسي، وجعله من مصادر كتابه: (بحار الأنوار)، وقال فيه: «وكتاب (تقريب المعارف) كتابٌ جيِّدٌ في الكلام، وفيه أخبارٌ طريفةٌ، أوردنا بعضها في كتاب الفتن»[٢].

وأكثر من النقل عنه في مواردَ عديدةٍ في (بحاره)، خصوصًا في المجلد الثامن منه، والمختصّ بالبحث عن الفتن ومطاعن القوم أهل الخلاف[٣].

وكان عند الشيخ الحر العاملي، ونقل عنه في كتابه: (إثبات الهداة بالنصوص

[١]- ينظر: الذريعة، م. س، ج٢١، ص٢٢١.

[٢]- ينظر: بحار الأنوار، م. س، ج١، ص٣٨.

[٣]- وتجده في الأجزاء: ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤ من كتاب بحار الأنوار.

والمعجزات) كثيرًا من الأحاديث الواردة في فضل أئمّة أهل البيت عليهم السلام[١].

وقال في (أمل الآمل): «تقريب المعارف حسنٌ جيّدٌ»[٢].

١. تقريب المعارف وخصائصه المنهجية

كتاب تقريب المعارف أحد الكتابين الواصلين إلينا من تراث أبي الصلاح العلمي، إلى جانب كتاب الكافي الذي سيأتي الحديث عنه، (إضافة إلى رسالة في بضعة صفحات: البرهان على ثبوت الإيمان في الكلام، وقد ذكرناها في لائحة مؤلَّفاته فراجع).

والكتاب المنشور له نسختان: واحدة حقّقها رضا الأستاذي [طُبعت بتاريخ ١٤٠٤هـ.ق، قم المشرفة، لا. ط] والثانية حقّقها الشيخ فارس الحسون [طبعت سنة ١٤١٧هق، لا. ط، لا. م]، وتعدّ النسخة الثانية تكملة للتحقيق الأوّل؛ حيث حذف المحقّق رضا الأستاذي من الكتاب القسم الذي يتعلّق بمطاعن القوم، وقد أشار المحقّق الثاني الشيخ فارس حسون -رحمه الله- إلى ذلك في مقدّمة تحقيقه: «وكان هذا الكتاب قد طُبع بتحقيق المحقّق الخبير الشيخ رضا الأستاذي -حفظه الله- سنة ١٤٠٤هـ في قم، ولمراعاة بعض الظروف آنذاك حذف منه ما يتعلّق بإبطال خلافة القوم، الذي يحتلّ نصف الكتاب تقريبًا، مع الإشارة إلى أماكن الحذف، فعزمنا على تتميم ما حقّقه الشيخ الأستاذي»[٣].

فأقسام الكتاب في النسخة الأولى أربعة: يتضمّن القسم الأوّل الأصول الاعتقادية من توحيد وعدل ونبوة وإمامة، والقسم الثاني مطاعن الخلفاء الثلاثة، وهو الذي لم يُدرجه في الكتاب، والقسم الثالث المباحث المتعلّقة بإمامة صاحب الزمان، والقسم الرابع والأخير يدور حول التكليف الشرعي[٤].

---

[١]- ينظر: الحر العامليّ، محمّد بن الحسن، إثبات الهداة، ج٢، ص٢٧ حديث ٧٣؛ ص٢٥٧-٢٥٨ الأحاديث ٩١٧-٩٢١؛ ص٣٢٠-٣٢١/الأحاديث ٢٦٦ -٢٧٣.

[٢]- ينظر: أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٤٦.

[٣]- تقريب المعارف، م. س، ص١١.

[٤]- انظر: فهرس تحقيق الشيخ رضا الأستاذي.

وأما الشيخ حسون، فقد قسّم نسخته كالآتي: مسائل التوحيد؛ فبدأ من مسألة وجوب النظر إلى حدوث الأجسام، فإثبات المحدّث، فالبحث التفصيلي في مسائل صفاته تعالى، ثم عقّب بمسائل العدل التي ضمّنها مسألة الحسن والقبح وتفريعاتها، والتكليف والغرض من التكليف، وبعد ذلك ساق مسائل النبوة ومن ذلك مسألة كون الرئاسة واجبة في حكمته تعالى، واشتراط العصمة في الرئيس وسائر ما يتعلّق به، وانقسام الرئاسة إلى نبوّة وإمامة، والغرض من بعثة النبي وصفات النبي والمعجز ..... وبعد ذلك ذكر مسائل الإمامة وضمن هذه المسائل مطاعن الثلاثة بلحاظ أنّها متفرّعة عن الإمامة ومتعلّقة بها، كما ضمّن قسم الإمامة مسائل إمامة الإمام الثاني عشر وختم الكتاب بمسائل التكليف الشرعي[١].

ويُعدّ كتاب (تقريب المعارف) لأبي الصلاح الحلبي أحد أهمّ مصادر علم الكلام الإماميّ في القرن الخامس الهجري، لما تميّز به من خصائص، عكست مدى عمق فكر المؤلِّف وإحاطته، ومنهجيته الرائعة المحكمة في عرض المطالب والمسائل، وفيما يلي تعريف بجملةٍ من الخصائص المنهجيّة والأساليب العلميّة المتّبعة في هذا الكتاب:

٢. الالتزام بالغرض من التأليف

لقد كان غرض أبي الصلاح من تأليفه للكتاب الإجابة عمّا قد سُئِل عنه من إملاء جمل العبارات على المعارف، فألّفه في النمط الأوسط من معارف علم الكلام، موضّحًا فيه حقائق العلم الإلهيّة، ومقرّبًا لمعارفه الربّانية، سالكًا فيه طريق الإيجاز والاختصار، ومتنكّبًا عن مسلك الإطالة والإكثار: «ليطّلع بها متأمّلها على تكليفه العقلي ويقف منها على معظم الغرض الديني ويتنبّه بها المُضطّلع ويقتدي بها المبتدئ»[٢].

فالكتاب بحث في المعارف العقديّة التي ينبغي أن يعرفها المكلّف، وتنبني عليها

---

[١]- انظر: مقدمة تحقيق تقريب المعارف.

[٢]- م. ن، ص٦١.

التكاليف الشرعيّة والتي مهّد لها في القسم الأخير من الكتاب!

٣. مكانة مصادر الكتاب المعتمدة

اعتمد أبو الصلاح في نقله لبعض الأخبار والروايات على مصادرَ تاريخيةٍ مهمّةٍ في زمانه، تكمن في كونها فُقِدَت بعده، منها:

- تاريخ الثقفي، نقل عنه أكثر من سبعين موردًا.

- وتاريخ الواقدي، نقل عنه أكثر من عشرين موردًا[١].

وأكثر النقل عن هذين الكتابين، حتى نقل نصوصًا مهمّةً في بحث النكير على أبي بكر وعمر وعثمان تُغَيِّرُ بعض المفاهيم التاريخيّة، وهذه النصوص لا يمكن العثور عليها في زماننا هذا إلّا بالرجوع إلى كتاب (تقريب المعارف).

ونقل في موارد يسيرةٍ عن:

- كتاب الدار للواقدي.

- والفاضح للطبري.

- وتاريخ الطبري.

- وتاريخ البلاذري.

- والمعرفة للثقفي[٢].

وكثيرًا ما أحال على سائر كتبه -كما هو ديدنه في التأليف-، وذكر منها:

- التلخيص في الفروع، ذكره في ثلاثة مواضع.

- والعمدة في الفروع: ذكره في ثلاثة مواضع.

- والشافية أو المسألة الشافية: ذكره مرتين.

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٢٦١-٢٩٤.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٢٨٦؛ ص٣١٤؛ ص٣٥١.

- والكافية أو المسألة الكافية: ذكره مرتين[١].

تأثّر الكتاب بمصادر أخرى:

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ المتتبّع للكتاب يمكنه أن يستشفّ من طريقة عرض بعض المطالب والمسائل تأثّر الحلبي بأستاذه علم الهدى (ت ٤٣٦هـ)، مع عدم تصريحه بذلك، ويظهر ذلك في بحث التوحيد والعدل الذي تأثّر فيه بكتاب (الذخيرة)، وفي بحث الإمامة بكتاب (الشافي).

وفي بحث إمامة الحجّة بن الحسن -عجّل الله تعالى فرجه- بما كتبه الشيخ الصدوق في إثبات طول العمر والغيبة في كتابه (كمال الدين وتمام النعمة)، وبما صاغه الشيخ المفيد من ردود للشبهات في رسائله في الغيبة وكتابه (الإرشاد)، وبطريقة استدلال السيد المرتضى في بحوثه في كتاب (الذخيرة) و(المقنع في الغيبة).

وروى أحاديثَ كثيرةً في إمامته -عجّل الله تعالى فرجه- استخرجها من كتاب (الكافي) للكليني و(الغيبة) للنعماني.

٤. اعتماد مناهج الاستدلال العلميّة الرصينة

تميّزت استدلالات الحلبي واحتجاجاته بالمتانة والرصانة، وانتهج طرقًا، منها:

أ. الاستدلالات العقليّة الفطريّة

القائمة على القواعد المنطقيّة والبراهين الفلسفيّة لإثبات القضايا العقديّة. وقد عكس إلمامه بهذه المنهجيّة تأثّرَه بمدرسة المتكلّمين التي تعطي العقل دورًا أساسيًّا في فهم الدين.

ب. الاستدلالات النقليّة

القائمة على الاستشهاد بالآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبويّة الشريفة وأقوال الأئمّة الأطهار، معتبرًا إيّاها المصدر الأصيل للتلقّي، وبذلك يظهر تأثّره

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٢١؛ ص٤٥٩؛ ص٤٦١، ص١٨١؛ ص٤٤٥.

بمنهج أستاذه السيِّد المرتضى الذي يعتمد على تقديم الأدلّة المنطقيّة مع الاستشهاد بالنصوص الشرعيّة.

ت. طرق استدلال أخرى

إلى جانب هذا فقد انتهج طرقًا جديدةً واضحةً في الاستدلال، لم يسبقه إليها أحدٌ ممّن تقدّمه من العلماء، كالتي ساقها في إثبات حدوث الأجسام[١]، وغيرها[٢]، وقد صرّح بذلك في آخر البحث من هذه المسألة، قال: «ومن تأمّل ما أوردناه من ذلك؛ علم أنَّا نهجنا طرقًا واضحةً في الاستدلال على جملة المعارف، وسّعنا بها المسلك لكلّ ناظر، ونبّهنا على ما لم نُسْبَقْ إليه منها، ولا نُضَيِّق عليه الاستدلال تضييقَ مَن سلف من العلماء بهذا الشأن -رضي الله عنهم- ومن عاصرناه، والمنّة لله تعالى»[٣].

٥. براعة الأسلوب في العرض والتحليل

اتّبع الحلبي أسلوبًا تحليليًّا ومنطقيًّا في عرض المسائل يتّسم بـ:

أ. الدقّة في اختيار المصطلحات الكلامية، وتحديد معانيها بلغةٍ وسطى، لا هي بالمعقّدة ولا بالبسيطة التي تخلّ بالمعنى.

ب. التركيز على المسائل والأدلّة باختصار غير مخلّ ولا إطناب مملّ.

ت. التفريع والتشقيق الواضح المنظّم للمسائل، سواء أكان بصورة السؤال والجواب، أو الأقوال المختلفة، يبدأ بذكر الشقوق للمسألة بشكل موجز، ثمّ يقوم بتحليل كلّ شقّ، وبيان الراجح منها بالأدلّة، ساعده هذا الأسلوب على استعراض جميع الآراء الممكنة وتمحيصها.

ث. عدم الخلط والتداخل بين الأبحاث

رغم تشابك مسائل علم الكلام، إلّا أنّ الحلبي قد تميّز بالدقّة العالية في فصل

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٦٨-٧٠.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٧٦؛ ص٨٩-٩١.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٧١.

أبحاثه وعدم تداخلها، وذلك لالتزامه بموضوع المسألة التي يعالجها، وعدم الخروج منها حتّى يقرّر دليلها، ويستعرض تفصيلاتها وتفريعاتها، ويدفع الشبهات المحتملة فيها.

ج. الاستشهاد بالأمثلة

اعتمد الحلبي على أسلوب الاستشهاد بالأمثلة في توضيح الأفكار الغامضة في البحث، وتقريب المسائل المعقّدة، وترسيخها في الأذهان، كالأمثلة التي ساقها في معرض حديثه عن الصفات الإلهيّة[١]، أو العلم بمؤهّلات خلافة الإمام[٢]، أو الشواهد على طول عمر الإمام الحجّة عجل الله فرجه[٣].

ح. التوسّع في البحث

اعتمد الحلبي على أسلوب التجميع المهذّب، وذلك بالتوسّع بالبحث من خلال الهيكلة المنطقيّة المعتمَدة، بمقدمات وقواعدَ استدلالٍ عقليّة، ثمّ بحشدٍ استدلاليٍّ قرآنيٍّ، ومن ثَمَّ روائيٍّ وتاريخيٍّ، والانتقال بعد ذلك إلى افتراض إشكالات الخصوم، فيستعرضها بقوّة، ثمّ يتوسّع في نقضها، مستخدمًا عبارات مثل: (فإن قيل .. قلنا).

خ. الاعتماد على أسلوب الجدل والردّ على المخالف

لا يكتفي الحلبي بعرض عقيدة أهل البيت عليهم السلام، بل يتصدّى للردّ على الشبهات والآراء المخالفة الفاسدة بأسلوبٍ علميٍّ ومنطقيٍّ، بإيراد الروايات من كتبهم، ثمّ تفنيد حجّتها وبيان ضعفها وتناقضها، وقد تجلّى هذا بوضوحٍ في مباحث المطاعن وإبطال إمامة القوم المتقدّمين على أمير المؤمنين عليه السلام.

د. سيادة النظم والترابط على الكتاب

يتميّز الكتاب بتنظيمٍ هيكليٍّ مُحكمٍ، وترابطٍ منطقيٍّ بين المسائل وأبحاثها، حيث

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٧٤- ٧٥ و٧٧.

[٢]- ينظر: م. ن، ص١٨٤.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٤٤٩-٤٥٥.

تتدرّج من الأعمّ إلى الأخصّ، ومن الأصول إلى الفروع، وغالبًا ما يبدأ كلّ مبحثٍ من مباحث المسائل بمقدّمةٍ تمهيديّةٍ تحدّد الموضوع، ثمّ ينتقل إلى تفصيل المسائل المتعلّقة به، فيكون كلّ ركنٍّ ممهِّدًا للذي يليه، فلا يمكن مثلاً فهم مبحث الغيبة دون استيعاب قاعدة اللطف في مبحث العدل.

٦. آراء أبي الصلاح الحلبي وإضافاته في كتاب «تقريب المعارف»

حقًّا يمكن القول إنّ أبا الصلاح الحلبي قد ترك بصمةً واضحةً في علم الكلام، تمثّلت بالمكانة المرجعيّة التي حملتها آثاره ومؤلَّفاته، لا سيّما كتابه «تقريب المعارف»، وذلك لما تضمّنته منهجيّته وأسلوبه من قوّة وعمق في البحث، وكشفته استنتاجاته من صحّة ومَنَعَةٍ في الاستدلال، الأمر الذي كشف النقاب عن اعتمادٍ على الذات في النظر، واقتدارٍ على الإبداع في الفكر، واستقلالٍ في المباني والأفكار، وتوسّعٍ في المطالب والأبحاث، وفيما يلي نشير إلى جملة من آرائه وأبحاثه وإبداعاته المتجدّدة في علم الكلام:

أ. البحث في مسألة التكليف

وهي من مسائل العدل التي حوّلها أبو الصلاح من مسألة فرعية إلى نظرية قائمة بنفسها ومبحث متكامل يربط بين حكمة التكليف في اللطف الإلهيّ ومصير المكلَّف، وقد بحث فيها: حقيقة التكليف، وقبح تكليف ما لا يطاق، وما يجب كون المكلَّف عليه من الصفات، وما يجب كون المكلِّف تعالى عليه من الصفات المختصّة به سبحانه أو بأفعاله، وبيان الغرض من إيجاد الخلق، وتكليف العقلاء منهم، والتأكيد على بيان حسن تكليف من عُلِم منه الكفر أو المعصية، وأنّ ذلك ليس بمنافٍ لحكمة التكليف، وبيان الأفعال التي تعلَّق بها التكليف وصفاتها[١].

ب. البحث في مسألة إثبات الإمامة

وهي من مسائل الإمامة التي شغلت الحيّز الأكبر في كتاب (تقريب المعارف)،

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٩٥-١٢٨.

وتوسّع فيها توسّعًا لم يُسبَق إليه، مع إشراقٍ في العبارة، وإكثارٍ من الشواهد القرآنيّة والحديثيّة، وجمعٍ للآراء، واحتواءٍ للنظريّات والأفكار، فما تطرّق إلى مسألة إلّا وأشبعها بحثًا وتحقيقًا، وما تعرّض لمشكلةٍ إلّا وعالجها العلاج الناجع التامّ:

- إثبات الإمامة بالعصمة

وقد أثبت فيها إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام بالبحث في عصمتهم عليهم السلام، واستدلّ عليها ببعض وجوه الاستدلال من غير افتقار إلى اعتبار الإجماع[١].

- إثبات الإمامة بالنصّ

كما استدلّ على إمامتهم عليهم السلام بالقرآن والسنّة، وتعمّق في البحث عن مدلول الآيات والأخبار التي استدلّ بها على إمامتهم صلوات الله عليهم[٢]، ثمّ تناول النصّ على أعيان الأئمّة عليهم السلام واحدًا واحدًا، وبالخصوص إمامة أمير المؤمنين صلوات الله عليه من الكتاب والسنّة[٣].

كما تعرّض إلى طائفةٍ كبيرةٍ من الأخبار التي رواها أهل الخلاف في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وما تقتضيه من فرض طاعته وولايته[٤]، مضافًا إلى ما أثبته من تواتر الأخبار التي استدلّ بها[٥].

- إثبات الإمامة بالمعجزة

وإلى جانب هذا، فقد استدلّ على إمامة الأئمة عليهم السلام بالبحث في ظهور المعجزات، وذكر عليها جملةً من الشواهد والبيّنات التي جرت على أيديهم سلام الله عليهم[٦].

ومسألة إثبات الإمامة بالمعجزة لم تكن مطروحةً عند متكلّمي عصر الحضور،

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٧٣-١٧٤.
[٢]- ينظر: م. ن، ص١٧٩-١٨٢.
[٣]- ينظر: م. ن، ص١٨٢-١٩٧.
[٤]- ينظر: م. ن، ص١٩٧-٢٠٤.
[٥]- ينظر: م. ن، ص١٨٧-١٨٨؛ ص١٩٢-٢١٦.
[٦]- ينظر: م. ن، ص١٧٤-١٧٧.

إذ كانت فكرة النصّ الوسيلة الوحيدة لإثبات شخص الإمام ومعرفته، واستمرّ ذلك الاعتقاد سائدًا في زمان الغيبة الصغرى، وذلك بالرجوع إلى الوكلاء والعلماء الثقات ممّن تمكّن من مشاهدة شخص الإمام.

ولكن بعد وقوع الغيبة الكبرى وطول أمدها وانقطاع الإمام بصورةٍ كاملةٍ عن الناس، وموت كلّ من كان يعرف شخصه في الغيبة الصغرى، طرحت فكرة المعجزة كوسيلةٍ مناسبةٍ وطريقٍ قطعيٍّ واضحٍ لمعرفة شخص الإمام ممّن يدّعي مقامه.

وكان أبو الصلاح الحلبي من أبرز من أكدّ على المعجزة بعد أستاذه علم الهدى[١]، واعتبرها وسيلةً أخرى لإثبات شخص الإمام، مؤكّدًا على وحدة الباعث على النظر في ظهورها على يد النبي أو الإمام، وليس هو إلّا الخوف من فوت المصالح، وذلك حاصل في مدّعي الإمامة والصلاح كمدّعي النبوّة، فيجب كون الناظر مدعوًّا مع الجميع[٢].

وقد استدلّ عليه بكونها دليلاً على صدق صاحبها ومن ظهرت على يديه فيما يدّعيه، وأيضًا: بجواز ظهور الآيات على من ليس بنبيّ ولا إمام، كمريم وأمّ موسى عليهما السلام[٣].

ت. التوفيق بين مفهومي التفضّل والاستحقاق في الإمامة

اختلفت الإماميّة في النبوة والإمامة؛ في كونهما تفضّلاً، أو استحقاقًا، فذهب جمهورهم إلى أنهما تفضّل من الله تعالى متعلّق بكمال النبيّ أو الإمام وعصمته وعلمه وغير ذلك ممّا يتمتّع به من صفات ذاتيّة فعليّة حازها بأعلى مراتب الفضل والكرامة، فيما ذهب جماعة -ومنهم بنو نوبخت- إلى أنّهما استحقاق وثواب مقابلَ أعمالٍ متقدّمةٍ قام بها النبيّ أو الإمام، وقد اختار أبو الصلاح ومن قبله

---

[١]- ينظر: الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى، الشافي، ج١، ص٣١٤؛ ج٣، ص٥١٧؛ الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى، الذخيرة، ج٢، ص٢٥.

[٢]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٧٨.

[٣]- ينظر: م. ن، ص١٧٨.

الشريف المرتضى والشيخ المفيد القول الأوّل[١].

وأمّا تشديده على اصطلاح الاستحقاق، فلأجل الغرض الجدليّ، وإلّا فهو يرى أنّ النبوّة والإمامة منصب يستدعي أن يكون صاحبه أحقّ بالتعظيم والإجلال من رعيّته، وهذا التعظيم لا يكون واجبًا عقلاً إلّا بناءً على استحقاقٍ ذاتيٍّ لا يساويهما فيه أحدٌ من الرعيّة يقتضي كونهما من أفضلهم بكثرة الثواب وعظم العمل[٢].

ث. البحث في بطلان خلافة القوم

لقد انتهج أبو الصلاح منهجًا رائعًا وأسلوبًا مبدعًا في مسألة إبطال خلافة المتقدّمين على أمير المؤمنين عليه السلام، وسلك طرق الاستدلال العلميّة العقليّة تارة والنقليّة أخرى. ومن الوجوه التي استدلّ بها على إبطال إمامتهم:

- عدم ثبوت النصّ

بحسب قاعدة اللطف، يرى أبو الصلاح أنّ الإمامة لطف واجب على الله تعالى، ومن مقتضيات هذا اللطف تعيين الإمام بالنصّ الصريح. وعدم ثبوته إلّا في أمير المؤمنين وأهل بيته عليهم السلام بحسب ما دلّت عليه الآيات القرآنيّة[٣] والأحاديث النبويّة الشريفة، كحديثي الثقلين والسفينة وخبر الدار والغدير وتبوك[٤]؛ يسقط فرض النظر في إمامتهم، فضلاً عن صحّتها، ويقتضي القطع على فسادها[٥].

كما أبطل ما استُدلَّ به من القرآن والسنة على إمامة القوم، بل أثبت العكس[٦]، وأثبت أنّ ما استُدلّ به من الأخبار على إمامتهم آحاد لا يمكن الركون إليها[٧].

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٧٨؛ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ص٦٣-٦٤؛ الشافي، م. س، ج٢، ص٢٠٠؛ ج٣، ص٣٥٩؛ رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص١١٣.

[٢]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٥١.

[٣]- ينظر: م. ن، ص١٧٩-١٨٠؛ ص١٨٤-١٩٢.

[٤]- ينظر: م. ن، ص١٨١-١٩٣؛ ص٢٠٥-٢٢٠.

[٥]- ينظر: م. ن، ص٣٠٧.

[٦]- ينظر: م. ن، ص١٩٠-١٩٢؛ ص٣٢٤-٣٢٥.

[٧]- ينظر: م. ن، ص٣٠٧-٣٠٨؛ ص٣١١.

- عدم العصمة

يرى أبو الصلاح أنّ اللطف بنصب الإمام لا يتمّ إلّا بكونه معصومًا من الخطأ والزلل والظلم، فيجب فساد إمامة من يجوز كونه ظالمًا، وذلك يقتضي وقوف صلاحها على المعصوم، ويوجب فساد إمامة القوم، لوقوع الظلم منهم، ولعدم القطع بعصمتهم، وإذا بطلت إمامتهم ثبتت إمامة عليّ عليه السلام، لأنه لا قول لأحدٍ من الأمّة خارجٌ عن ذلك[١].

- عدم توفّر صفات الإمامة

وما أبطل به أبو الصلاح إمامة القوم هو قيام الأدلّة على وجوب كون الإمام على صفات من: العدالة في الظاهر والباطن وماضي الزمان ومستقبله، والتقدّم في العلم، والفضل، والشجاعة، والزهد، وسداد الرأي في السياسة، والعبادة، وهذه الصفات؛ لا هي ثبتت في واحدٍ منهم، ولا قال بوجوبها أحدٌ إلّا قطع على فساد إمامتهم[٢].

ثمّ تعرّض لجملةٍ ممّا يقدح في عدالة القوم، وذكر منها: «أمان كلّ معتزل بيعتهم ضررَهم، وتصدُّهم عليًّا عليه السلام بالأذى لتخلّفه عنهم، والإغلاظ له في الخطاب، والمبالغة في الوعيد، وإحضار الحطب لتحريق منزله، والهجوم عليه بالرجال من غير إذنه، والإتيان به ملببًا، واضطرارهم بذلك زوجته وبناته ونساؤه وحامّته من بنات هاشم وغيرهم إلى الخروج عن بيوتهم، وتجريد السيوف من حوله، وتوعّده بالقتل إن امتنع من بيعتهم»[٣].

- بطلان الاختيار (الشورى)

وأبطل دعوى ثبوت النصّ على الاختيار وصفته والمختارين وصفتهم؛ بعدم استنادها إلى كتابٍ أو سنةٍ معلومةٍ، وإنّما يُعوَّل فيها على أخبار آحادٍ، أو فعل الصحابة يوم السقيفة، وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يصحّ به العمل، وفعل الصحابة لا

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٩١.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٣٠٩؛ ص٣١٢-٣٢٣.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٢٣٢-٢٣٣.

حكم له، ولا داعي إلى النظر فيه، مع دعوى برهان العقل وثبوت النصّ من الكتاب والسنّة، المجمع عليهما على إمامة عليّ عليه السلام بغير شبهةٍ عند متأمّلٍ[١].

ثم ناقش بأن: لو سلّم الاختيار؛ لكان مفتقرًا إلى اتّفاق علماء الأمّة مع تسليم عوامّهم على واحد بعينه -لا متعدّدين-، وهو ما لم يحصل يوم السقيفة وما دونه، على أنّ ذلك يقتضي تمليك الإمام ما لا يملكه المختارون له مما يستحقّه من حقّ الولاية على الأمة، وهو فاسد بأوائل العقول[٢].

- المطاعن (النقد التاريخي)

خصّص أبو الصلاح قسمًا كبيرًا من مباحث الإمامة في إبطال إمامة القوم المتقدّمين على أمير المؤمنين عليه السلام بإيراد الطعن فيهم، متناولاً حوادثها التاريخية المسلّمة في كتب السير والحديث لديهم كحججٍ كلاميّةٍ.

منها: ما يقدح بعدالتهم، كقصدهم أهل البيت عليهم السلام بالتحيّف والأذى والوضع من أقدارهم، وغصب إمامتهم، وانتهاج سياساتٍ ماليّةٍ جائرةٍ، وتعيين بعض الولاة الفاسقين[٣].

ومنها: ما خالفوا فيه مراد النبي صلى الله عليه وآله، كما في تخلّفهم عن جيش أسامة، وردّهم شهادة أمير المؤمنين والحسنين وأمّ أيمن في نحلة فدك[٤].

ومنها: جهلهم بالأحكام الشرعيّة، من قبيل: الميراث والحدود[٥].

وغير ذلك ممّا يقدح بإمامتهم.

ج. الاحتجاج بروايات الخاصة

وفي حال عدم قبول المخالف الاحتجاج عليه بروايات الخاصّة؛ لجأ الحلبي إلى

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٣٠٨.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٣١٠.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٢٣٣.

[٤]- ينظر: م. ن، ص٣١٤؛ ص٣٣٨.

[٥]- ينظر: م. ن، ص٣١٨-٣٢٠؛ ص٣٣٩.

أسلوب البرهان العقلي في الاستدلال، وذلك من خلال:

- دليل الاستفاضة والتواتر عند الطائفة

جعل روايات الخاصة حجّةً على الخصم، وذلك بعد أن أثبت كثرة ناقليها بحيث تصل إلى حدّ التواتر الذي لا يقدح فيه اختصاص نقلها بالفرقة الإماميّة دون غيرها، لأنّ المراعى في صحّة النقل وقوعه على وجه لا يجوز على ناقليه الكذب، سواء كانوا أبرارًا أو فجّارًا متديّنين بما نقلوه أو مخالفين فيه، والتواتر عند طائفةٍ كبيرةٍ يولّد علمًا ضروريًّا بصحّة الواقعة ممّا يخرجها من دائرة الظنّ إلى اليقين، وأكثر ما اعتمد على هذه الطريقة في بحث معجزات الأئمّةﷺ[١].

- حجّية المضمون بقرينة الانحصار

بعض الروايات الواردة لدى الخاصّة، والتي لا يملك فيها المخالف نصًّا، فتكون حجّة له، قام الحلبي ببحثها والاستدلال عليها بالبرهان العقليّ، فطرحها كضرورةٍ عقليةٍ تكون حجّةً دامغةً ألزم بها الخصم من جهة انحصار دليلها النقليّ لدى الخاصّة، فيكون صدق المضمون العقليّ دليلاً على صدق الناقل المنفرد به. واستدلّ بهذه الطريقة على إثبات النصّ الإلهي على الإمام أو العصمة له.

- قرينة التحمّل في ظروف الشدّة والتقيّة

حكم الحلبي بصحّة ما احتجّ به في بعض الروايات الواردة لدى الخاصة، وقطع بثبوتها؛ من جهة نقلها في ظروف التقيّة الشديدة والضغوط السياسيّة القاسية، ولا ريب أنّه لا داعي لِنَقَلَتِها مع التعرّض لمخاطر الخوف إلّا الصدق وعدم الوسع في الجَحْد.

- الإلزام عبر السكوت أو العجز عن المعارضة

طرح الحلبي بعض الاحتجاجات والروايات والأخبار الواردة في إثبات الإمامة، ورأى أنّ سكوت الحاضرين عن معارضة النصّ في زمان وقوعها، وعدم التعرّض

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٧٤-١٧٨؛ ص٤٣٣-٤٣٨.

لقائليها بالردّ والتكذيب من قبلهم، لهو إقرار بصحّة ما جاء فيها، مع ارتفاع الأعذار كلّها في ترك النكير[١].

ومن جهة أخرى، فهو يرى في السكوت مكرهًا عن إظهار التظلّم والمعارضة دلالةً على التقيّة والعجز عن المعارضة، كما حصل لأمير المؤمنين عليه السلام وخواصّ الصحابة الذين أُكرهوا على بيعة أبي بكر.

- استثمار الخصومة لإثبات واقعة الغدير

تعرّض الحلبي إلى ما نسبه الطبري صاحب التفسير إلى ابن أبي داوود السجستاني من إنكارٍ لخبر الغدير، وجعل ذلك ممّا يثبت ويؤكّد حديث الغدير، وأنّ المضاف إلى السجستاني من ذلك موقوف على حكاية الطبري، مع ما بينهما من الملاحاة والشنآن، وقد أكذب الطبري في حكايته عنه، وصرّح بأنه لم ينكر الخبر، وإنّما أنكر أن يكون المسجد بغدير خمّ متقدّمًا، وصنّف كتابًا معروفًا يعتذر فيه ممّا قرفه به الطبري ويتبرّأ منه[٢].

وبهذا يثبت الحلبي قوّة خبر الغدير، من حيث إنّ إنكاره يعدّ تهمةً يستقبحها العلماء بدليل مسارعة السجستاني للردّ وتبرئة نفسه، ليكون ذلك اعترافًا ولو ضمنيًّا بوقوع الحادثة في ذلك المكان، لا يقدح فيها النزاع في قِدَم المسجد في ذلك الموضع.

ح. حتميّة الغيبة لضمان الهداية ببقاء الإمامة

بعد أن أثبت الحلبي إمامة الأئمّة عليهم السلام، بدليل النصّ الذي يفرضه العقل وفقًا لقاعدة اللطف الإلهيّ التي قضت بنصب الحجّة الهادي المؤمن للبشريّة تكميل غرض التكليف، مؤيّدًا بالمعجزة وصفات الكمال الذاتيّة له الممنوحة تفضّلاً منه تعالى بحسب قانون الاستحقاق[٣]، واجه الحلبي إشكاليّة غيبة الحجّة واستتاره؛ فجادل بأنّ الغيبة لا تسقط هذا اللطف، وإنّما هي إجراء اضطراريّ لضمان بقاء الغرض من

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص١٩٥-١٩٦.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٢٠٧-٢٠٨.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٤١٥-٤١٦.

التكليف، المتعلّق بالوجود الذاتيّ للإمام، الذي يُخشى عليه من بطش الخصوم؛ لعدم التمكين وغياب الناصر.

وبالتالي تكون الغيبة هي الحلّ الوحيد المتبقّي لحماية مصلحة البشرية في استمرار الهداية وديمومة اللطف الإلهيّ ببقاء الحجّة[١].

خ. إمكان ظهور الإمام لأوليائه في زمان الغيبة

من الأمور الملفتة للنظر والتي طرحها الحلبي؛ هو عدم قطعه بالغيبة عن جميع المؤمنين، بل ذهب إلى جواز ظهورهعليه السلام في زمان غيبته لكثيرٍ من أوليائه العارفين به[٢].

ومن إبداعاته أيضًا في هذا السياق، هو أن جعل الغيبة أداةً رقابيّةً أبلغ في الزجر من الظهور، فالمؤمن الذي يعتقد ويؤمن بوجود إمامه ويدين بفرض طاعته ويخاف سطوته وعقابه، تكون غيبته عنده على هذا التقدير كظهوره في كونه مزجورًا معها، بل حاله مع الغيبة أبلغ في الزجر[٣]، لأنه قد ملأ قلبه بالهيبة والحذر الدائمين. وبهذا يكون الحلبي قد ردّ على إشكاليّةٍ كبرى كان يطرحها المخالف، وهي: (ما فائدة إمام لا يُرى؟).

د. التأسيس لدور علماء العصابة «النيابة العامة»

لم يغفل الحلبي في بحثه حول شؤون الغيبة عن مسألة قبض الحقوق من الأموال الواجب حملها إلى الإمام، حيث قسّمها إلى قسمين:

- **الأموال المعروف مستحقّها من الزكوات والفطرة وشطر الخمس:** فيجب على المكلّف إخراجها وإعطاؤها إلى من يستحقّها، وهم معروفون منصوص على أعيانهم وصفاتهم في الكتاب والسنّة المعلومة، فإن جهل حالهم سأل علماء العصابة عنهم، أو حمل ما يجب عليه من الحقوق إليهم فيضعوه في مستحقّيه.

---

[١]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٤٣٩-٤٤١.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٤٤٤.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٤٤٤.

- **والقسم المخصوص بالإمام الحجّة عجل الله فرجه من الخمس والأنفال:** وحكم هذا أن:

• يجرزه[١] وينتظر به التمكّن من إيصاله إليه، أو إلى من يأذن له بقبضه، والوصية به إن خاف الفوت قبل ذلك.

• فإن ضعف عن ذلك حمله إلى المأمون من فقهاء الطائفة ليحكم فيه بما شرع له.

وأيّ الأمرين فعل برأت ذمّته[٢].

ذ. آليّة حفظ الشريعة بين التواتر العلميّ واللطف الخفيّ للإمام

تعدّ هذه الآليّة التي نبّه عليها الحلبي من أمتن القواعد الكلاميّة التي تفسّر كيف تبقى الشريعة الإسلامية محفوظةً رغم غياب القائد المباشر لها، والتي بلّغها آباؤه الأئمّة الطاهرون إلى فقهاء شيعتهم الثقات المأمونين، وأبانوا لهم عن أحكامها، وحفظوها حال حضورهم عندهم.

ثمّ يأتي دور الإمام الغائب عجل الله فرجه في حراسة الدين وحفظه لمسار الشريعة، وهو ما يتحقّق بكونه من وراء الناقلين، وأحد المجمعين من شيعته وشيعة آبائه عليهم السلام، فهو الضمانة النهائيّة التي تمنح الشرعيّة لما يتداوله العلماء.

ثمّ خلص الحلبي إلى أنّ الطريق إلى الشريعة في حال الغيبة واضح لا معضل فيه ولا مشكل، فمن أرادها ظفر بها بسؤال العلماء من شيعته، ومن عدل ورغب عن هذا الطريق، فالتبِعَة عليه لتقصيره عن الأخذ من الطائفة المحقّة[٣].

ثالثًا: آراء أبي صلاح الكلامية في كتابه «الكافي في الفقه»

يبدأ أبو صلاح الحلبي في الكافي من حيث انتهى في التقريب، أي يبدأ ببحث التكليف العقلي، ويفصّل مباحث هذا القسم من التكليف (انظر الفهرست). وعلى أساس التكليف العقلي تأتي الأحكام الشرعيّة بكل تفاصيلها لتشكّل التكليف

[١]- الجرز: الحجز والعزل.

[٢]- ينظر: تقريب المعارف، م. س، ص٤٤٦-٤٤٧.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٤٤٤-٤٤٥.

السمعي. وهذا فعلاً ما جاء في القسم الثاني من الكتاب الذي عنونه بالتكليف السمعي، والذي قسّمه إلى عبادات، ومحرمات، وأحكام، واستعرض في هذا القسم تفاصيل العبادات وتشريعاتها وعناوين المحرّمات وتفصيلاتها الفقهية، وكذا الأحكام وفروعها.

وفي القسم الثالث، يعود إلى التأصيل الكلامي في موضع المستحقّ بالتكليف وأحكامه، ويقصد ما يستحقّه المكلّف إزاء التكليف طاعة أو معصية، ولذا قسمها إلى مدح، وثواب، وشكر، وذمّ، وعقاب، وفي تفاصيل هذا القسم ناقش الآراء الكلاميّة عن الإرجاء والشفاعة والوعد والوعيد، منتصرًا في كلّ قضيّة من هذه القضايا لرأي الإماميّة.

وهكذا يقدّم أبو صلاح رؤية في الفقه تمزج بينه وبين الكلام، بل تؤطّر كل أحكام الفقه بين حدّين كلاميّين: التأسيس العقليّ على قاعدة التكليف، والتتويج ببحث كلاميّ آخر هو قاعدة الاستحقاق! ومن الغريب حقًّا أنّه لم يُسلّط الضوء كثيرًا على هذا التميّز في المقاربة الفقهيّة الكلاميّة الفريدة، التي طرحها بمنهجيّةٍ جديدة أبرزت العلاقةَ المتجذّرةَ بين أصول العقيدة وفروع الشريعة، وعكست بوضوحٍ الخلفيّةَ العقائديّةَ الراسخةَ التي ينطلق منها الفقيهُ الإماميُّ في استنباط الأحكام الشرعيّة.

منهجية أبي الصلاح هذه بقوّتها وعمقها في البحث والاستدلال، كشفت عن اعتماد على النفس والذات، واستقلال في الفكر والنظر، وسعة في التقديم والعرض، وتجدّد في القول والرأي، وفيما يلي نشير إلى جملة من آرائه وأبحاثه وإبداعاته المتجدّدة في علم الكلام والتي ميّزت كتابه الفقهي (الكافي في الفقه):

١. ربط الفقه بالكلام (تداخل الفقه والعقيدة)

لقد جرت العادة في كتابة المتون الفقهيّة أن تُبحَثَ المسائلُ الفقهيّةُ بمعزل عن مسائل علم الكلام، ولكنَّ أبا الصلاح كان له في ذلك رأيٌ آخر وطريقةٌ أخرى، (كما شرحنا) تجلّت فيها أبرز السمات الإبداعيّة التي ميّزت أسلوبه في كتابه (الكافي في الفقه)، ألا وهي تقديم المنهاج الفقهيّ على أساس القواعد الكلاميّة (العقدية)،

وإرجاع مسائل الفقه إلى علم الكلام، وجعلها مسائل مترابطة فيما بينها.

٢. التقسيم الثنائي للتكليف في كتاب الكافي (هيكليّة التكليف بين العقل والسمع)

لقد نجح أبو الصلاح الحلبي في إذابة الجليد بين علم الكلام وعلم الفقه، وذلك حين جعل قاعدة التكليف محورًا تدور حوله مسائل العقيدة والفقه معًا.

وقد بدأ بالتمهيد لذلك بفرضيّة أنّه متى أراد القديم سبحانه وتعالى من خلقه فعلَ شيءٍ ما، أمكن تسمية تلك الإرادة تكليفًا، وسُمِّي المريد مكلِّفًا، والمراد منه مكلَّفًا[١].

ثمّ قسّم طريق هذه الإرادة وهذا التكليف إلى قسمين:

أحدهما: طريق العلم به العقول، ويستقي من الأسس والقواعد التي أودعها في عقله، ممّا يستقلّ العقل بإدراكه، كحكمه بوجوب المعرفة والنظر، ولزوم شكر المنعم، وحسن العدل، وقبح الظلم.

والآخر: طريق العلم به السمع، ويستقي من لسان الشارع الناطق ووحيه الصادق ويجري على يدي من بعثه إلى خلقه من رسله وأنبيائه وحججه، كحكم فرض الصلاة، والصوم، والحج، والزكاة.

والأول سمّاه (التكليف العقلي)، والثاني سمّاه (التكليف السمعي)[٢].

وجعل الأوّل أساسًا يرتكز عليه الثاني، وجعل الثاني ألطافًا في ترسيخ الأوّل وتحقيق مبادئه.

هذا التأصيل والتبويب المنطقي لقسمي التكليف، يأخذ بيد القارئ من اليقين العقلي إلى التسليم الشرعي السمعي.

---

[١]- ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص٣٤-٣٥.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٣٥.

٣. ترويض مفهوم قاعدة وجوب التكليف

ولأجل ذلك؛ لم يبتدئ أبو الصلاح كتابه الفقهي بأبواب الطهارة، كما هو الغالب في عرض مسائل الفقه، بل أسّس لقاعدة التكليف وجعلها مفهومًا سائغًا عند المكلَّف لا يجد فيه غموضًا، وطريقًا سالكًا لا يرى فيه وعورًا، فقد أوضح عن ماهيّة التكليف بأنّها ليست إلّا التعرّض لنفحة الثواب الأخروي، والتكسّب للنفع الأبدي، الذي يوجبه التفضّل الإلهي واللطف الربّاني في ما أراده من غاية خلق البشر، الأمر الذي يستدعي العقول إلى تحسين كلّ ما من شأنه أن يقرّب إلى هذا اللطف، وأن يقبّح ما يبعّد عنه، فيكون ذلك داعيًا لامتثال ما يشرّعه اللطيف، ومعينًا على الوصول إلى مراده بذلك اللطف والتفضّل.

٤. توظيف قاعدة اللطف في الدليل العقلي

قاعدة اللطف الإلهي هذه تعدّ من أصول علم الكلام وقواعده التي اعتمد عليها العدلية (الشيعة والمعتزلة)، وتعني أنّ اللطيف تعالى لا يفعل بعباده إلّا ما يقرّبهم إلى طاعته، ويجنّبهم معصيته، وفقًا لحكمته وعدله، وبحسب هذه القاعدة يرى أبو الصلاح؛ أنّ التكليف بعمل الطاعات واجتناب المقبّحات لطفٌ واجبٌ على الله تعالى، ومن مقتضيات هذا اللطف تعريض العبد للمنافع السنيّة والمكاسب الحميدة التي لا يبلغها إلّا بالتكليف.

ولكنّ تكليف العباد دون إيجاد ما يعينهم عليه يعدّ نقضًا للغرض، وهو محال عليه تعالى؛ ولأجل ذلك وظّف أبو الصلاح قاعدة اللطف هذه في:

أ. إثبات وجوب المعرفة والنظر

فإنّ وجوب معرفة الله سبحانه وتعالى بالتوحيد والعدل تنطلق من منظور قاعدة اللطف الإلهي، والتي تقتضي لزوم شكر المنعم، وذلك بما يجده المكلّف على نفسه من آثار النفع ومظاهر الصنع، فوجب لذلك عليه معرفة من خلقه وخلق النفع له؛

ليعلم قصده فيشكره إن كان منعمًا، فيحوز عظيم النفع من المدح والثواب، وينجو من عظيم الضرر بالذمّ والعقاب[١].

ب. إثبات وجوب بعثة الأنبياءﷺ

إنّ وجود الرؤساء الإلهيّين المعصومين المؤيّدين بالرسالات السماويّة والمعجزات الباهرة يمثّل بيانًا واضحًا لمصالح المبعوث إليهم من مفاسدهم، ودليلاً قاطعًا يقرّبهم من الطاعة، ويبعدهم عن المعصية، وإذا علم الله سبحانه أنّ من جنس أفعال المكلفين أو بعضهم ما إذا فعلوه دعا إلى الراجح العقليّ وصَرَف عن القبيح؛ وجب في حكمته سبحانه إعلام المكلّف به؛ ليفعل ما هو مصلحة له، كصلاة الخمس وصوم الشهر، ويجتنب ما هو مفسدة له كالزنا والربا وشرب الخمر، لكون ذلك واجبًا في حقّ كونه سبحانه مريدًا به صلاح المكلّف[٢].

ت. إثبات وجوب الإمامة

يرى الحلبي أنّ علّة وجود النبيّ والحاجة إليه -من كونه حافظًا للدين ومقرّبًا للطاعة ومبعّدًا عن المعصية- لا تزال قائمةً بعد غيابه وفقده؛ فلذا وجب من يقيم هذا الغرض، وهم الأوصياء والأئمة عليهم السلام، ذلك أنّ ضرورة وجود هؤلاء الرؤساء المهيبين النافذي الأمر المرهوبي السطوة؛ مقلّل للقبيح ومكثّر للحسن، وأنّ فقدهم بل ضعفهم يؤدّي إلى القبيح من التكليف، وإذا علم كون الرئاسة بهذه الصفة ثبت كونها لطفًا، فوجبت كسائر الألطاف[٣].

٥. تقسيم التكاليف السمعيّة (الفقهية) وفقًا لقاعدة اللطف

كما اتّخذ أبو الصلاح من قاعدة اللطف أساسًا يبتني عليها التكليف العقليّ، كذلك جعلها أساسًا تبتني عليها الأحكام الشرعية السمعية، ومحورًا تدور حوله القضايا الفقهيّة الفرعيّة، فكلّ حكمٍ فقهيّ فرعيّ، ليس هو في حقيقته مجرّد أمرٍ تعبّديٍّ، بل

---

[١]- ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص٣٨-٣٩؛ ص٤٧.

[٢]- ينظر: م. ن، ص٦٤.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٦٤؛ ص٨٥.

لطفٌ إلهيٌّ يُعين العبد (المكلّف) على تحقيق الغاية العقليّة التي خُلق لأجلها، وهي القرب من الطاعة والبعد عن المعصية.

ولأجله قسّم كتابه إلى ثلاثة أقسام رئيسة تنبثق كلّها بحسب منظوره الكلاميّ من اللطف الإلهيّ في تكليف البشر والوظيفة التي من شأنهم القيام بها وبحسب ما فُطِرَت عليها عقولهم وجُبِلَت عليها نفوسهم.

أ. ما كان فيه مصلحة للمكلّف (العبادات)

وهذا القسم يتناول ما كان فعله لطفًا في الراجح عقلاً، سواء كان مفروضًا أو مسنونًا أو غيره من الوجوه مما يجب امتثاله له، وعلى ضوئها تنضبط علاقته بخالقه (اللطيف)، فيتقرّب إليه بالطاعات والصلاة والصوم والحج والزكاة والخمس والجهاد في سبيله[١].

ب. ما كان فيه مفسدة للمكلّف (المحرّمات)

وتشمل الأفعال ذات المفاسد والقبائح التي تُبعده عن اللّطف الإلهيّ، وتوقعه في الهلاك، كون فعلها مفسدةً داعيًا إلى قبائح العقول، وصارفًا عن واجباتها، كالزنا وشرب الخمر، ويجب اجتنابها؛ لأنه اجتناب القبيح[٢].

ت. ما كان فيه مصلحة ومفسدة للمكلّف (الأحكام)

وتكليف المكلّف في هذا القسم أن يعلم الوجه الذي له يحسن التصرّف، فيقف عليه، ويجتنب ما عداه، فتكليفه فيها راجعٌ إلى العبادات من وجه وإلى المحرّمات من آخر[٣].

وقسّم هذه إلى قسمين، أحدهما: معاملات (إيقاعات وعقود) كالنكاح والبيوع، والتي وضع لها الشارع ضوابط لتحقيق مصالحها من مفاسدها. والآخر: سياسات

---

[١]- ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص١٠٩.

[٢]- ينظر: م. ن، ص١٠٩.

[٣]- ينظر: م. ن، ص١٠٩.

(جنايات وعقوبات)، كالحدود والديات والقصاص، والتي وضعها الشارع لحفظ النظام والمجتمع، وهذا القسم قد ربطه الحلبي بالولاية وإقامة العدل.

٦. التأسيس لدور علماء العصابة «النيابة العامة»

لم يغفل الحلبي في كتابه (الكافي في الفقه) عن مسألة بقاء الشريعة الإسلامية وحفظها، ومسؤوليّة هداية العباد وتنفيذ الأحكام في زمن الغيبة، رغم غياب القائد المباشر لها صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين، حيث جعل الفقيه المأهول من قبلهمﷺ والجامع لشروطٍ ذكرها[١]؛ هو البديل والنائب عن الإمام في تنفيذ الأحكام وتقليده ذلك والتحاكم إليه؛ لئلاّ تتعطّل أحكام الشريعة ومصالحها[٢].

ومتى تكاملت الشروط فقد أُذِن له في تقلّد الحكم، وإن كان مقلّده ظالمًا متغلّبًا، وعليه متى عرض لذلك أن يتولاّه، لكون هذه الولاية أمرًا بمعروفٍ ونهيًا عن منكرٍ؛ تعيّن فرضها بالتعريض للولاية عليه، وإن كان في الظاهر من قبل المتغلّب، فهو نائبٌ عن ولي الأمرﷺ في الحكم ومأهول له لثبوت الإذن منه وآبائهﷺ لمن كان بصفته في ذلك، ولا يحلّ له القعود عنه.

وإن لم يقلّد من هذه حاله النظر بين الناس فهو في الحقيقة مأهول لذلك بإذن ولاة الأمر، وإخوانه في الدين مأمورون بالتحاكم وحمل حقوق الأموال إليه والتمكين من أنفسهم لحدٍّ أو تأديبٍ تعيّن عليهم، لا يحلّ لهم الرغبة عنه ولا الخروج عن حكمه.

ولا يحلّ له مع الاختيار وحصول الأمن من معرّة أهل الباطل الامتناع من ذلك، فمن رغب عنه ولم يقبل حكمه من الفريقين فعن دين الله رغب، ولحكمه سبحانه ردّ، ولرسول اللهﷺ خالف، ولحكم الجاهلية ابتغى، وإلى الطاغوت تحاكم[٣].

---

[١]- وهي: العلم بالحق في الحكم المردود إليه، والتمكّن من إمضائه على وجهه، واجتماع العقل والرأي، وسعة الحلم، والبصيرة بالوضع، وظهور العدالة، والورع، والتدين بالحكم، والقوة على القيام به ووضعه مواضعه. (ينظر: الكافي في الفقه، م. س، ص٤٢١).

[٢]- ينظر: م. ن، ص٤٢١-٤٢٢.

[٣]- ينظر: م. ن، ص٤٢٣-٤٢٤.

الخاتمة

في ختام هذا البحث يمكننا أن نخلص إلى مجموعة من النتائج:

أوّلًا: كان أبو الصلاح الحلبي في طليعة علماء الإمامية الذين تركوا بصمةً واضحةً في مسائل علم الكلام، تمثّلت بالمكانة المرجعيّة التي حملتها آثاره ومؤلَّفاته، لا سيّما كتابه «تقريب المعارف».

ثانيًا: تميّز كتابه «تقريب المعارف» بمجموعة من الخصائص، التي عكست مدى عمق فكر المؤلِّف وإحاطته، وبراعة أسلوبه في عرض المطالب وتحليل المسائل، بنمط وسطي في معارف علم الكلام، وبأبحاث مترابطة الفكرة، جمعت الدقّةَ في البيان، والوضوح في اللغة، والتمثيل المبسّط، والتوسّع في البحث، مع التركيز على البقاء في صلب الموضوع، والالتزام بفنّ الجدل والنقض، والاستدلالات العلمية الرصينة بنوعيها العقلية والنقلية.

ثالثًا: لم يكن أبو الصلاح في كتابه «تقريب المعارف» مجرّد ناقلٍ للمدرسة الكلامية لأستاذه الشريف المرتضى، بل كان مجدّدًا صاغ رؤيةً كلاميّة اتّسمت بالاستقلاليّة والصرامة المنطقيّة وتوسّع في المطالب والمسائل.

رابعًا: من الأبحاث المتجدّدة التي أبدع فيها الحلبيّ وشغلت الحيّز الأكبر من كتابه، هي مسائل الإمامة، فقد توسّع فيها توسّعًا لم يُسبق إليه، وأثبت فيها إمامة الأئمّة عليهم السلام، وذلك بالاعتماد على قاعدة اللطف العقلية التي تقضي بوجوب النصّ على الإمام، المستحقّ لمنصب الإمامة بصفاتٍ جعلته مؤهّلاً لمقام العصمة والعلم والعدالة وغير ذلك مما يقتضي أفضليّته على الرعيّة بكثرة الثواب وعظم العمل.

خامسًا: قام بحشد الأدلّة النصّية على إمامة الأئمة عليهم السلام، من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة والأخبار والوقائع التي وردت في حقّهم، واستدلّ على تواترها، وأكّد على طريق المعجزة، واعتبرها وسيلة أخرى لإثبات شخص الإمام، مؤكّدًا على وحدة الباعث على النظر في ظهورها على يد النبي أو الإمام، وليس هو إلّا الخوف من فوت المصالح.

سادسًا: اتّخذ أساليبَ رائعةً في إبطال خلافة المتقدّمين على أمير المؤمنين عليه السلام، تارةً بما يقتضيه الاستدلال على إمامته عليه السلام من إسقاط فرض النظر في إمامتهم والقطع بفسادها، وأخرى بخلوّ القوم من صفات الكمال في الإمام، وأخرى بإنكار دعوى النصّ على الاختيار لعدم استنادها إلى كتابٍ أو سنّةٍ، وأخرى بما خصّصه من قسمٍ كبيرٍ من مباحث الإمامة في إبطال خلافتهم بإيراد المطاعن فيهم، متناولاً حوادثها التاريخية المسلّمة في كتب السير والحديث كحججٍ كلاميةٍ.

سابعًا: احتجّ بروايات الخاصّة بأسلوب البرهان العقليّ، وألزم بها الخصم من جهة تواترها وانحصار دليلها النقلي لدى الخاصة، أو من جهة نقلها في ظروف التقية، أو من جهة عدم معارضة نصوصها في زمان وقوعها.

ثامنًا: ردّ على إشكاليّة غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه بكونها إجراءً اضطراريًّا لضمان بقاء الغرض من التكليف، المتعلّق بضرورة وجوده بحسب قاعدة اللطف الإلهي.

تاسعًا: جوّز ظهور الإمام المهدي عجل الله فرجه لكثيرٍ من أوليائه العارفين به المتديّنين بطاعته في زمان الغيبة.

عاشرًا: قسّم الحقوق من الأموال الواجب حملها إلى الإمام زمان غيبته، إلى قسمين: الأموال المعروف مستحقّها فتسلّم إليه، وأخرى مخصوصةٍ بالإمام، والسبيل لصرفها إمّا بانتظاره أو التوصية بها أو دفعها إلى الفقيه المأمون ليحكم فيه بما شرع له.

حادي عشر: وفّق في حفظ الشريعة بين دور الفقهاء المأمونين بما بلغهم من التواتر، ودور الإمام الحجة عجل الله فرجه بكونه من وراء الناقلين، وأنه الضمانة النهائية التي تمنح الشرعيّة لما يتداوله العلماء.

ثاني عشر: صاغ الحلبي أطروحة منهجيّة فريدة في كتابه «الكافي في الفقه»، والتي مَثَّلت انعطافةً إبداعية في تدوين الفقه الإمامي وتأصيله عقائديًا. وتتلخّص أبرز نتائج هذه المنهجيّة في النقاط الآتية:

. **التمازج العضوي بين الفقه والكلام:** نجح أبو الصلاح في تجاوز المنهجيّة السائدة عبر إخراج المسائل الفقهية من عزلتها التعبّدية، وتأطير الشريعة وفروعها بين حدَّين كلاميَّين: يبدأ ببحث التكليف العقلي وينتهي بقاعدة الاستحقاق (الوعد والوعيد).

. **الهيكليّة الثنائيّة للتكليف:** قسّم الحلبي التكليف إلى «**عقلي**» يستقلّ العقل بإدراكه (كوجوب المعرفة والعدل)، و«سمعي» يُتلقّى من الشارع (كالعبادات)، واضعًا العقلي أساسًا يرتكز عليه السمعي، ومُصيِّرًا السمعي ألطافًا إلهيّة تُعين على تحقيق المبادئ العقليّة.

. **توظيف «قاعدة اللّطف» في الأصول والفروع:** شكّلت قاعدة اللطف المحرّك الأساس لدليله العقلي؛ حيث استثمرها ببراعة لإثبات وجوب النظر والمعرفة، وضرورة بعثة الأنبياء، وحتميّة الإمامة. ولم يقف عند هذا الحدّ، بل سحب القاعدة على الفقه تفريعًا وتقسيمًا (إلى عبادات تمثّل مصالح، ومحرّمات تمثّل مفاسد، وأحكام تجمع بينهما).

. **التأسيس الكلامي لـ«النيابة العامّة»:** أصَّل الحلبي لدور الفقيه الجامع للشرائط بوصفه نائبًا ومأهولاً من قِبَل المعصوم عليه السلام لتنفيذ الأحكام، وجعل التحاكم إليه ومساندته فرضًا واجبًا يُحرَّم الخروج عنه.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. ابن إدريس، الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد **ابن إدريس** الحلي (ت ٥٩٨هـ)، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.

٢. ابن حجر، الحافظ شهاب الدين أحمد بن عليّ العسقلانيّ (ت ٨٥٢هـ)، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لا. ط، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

٣. ابن داود، تقيّ الدين الحسن بن عليّ (حيًّا ٧٠٧هـ)، رجال ابن داود، تقديم وتحقيق: العلاَّمة السيِّد محمَّد صادق آل بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدريَّة، النجف الأشرف، لا. ط، ١٣٩٢هـ.

٤. ابن شهرآشوب، أبو عبد الله محمد علي بن شهرآشوب (ت ٥٨٨هـ)، معالم العلماء، المطبعة الحيدرية، النجف، ط٢، ١٣٨٠ه/ ١٩٦١م.

٥. ابن فهد الحلي، العلامة جمال الدين أبو العباس أحمد بن محمد (ت ٨٤١ه)، المقتصر في شرح المختصر، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجمع البحوث الاسلامية، مطبعة السيد الشهداءعليه السلام، قم، ط١، ١٤١٠هـ.

٦. ــــــــــــــ، المهذب البارع في شرح المختصر النافع، تحقيق: الشيخ مجتبى العراقي، نشر وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، لا. ط، لا. ت.

٧. أبو الصلاح الحلبي، تقي (تقي الدين) بن نجم (نجم الدين) بن عبيد الله بن عبد الله بن محمّد (ت ٤٤٧هـ)، تقريب المعارف، تحقيق ونشر: فارس تبريزيان الحسون، لا. ط، ١٤١٧ق/ ١٣٧٥ش.

٨. ـــــــــــــ، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستادي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامة، اصفهان، إيران، لا. ط، لا. ت.

٩. أفندي، ميرزا عبد الله أفندي الإصبهاني (ت ١١٣٠هـ)، تعليقة أمل الآمل، تدوين وتحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدسة، قم، ط١، ١٤١٠هـ.

١٠. الأردبيلي، محمد بن علي الغروي الحائري (ت ١١٠١هـ)، جامع الرواة، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، لا. ط، ١٤٠٣هـ.

١١. الأمين، السيد حسن بن محسن (ت ١٤٢٣هـ)، مستدركات أعيان الشيعة، نشر دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا. ط، ١٤٠٨هـ.

١٢. الأمين، محسن بن عبد الكريم العاملي (ت ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، لا. ط، ١٤٠٣هـ.

١٣. البحرانيّ، الشيخ يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ)، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق وتعليق: العلاَّمة السيِّد محمد صادق آل بحر العلوم، مكتبة فخراوي، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١٤. التستري (الشوشتري)، محمد تقي بن محمد كاظم بن محمد علي، (ت ١٤١٥هـ)، قاموس الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط٥، ١٤٣٢هـ.ق.

١٥. التستري الدزفولي، أسد الله بن إسماعيل (ت ١٢٣٤هـ)، كشف الإقناع عن وجوه حجية الإجماع، نشر: أحمد الشيرازي، طهران، ط١، لا. ت.

١٦. ـــــــــــــ، مقابس الانوار ونفائس الأسرار في أحكام النبي المختار وعترته الأطهار عليهم السلام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، ط١، ١٤٤٤هـ.

١٧. التفرشي، مصطفى بن الحسين الحسيني (ق ١١هـ)، نقد الرجال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مطبعة ستارة، قم، ط١، ١٤١٨هـ.

١٨. الحر العامليّ، الشيخ محمّد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المشرّفة، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٩. ـــــــــــــ، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، تحقيق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، لا.ط، لا.ت.

٢٠. ـــــــــــــ، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة الأندلس، مطبعة الآداب، بغداد، العراق، لا. ط، لا. ت.

٢١. الخوانساري، محمد باقر الموسوي (ت ١٣١٣هـ)، روضات الجنات، منشورات مكتبة اسماعيليان، قم المقدسة، لا. ط، ١٣٠٩هـ.

٢٢. الخوئيّ، السيِّد أبو القاسم الموسويّ، معجم رجال الحديث، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٩٧٨م.

٢٣. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمريّ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٢٤. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان - صيدا، لا. ط، لا. ت.

٢٥. الشريف المرتضى، عليّ بن الحسين بن موسى (ت ٤٣٦هـ)، الذخيرة في الكلام، تحقيق عدة من المحققين: السيد محمد الطباطبائي، جواد فاضل البخشابشي، حيدر البياتي (حسن)، حبّ الله النجفي، محمد حسين الداريتي، وبإشراف الأخير، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للاستانة الرضوية المقدسة، ط١، ١٤٤١ق/ ١٣٩٩ش.

٢٦. ـــــــــــــ، الشافي في الإمامة، تحقيق: محمد حسين الداريتي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للاستانة الرضوية المقدسة، ط١، ١٤٤١ق/ ١٣٩٨ ش.

٢٧. ـــــــــــــ، رسائل المرتضى، تقديم: السيد أحمد الحسيني/ إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم - قم، المطبعة: مطبعة سيد الشهداء - قم، ١٤٠٥هـ.

٢٨. الشهيد الأوّل، محمّد بن جمال الدين مكّيّ العامليّ (ت ٧٨٦هـ)، غاية المراد في شرح نكت الارشاد، تحقيق: المحقق: رضا المختاري - المساعدون: عليّ أكبر زماني نژاد، عليّ المختاريّ، السيد أبو الحسن المطلبيّ، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٩. الشهيد الثاني، الشيخ زين الدين بن عليّ بن أحمد العامليّ (ت ٩٦٥هـ)، الروضة البهيَّة في شرح اللمعة الدمشقيَّة، تصحيح وتعليق: السيِّد محمَّد كلانتر، تقديم: الشيخ محمَّد مهديّ الآصفيّ، مؤسَّسة التاريخ العربيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لا. ط، لا. ت.

٣٠. ـــــــــــــ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، مطبعة: بهمن، قم، ط١، ١٤١٣هـ.

٣١. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لا.ط، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٣٢. الطباخ، محمد راغب الحلبي (ت ١٣٧٠هـ)، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، تصحيح وتعليق: محمد كمال، منشورات دار القلم العربي، حلب، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٣٣. الطريحي، فخر الدين بن محمد علي النجفي (ت ١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: نضال علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ.

٣٤. الطهراني، محمد محسن آقا بزرگ (ت ١٣٨٩هـ)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، منشورات دار الأضواء، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

٣٥. ـــــــــــــ، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٠هـ.

٣٦. الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، الأبواب (رجال الطوسيّ)، تحقيق: جواد

القيوميّ الإصفهانيّ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٧. العلاَّمة الحلِّيّ، الحسن بن يوسف ابن المطهَّر (ت ٧٢٦هـ)، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلاميّ، مؤسسة نشر الفقاهة، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٨. العلامة المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١هـ)، الوجيزة، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

٣٩. الكاظمي، السيد حسن بن هادي بن محمد علي الصدر العاملي الكاظمي (ت ١٣٥٤هـ)، تكملة أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم، لا. ط، ١٤٠٦هـ.

٤٠. الكاظمي، عبد النبي بن علي بن أحمد (ت ١٢٥٦هـ)، تكملة الرجال، تحقيق وتقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، أنوار الهدى، ط١، ١٤٢٥هـ.

٤١. الكركيّ، الشيخ عليّ بن الحسين (ت ٩٤٠ه)، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيتﷺ لإحياء التراث، مطبعة المهدية، قم، ط١، ١٤٠٨هـ.

٤٢. المامقانيّ، الشيخ عبد الله بن الشيخ محمَّد حسن (ت ١٣٥١هـ)، تنقيح المقال في أحوال الرجال، المطبعة المرتضويَّة، الطبعة الحجريَّة، النجف الأشرف، ١٣٥٢هـ.

٤٣. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٤٤. المحدث القميّ، الشيخ عباس بن محمد رضا (ت ١٣٥٩هـ)، الكنى والألقاب، تقديم: محمد هادي الأميني، منشورات مكتبة الصدر، طهران، إيران، لا. ط، لا. ت.

٤٥. المحقق الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي (ت ٦٧٦هـ)، المعتبر، تحقيق وتصحيح: عدة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، نشر: مؤسسة سيد الشهداءعليه السلام،

مطبعة: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم، إيران، ١٣٦٤ش.

٤٦. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)، أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٤٧. المقداد السيوري، جمال الدين مقداد بن عبد الله الحلي (ت ٨٢٦هـ)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، مطبعة الخيام - قم، قم المقدسة، لا. ط، ١٤٠٤هـ.

٤٨. المقدس الأردبيلي، الفقيه المولى أحمد (ت ٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة، تحقيق: الحاج آغا مجتبى العراقي، والشيخ علي پناه الاشتهاردي، والحاج آغا حسين اليزدي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، ط١، ١٤١٢هـ.

٤٩. الميرزا النوري، حسين بن محمد تقي بن عليّ محمد الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، خاتمة مستدرك الوسائل، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدسة، ط١، ١٤١٥هـ.

٥٠. بحر العلوم، محمَّد مهدي بن السيِّد مرتضى (ت ١٢١٢هـ)، الفوائد الرجاليَّة (رجال بحر العلوم)، تحقيق وتقديم: العلمين السيِّد محمَّد صادق آل بحر العلوم والسيِّد حسين آل بحر العلوم، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥هـ.

٥١. الأفندي، ميرزا عبد الله (ت ١١٤٣هـ)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، الخيام برعاية السيد شهاب الدين المرعشي، قم المقدسة، إيران، ١٤٠١هـ.

٥٢. منتجب الدين ابن بابويه، أبو الحسن عليّ بن عبيد الله بن الحسن بن الحسين ابن بابويه (بعد ٥٨٥هـ)، فهرست منتجب الدين، تحقيق: سيد جلال الدين محدث الأرموي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، المطبعة: مهر، قم، لا. ط، ١٣٦٦ش.

العلامة الكراجكي (سيرته - منهجه - آراؤه الكلامية)

الشيخ د. محمد البوصبي الخالدي[1]

المقدّمة

يُعدّ العلاّمة أبو الفتح الكراجكي من أعلام المذهب في القرن الخامس الهجري، وقد جمع بين الفنون المتعدّدة، حتى جاء في ترجمته بأنّه: المتكلّم، والفقيه، والأصوليّ، والطبيب، والمنجّم، والرياضيّ، والأديب. وقد حاولنا في هذا البحث أن نسلّط الضّوء على أهمّ المفاصل الأساسيّة في مدرسته الكلاميّة؛ متعرّضين لحياته، ومنهجه الكلاميّ، وآرائه الاستدلالية في الصانع وصفاته وأفعاله، والنبوة، والإمامة، والمعاد، مع بيان بعض المناقشات في المجالس التي انعقدت له مع العامة أو ناقش فيها أفكار المذاهب الأخرى من أهل الجبر والتفويض، ومن الأديان الأخرى، كاليهودية، والمسيحية، كما تعرّض لردّ الشبهات عن المباني الاعتقادية متّخذًا من سلاح العقل والنقل أداة للدفاع والذب عن العقيدة، فكان البحث الماثل جولة في حديقة أفكاره المتنوّعة في هذه المدرسة الكلاميّة العريقة التي تابع فيها أستاذه المفيد والسيِّد المرتضى.

بناء عليه، توزّع البحث على ستة مباحث: عالج الأوّل سيرة الكراجكي الشخصيّة والعلميّة، وعاين الثاني معالم المنهج الكلامي عنده، في حين أضاء الثالث على آرائه الاستدلاليّة في الصانع وصفاته ورده للشبهات المطروحة، وتعرّض المبحث الرابع لآرائه في النبوة وردّ الشبهات المتعلّقة بها، وجاء المبحث الخامس عن آرائه في

---

[1]- أستاذ في الحوزة العلميّة في قم المقدسة، دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلاميّة - جامعة المصطفى العالميّة.

الإمامة وما يدور حولها من شبهات، خاصّة إثبات أصل الإمامة وعدد الأئمة وغيبة الإمام الثاني عشر وطول عمره، وفي المبحث السادس نظرة في آرائه في المعاد والإيمان والإسلام وما يرتبط بها. وخُتم البحث بخاتمة تعرّضت لأهم الاستنتاجات والتوصيات.

أوّلًا: أبو الفتح الكراجكي: سيرته – أسفاره – مؤلَّفاته

١. سيرته الشخصية والعلمية: نشأته - مشايخه - تلامذته

أ. نشأته ووفاته

يعتبر العصر المتاخم للغيبة الصغرى لمولانا صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف من العصور الغنيّة بالأعلام الجامعين للعلوم العقليّة والنقليّة، فقد شهد هذا المقطع الزماني نشوء الحوزات الشيعيّة بقوة، وذياع صيتها في العالم الإسلامي، فمن جهة حوزة قم وما تمثّله من المنهج النقلي، ومن جهة أخرى حوزة بغداد وما تمثّله من المنهج العقليّ، وقد برز من بين أعلام الطائفة في بغداد الشيخ المفيد والسيِّد المرتضى؛ حيث أسّسا مدرسة كلاميّة مبنيّة على المنهج العقلي الذي اعتمده المعتزلة، فصنّفوا كثيرًا من المصنّفات، وقد تخرّج على أيديهما جملة من الأعلام، منهم الشيخ أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي الذي كان جامعًا بحقّ للمعقول والمنقول، وقد قيل إنّه وُلد في الرملة، ولكن كلّ ما نُقل عنه أنّه كان نزيلها، وقد لُقّب بالكراجكي إما نسبة إلى (كُراجك) وهي قرية صغيرة غير مشهورة على باب واسط، وإما نسبة إلى عمل الخِيَام؛ فإنّ كراجك تعني عمل الخِيَام، ولهذا نُسب الشيخ أبو الفتح إلى عمل الخيام فقيل الخيمي، ومن المحتمل أنّ التسمية لحقته من جهة عمل أحد آبائه بها. ويعدّ الكراجكي من العلماء الذين أكثروا الترحال في البلاد؛ إذ تدلّنا مؤلَّفاته وتتلمذه على تنقّله بين بغداد وحلب وطرابلس والقاهرة، وقد أشار إلى ذلك ضمن مؤلّفاته كما سنشير إليها، وقد وجد من الرملة البيضاء في فلسطين منزلاً له نزل فيها وانتقل بعدها إلى القاهرة، حيث كان له موضع قدم وتدريس فيها، وقد أثنى عليه العامّة والخاصّة

كثيرًا؛ إذ لا تكاد تخلوا التراجم والسير من الترجمة له[١] والثناء عليه ونختار من بينها من الخاصّة ما قاله منتجب الدين (ت ٥٨٥هـ) في الفهرست: «الشيخ العالم الثقة أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي، فقيه الأصحاب»[٢]، وأمّا العامّة، فقد ترجم له الذهبي في السير، فقال عنه: «شيخ الشيعة... من فحول الرافضة بارع في فقههم وأصولهم نحوي لغوي منجّم طبيب، رحل إلى العراق ولقي الكبار كالمرتضى»[٣]. كما ترجم له الصفدي (ت ٧٦٤هـ) في كتابه الوافي بالوفيات فقال: «محمّد بن علي أبو الفتح الكراجكي، شيخ الشيعة... مات بصور في شهر ربيع الأول سنة ٤٤٩هـ، وكان من فحول الرافضة، بارعًا في فقههم، لقي الكبار مثل المرتضى»[٤].

ب. مشايخه وتلامذته

يعدّ الكراجكي من بين الشخصيات كثيرة الأسفار، فقد تنقّل كثيرًا بين العراق والشام ومصر والحجاز. ففي عام (٣٩٩هـ)، كان بـ(ميافارقين) في ديار بكر (محافظة في تركيا حاليًا) متّجهًا إلى بغداد، وفي سنة ٤٠٧هـ كان بمصر، وفي عام ٤١٠هـ في الرملة، وفي عام ٤١٢هـ في مكة المكرمة، وفي عام ٤١٨هـ كان في صور، وفي عام ٤٢٤هـ بالقاهرة، وفي عام ٤٣٦هـ بطرابلس، وفي عام ٤٤١هـ كان في صيدا[٥]. وقد اتّفقت الكلمة على أنّ الكراجكي تتلمذ عند الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي[٦]، وأبو الصلاح الحلبي، وسلاّر الديلمي، وأبو عبد الله الحسين بن عبد الله بن علي الواسطي، وأحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمّي، وغيرهم[٧]. كما نجده قد ارتشف من مشايخ الأدب وعلماء اللغة الشيء الكثير، فقد تتلمذ على

[١]- انظر: ابن قاضي شهبة، أبو بكر، تراجم طبقات النحاة واللغويين والمفسرين والفقهاء، ص١٤٥؛ ابن عماد، عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج٥، ص٢١٤؛ الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج٢، ص٢٨٨؛ الأفندي، عبد الله، تعليقة أمل الآمل، ص٢٨٧؛ أفندي، عبد الله، رياض العلماء، ج٥، ص١٣٩.

[٢]- منتجب الدين، علي بن عبد الله، الفهرست، ص١٠٠.

[٣]- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص١٢١.

[٤]- الصفدي، خليل، الوافي بالوفيات، ج٤، ص١٣٠.

[٥]- راجع في تنقلاتها: الكراجكي، كنز الفوائد، ج١، ص٣٣٢-٣٣٣؛ ص٣٥٣؛ ص٣٨٥؛ ج٢، ص١٢٠؛ ص١٣٤، وقد تتبّع تنقلاته الباحث: جابر، علي داود، الحلقة الضائعة من تاريخ جبل عامل، ص٢١١.

[٦]- انظر: منتجب الدين، م. س، الفهرست، ص١٠٠؛ الوافي بالوفيات، م. س، ج٤، ص١٣٠؛ أمل الآمل، م. س، ج٢، ص٢٨٧.

[٧]- انظر: الكراجكي، التعجب من أغلاط العامة، مقدمة التحقيق ص١٢.

يد اللغوي المعروف أبو الحسن علي بن أحمد المعروف بابن زكار، كما كان له باع طويل في الطب والنجوم والرياضيات وغيرها من العلوم. ولهذا تُرجِم له في طبقات النحاة نقلاً عن الذهبي بـ«النحوي اللغوي العلاّمة المتطبّب المنجّم المتكلّم»[١]. وفي سنة ٤٤٩هـ، كان في صور وقيل توفي فيها، ولكن السيد حرز الدين في مراقد المعارف ذكر أنّ قبره في بغداد في سوق السراي حاليًا خلف قبر الشيخ الأجل محمد بن يعقوب الكليني[٢]، إلاّ أنّه من المسلّم عدم دقّة الخبر المذكور؛ لأنّ الكراجكي في أواخر حياته وفي خصوص سنة وفاته (٤٤٩هـ) كان يتنقّل بين مدن الساحل اللبناني، بين صيدا وصور وطبرية القريبة منهما، كما وكان في مدينة حلب فترة من الزمن أواخر حياته، ولكن المؤكّد في وفاته أنّه توفي في صور كما نَقل هذا المعنى جملة من أصحاب السير[٣].

٢. مؤلَّفاته

يعتبر الكراجكي من العلماء الجامعين للمعقول والمنقول، وقد مارس علومًا عدّة، وكان ماهرًا فيها، منها: الفقه، والكلام، والتفسير، والطب، والتنجيم، والرياضيات، والأدب، واللغة، وغيرها. ولهذا يوصف في بعض التصانيف بالعلاّمة وصاحب التصانيف والنحوي واللغوي والمنجّم الطبيب المتكلّم والمتفنّن أي صاحب الفنون، وكتابه كنز الفوائد يدلّ على طول باعه وسعة اطّلاعه وتخصّصه في هذه الفنون والعلوم، وقد صنّف العديد من المصنّفات في شتى العلوم والتخصّصات، وقد اتّسمت مصنّفاته وتأليفاته بـ«أناقة الكلمة وبراعة اختيارها وقوة الجملة وصلابة تركيبها، وتسلسل الفكرة ووضوحها»[٤].

نحاول تسليط الضوء على أهمّ مؤلَّفاته في علم الكلام مع التعرّض إلى بقيّة

---

[١]- تراجم طبقات النحاة واللغويين والمفسرين والفقهاء، م. س، ص١٤٥.

[٢]- انظر: حرز الدين، محمد، مراقد المعارف، ج٢، ص٢١١، حرف الكاف. بتصرف.

[٣]- انظر: شذرات الذهب، م. س، ج٣، ص٢٨٣؛ سير أعلام النبلاء، م. س، ج١٨، ص١٢١؛ الوافي بالوفيات، م. س، ج٤، ص١٣٠.

[٤]- انظر: المهاجر، جعفر، الكراجكي (عصره، سيرته، عالمه الفكري ومصنفاته)، ص١٣٣.

مصنّفاته بصورة إجماليّة، وإرجاع القارئ إلى الكتب المتخصّصة في تفصيلها[١]، وذلك ضمن العناوين التالية:

أ. مؤلَّفاته في علم الكلام

وله مؤلَّفات عدّة في الكلام، نذكرها مع توصيف بسيط لها وبيان فهرستها إنْ حصلنا على نسخة منها:

- كتاب «غاية الإنصاف في مسائل الخلاف»: ويتضمّن الكتاب النقض على أبي الصلاح الحلبي في مسائل خلاف بينه وبين السيد المرتضى، نَصَرَ فيها السيد المرتضى على أبي الصلاح الحلبي[٢].

- رسالة «الإبانة عن المماثلة»: وتذكر أيضًا بعنوان المماثلة، ولعلّه هو نفس رسالة الكَرّ والفرّ. وهي رسالة في بيان تساوي طريقتي الاستدلال على نبوة النبي الخاتم والإمامة بالنص للأئمّة الأطهار عليهم السلام، بحيث إنّ ما يستدلّ به لإثبات النبوّة على اليهودي يصلح دليلاً لإثبات الإمامة على غير الإمامي من المسلمين، وهذا منهج غريب في بابه من طرائف فنّ التصنيف والمجادلة عند الكراجكي. نُشر هذا الكتاب في دورية مجلة تراثنا (العددان ٨٥-٨٦)، وقد بدأ المصنّف بإثبات أنّ الإمامة أصل من أصول الدين بالعقل والسمع، ثم بدأ بذكر الوجوه على أنّ المماثلة بين النبي والإمام في كمال علمه وعصمته وأنّه أفضل أهل عصره وأنه منصوص إمامته من قبل الله تعالى وأن المخالف في أحدهما مخالف في الآخر، وأنّ الدلائل على نبوّة النبي كما أنها قوليّة وفعليّة، كذلك الدلائل على نصب الإمام قوليّة وفعليّة، كما أنّ كلّ ما يورده المخالف على الإمامية من الطعن على تواتر أدلّة الإمامة من النص الجليّ والخفيّ وارد على ما ينقلونه من تواتر الدلائل على إثبات النبوّة على اليهود وغيرهم، وقد عقد المصنّف مجلسًا فرضيًّا بين ثلاثة أحدهم يهوديّ والآخر معتزليّ والثالث شيعي إماميّ، وكأنّهم تناظروا في أمر النبوّة والإمامة، فبان تشابه أدلّة المعتزلة في إثبات

[١]- انظر: الكراجكي (عصره، سيرته، عالمه الفكري ومصنفاته)، م. س، ص١٣٣-٢١٦؛ رسالة في فهرست مصنفات الكراجكي، مجلة تراثنا، العددان ٤٣-٤٤، ص٣٧٦-٤٠٥.

[٢]- للأسف لم أجد له نسخة حتى أعمل على تفصيله.

نبوة النبي على اليهودي مع أدلة الشيعي في إثبات إمامة الأئمة، وكأنّ المصنف يريد القول إنّ القوم تشابهت قلوبهم في الإنكار على أصل الإمامة مع قلوب المنكرين للنص على النبوة.

- كتاب «ذكر الأسباب الصادة عن معرفة الصواب»: وقد ذكر المصنّف في الكتاب أربع أنواع من الأسباب التي تصدّ الإنسان عن اتّباع الحقّ والصواب، وقد قسّمها على ثلاثة أقسام[١]:

• ما يختصّ بالعامة الجهّال، ومن هجر النظر والاستدلال، كسلوك منهج الآباء، والتأثّر بأحكام البلد والنشوء بين أهله على فاسد المعتقد أو اتّباع الأكثر والاشتغال بأمور المكاسب عن الدين والانهماك في الملذّات والتهالك على عاجل المسرّات وهجر مجالسة العلماء.

• ما يدخل على المقلّدين وبعض المستدلّين ويعظم المضرّة به على الفريقين، كقبول أوّل قول يرد على السمع ويدخل في القلب، أو الوقوع في أسر المنافع الدنيوية ومحبة العزة والقدرة وعشق عالي الكلام والإمرة وقياس الحق بالرجال.

• ما يختصّ بذوي الاستدلال، فيقود من اعتراضه إلى الضلال: كعدم قصد وجه الله بالنظر والاستدلال، بل يقصد به العصبيّة والحمية للأهواء، وكاقتصار الناظر وقطعه للاستدلال دون بلوغ غايته أو تجاوز الحد في نظره وتركه الحق وراء ظهره، وكأن يسلك في نظره عن السنن وينتهي إلى طريق آخر، أو يكون الناظر في الشيء قاطعًا على بطلانه غير مجوّز له، مع أنّ الناظر لا بدّ أن يجوّز النظر أو ترك الاطلاع على مختلف الأقوال والاقتصار على العلم بمذهب واحد وهجر المستدلّ العلوم التي يفتقر إليها في بعض المسائل، وكنصرة الأقوال الصادرة حتى يقع المستدلّ في الباطل ويقود غيره إليه.

- **رسالة دامغة للنصارى:** وهي نقض لكلام أبي الهيثم النصراني فيما رام تثبيته من الثالوث والاتحاد.

---

[١]- انظر: الكراجكي، ذكر الأسباب الصادة عن إدراك الصواب، ص٣٤ وما بعدها.

- **كتاب الغاية في الأصول:** وهو كتاب في علم الكلام أنجز منه القول في حدوث العالم وإثبات محدِثه.

- **جواب رسالة الإخوان:** يتضمّن الردّ على الأشاعرة وإفساد أقوالهم وطعنهم على الشيعة، وهو كتاب صغير الحجم ستون ورقة على ما ذكره بعض تلاميذه من أولاد العلماء المعاصرين له في فهرست مصنّفاته.

- **عدة البصير في حجج يوم الغدير**: وهو كتاب مختصّ بإثبات إمامة أمير المؤمنين صلوات الله عليه من النص عليه في يوم الغدير، وقد بلغ الغاية فيه حتى صار كافيًا للشيعة في هذه المسألة، وقد عمله بطرابلس للشيخ الجليل أبي الكتائب عمار على ما ذكره تلميذه في فهرست مصنفاته.

- **التعجّب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة:** وهو كتاب يهتمّ بإحصاء أغلاط العامّة في مبحث الإمامة، وقد سلك فيه المصنّف مسلك أستاذه المفيد، الذي خصّ فصلاً من كتابه (أطراف الدلائل وأوائل المسائل) حول أغلاط العامة، وقد أُعجب بهذا الفصل أحد معاصري الكراجكي، فطلب منه أن يعمل له كتابًا مستقلاً يزيد على كتاب أستاذه في هذا الباب، وقد بحث المصنّف في سبعة عشر فصلاً عن أغلاطهم، ومن أهمّ ما بحثه في هذا الكتاب أغلاطهم في ذكر الوصيّة والنص على الإمامة، وأغلاطهم في اختياره وأوصافه وما يتعلق بقضية فدك وغيرها من الأغلاط في أحكامهم.

- **الاستبصار في النص على الأئمة الأطهار**عليهم السلام: وقد ورد في عدة ترجمات بعنوان: (الاستنصار)، وهو كتاب يتضمّن ما ورد من طريق العامة والخاصة من النص على أعداد الأئمّة عليهم السلام، وهو جزء صغير ذكره بعض تلامذته في سرد مؤلَّفاته، وقد جعله الكراجكي في بابين: أوّلهما في نقل الأخبار الواردة في الأئمّة الإثني عشر عن الخاصّة، والثاني في نقل ما روته العامة فيهم عليهم السلام.

- **معارضة الأضداد باتفاق الأعداد (في فنّ الإمامة):** وهو كتاب صغير ذكره بعض تلامذته في فهرست مصنّفاته.

- **المسألة القيسرانية:** في تزويج النبيﷺ عائشة وحفصة.

- **الرسالة العلوية:** وهي رسالة في فضل أمير المؤمنينعليه السلام على سائر البرية سوى رسول اللهﷺ.

- **الانتقام ممن غدر بأمير المؤمنين**عليه السلام: وهو كتاب معمول في النقض على ابن شاذان الأشعري في آية الغار.

- **مختصر تنزيه الأنبياء**عليهم السلام: وأصل الكتاب للسيِّد المرتضى اختصره المصنّف في هذا الكتاب.

- **الفاضح في ذكر معاصي المتغلّبين على مقام أمير المؤمنين**عليه السلام: كتاب في فضح المتقمّصين للإمامة ولكنه لم يتم.

- **المجالس في مقدمات صناعة الكلام:** أمر به الأمير صارم الدولة ولم يتم.

- الإقناع عن تعذّر الإجماع في مقدمات علم الكلام ولم يتم.

- التنبيه على أغلاط أبي الحسن البصري في فصل ذكره في الإمامة.

- كتاب البرهان على صحة عمر الإمام صاحب الزمان: ألّفه في سنة ٤٢٧هـ. وقد ضُمّن في كتاب كنز الفوائد.

وله في علم الكلام مؤلّفات ورسائل أخرى ضمن أكثرها في كتابه الشهير كنز الفوائد.

ب. مؤلّفاته في الفقه وأصوله

وقد كانت له جملة من المؤلّفات في الفقه وأصوله نذكرها هنا تباعًا:

- **روضة العابدين ونزهة الزاهدين:** كتاب في الصلاة في ثلاثة أجزاء: الأوّل منها في ذكر الفرائض، والثاني في ذكر السنن، والثالث في ذكر التطوّع غير المسنون وما ورد في الجميع من علم وعمل، ويشتمل الكتاب على (٣٠٠) ورقة عمله لولده.

- **الرسالة الناصريّة في عمل ليلة الجمعة ويومها:** وقد عملها للأمير ناصر الدولة[١] بدمشق، تشتمل على ذكر المفروض والمسنون والمستحب.

- **كتاب تلقين الأولاد للمؤمنين:** وقد صنّفه في طرابلس.

- **كتاب التهذيب:** وهو متّصل بالتلقين، يشتمل على ذكر العبادات الشرعية ويقسّمه تقسيمًا سهل الفهم والمأخذ، (سبعون ورقة).

- **معونة الفارض على استخراج سهام الفرائض:** وهو كتاب في المواريث فيه ذكر ما يستحقّه الوارث وكيفيّة استخراج السهام من غير انكسار، وهو كتاب مفيد صنّفه بطرابلس لبعض الأخوان في جزء واحد (ستون ورقة).

- **كتاب المنهاج إلى معرفة مناسك الحاج:** وهو منسك كامل يشتمل على فقه وعمل وزيارات، جزء واحد يزيد على مئة ورقة صنّفه للأمير صارم الدولة ليحجّ به.

- **المقنع للحاج والزائر:** كتبه للقائد (أبو البقاء فورن نزال) في جزء لطيف.

- **المنسك العصي:** أمره بِعَمله الأمير صارم الدولة.

- **منسك لطيف في مناسك النسوان:** وقد أمره بعمله صارم الدولة أيضًا.

- **كتاب نهج البيان في مناسك النسوان:** أمره بعمله الشيخ أبو الكتائب أحمد بن محمد بن عمار.

- **كتاب الاستطراف في ذكر ما ورد في الفقه في الأنصاف:** وهو كتاب يتضمّن ما اختصّ بذكر النص في الفقه وقد صنّفه للقاضي أبي الفتح عبد الحاكم.

- مختصر كتاب الدعائم للقاضي النعمان.

---

[١]- وهو الأمير أبو محمد الحسن بن الحسين بن حمدان، ينتمي إلى الأسرة الحمدانية، وهي أسرة عربية شيعية حكمت أجزاء من العراق والشام في القرن الرابع الهجري، تولّى ولاية دمشق في جمادى الآخرة سنة ٤٣٣هـ، بعد أن وصل إليها قادمًا من العراق، وكان ذلك في يوم الأربعاء السادس عشر من الشهر، عُرف بلقب المظفر ناصر الدولة وسيفها ذو المجدين، وهو لقب يعكس مكانته العسكريّة والسياسيّة.

- **كتاب الاختيار من الأخبار:** وهو اختصار لكتاب الأخبار للقاضي النعمان نظير اختصار الدعائم.

- **كتاب ردع الجاهل وتنبيه الغافل:** وهو نقض كلام أبي المحاسن المعرّي الذي طعن على الشريف المرتضى في المسح على الرجلين.

- **البستان في الفقه:** وقد قسّم فيه أبواب الفقه، وفرّع كلّ فرع منها، حتّى أصبح كل باب شجرة كاملة، وقد صار نيّفًا وثلاثين شجرة، وقد صنّفه للقاضي الجليل أبي طالب عبد الله بن محمد بن عمار.

- **كتاب الكافي في الاستدلال على صحّة القول برؤية الهلال:** وقد عمله بمصر.

- **الأصول إلى مذهب آل الرسول:** يتضمّن الأخبار بالمذهب من غير أدلّة عملها للإخوان بصور سنة ٤١٨هـ أو سنة ٤١٦هـ.

ت. مؤلّفاته في الهيئة والنجوم

وكان كثير التأليف في الهيئة والنجوم، ولهذا عُرف بالمنجّم في تراجمه كما نقلنا عن بعض التراجم، وقد ألّف جملة من الرسائل والكتب نذكرها مختصرًا:

- حجة العالم في هيئة العالم: وهو كتاب في الهيئة يتضمّن إثبات شكل السماوات والأرض وأنهما كرويّتان وإبطال القول المقابل له وهو كتاب مختصر في هذه المسألة.

- كتاب مزيل اللبس ومكمل الأنس.

- كتاب نظم الدرر في مبنى الكواكب والصور: يتضمن ذكر أسماء الكواكب المسماة على ما نطقت به العرب وأهل الرصد.

- كتاب إيضاح السبيل إلى علم أوقات الليل: يتضمّن ذكر المنازل الثمانية والعشرين وكواكبها ومواقع بعضها من بعض وصورها والإرشاد إلى معرفتها والاستدلال على أوقات الليل بها، ويعدّ كتابًا صغيرًا، ولكنه كثير المنفعة.

- كتاب في الحساب الهندي وأبوابه، وعمل الجذور والمكعّبات المفتوحة والصم.

ث. مؤلّفاته في سائر العلوم الأخرى

وله مؤلَّفات عديدة في جملة من العلوم الأخرى، كالأخلاق، والرياضيات، والفلك، والهيئة، والأدب، وغيرها، نحاول ذكرها باختصار:

- نقض رسالة فردان المروزي في الجزء: وهي أربعون ورقة لم أجد منها نسخة وإنما ذكرها أحد تلامذته في فهرست مؤلَّفاته.

- كتاب المراشد المنتخب من غرر الفوائد: يتضمّن تفسير آيات من القرآن الكريم، وهو كتاب صغير في حدود مئة ورقة.

- كتاب العيون في الأدب

- كتاب معدن الجواهر ورياضة الخواطر: يتضمّن من الآداب والحكم، ومما يروى عن رسول الله ﷺ، وقد جعله المصنّف على أبواب في الأعداد من الواحد إلى العشرة، فباب في الواحد وباب في الاثنين وهكذا... واشتمل على جواهر المرويّات المتعلّقة على الأعداد، وهو على نسق كتاب الصدوق في الخصال.

- رياض الحكم: وهو كتاب عارض فيه ابن المقفّع.

- كتاب موعظة العقل للنفس: والظاهر أنّه كتاب في تهذيب النفس ووعظها عمله لنفسه.

- كتاب التعريف بوجوب الوالدين: عمله لولده.

- كتاب إدكار الإخوان بوجوب حقوق الإيمان: أنفذه إلى الشيخ الأجل أبي الفرج البابلي.

- نصيحة الإخوان: أنفذها إلى الشيخ أبي اليقظان.

- كتاب التحفة في الخواتيم.

- كتاب الجليس: وهو كتاب كبير عمله كالروضة المنثورة في سير الملوك وآدابهم،

وتحف الحكماء وطرفهم، ومن ملح الأشعار والآداب ما يستغنى به عن المجموعات وغيرها.

ج. مؤلّفاته الملفّقة من مسائل في سائر العلوم

من الظواهر الملحوظة في مؤلَّفات الكراجكي هو تأليفه بعض الكتب الكبيرة في مجموعة من المسائل التي تنتمي إلى علوم متعدّدة، كالفقه، والأصول، والكلام، والفلك، والطب، والأدب، والتاريخ، والأنساب، وغيرها، ونحاول ذكر المهم منها في المقام:

- **كتاب كنز الفوائد:** وهو من أشهر كتب المصنّف، وقد حاول أن يضمّنه رسائل وبحوث في علوم شتّى، فيجد القارئ فيه ما يبتغيه من مسائل علم الأصول والفقه والكلام والهيئة والأدب والنجوم وغيرها، ويمتاز الكتاب بعدّة مميّزات. فهو إضافة إلى اشتماله على كنوز المعارف حتى صار كالمَعين الذي لا ينضب، يمتاز أيضًا بتناوله أمهات المسائل الإسلاميّة الكلاميّة والأدبيّة والفقهيّة والتاريخيّة والتفسيريّة والأخلاقيّة، وأمّهات المسائل الفلسفيّة والفلكيّة والنجوميّة في زمانه بأسلوب واضح سلس خالٍ من التعقيد، وقد ضمّنه جملة من الرسائل المنفصلة والمختصرات النافعة، كمختصر الكلام في أنّ للعالم محدثًا، ومسألة مسح الرجلين، وبيان جمل اعتقاد أهل الإيمان، وغيرها من الرسائل المهمّة.

- **كتاب الأنيس:** وهو كتاب جعله مبوّبًا في كلّ فنّ من الفنون يصل إلى ألفي ورقة.

ثانيًا: معالم المنهج الكلامي لأبي الفتح الكراجكي

المتتبّع لمنهج الشيخ الكراجكي، يرى أنّه استعمل المنهج الجامع في الاستدلال، فتارة يستدل بالعقل وأخرى بالنقل من القرآن والروايات للمسائل الكلاميّة وغيرها. ونحاول التعرّض لمنهجه بصورة إجماليّة مع ترك التطبيقات المنهجيّة في علم الكلام لمطاوي البحث إن شاء الله تعالى.

١. المنهج العقلي وحجيّته عند الكراجكي

يرى الكراجكي حجيّة العقل، ويدافع عنها كثيرًا، وقد بين في جملة من كتبه ورسائله ذلك. وتعرّض في كنز فوائده لمسألة متعلّقة بالجواب عن شبهة مبطلي النظر وحجج العقل، وعارضهم في كلامه بصورة تفصيليّة. واستفاد من الدليل العقلي لإثبات الخالق في عدة مواطن من كتبه، كما استعمله في إثبات النبوة بالمعجزة، وإثبات العصمة بالدليل العقلي، وإثبات المعاد والإمامة، بل حتى إمكان طول عمر الإمام في غيبته، وغيرها من المباحث الكلامية. كما استعمل المنهج العقلي في عدّة مسائل علميّة أخرى، مما يكشف عن كونه يتبنّى هذا المنهج ويعمل على طبقه. وقد جعل الدليل العقليّ من السّبل إلى معرفة حجيّة القرآن ودلائل الأخبار مع إمكان معرفتهما باللسان والأخبار[١]. وقد استعمل طريقة الشيخ المفيد والسيد المرتضى في استدلالاته العقليّة مع المحافظة على مطابقتها للنصّ الدينيّ، فهو لا يعمل بالمقدّمات النظريّة التي تخالف صريح القرآن والنصّ الروائيّ، بل يقوم بالتمحيص في مقدّماته وبيان الوجه في بطلانه. ومن أمثلة ذلك، ما ذكره في إبطال القياس في الشرعيّات، وتجويزه في العقليّات مع أنّ حده واحد، كما أنّه يؤوّل النصّ الذي يخالف المقدّمات العقليّة الواضحة الجليّة، كما فعل في تأويل قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾ (الإسراء: ١٦). فقد اعترض بهذه الآية بعدم موافقتها لثبوت العدل الإلهي، فحاول المصنّف الجواب عنها بتأويلها بما يناسب القول بالعدل الإلهيّ. وهذا منهج عام عند المصنّف في الجمع بين الدليل العقليّ والنص الدينيّ.

٢. القرآن وسعة دائرة حجّيته عند الكراجكي

ونرى المصنّف قد أكثر الاستدلال بالآيات القرآنية، مما يكشف عن كونه يعتقد بحجيّة ظواهره، ويعتقد بوجود المجاز في آياته ويعمل بها مادامت لم تخالف العقل الصريح، ولهذا استدلّ بالقرآن على جملة من المسائل، مثل النبوّة والإمامة والمعاد والعدل وغيرها من المسائل الكلاميّة والفرعيّة. وقد عقد فصلاً في كنز

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج٢، ص١٥.

الفوائد لإثبات إعجاز القرآن بشتّى وجوه الإعجاز، كالفصاحة، والبلاغة، والإخبار بالمغيّبات والحوادث المستقبليّة، وأخبار الدهور الماضية وأحوال القرون الخالية، وأبناء الأمم الغابرة، ووصف الديار الداثرة، وقصص الأنبياء المتقدّمين، وشرح أحكام أهل الكتابين مما لا يقدر عليه إلاّ من اختصّ بهم وانقطع إلى الاطلاع بكتبهم، وسافر في لقاء علمائهم وصحب رؤسائهم معه. وغيرها من وجوه الإعجاز الكثيرة التي ذكرها في كتابه[١].

وقد حدّد دائرة حجّيّة القرآن بما هو ظاهر، أو نصّ دون ما هو مجمل يحتاج إلى تأويل وتوجيه، فيوجّه على ما قامت عليه الحجج العقليّة والنقليّة؛ ولهذا يرى صحّة تقييد القرآن وتفسيره بالأخبار الصادرة عن الأئمّة الأطهار بعد إثبات الحجيّة له والوثوق بصدوره كما هو مسلكه في الأخبار. وقد قسّم الكراجكي معاني القرآن على قسمين: «ظاهر هو المطابق لخاص العبارة عنه تحقيقًا على عادات أهل اللسان، وباطن وهو ما خرج عن خاص العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتساع، فنحتاج في معرفة المراد منه إلى أدلّة زائدة على ظاهر الألفاظ»[٢]، وكلاهما عنده حجة يحتجّ بها.

٣. أخبار الآحاد ومدى إمكانيّة الحجيّة بها عند الكراجكي

من المباحث المهمّة عند القدماء، البحث عن حجيّة الأخبار، فقد كان المعروف بينهم -ولعلّه يُنسب إلى مشهورهم- عدم العمل بالخبر الذي لا يُفيد علمًا ولا عملاً، وقد أفاد الكراجكي في مختصره التذكرة لأصول الفقه -والتي استخرجها من كتاب شيخه المفيد- أن الأخبار الموصولة إلى علم المشروع ثلاثة أقسام: «خبر متواتر، وخبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه، وخبر مرسل في الإسناد يعمل به أهل الحق بالاتفاق»[٣]. وهذا يكشف عن عدم عمله بمطلق خبر الثقة غير المحفوف بالقرائن على صدقه أو المجبور سنده باتفاق الأصحاب على صدوره. وقال مصرّحًا بهذا المعنى: «والحجّة في الأخبار ما أوجبه العلم من جهة النظر فيها بصحّة مخبرها ونفي

---

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص١٧٤-١٧٧.

[٢]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٦.

[٣]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٥.

الشكّ فيه والارتياب وكل خبر لا يوصل بالاعتبار إلى صحّة مخبِره، فليس بحجّة في الدين ولا يلزم به عمل على حال»[١]. كما بيّن أقسام الخبر التي يعمل بها، فقال: «والأخبار التي يجب العلم بالنظر فيها على ضربين: الأوّل، التواتر المستحيل وروده بالكذب من غير تواطؤ ذلك أو ما يقوم مقامه في الاتفاق. والثاني: خبر واحد يقترن إليه ما يقوم مقام المتواتر في البرهان على صحّة مخبره وارتفاع الباطل منه والفساد»[٢]. وأما أخبار العامة، فقد احتجّ بها عليهم في مباحث الإمامة والخلافيّات من المسائل. كما احتجّ بما ورد في التوراة والإنجيل على أهل الكتاب في إبطال مذاهبهم، ولم يكن احتجاجه بها من باب حجّيّتها في نفسها، بل من باب إلزام الخصم ما يعتقد حجيّته من الأدلّة. فقد استدلّ على النبوّة بما ورد في التوراة والإنجيل من البشائر[٣]. كما احتج عليهم بما ورد في الإنجيل مكتوبًا بلسان المسيح أنّه قال: «لست الشارب مما لفظته الكروم حتى أشرب ذلك غدًا في الملكوت»، وبأنّ المسيح لا يشرب الخمر، وأنّ في الجنّة شربًا وإذا كان فيها شرب ففيها أكلٌ، وكلاهما خلاف ما تذهب إليه النصارى. كما أنّه في كتاب الاستنصار في النصّ على الأئمّة الأطهار ذكر النصوص التي روتها العامّة على خلافة الأئمة الإثني عشر كما نص في كتابة «الرسالة العلوية في فضل أمير المؤمنين عليه السلام» على الأخبار التي تدلّ على أفضليّة أمير المؤمنين عليه السلام من كتب العامّة، ولكنّها أخبر أدرجها من باب صحّة الاحتجاج على القوم على مطلوبنا فيما اعتقدوه من مرويّاتهم.

٤. عدم حجية القياس عند الكراجكي

وأما القياس والرأي، فقد ذكر الكراجكي أنهما ليسا حجّة عندنا في الشرعيّات، وإنّما حجيّة القياس في العقليّات، وقد فصّل الرد على القياس في رسالته المعمولة في ذلك، فذكر أنّ الوجه في بطلان حجيّته: «أنّ علّة القياس في الشرعيّات مظنونة غير معلومة، وقد تكون مجموعة أشياء لا يوجب ثبوت واحد منها في الأصل ثبوت

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج٢، ص٢٩.
[٢]- انظر: م. ن، ج٢، ص٢٩.
[٣]- انظر: م. ن، ج١، ص٢٠٤-٢٠٥.

الحكم في الفرع الذي يراد نقل الحكم إليه»[١]. ثم إنّه نقض عليهم بجملة من الموارد الشرعيّة التي تدلّ على إبطال القياس، كما في قضاء الحائض للصوم دون الصلاة، ووجوب الغسل من المني دون البول والغائط مع أنّه ليس بأنجس منه، بل أكثر العامة يرونه طاهرًا، وفرض الزكاة شاة في الأربعين ولم يفرض ضعفها في الثمانين مع تشابه الأربعين مع الأربعين، وهكذا فروع كثيرة لا يمكن التصديق معها بصحّة القياس وحجّيته.

٥. طريقته في مناظراته مع العامة وغيرهم

وقد كان -رحمه الله- كثير المناظرات في مكتوباته مع العامة والمعتزلة، وقد استعمل في مناظراته طرائق متعدّدة ضمّنها في كتبه، وفيما يلي هذه الطرائق:

- **الطريقة الأولى:** طريقة الاحتجاج بكتب العامة وغيرهم: وهذا الطريق استعمله كثيرًا في كتبه ومسائله، كما في إثبات التفضيل لأمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك في إثبات أحقيّة الأئمة الأطهار من كتبهم. كما استفاد في إثبات نبوّة النبيّ الخاتم من نصوص التوراة والإنجيل.

- **الطريقة الثانية:** طريقة النقض، وقد استعملها كثيرًا في كتاباته، كما في كتابه التعجّب من أغلاط العامة في أمر الإمامة، وكذا في كتابه الرسالة العلوية في فضل أمير المؤمنين، وفي كتابه الكبير كنز الفوائد في موارد عدّة. وهكذا في النقض على المسيحيين في بعض أحكامهم، كتجوّزهم شرب الخمر مع وجود نصوص في الإنجيل تمنع ذلك، وغيرها من المسائل التي تعرضنا لبعضها سابقًا.

- **الطريقة الثالثة:** طريقة التشابه في الاستدلال، وقد ذكر هذه الطريقة في كتابه الإبانة عن المماثلة المسمّاة برسالة الكرّ والفرّ، حيث بيّن فيها تساوي طريقتي الاستدلال على نبوّة النبي الخاتم والإمامة بالنصّ للأئمّة الأطهار عليهم السلام، بحيث إنّ ما يستدل عليه لإثبات النبوة من العامة على اليهودي يصلح دليلاً لإثبات الإمامة على

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج٢، ص٢٠٦.

غير الإمامي من المسلمين، وهي طريقة مبتكرة في الإلزام.

- **الطريقة الرابعة:** الطريق المباشر في الاستدلال، وذلك بإقامة الحجة والبرهان على المطلب من الدليل العقلي أو الدليل القرآني أو الروائي الذي يصحّ الاستدلال به عندنا، وقد استعمل هذه الطريقة أيضًا في إثبات الإمامة والعدل والحسن والقبح العقليين ودفع إشكالات المجبرة والمجسّمة وغيرهم.

ثالثًا: آراؤه الاستدلالية في الصانع وصفاته وردّه للشبهات فيها

١. ما يتعلّق بالصانع وصفاته

يختلف الفلاسفة والمتكلّمون في المدخل لإثبات الخالق لهذا الكون، فالمتكلّم يحاول الدخول من خلال صنعه تعالى وإحداثه للأشياء؛ لاعتقادهم بأنّ مركز حاجة المخلوق إلى خالقه في حدوثه، أي وجوده بعد عدمه الزماني، ولهذا يتكلّمون عن الحقّ تعالى بعنوان الصانع، ثم ينتقلون للبحث عن صفة القدرة باعتبارها الصفة المباشرة للصنع. بينما يدخل أغلب الفلاسفة[١] على اختلاف مناهجهم في إثبات الحقّ تعالى بعنوان واجب الوجوب الذي يفتقر إليه كلّ مخلوق من جهة إمكانه الذاتي -لا حدوثه الزماني- والذي يعني عدم اقتضاء ذات المخلوق وماهيّته للوجود أو العدم، إثبات الصانع بعنوان أنّه واجب الوجود الذي يفتقر الذي يفتقر إليه كلّ موجود. والكراجكي تبعًا للمتكلّمين من الإماميّة، كالسيِّد المرتضى وشيخه المفيد وغيرهم، حاول الدخول لإثبات الحق تبارك وتعالى من خلال صنعه وإحداثه للأشياء، وقد بحث عن هذه المسألة وما يترتّب عليها من مسائل الصفات ودفع شبهات الملاحدة والمنكرين للصانع في عدّة مواضع من مصنّفاته. ونحاول في المقام أن نبيّن طريقته في الإثبات وردّ الشبهات وبيان الصفات الإلهيّة وذلك في نقاط:

---

[١]- وإنما قلت أغلب الفلاسفة دون جميعهم لاختلاف طريقة صدر المتألّهين عنهم في ذلك، فقد انفرد في حكمته المتعالية بالدخول من خلال وصف الوجود وهو فقره وتعلّقه الذاتي والوجودي، فالممكن من حيث وجوده عين الربط بعلّته، وهذا سرّ افتقاره إلى علّته، فهو الفقير إلى الغني المطلق، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥).

أ. إثبات الصانع عن طريق حدوث العالم

حاول الكراجكي أن يُبرهن على وجود الصانع بعنوان أنّه القديم، وقد عرّفه في مقدّمات صناعة الكلام بأنّه ما ليس لوجوده أوّل في مقابل الحادث الذي لوجوده أوّل[١]. كما أنّه اختار -كما ذكرنا- طريقة المتكلّمين في إثبات الصانع، حيث اعتمد في إثباته على وجود أمور متضادّة متفاسدة، كالحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة والمجتمعة في كل كائن حي؛ إذ في اجتماعها دليل على حدوثها، وفي حدوثها دليل على إثبات محدثها. وهذا الكلام وإن حكاه المصنّف عن إبراهيم النظام[٢]، ولكن الظاهر من حكايته أنّه يقبل هذا الدليل كما أنّه في مواطن أخرى بدأ بإثبات حدوث العالم من خلال الأحداث المتعاقبة فيه من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والألوان والروائح والطعوم وغيرها من المتغيرات التي تكشف عن تغير العالم الموجب لوجوده بعد العدم في كل آن، مما يوجب القطع بحدوث العالم؛ لأنّ الكائن بعد أن لم يكن هو المحدث[٣]. وهذه تعتبر مقدّمة مهمّة في برهان الحدوث المثبت لوجود قديم محدث له. وقد يتوهّم متوهِّم أنّ حدوث العالم يمكن أن لا ينتهي إلى قديم غير حادث لإمكانيّة أن تكون الحوادث حاصلة بلا أوّل لها. من هنا، انطلق المصنّف في موضع آخر لتتميم الكلام في برهان الحدوث، وأثبت أنّ الحوادث لا بدّ أن يكون لها أوّل، وذلك من خلال ردّه على الدهرية المنكرين لكون العالم له أول في حركته وحدوثه، كما أنكروا أن يكون له آخر في حوادثه، فانبرى المصنّف للردّ عليهم وبيان أنّ هؤلاء وإن وافقونا على الاعتقاد بأنّ الله تعالى هو المحدث للحوادث، ولكن خالفونا في سرمديّتها بسرمديّة الدهر، وقد حاول المصنّف أن يُثبت أنّ للحوادث أولاً، كما أنّ لها آخر من خلال قبول الحوادث الزيادة؛ إذ كل ما يقبل الزيادة لا بد أن يكون له أوّل، وبأنّ الليالي والأيام الماضية إما أن تتساوى عددًا أو يزيد أحدها على الآخر. وعلى كلّ تقدير، فإنّ المساواة والزيادة إنّما لمَا له أوّل، وأنّ الحوادث الماضية متتالية كتتالي العدد، فلا بدّ أن يكون لها أول كما أن للعدد أوّلاً،

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٣١٦.

[٢]- انظر: م. ن، ج١، ص١٩٥.

[٣]- انظر: م. ن، ج١، ص١٧٨.

كما أنّ خروجها إلى صفحة الوجود يدلّ على فراغ فاعلها منها، وأنّ مجموع الحوادث لا بد أن يكون له محدث أوّل وإلا لزال الوصف بزوال الأول، وغيرها من الوجوه التي فصلها[١]، والتي تتكئ جميعها على ما يعتقده المتكلّمون من أن حوادث العالم لمّا كانت قابلة للزيادة والنقصان والتغيّر، فلا بد أن يكون لها أوّل يكشف عن حدوثها، وبهذا ينطلق المصنّف لإثبات الصانع من خلال إثبات حدوث العالم وأنّه مفتقر في حدوثه إلى محدث قديم.

ب. إثبات توحيد الصانع ودفع الشبهات عنه

التوحيد قد يطلق ويراد به التوحيد الأحدي بمعنى بساطة الحقّ تعالى وغناه عن الأجزاء، وقد يطلق ويراد به التوحيد الواحدي، وله مقامات متعدّدة، فتارة يبحث عن توحيده بمعنى عدم تعدّد الواجب بالذات، وأخرى يُراد عدم تعدّد القدماء، وثالثة يراد عدم تعدّد الإله في هذا العالم. والمصنّف حاول أن يركّز على التوحيد في الألوهيّة، ويبرهن عليه على أساس ما ذكره المتكلّمون من برهان التمانع المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ (الأنبياء: ٢٢). وقد قرّره المصنّف بعدّة تقريرات في كلماته، وعمدتها ما ذكره في كنز فوائده من أنّه لو كان لصانع العالم ثانٍ لكان قديمًا مماثلاً له في الصفات، ومنها الإرادة، فيصبح أن يريد أحدهما شيئًا ويريد الآخر ضدّه، فإمّا أن يقع مرادهما فيكون الجسم ثابتًا ومتحرّكًا في آن واحد، وهو محال. وإمّا أن لا يقع شيء منهما وهذا دليل على ضعف كل منهما عن صنعته، وإما أن يقع مراد أحدهما دون الآخر، فيكون الآخر مغلوبًا ضعيفًا، فيخرج عن كونه قديمًا مماثلاً، وبهذا يُثبت المصنّف التوحيد في الألوهية، وقد قرّر برهان التمانع بعدّة تقريرات أخرى تركناها اختصارًا[٢].

ت. إثبات صفات الحق الثبوتيّة ذاتيّة كانت أو فعليّة

حاول الكراجكي تفصيل البحث في صفاته تعالى في عدّة موارد، وقد ذكر عدّة مطالب في بحثها نذكرها في نقاط:

---

[١]- انظر في تفصيلها: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٣٥ وما بعدها.

[٢]- انظر: م. ن، ج٢، ص٥-٩.

- **مغايرة الاسم للمسمّى والصفة للموصوف:** فإنّ الاسم ما دلّ على المسمّى، والصفة ما أفادت أمرًا يكون في الموصوف عليه، ويرى العلامة الكراجكي أنّ كلّ أسماء الله عائدة إلى الصفات؛ لأنّها دالّة على معانٍ ومتضمّنة لفوائد ولا تجري مجرى اللقب كما في أسماء المخلوقين؛ إذ الاسم عند المخلوقين ما يوضع على شخص تقع الإشارة إليه، ليفرّق بينه وبين ما شاركه في جنسه من الأشخاص المتماثلة، والحق تبارك وتعالى لمّا كان لا يماثله شيء استحال أن يكون في أسمائه لقب، بل كلّها تفيد من المعاني ما تفيده الصفات.

- **تقسيم صفاته تعالى:** قسّم المصنّف صفات الحقّ تعالى إلى صفات يوصف بها الحق تعالى على الحقيقة، وصفات يوصف بها الحق تعالى على نحو المجاز والتوسّع والمراد به غير حقيقة ذلك الوصف من الحقيقية، ككونه حيًّا قادرًا عالمًا وإلهًا وربًّا ومالكًا. وأمّا الصفات التي لا تكون على نحو الحقيقة بل المجاز، فالمريد والكاره والغضبان والراضي والمحب والمبغض والسميع والبصير والمدرك والرائي، فكلّها تقع بمعاني في المخلوقين لا تجوز أن تقع على الله تعالى، فهذه الصفات «لا تدلّ على وجوب صفة يتّصف بها، وإنّما نحن متّبعون للسمع الوارد بها، ولم يرد السمع إلّا على مجاز اللغة واتساعاتها والمراد بكلّ صفة منها غير حقيقتها»[١]. ولكن ما ذكره المصنّف من الأدلّة على أنها ليست حقيقة، وما تأوّله من معاني لهذه الصفات راجع إلى عدم قبول الاشتراك المعنوي في هذه الصفات بين الخالق والمخلوق، وأن الخصائص المأخوذة في معانيها ليست خصائص للمعنى، بل من باب سحب خصائص المصداق إلى المعنى العام الشامل له ولغيره. وإلّا فإنّ الظاهر من توصيفه تعالى في الكتاب العزيز والروايات بالسميع والبصير المعنى الحقيقي للسمع والبصر، غاية ما في الأمر أنّ سمع المخلوق يحتاج إلى الآلات؛ الحدوث في شبكية العين أو طبلة الأذن ثم انتقالها في العصب البصري والسمعي إلى الدماغ بصورة إشارات عصبية، ثم حدوث الصورة الإدراكية البصريّة أو السمعيّة في النفس الإنسانيّة بعد ذلك، وهذا كلّه لا ربط له بحقيقة الإبصار والسمع؛ لأنّه العلم بالمبصر والمسموع ولو لم يكن بقوة وجارحة. وعلى كل حال، خاض المصنّف تفصيليًّا في

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٧٩.

توجيه معاني هذه الصفات لمعاني أخرى مجازاً مما نحن في غنى عن ذكره[١]. نعم، كلامه في الإرادة مطابق لكلام شيخه المفيد ومطابق لقول إمامنا الرضا عليه السلام حين سأله صفوان: «أخبرني عن الإرادة من الله تعالى ومن الخلق فقال عليه السلام: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم من الفعل، والإرادة من الله تعالى إحداثه الفعل لا غير ذلك، لأنّه جلَّ اسمه لا يهمّ ولا يتفكّر»[٢]. وهذا عين ما في كلمات الحكماء من أنّ إرادته علمه بالنظام الأصلح، ولكن من حيثيّة مبدئيّته للإيجاد؛ إذ الحق تبارك وتعالى لا يفتقر في إيجاده الخلق إلى أن يروي ويفكّر ويهمّ، بل علمه بمعلومه على النظام الأتمّ فعليّ مساوق لإيجاد المعلوم، فليتأمّل هذا المعنى وبه تندفع عويصات من الإشكالات الناشئة عن التدبّر فيه[٣].

- **تقسيم صفاته الحقيقيّة:** قسّم العلامة الكراجكي هذه الصفات إلى ما هو المعروف من التقسيم إلى الصفات الذاتية والفعلية، وبيّن الضابطة في الفرق بينهما من جهة أنّ الصفات الذاتيّة هي التي لم يزل عليها الحقّ تعالى ولا يزول عن استحقاقه، كالحي والقادر والعالم والموجود والقديم، بخلاف الصفات الفعليّة، فإنّها تتجدّد عن فعله الأفعال، ولا يصحّ أن يُقال إنّه عليها فيما لم يزل كالإله والرب والمالك والفاعل والجواد والرزّاق والراحم والمتكلّم والصادق ونحوها. ويمكن التمييز بينهما من جهة أن الصفة الفعليّة داخلة في المضاف بمعنى أنّها تقتضي وجود غير الموصوف بها، بينما الصفات الذاتية لا تكون مفتقرة إلى وجود مضاف موجود، بل يمكن أن تدخل تحت المضاف بنفسها، ولو لم يوجد ما تضاف إليه من طرفها، كالقادر فإنّه وإن كان «لا يكون إلا على مقدور ولكن المقدور غير موجود، وكالعالم لأنه لا يكون عالمًا إلّا بمعلوم، ولكنه لا يقتضي معلومًا موجودًا، بل يصحّ أن يكون المعلوم معدومًا غير موجود»[٤].

---

[١]- ومن شاء الزيادة فليراجع: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٧٨ وما بعدها، ويقارنه ببحث الصفات الإلهية: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣٤٩ وما بعدها؛ وكذا في: رسالة الأسماء، مجموعة الرسائل للعلامة الطباطبائي، ص٤٦ وما بعدها.

[٢]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٨١.

[٣]- انظر للاستزادة: المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، تعليقة العلامة الشعراني، ج٣، ص٣٤٩.

[٤]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٧٧.

- **الصفات الثبوتية والبرهنة عليها:** حاول العلامة الكراجكي أن يبرهن على الصفات الذاتية، وأن الحقّ تعالى استحقّه في نفسه لا لمعنى آخر زائد على ذاته بأنه: «لو كان حيًّا بحياة وباقيًا ببقاء وقادرًا بقدرة وعالمًا بعلم، لكانت حياته وبقاؤه وقدرته وعلمه لا تخلو عن حالتين: إما أن تكون قديمة فتشاركه في صفة قدمه، وهي أخصّ صفاته تعالى، فيلزم أن تمثاله فيها فيبطل توحيده، وإمّا أن تكون حادثة لزم أن يكون قبل حدوثها غير مستحقّ للوصف بها مع أنّه ثبت بالأدلّة أنّ الله تعالى لم يزل حيًّا باقيًا قادرًا عالمًا، ولو كانت حادثة لكانت مفتقرة إلى محدث يحدثه وليس يجوز أن يحدثها فيه غيره؛ لأنّه الفاعل الأوّل لكلّ شيء، فلا بدّ أن يكون محدِثًا لها في نفسه وهذا باطل؛ إذ كيف يحدث الحياة من لا حياة له؟! وكيف يحدِث القدرة من لا قدرة له؟!»[١].

- **صفات فعله والبرهنة على حاجتها لموجود تتعلق به:** وقد بيّن العلامة الكراجكي أنّ الصفات الفعليّة لا يُمكن إضافتها لمعدوم؛ «إذ الإله يقتضي والهٌ -مألوه- موجود ليتعلّق به، وكذا المالك يقتضي مملوكًا موجودًا يتصرّف فيه، وكذا الجواد يقتضي مخلوق ليجود عليه والمتكلّم يقتضي وجود كلام إذا تكلم، فكلام الله فعله ومخلوقه كما أن رزقه أحد أفعاله كما أنّه لا يكون صادقًا إلا بعد صحة التكلم منه»[٢]، وهكذا جميع صفاته الفعليّة تفتقر إلى وجود مضاف تتعلّق به.

ث. شبهات للملاحدة ودفعها

وقد حاول المصنّف أن يذكر في كتبه جملة من شبهات الملاحدة والجواب عنها، وتنوّعت الشبهات بلحاظ الموضوعات المطروحة فيها ونحاول عمل فهرسة للمهمّ منها[٣]:

- **شبهة الدهرية والقول بسرمدية الدهر:** ذكر الدهريّة أنّ الدهر لا أوّل له ولا آخر، وأنّ كلّ حركة تحرّك بها الفلك، فقد تحرّك قبلها بحركة إلى غير النهاية، وسيتحرّك

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٧٥.

[٢]- م. ن، ج١، ص٧٦-٧٧ بتصرف.

[٣]- انظر في هذه الشبهات: م. ن، ج٢، ص٧٠؛ ج١، ص٣٥.

بعدها إلى غير النهاية، وأنّ هذه الحوادث لم تزل تتعاقب ولا تزال كذلك. وبهذا أثبتوا قدم الصنعة والصانع في آن واحد، وهو خلاف ما يتبنّاه المصنّف تبعًا لعامّة أهل الملّة من حدوث العالم بتمام حوادثه، ولهذا تصدّى المصنّف للجواب عن شبهتهم، ببيان أنّ الحوادث لما كانت قابلة للزيادة والنقصان، فهي قابلة للحدوث والطريان، ولهذا لا يمكن أن تكون الصنعة قديمة بقدم الصانع بل حادثة بإرادته وقدرته.

- **شبهة أخرى من الدهرية:** اعترض الدهرية على القول بتناهي الحوادث وانقطاعها أولاً وآخرًا بأنّكم تقولون إنّ النعيم في الجنة دائم لا ينقطع، وأن العذاب للكافر في النار كذلك، مع أنّكم ترون أنّ مجموع العذاب والنعيم يزيد عددًا على كلّ واحد منهما، وأنتم تقبلون أنّ ما زاد مجموعه عددًا على أبعاضه فلا بد أن يكون منقطعًا. فأجاب المصنف بأنّ النعيم والعذاب من الأمور المستقبليّة التي لم تقع بعدُ، فلا يصحّ ضمّ بعضها إلى بعض؛ إذ ما يتوقّع حدوثه أبدًا بغير نهاية لا يكون مثل الذي مضى وتصرّم وانقطع.

- **شبهة على تقدّم الصانع على صنعته:** نقل المصنّف عن الملاحدة أنّ الصانع مع صنعته لا يخلو من ثلاث حالات: إمّا أن تتقدّم صنعته عليه أو أن تتأخّر عنه أو يكونان معًا في الوجود سواء، والأوّل فاسد عند الجميع، وأمّا تقدّم الصانع عليها فإمّا أن يكون بفترة لا تحدّ فيكون آخره حدوث الصنعة كأوله وهذا القول باطل؛ إذ يبطل معها الصنعة، «وإن كان يتقدّمها بمدة معيّنة محدودة، فيلزم عدم الترجيح في الأوقات التي يحدث الصنعة فيها، فيلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح»[1]، فيلزم أن تكون الصنعة قديمة مع صانعها. وحاول المصنّف الجواب عن هذا الشبهة بما ذكره بعض أهل العلم من أنه لو أمكن وجود حوادث بلا نهاية ولم يتناقض ذلك لأمكن أن يفعلها الحق تعالى حادثًا بعد حادث، لا إلى أوّل فيكون قد وجدت حوادث بلا نهاية، ويتقدّم الصانع على صنعته بمعنى أن وجوده قارن عدم فعله ثم قارن وجود فعله؛ إذ يجوز أن يتقدّم الصانع على معنى أنه يفعله، فيكون بينه وبين يومنا من الحوادث

[١]- هذا الفرض غير واضح في كلامه وإنما أضفناه تعديلاً لكلامه، ولعلّ فيما نقله خلل في النسخة الموجودة عندنا من كتاب كنز الفوائد فليلاحظ ثمة.

أكثر مما هو الآن وليس ذلك راجعًا إلا إلى الحوادث دون مدّة يقع فيها؛ إذ الحوادث والحركات بنفسها يقع التقدم فيها لا بزمان يقع تقدّمها فيه. وهذا في الحقيقة قول بأنّ الزمان أمر وهميّ يُنتزع من الترتّب بين الحوادث لا غير. وبهذا يقرب جواب المصنّف من جواب الحكماء بأنّ الصانع سابق على فعله لسبق العدم الذاتي للفعل على وجوده لا العدم الزماني.

- **شبهة في جوده تعالى:** إذ كان الحقّ تعالى جوادًا وقد خلق الخلق لنفعهم لا لنفعه، فلماذا لم يخلقهم كلهم إلى الجنّة وابتدأهم بالنعمة وخلّدهم في دائم اللذّة وأراحهم من الدنيا ومشاقّها وصعوبة التكليف فيها. وقد أجاب عنها المصنّف بأنّ الجود والرحمة إنما يكونان على طبق الحكمة الإلهيّة، والمفروض أنّ المنفعة في الحكم منها تفضّل ومنها استحقاق، والاستحقاق أعلى مرتبة من التفضّل، فلو ابتدأ خلقهم في جنات النعيم، لكان تفضّلاً منهم دون استحقاق، مع أنّه أدنى المنزلتين، وبهذا يكون قد حرم الاستحقاق من كان قد علم منه أنه لو خلقه وكلّفه لأطاعه فاستحق الثواب، وذلك لا يقع من عالم حكيم جواد غير بخيل، فوجب بمقتضى الحكمة أن يخلق الدنيا ويكلف العباد بعموم التكليف حتى يذهب أهل الجنة إلى الجنة باستحقاقهم وأهل النار إلى النار بسوء عملهم.

- **شبهة قبح التكليف مع العلم بالمعصية:** وحاصل الشبهة أنّه كيف يجوز من الحكيم الرحيم أن يكلّف عباده، وهو يعلم أنّهم سيعصونه؟! وهو يعلم أنّه لو لم يخلقهم لما عصوه ولو خلقهم ولم يكلّفهم لم يقع الكفر منهم. وقد أجاب المصنّف عنها بالنقض بإعطاء العقل للخلق مع أنه مناط لإدراك الحسن والقبح وحسن الثواب والعقاب، وبالحلّ بأنّ التكليف مع إعطاء العقل والمكنة من الامتثال لا يعد قبيحًا، حتى ممن علم أنه يختار الكفر على الإيمان والمعصية على الطاعة؛ إذ ذلك منه بسوء اختياره ولا قبح في المعاقبة والمؤاخذة مع المعصية بسوء الاختيار، فلو اختار الإنسان الإيمان والطاعة لما كان ممنوعًا عنها؛ إذ في التكليف تعريض لأجل منازل النعيم بالاستحقاق، وهو مقتضى الحكمة والصلاح. بل التعريض لنيل الثواب ومعرفة رب الأرباب يدرك العقل حسنه ويحكم بلزومه شكرًا للمنعم ودفعًا للضرر المحتمل،

وتكون طاعة المأمور بحسن اختياره إلى استحقاق المدح من العقلاء، وعلم الآمر لا يقلب الأمر الحسن قبيحًا ولا يجعل التعريض للخير تعريضًا للعقاب، وإنما هي إرادة العبد وما يختار.

ج. الرد على النصارى في إثبات التثليث والاتحاد

وقد ناقش المصنف عقيدة النصارى بعدة وجوه: بعضها يرجع إلى مناقشة التثليث، وبعضها يرجع إلى اتّحاد الحقيقة الناسوتيّة باللاهوتيّة في المسيح؛ ولهذا سنجعل البحث في نقطتين:

- **مناقشته للاتحاد:** النصارى يزعمون أنّ المسيح مركّب من مجموع حقيقتين: لاهوت هي الله تعالى، وناسوت هي الإنسان وهو الجسم، وقد اتحدا فصارا مسيحًا. وقد ناقش المصنّف هذه الدعوى بأنّ الله عندنا وعندكم قديم والجسم حادث، فإذا اتّحدا وصارا واحدًا هو المسيح، فهل هذا الواحد الذي هو المسيح قديم أم حادث؟ فإن قالوا حادثًا فيلزم صيرورة القديم حادثًا، وإن قالوا قديمًا لزم صيرورة المحدث قديمًا، وإن قالوا لا قديم ولا محدث؛ إذ هذا ظاهر البطلان لدى العقل، وإن قالوا هو حادث وقديم لزم اجتماع النقيضين، وإن قالوا بعضه قديم وبعضه محدَث لزم عدم الاتحاد. على أنّ عبادتكم للمسيح تعني عبادة الإنسان الحادث وهي كفر، كما أنكم تقولون بصلب المسيح فمن هو المصلوب؟ إن كان ناسوته وبقي لاهوته فما قتلوا المسيح ولا صلبوه؛ لأن المسيح عندكم مجموع الأمرين.

- **مناقشة التثليث:** والتثليث عندهم بمعنى الأقانيم الثلاثة، ويعد العقيدة العامة للنصارى[١]، وقد اختلف في أوّل من وضع مصطلحه، هل هو ثاو فيلس الأنطاكي

---

[١]- اعلم أن عقيدة التثليث لم تُذكر في الكتاب المقدس أصلًا، بل يمكن استفادة التوحيد منه كما في سفر التثنية: «اسمع يا إسرائيل – اسمعوا يا بني إسرائيل- الرب إلهنا رب واحد» (٦-٤)، وما يزعم من أن عقيدة التثليث ذكرت في الكتاب المقدس في موردين: أحدهما في النص الذي أورده متى في إنجيله بقوله: «فتقدّم يسوع وكلّمهم قائلًا: دفع إليّ كل سلطان في السماء وعلى الأرض، فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمّدوهم باسم الأب والابن والروح القدس». وثانيتهما: ما في الرسالة الأولى ليوحنا في قوله: «فإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب والكلمة والروح القدس وهؤلاء الثلاثة هم واحد». (انظر: انجيل متى ٢٨: ١٨-١٩: رسالة يوحنا الأولى: ٥: ٧). ولكن إضافة إلى عدم وجود العبارتين في جميع النسخ وعدم الاتفاق في الترجمة على كيفية صياغتهما مع النسخ الأصلية وعدم اعتماد الأناجيل الأربعة إلا في سنة (٣٢٥م) في مجمع نيقية الآتي ذكره، فإن العبارة الأولى لا ربط لها بالتثليث؛ لأنّ التعميد يمكن أن يتضمّن الشهادة بالإيمان بوجود الإله والروح القدس والكلمة التي هي النبوة، كما أنّ العبارة

أسقف أنطاكيا (ت ١٨٣م) أم أنه ترتليان اللاهوتي الأمازيغي (ت ٢٢٠م). وعلى كل تقدير، فهو من المصطلحات البشرية التي وضعت في زمان متأخّر من ولادة المسيح وبعثته ورفعه، ولا يمكن التصديق بأنّه مصطلح موروث عنه عليه السلام لأسباب تأريخيّة وعقليّة مرتبطة بالمصطلح وصيرورته واختلاف الصياغة للعقيدة الإيمانية به في مجمع نيقية الأول، كما اختلف في تفسيره. والمعروف في تفسيره في المقام هو أنّ الذات الإلهيّة عبارة عن ثلاثة أقانيم: الأب، والابن، وروح القدس. والأقنوم كلمة مشتقّة من اللّغة السريانيّة، ولا يوجد معادل عربي لها؛ ولهذا حافظوا عليها في بيان عقيدتهم. ويقصدون من الأقانيم الثلاثة أنّ كلاًّ منها يشكّل وجهًا أو تعيّنًا للطبيعة الإلهيّة، فـ«الأب هو الأقنوم الأول من الذات الإلهيّة، وهو مكوّن الكائنات، والابن هو الأقنوم الثاني، وهو متولّد منه، ولكن غير منفصل عنه والكلمة التي تكلّم بها منذ الأزل. والروح القدس يمثل الأقنوم الثالث الصادر من ركني التثليث بصورة دائمية وأبدية، ومهمته إعطاء الحياة وإرشاد المسيحين. وإنّ هذه الأقانيم ليست إلهًا، بل هم يدّعون وجود إله واحد باعتبار أنّ الواحد من الثلاثة والثلاثة واحد»[١]، كما أنّ

الثانية هي الأخرى يمكن توجيهها بأنّها شهادة الله تعالى والنبي عيسى والروح القدس للناس وعلى الناس فتكون نظير قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨). ثم كيف يغفل بقية الأناجيل عن ذكر هذه العبارة في نفس الحادثة التي ينقلون فيها أن المسيح دخل راكبًا على جحش إلى أورشليم؟!! كما كيف يمكن أن يهملها يوحنا في إنجيله الذي يعد أهمّ الأناجيل، ثم يأتي بنفسها ويذكرها في رسالة لا يعلم لمن كتبها وإلى أين بعثها؟ نعم جعلت عقيدة التثليث وعمّم الإيمان بها في مجمع نيقية أو ما يسمى بالمجمع المسكوني الأول لكنائيس العالم في عام (٣٢٥م) وقد ضم المجمع المسكوني (٣١٨) شخصية علمية من شتى كنائيس الشرق والغرب، وقد اختلفوا اختلافًا كبيرًا وانقسموا إلى ثلاثة فرق:

الأولى: الموحدون القائلون بأنّ الإله القديم الأزلي واحد والمنكرون لألوهية السيد المسيح وكذلك الروح القدس يتزعمهم أريوس وأوسابيوس أسقف نيقيوميذية وكان معهم أغلبية أعضاء المجمع.

الثانية: أهل التثليث القائلون بأنّ المسيح والروح القدس كلاهما وجودًا أزليًا مع الأب، وأنهما من ذات جوهره، وأنه يمثل كل واحد من الأب والإبن وروح القدس أقنومًا -المراد بالأقنوم الذات الكيان الشخص الطبيعة أو الماهية، فالإنسان مثلاً أقنومان الروح والجسد والله ثلاثة أقانيم الأب والابن والروح القدس- وأن المسيح وروح القدس من أقانيم الطبيعة الإلهية. ومن المدافعين عن هذا الرأي، أسقف الإسكندرية الكسندروس وشماسه اثناسيوس الذي كان له الفضل في صياغة قانون الإيمان فيما بعد، والذي عين أسقفًا للإسكندرية خلفًا للأسقف الكسندروس سنة ٣٢٩م.

الثالث: المسيح لم يخلق من العدم بل هو مولود من الأب منذ الأزل، وفيه عناصر مشابهة لطبيعة الأب. وقد تبنى هذا الرأي مجموعة منهم أوسابيوس أسقف قيصارية. وهذا الرأي محاولة للتوفيق بين الرأي الأول القائل بولادة الإبن المسيح وبين القول الثاني القائل بأزليته. والعجيب أنه لم يذكر أحد من المصادر التي نقلت أحداث المجمع المسكوني الأول أن أنصار التثليث استدلوا على تثليثهم بالموضعين الذين نقلناهما من إنجيل متى ورسالة يوحنا الأولى! انظر في هذه التفاصيل: أنمار أحمد محمد، اللاهوت المسيحيّ (نشأته-طبيعته)، ص٢٠٧؛ الأب ميشال أبرص -الأب أنطوان عرب، المجمع المسكوني الأول - نيقيا الأوّل (٣٢٥)، ص١٥٧ وما بعدها.

[١]- انظر: أنمار أحمد، اللاهوت المسيحي (نشأته-طبيعته)، ص٢٢٠.

الله يمثّل الخالق الأزلي والكلمة أو اللوغوس، والابن يمثّل العقل الذي خلق الله به العالم، بينما يمثّل الروح القدس روح الله التي يبثّ من خلالها الحياة، وحيث لا يمكن أن يكون الإله الواحد بلا ذات خالقة وبلا عقل يوسّطه في خلقه، وبلا روح تبعث الحياة في كل حيّ، فلهذا قالوا بالتثليث، فالله الإله الواحد المتمثّل في الأب الخالق الذي يخلق بكلمته الأزلية كلّ الكائنات، ويبثّ بروحه الأزلي كلّ الأرواح، والحياة هو إله واحد متجسّد في أقانيم ثلاثة وليست آلهة ثلاثة، فـ«الأب هو المصدر والينبوع، والابن يولد منه من نفس طبيعته وجوهره مساويًا له في الأزلية والأبدية ولكن دون أن ينفصل منه فهو يولد منه وفيه تمامًا كما يولد الفكر من العقل، فالفكر لا يترك العقل بل يظل ساكنًا فيه مهما أعلن وانتشر بين آخرين... ولادته ليست بالقطع فهو ببساطة ليس جزءًا من الأب قد تم اقتطاعه كما تقطع قطعة صخر من أيّ جبل، ولا هي تمّت بالانقسام كما تنقسم الخلايا في جسم الإنسان... فهو مولود ولادة غير معلومة الإدراك للبشر، ومع ذلك فهو -أي الابن- قبل كلّ الدهور، ونور من نور يحمل طبيعة الأب وجوهره، فهو إله حق من إله حق مولود غير مخلوق مساو للأب في الجوهر وهو الذي به كان كل شيء»[١]. هذا تفسيرهم للتثليث، وقد حاول العلامة الكراجكي الردّ عليهم بأنّه لو جاز أن يكون الأقانيم الثلاثة إلهًا واحدًا، فلماذا لا يمكن أن تكون آلهة ثلاثة أقنومًا واحدًا، ويكون ثلاثة فاعلين جوهرًا واحدًا؟! فما أبطلوا به هذا بطل به قولهم سواء. كما أنّه نقل جملة من الألفاظ التي يقرّون بأنّ المسيح قد قالها وهي دالّة على بطلان مذهبهم، كقوله: «لا يكون الرسول أعظم ممّن أرسله»، وكقوله: «يا إلهي قد علموا أنك أنت الله وحدك لا شريك لك وأنك أنت الله الخالق، وأنّك أنت أرسلت المسيح عيسى ليبلّغ رسالتك، وأن نعبدك وحدك لا شريك لك». وكقوله للحواريين حينما قالوا له: أين تذهب وتدعنا، فقال: «أذهب إلى إلهي وإلهكم، فأسأله أن يبعث إليكم البرقليط، فإنه الذي يذكّركم الحق ولا يتكلّم إلاّ بأمره، وإذا جاءكم فهو يشهد لي، ويبيّن لكم أمري». وغيرها من الكلمات المنقولة في كنز الفوائد[٢]. ثم ردّ احتجاجهم بما ورد في الإنجيل: «أمضي إلى أبي» بالنقض عليه بأنّ البنوّة مشتركة

[١]- انظر: البابا شنودة الثالث، لاهوت المسيح عند آباء ما قبل نيقية، ص١٨-٣٩.

[٢]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٢٣٧-٢٣٩.

بين الجميع، كما أن اللفظ قابل للتأويل بمعنى «ربي».

٢. ما يتعلّق بالعدل الإلهيّ

وقد بحث المصنّف العدل الإلهي في موارد عدّة، ونحاول بيانها في ما يلي:

أ. التحسين والتقبيح العقليين

من المباحث المهمة والمبنائيّة في مباحث العدل الإلهي، البحث عن الحاكم بالحسن والقبح العقليين، فقد ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى كونهما بحكم العقل، بينما خالفهما الأشاعرة وذهبوا إلى أنهما بحكم الشاع، وقد حاول المصنّف في طيّات المسائل المتعلّقة بالعدل الإلهي بيان الوجه بصورة قياس خُلفي يُبطل القول المقابل، ومن خلاله يثبت القول به. وحاصل الوجه الذي ذكره أنّنا لو سلّمنا أنّ الحسن والقبح شرعيان لجوّز العقل الإخبار الكاذب على الشارع؛ إذ قبل إخباره بالحسن والقبح لا يحكم العقل بقبحه، وإذا جوّزنا الكذب في إخباراته، فلا يحصل الثقة بشيء مما تضمّنه القرآن من الأخبار، ولو منعوا وقوع الكذب في إخباراته طولبوا العلّة لمنعهم.

ب. قبح التكليف بما لا يطاق

من المباحث الخلافيّة المهمّة في علم الكلام، مسألة التكليف بغير المقدور، أو ما يُعبّر عنها بـ«التكليف بما لا يطاق». وقد حاول المصنّف تبعًا للعدليّة ردّ قول المجبرة القائلين بجوازه وإثبات قبحه وامتناعه على الحكيم عقلاً، وقد بيّن ذلك بطرق متعدّدة:

- **وجهٌ يعتمد على التحسين والتقبيح العقليين صريحًا:** إذ إنّ عقولنا تحكم بقبح التكليف بما لا يُطاق، وهذا الحكم للعقل لا لعلة من نهي أو غيره، فلن يجوز أن يفعله فاعل إلا وقد خرج عن كونه حكيمًا، ولو جاز التكليف بغير المقدور لجاز تكليف الأعمى النظر والأخرس النطق والمُقعد الذي لا يستطيع المشي أن يمشي.

- **ما شهد به القرآن على هذا الحكم**: والحكم بقبح التكليف بما لا يطاق وإن كان حكمًا عقليًا، ولكن الذكر الحكيم شهد بذلك، فقد قال تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا**

﴿إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (البقرة: ٢٨٦). وقال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧). وأما قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٦). مع دلالتها على طلب عدم المؤاخذة على ما هو غير مقدور للمكلف من ترك النسيان أو الخطأ أو تحميله الإصر وما لا يطيق، فيمكن حملها على إظهار الانقطاع والفقر إلى مسألته والاستعانة به وإن كان الحق تعالى مأمونًا من المؤاخذة والمعاقبة عليها لقبح ذلك[1].

ت. إثبات العدل الإلهي

من بين ما فرّعه المصنّف عن التحسين والتقبيح العقليين، أنّ الله تعالى عادل لا يظلم الناس؛ وذلك لأنّه عالم بقبح الظلم، فلا يفعله بعد علمه بقبحه، كما أن الظالم إنما يظلم الناس لفقره لما عندهم من مال يسلبه منهم أو شهوة يقضيها فيهم أو زعامة مفقودة يطلبها أو غاية يقضيها، ولكن الله تعالى غنيّ عن عباده لا يحتاج إلى ذلك، قوي في سلطانه لا يسلبه أحد من سلطانه شيئًا.

ث. في إثبات القضاء والقدر الإلهي وتناسبه مع اختيار العبد وحسن تكليفه

تعتبر مسألة القضاء والقدر الإلهي وتأثيرها في اختيار الإنسان وجبره من المسائل الكلاميّة الشائكة التي جرى النزاع الكبير فيها بين العدلية والمجبرة، وقد حاول المصنّف في هذا المقام أن يحرّر جملة من المطالب المتعلّقة بهذه المسألة:

- **معنى القضاء:** تارة يأتي القضاء بمعنى الإعلام، كقول الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَٰلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ (الحجر: ٦٦). بمعنى أعلمناه بذلك، وكقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٤)، أي أعلمناهم بوقوع الفساد منهم. وقد يكون القضاء بمعنى الحكم والإلزام، كقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣)، أي ألزمهم به.

---

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٣٩٣.

- **معنى القدر:** وله معان متعدّدة أيضًا، فيأتي بمعنى الكتاب والإخبار، كما قال تعالى: ﴿**إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ**﴾ (الحجر: ٦٠)، يعني كتبنا وأخبرنا، وقد يكون القدر بمعنى ترك الشيء في التدبير على نظام ووضعها في الحكمة مواضعها من غير زيادة ولا نقصان، كما قال تعالى: ﴿**وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا**﴾ (فصلت: ١٠)، أي وضعها على مواضعها الدقيقة في هذا النظام. وقد يأتي بمعنى التبيين، كما لو تعلّق بأفعال العباد، فيُقال قدّر أفعالهم بمعنى بيَّن لهم مقاديرها من حسنها وقبحها، ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها.

- **في تأويل الأخبار التي أوردها المجبرة على مذهبهم في القضاء والقدر الإلهي:** يعتقد المجبرة أنّ أفعال الإنسان مخلوقة لله تعالى، مكتسبة منه، وأنّها بقضاء الله وقدره، وعلى الإنسان أن يسلّم بها ويرضى بقضائها وتقديرها من قبله تعالى. وقد أوردوا عدة أحاديث في ذلك، كقولهﷺ حاكيًا عن ربه جل وعز: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتخذ ربًا سوائي». وأنّهﷺ أخبر بالقدر خيره وشره وأخبر أنّ الإيمان لا يتم إلا به وأنّ الواجب الرّضَى بما قضاه الله وقدّره. وقد حاول المصنّف أن يُبيّن المعنى المراد من كلّ هذه الأحاديث، فأمّا ما حكاه عن ربه تبارك وتعالى: «من لم يرض بقضائي...»، فالمراد منه الصبر على الحوادث الواقعة مما يُبتلى بها العبد ويُمتحن، من إعلاله بعد الصحّة، وفقره بعد الغنى، وفقد الأحبة والأقرباء. فينبغي على المكلّف الصبر عليها، والرضى بها، حتى يكون عبدًا مرضيًا لله تعالى، ولا ربط لها بأفعاله من الكفر والإيمان والمعصية والطاعة؛ إذ كيف يقضي الله على العبد المعصية ويكلّفه الطاعة. وأما الأخبار الواردة في لزوم الإيمان بالقدر خيره وشره، فالمراد من الخير في القضاء والقدر ما مالت إليه الطباع والتذّت به الحواس، والشرّ منه بالضد، ولا معنى أن يكون الظلم والغضب والكفر بالله تعالى من قضائه وقدره؛ إذ لو كان من الله تعالى للزمَ الرضى به والتسليم له. ولما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمّونه!! إذ هذا يكشف لنا بوضوح أنّ الله تعالى لم يقضِ على عباده الكفر أو المعصية. ثم كيف يكلّفهم الإيمان والطاعة وقد قضى وقدّر عليهم الكفر والعصيان؟ بل يتعلّق القضاء والقدر الإلهي بهذه الأمور

لا على نحو القضاء الحتمي والقدر اللازم الذي يكون الإنسان فاقدًا للاختيار فيه، وإلا لبطل الثواب والعقاب، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في جوابه لشيخ من أهل العراق دخل فسأله: «أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء الله وقدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم واديًا إلا بقضاء الله وقدره، فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال عليه السلام: مهلاً يا شيخ! لعلّك تظنّ قضاءً حتما وقدرًا لازمًا؟ لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر، وسقط معنى الوعيد ولم يكن على مسيء لائمة ولا لمحسن محمَدة تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن، وقدرية هذه الأمة ومجوسها. يا شيخ، إن الله كلَّف تخييرًا ونهى تحذيرًا وأعطى بالقليل كثيرًا، ولم يُعص مغلوبًا ولم يُطع مكرهًا ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً»[١].

ج. إبطال مقالة المجبرة في أفعال الإنسان وإثبات الأمر بين الأمرين

واعلم أنّ المصنّف حاول إثبات القول بالأمر بين الأمرين، بأن نفى أن يكون الله تعالى خلق أفعال العباد على سبيل الإحداث حتى يُقال بالجبر؛ لأنّ فيها ظلمًا وقبائح، ولا يجوز من الحكيم فعل القبائح، كما أنّ الله تعالى لا يُرِيدَ من خلقه إلا الطاعة ويبغض المعاصي كلّها لدلالة النهي عنها على كراهته إيّاها، فيستحيل أن يكون مريدًا لها؛ لاستحالة أن يكون مريدًا وكارهًا لأمر واحد على وجه واحد. وقد حاول المصنّف بيان معايب المجبرة في كلام طويل له عرض فيه عقائدهم التي عابها عليهم، والظاهر من اصطلاح المصنّف أنّه لا يخصّ الإشكال بالمجبرة من المسلمين القائلين بأنّ الإنسان آلة الحقّ يفعل به جميع الأفعال الصادرة عنه كما تمسّك به بنو أمية في تبرير قتلهم لمولانا أبي عبد الله الحسين عليه السلام وأهل بيته وأصحابه وسبي نسائه، بل يشمل كلامه حتى الأشاعرة القائلين بالكسب الأشعري؛ لأنّ تصوير الكسب -مع إبهامه وصعوبة تفسيره- إما يرجع إلى كون الفعل منسوبًا إلى إرادة الحق تعالى فقط، فهذا الجبر الأموي. وإما أن يكون الفعل منسوبًا إلى إرادة العبد، ولكن من جهة تصحيح انتسابه له لا من جهة صدوره بإرادته، فهذا في الواقع جبر مغلّف بالمصطلحات لا

[١]- راجع: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٣٦٣.

غير. وقد ذكر المصنّف جملة من معايبهم الاعتقادية، فهم «يحملون المعاصي على الله تعالى، وأنه لا يكون إلا ما أراده الله تعالى، وأنه لا قدرة للكافر على الخلاص من كفره، ولا سبيل للفاسق إلى ترك فسقه؛ لأنّ الله تعالى قضى بالكفر والعصيان عليهم وخلقها لهم، وفعلها فيهم ليعاقبهم عليها، كما قضى بالإيمان والطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ليثيبهم عليها، وهذا الاعتقاد منهم يُسقط عن المكلّف الحرص في فعل الطاعة والاجتهاد والاجتناب عن المعصية؛ إذ يرى اجتهاده في ذلك لا ينفع ما دام الله تعالى قد قدّرهما له وخلقهما فيه. ومن العجيب أنهم يستدلّون على هذه العقيدة الشنيعة بالقرآن الكريم، فيوردون قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ (الأعراف: ١٧٩). مع أنّ حمل الآية على ظاهرها مناف للعدل والحكمة والرحمة، وقد وصف الله تعالى نفسه في القرآن بالرحمة، كما أنّه مناقض لقوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦). فإنّها تدلّ على أنّ الغاية من خلق الجن العبادة والطاعة لله تعالى، وهذا لا يتناسب مع مقالاتهم كما هو واضح، وكذلك منافية لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾ (الفتح: ٨-٩). فإنّه يدلّ على أنّ الغاية من الإرسال هو الشهادة على الأعمال والتبشير والإنذار، وكل ذلك لدفع الناس إلى الإيمان بالله والرسول وكيف يتناسب هذا المعنى مع مبنى المجبرة؟

ح. من هم القدرية الذين لعنهم الرسول الأكرم ﷺ

بيّن المصنّف أنّ التسمية بشيء تأتي من مطابقة الجانب الإثباتي لذلك الشيء اعتقادًا أو انتسابًا، مثلاً: تسمية العدلية بالعدل من باب أنهم قائلون بالعدل لا أنهم نافون له. وتسمية المعتزلة بذلك لأنّ مؤسّسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس أستاذه الحسن البصري، وكذا الإماميّة سُمّيت بذلك لأنّهم قائلون بإمامة الأئمّة عليهم السلام. ومن هنا، بيّن المصنّف «أنّ القدرية اسم ينطبق على القائلين بالقدر، بمعنى أنّ الأشياء والأفعال كلّها بتقدير الله تعالى، وأنّه هو الذي قدّر على المؤمن أن يكون مؤمنًا وعلى الكافر

أن يكون كافرًا... فهم القدرية؛ إذ الشيء يجب أن ينسب إلى من أثبته وأوجبه لا إلى من نفاه وسلبه ويضاف إلى من أقرّ به واعتقده لا إلى من أنكره وجحده»[١]، وقد حاول المصنّف بيان أن المجبرة هم القدرية الذين ورد ذكرهم في حديث النبي ﷺ: «لكل أمة مجوس، ومجوس هذه الأمة القدريّة، فإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم، وإن لقيتموهم في الطريق فألجِؤوهم إلى ضيقه»[٢]. فإن هذا القول من النبي الأكرم ﷺ بيان لنا لمعرفة القدرية من بين الأمة؛ إذ لم ينعتهم بالمجوسية إلا لموضع المشابهة معهم في الاعتقاد والقول، وحينما نرجع إلى عقائد المجوس نجد عندهم من الاعتقاد ما يشابه عقيدة المجبرة، وقد علمنا بلا شك ولا ارتياب أنّ المجوس تقول بجملة أمور كلّها من عقائد المجبرة نذكر أهمها:

- يقولون إنّ الله تعالى فاعل لجميع ما سرَّ ولذَّ وأبهج ومالت إليه الأنفس واشتهته الطباع كائنًا ما كان، حتى إنّه فاعل الملاهي والأغاني وكلّ ما دخل في هذا الباب وهذا مذهب المجبّرة بغير خلاف.

- يقولون إنّ الله تعالى محمود على فعل الخير، وهو لا يقدر على فعل ضده، وإن إبليس مذموم على فعل الشر ولا يقدر على ضده، وهذا بعينه يضاهي قول المجبرة إنّ المؤمن محمود على إيمانه ولا يقدر على ضده، كما أنّ الكافر محمود على كفره وهو لا يقدر على ضده.

- كما إنّ المجوس يقولون بالتكليف بما لا يطاق وهذا رأي المجبرة أيضًا.

خ. بيان أغلاط المعتزلة ودفع تهمة الإرجاء عن الشيعة

وبعد بيان أغلاط المجبرة ونسبتهم، ينتقل المصنّف في كلماته لبيان أغلاط المعتزلة، وقد ذكر جملة منها:

- **غلطهم في إطلاق اسم المرجئة على الشيعة:** اعلم أنّ المرجئة على أقسام وفرق، وأوّل ظهورها في أواخر القرن الأوّل الهجري، ثم توسّعت في زمان بني أميّة الذين

[١]- كنز الفوائد، م. س، ج١، ص١٢٤.
[٢]- م. ن، ج١، ص١٢٣.

أيّدوا الحركة لأجل مصالحهم. والمرجئة في الاعتقاد يقولون إنّ الإيمان اعتقاد بلا عمل أو قول باللسان، ولهذا يرون أنّ مرتكب الكبيرة فضلاً عن الصغيرة لا يعذّب بالنار لا دائمًا ولا مؤقّتًا، وقد روى المصنّف عن النبي الخاتم بسنده عنه ﷺ أنه قال: «صنفان من أمتي ليس لهم في الآخرة نصيب: المرجئة والقدرية». وقد نقل المصنّف عن المعتزلة أنهم يزعمون أن الشيعة هم المرجئة؛ لأنهم يقولون: إنا نرجو من الله تعالى العفو عن المؤمن إذا ارتكب معصية ومات قبل أن تقع منه التوبة. وقد غلّطهم المصنّف في ذلك؛ لأنّ المرجئة من الإرجاء أي التأخير لا من الرجاء، فالشيعة راجية لا مرجئة.

- **شيئية المعدومات:** يرى المصنّف أنّ من أقبح ما اعتقدته المعتزلة هو القول بشيئية المعدومات قبل حدوثها، وأنّ الجواهر حال عدمها جواهر، وأنّ الأعراض قبل وجودها أعراض مع أنّ في هذا الكلام إنكار لفعل الفاعل؛ إذ الجواهر والأعراض ليست بفاعلها تصير جواهر وأعراضًا بل منذ الأزل، وجوابهم بأنّ الذي صنعه الصانع هو الوجوب لا ينفعهم؛ لأنّه يقال لهم: هذا يعني أنّه ما فعلها بل فعل صفتها التي هي الوجود دونها؛ إذ وجود الجوهر إن كان نفسه فاستُغني عن الفاعل لاستغناء الجوهر عنه في ذاته وإن كان غيره فهل هو شيء أم ليس بشيء، فإن كان شيئًا لزمكم ثبوته في العدم فاستغنى الفاعل، وإن قلتم ليس بشيء فهذا أوضح في الاستغناء عنه.

- **تعذيب العبد على ما لم يحدثه ويفعله:** يرى أبو هاشم عبد السلام الجبائي أن ترك الطاعة التي افترضها الله تعالى قد لا تكون فعلاً يفعله العبد؛ لأنّه ترك وإن لم يكن ترك شيئًا لا فعلاً ولا كسبًا ومع ذلك يعاقبه الله تعالى على هذ الترك الذي لا يعني ترك طاعة هي فعل من الأفعال. وهذا الكلام منه باطل، إذ العقل والعقلاء شاهد على أنّ العذاب إنما يستحقّه من يستحق اللوم والذم، وهما لا يكونان إلا لحال وهيئة تحصل للمذموم، وهذه الهيئة والحال لا يحصلان إلّا بفعل، فانحصر المذموم والمعاقب عليه فيما كان فعلاً وليس تركًا وعدمًا صرفًا، على أن القدرة عندنا وعندهم على فعل الشيء لا على تركه كما هو واضح.

رابعًا: آراؤه في النبوة وردّه للشبهات عنها

من المواضيع المهمّة التي حاول الكراجكي إشباعها في كتاباته موضوع النبوّة وما يتعلّق بها من مباحث، ومع أنّ البحث في النبوة تارة يقع في النبوة العامّة وأخرى في النبوّة الخاصّة، ولكن المصنّف أغلب كلامه كان يدور حول إثبات نبوّة النبي الخاتمﷺ بالمعجزات والمنقولات والصفات مع بحثه عن بعض المطالب المشتركة بين النبي الخاتم وباقي الأنبياء كما في العصمة، ونحاول عرض المهم مما بحثه فيهما بصورة مختصرة.

١. إثبات النبوة عقلاً ودلالة المعجزة عليها

والعلاّمة الكراجكي وإن لم يتعرّض بصراحة للبحث عن دلالة المعجزة على النبوة العامّة، ولكنّه طبق دلالتها على معجزات النبي الخاتمﷺ، وقبل الدخول فيما ذكره لا بد من التنويه على أمر، وهو: أنّ دلالة المعجزة على النبوة تارة تكون على أساس العقل العملي بدعوى أنّ إظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح لأنّه مستلزم لتجهيل الخلق وإغرائهم بالقبيح[١]، وأخرى على أساس العقل النظريّ؛ إذ النبوة أمر خارق للعادة، فلو حصلت لمدّعيها حقًّا لكان قادرًا على الإتيان بما يماثله؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد[٢]، وثالثة على أساس الملازمة العادية المرتكزة في ذهن العامة بين الإعجاز وصدق دعوى صاحب المعجزة. إذا اتّضح هذا، فنقول: حاول المصنّف إثبات نبوّة نبيّنا الخاتمﷺ من خلال الطرق التالية:

أ. معجزاته التي حصلت على يديه المباركة: كدعوته الشجرة فجاءته تخدُّ الأرض، ثم أشار إليها فرجعت. ومسحه ضرعي العناق وهما ملتصقتان لا لبن فيهما فدرّتا، وإخباره عن العير التي جاءت من الشام وحال القوم وأفعالهم وما معهم من متاعهم وكثير كلامهم، ومنها كلام الذئب والضبّ أيضًا، والميضاة التي وضع فيها يده وفيها يسير الماء فشرب منه خلق كثير وتوضأوا منه، وغيرها كثير مما ذكره الكراجكي[٣].

[١]- انظر: ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، ص١٣٠.

[٢]- انظر: الميزان في تفسير القرآن، م. س، ج١، ص٨٤.

[٣]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص١٦٩ وما بعدها.

ب. إنكار المشركين والكفار يستلزم إثبات النبوة: من غرائب طرق المصنّف في البيان، استعمال المقابل في إثبات مقابله، فقد ذكر في بحث له يستدلّ فيه على النبوة أنّ الطرق التي سلكها المشركون والكفار في إنكار نبوته ﷺ ودفع ما جاء به من الدليل على الرسالة أدّى بهم بأن أقرّوا له ببلوغه من كل درجة في الفضل مُنيفة ومرتبة في الكمال والعقل شريفة، ما قد قصر عنه جميع خلق الله، فالقرآن بما فيه من البلاغة والفصاحة -كما سنبيّن إن شاء الله تعالى- كاشف عن بلوغ النبي ﷺ شأوا البلاغة والفصاحة، وبما فيه من أخبار الأمم السالفة واللاحقة، كاشف عن كونه أعلمهم بجميع الحوادث الماضية والآتية، وبما تضمّنه من عجيب الفقه والقانون دالّ على أعلميّته في القانون والتشريع، وإذا رأوا منه المعجزات سلّموا أنه أعلم الناس بخواص المواد والكائنات لإظهاره للناس ما تحيّروا فيه وقصروا عنه. ومن لطيف النقل عند الكراجكي ما نقله من قصة موسى عليه السلام مع أحد السحرة حينما رأى عصى موسى حية تسعى قال: إنها من طبيعتها أن تسعى إذا أُلقيت، وتتشكّل حيوانًا إذا رُميت، وخاصّية لها بسبب فيها. فقال له موسى عليه السلام: فخذها أنت وأرمها فأخذها الساحر، ورماها فما تغيّرت عن حالها، فأخذها موسى عليه السلام فرماها، فصارت حيّة تسعى، فقال الساحر مؤمنًا: ليس السرّ في العصا، وإنّما السرّ فيمن ألقاها. وهكذا يعدّد العلامة الكراجكي الوجوه التي علّل بها الكفار ما صدر من النبي ﷺ حتى جعلوه أفضل الخلق أجمعين، فصار بذلك مستحقًّا للنبوّة دون غيره.

ت. إثبات نبوته بإعجاز نفس القرآن: وهذا بحث مستقلّ سيأتي الحديث عنه إن شاء الله تعالى.

ث. إثبات نبوته بالبشارات الواردة في التوراة والانجيل: وسيأتي تفصيلها أيضا.

ج. إثبات نبوّته بواسطة أخبار الوافدين على النبي الخاتم ﷺ وما رأوه قبل قدومهم من الإعلام وما شاهدوه من أحوال الأصنام: كخبر أهبان الأسلمي عن نطق الذئب وشهادته بنبوّة النبي الخاتم ﷺ، وكخبر الجن لرجل يدعى ذباب بأن أحمد بعث بالكتاب، وكخبر زمل بن عمرو العدوي بأنه وقومه سمعوا صوتًا من صنم لهم

يدعى حمام بأنّه «ظهر الحق وأودى حمام، ودفع الشرك بالإسلام... ومرة أخرى سمعوا صوتًا منه يقول: يا طارق بعث النبي الصادق، بوحي ناطق، صدع صادع، بأرض تهامة، لناصريه السلامة، ولخاذليه الندامة، هذا الوداع إلى يوم القيامة ثم وقع الصنم لوجهه». وكخبر ركانة بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب عن مجيء الشجرة ورجوعها بأمر النبي الخاتمﷺ وغيرها من الأخبار التي نقلها الكراجكي في كتابه[١].

د. لزوم عصمة الأنبياء عقلا ونقلاً

للعلامة الكراجكي رسالة بيّن فيها عقائد أهل الإيمان من الشيعة الإثنى عشرية، وقد عرض في تلك الرسالة واجب الاعتقاد في النبوة، وبيّن أنّنا يجب أن نعتقد بعصمتهم من الخطأ والزلل، ولكن على نحو يناسب كونهم مختارين في أفعالهم، بحيث لا تكون العصمة ملجئة للنبي إلى الطاعة، بل يبقى له القدرة على المخالفة وفعل الشر، كما هو قادر على فعل الخير، وبهذا يكون مختارًا في فعله قادرًا على أن يفعل أو يترك، وقد بيّن الكراجكي أنّ هذا المعنى من العصمة هو الذي ينبغي اعتقاده فيهم حتى يصح تكليفهم كباقي البشر ويصح استحقاقهم على التكليف الثواب والعقاب بحكم العقل. ثم إنّ العلاّمة الكراجكي وإن لم يذكر في مؤلّفاته صريحًا البحث عن العصمة وإثباتها للأنبياء عقلاً ونقلاً، ولكن يمكن استشفافها من كلماته حول عصمة الأئمّةﷺ عقلاً ونقلاً، فالعصمة إذا ثبتت للإمام فالنبي أولى بثبوتها له، ولكن ما هو الدليل الذي يمكن أن يثبت به العصمة للنبي والإمام على حدٍّ سواء؟ إنّه قاعدة اللطف المقتضية لوجود شخص للعباد يُبيّن لهم طريق الحقّ ويصدّهم عن ارتكاب القبائح والفساد، ويردّها إلى الواجب والسداد، وهذا يقتضي أن يكون هذا الشخص معصومًا في نفسه عن الخطأ والزلل، وإلا لأدخل الأمة فيهما؛ إذ متى جاز فعل القبيح وغير الجميل منه، كان فقيرًا إلى من يقتدي به، فلا بدّ من الانتهاء إلى معصوم يرتبط به المجتمع ويعصمه بطاعته عن الزلل والضلال. كما أنّ مقتضى كون النبي أسوةً كما نطق القرآن بذلك، حيث قال تعالى: ﴿**لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ**

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٢٠٦-٢١٦.

وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١). فإنّ مقتضى جعل النبي الأكرم أسوة للناس كونه الصراط المستقيم الذي يهديهم إلى النجاة والصلاح، فلو لم يكن بنفسه معصومًا، بل قابلاً للغواية والضلال والزلل في السلوك والأعمال، لزم من قبح إقامته أسوة للناس عقلاً. وهذا الدليل لا يختصّ بالنبيّ الأكرم بل يجري في عامة الأنبياء بل حتى الأوصياء قال تعالى: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾** (الممتحنة: ٦).

ذ. رد شبهة البراهمة في النبوة

من المجاميع الاعتقادية في الهند، مجموعة كبيرة تسمى البراهمة، وقد قيل إنّهم براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم، ولكن هذا الكلام خطأ واضح، فهم ينكرون النبوّة، فكيف ينتسبون إلى إبراهيم، بل أصل تسميتهم من: «برهمن على وزان سمندر، والجمع برهمنان ولكن جمعت في كلام العرب براهمة على وزان أشاعرة... ويطلق «برهمن» بالخصوص على عالمهم ورئيسهم، ولكنّهم يطلقونه أيضًا على إله نشأ من الإله الواحد إذ يقولون إن اسم الإله الواحد وأصل الإلهة عندهم برنجن، واعتقادهم فيه أنه كان وحده ولم يكن معه أحد، وكان في سرّته شجرة نيلوفر لها ألف ورقة، وحدث برهما من تلك الشجرة وكان لبرهما وجوه، له من كل وجه شخصية مخصوصة، واحد من تلك الوجوه مهاديو، ولمهاديو ثمان أيدي، وكان في سرة برهما أيا شجرة نيلوفر لها خمسمئة ورقة»[١]. وقد أنكر البراهمة النبوة وذكروا دليلاً لهم على إنكارهم مبني على لغوية النبوات؛ فإنّ الرسول إمّا أن يأتي بما يوافق العقول أو بخلافه، فإن أتى بما يوافق العقول كان من كمل عقله غنيًا عنه، وإن جاء بما يخالف العقول فالواجب رد ما جاء به؛ لأنّ الله تعالى إنما خلق العقول للناس ليستحسنوا بها ما استحسنت ويقرّوا بما أقرت وينكروا ما أنكرت. وحاول المصنّف ردّ هذه الشبهة بتقسيم مدركات العقل إلى ثلاثة أقسام: إذ المفروض أنّ ما يدركه العقل إن كان واجبًا في العقول، فيأتي السمع لتأكيده، وإن كان جائزًا في العقول بأن يحكم عليها تارة بالحسن وأخرى بالقبح، كالأمور التي ينتفع بها الإنسان، فتارة يكون الانتفاع بها حسنًا إذا أذن فيها مالكها،

[١]- انظر: الطهراني، هاشم، توضيح المراد، ص٦٥٣.

وأخرى تكون قبيحة إذا لم يأذن؛ وحيث إنّ كلا الطرفين جائز في العقل، فلا يمكن القطع بها إلا من خلال الرسالة. ومن الأحكام ما هو ممتنع إدراكه على العقل بنفسه لكثرة علله ومواضعه وطبائعه وخواصها ومقاديره التي يعجز العقل عن تحديد النافع فيها أو الضار، فلا بدّ من الرسالة فيه. على أن لبعثة الرسل فوائد أخرى، كبيان طريق الاستدلال للعقل وبيان كيفيّة شكر المنعم وكيفية تعظيمه الذي هو واجب في العقل.

ر. إثبات إعجاز القرآن

حاول المصنّف في كتبه أن يستدلّ بالقرآن على إثبات النبوّة، وقد جعله إحدى معاجز النبي الخالدة التي تدلّ بوضوح على صدق نبوّته وعلوّ شأنه في ذلك. وقد بيّن العلامة الكراجكي وجوها للإعجاز في القرآن[١] تكشف عن ذلك، يمكن تلخيصها بما يأتي:

- **بلاغة القرآن وفصاحته:** من وجوه الإعجاز الواضحة بل الأساسية التي يُستدل بها عادة بلاغة القرآن وفصاحته، وقد بيّن المصنّف أنّ بلغاء العرب وفصحائهم من شعراء وغيرهم قد عجزوا عن مجاراته ولو لم يكن القرآن فيه إعجاز لما لجأ العرب إلى محاربة النبي بل إلى مقابلته بالكلام البليغ الذي يُبطل حجّيته، وهم المعروفون بافتخارهم بقوّة بلاغتهم وفصاحتهم.

- **الأخبار بالأمور الماضية:** من خصائص القرآن أنّه يُبيّن جملة من الأحداث التاريخية من أخبار الدهور الماضية وأحوال القرون الخالية وأنباء الأمم الغابرة ووصف الديار الداثرة، وقصص الأنبياء وشرح أحوال أحكام أهل الكتاب مما يشهد على أنه من الله العليم المتعالي. وقد جعل العلامة الكراجكي هذه الإخبارات من وجوه الإعجاز؛ لأنّها لا تصدر إلّا ممن اختص بتلك الأمم وخالطها أو اختص بالاطلاع على كتبهم وسافر في لقاء علمائهم مع أن النبي الخاتم معروف أنه لم يسافر إلّا نادرًا، ولم يلقَ أحدًا من العلماء، بل هو معلوم المولد والنشأة لم يُلف قبل البعثة دارسًا لكتاب، ولا رُؤي مخالطًا لأهل الكتاب، بل كان معروفًا بالانفراد عنهم غير مختص

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص١٧٤-١٧٧.

بأحد منهم. وقد شهد القرآن بذلك في نقله لبعض الحوادث حيث قال تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ**﴾ (القصص: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ**﴾ (القصص: ٤٦). وقوله تعالى: ﴿**ذَٰلِكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۖ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ**﴾ (آل عمران: ٤٤). كل هذه الحوادث التي يرويها القرآن شاهدة على إعجازه وأنه من عند الله العزيز.

- **الإخبار بالأمور المستقبلية:** حيث ثبت في القرآن جملة من الإخبارات بالكائنات قبل كونها، وما في القلوب والضمائر، والإخبار عن عواقب الحرب وغيرها، وما في قلوب اليهود من الإيمان والكفر به، وحصول الظفر والغلبة للروم في أدنى الأرض، وغيرها من الوقائع التي تنبئ عن كون القرآن ممن أحاط بكل شيء علمًا.

- **الإعجاز القانوني:** فإنّ الناظر في القرآن يراه يُبيّن من عجيب الفقه والدين وبدائع عبادات المكلّفين، وترتيب الفرائض ونظمها وحدود الشريعة وأحكامها ما يعجز أفضل أهل زمانه في بيانها وأعلمهم بالأحكام والقوانين في الإتيان بمثلها مما يكشف عن دقّة المقنّن لها وعجز البشر عن الإتيان بمثلها.

ز. إثبات النبوّة من التوراة والإنجيل

نقل العلامة الكراجكي في كتابه كنز الفوائد جملة من النصوص من التوراة والإنجيل، مما يدلّ على نبوّة النبي الخاتم، وقد فصل القول فيها ونكتفي بنقل بعضها: فمنها ما نقله عن التوراة: «إذا جاءت الأمة الأخيرة تتبع راكب البعير يُسبّحون الرب تسبيحًا جديدًا، في الكنائس الجدد، فليفرح بنو إسرائيل، ويسيروا إلى صهيون، ولتطمئن قلوبهم، لأنّ الله اصطفى منهم في الأيام الأخيرة أممًا جديدة، يسبحون الله بأصوات عالية، بأيديهم ذات شفرتين، فينتقمون لله من الأمم الكافرة في جميع أقطار الأرض». قال العلامة الكراجكي عقيب هذا النقل: «فمن ترى راكب البعير غير رسول الله ﷺ؟ ومن الأمم الأخيرة المسبحة تسبيحًا جديدًا غير أمّته؟ ومن الذين أتوا وفي

أيديهم السيوف غير ناصريه والمتّبعين لدعوته؟»[١]. وكذلك ما في السفر الخامس: «الرب ظهر فتجلّى على سينين، وأشرف على جبل ساعير، وأشرف من جبل فاران، وأتي من ربوات القدس، من يمينه نار شريعة لهم». قال العلامة الكراجكي: «وجبال فاران جبال مكة، وظهور الرب إنما هو ظهور أمره»[٢]. ومنها ما نقله عن الإنجيل: من قول أشعيا النبيعليه السلام: «قال لي إله إسرائيل: أقم على المنظرة فانظر ماذا ترى؟ فإذا رأيت راكبين يسيران أضاءت لهما الأرض، أحدهما على حمار، والآخر على جمل، فقال: ويل لبابل، كل صنم بها يكسر ويضرب به الأرض»، قال العلامة الكراجكي: «فراكب الحمار عيسىعليه السلام وراكب الجمل محمدصلى الله عليه وآله». ومن قول دانيال النبي: «جاء الله بالبيان من جبل فاران وامتلأت السماوات والأرض من تسبيح محمد وأمته». ومن ذلك تأويل دانيال لرؤيا بخت نصر (نبخذنصر) ملك بابل حيث قال: رأيت في المنام صنمًا رأسه من ذهب، وصدره وذراعاه من فضة، بطنه وفخذاه من نحاس، وركبتاه من حديد وفيه خلط قليل من فخار. ثم رأيت بعد ذلك حجرًا انقطع من جبل عظيم بغير يد إنسان، فضرب ذلك الصنم الذي فيه الصور الكثيرة، فكسره، ثم جعله مثل الرماد في يوم ريح، ثم عظم الحجر بعد ذلك، حتى رأيت الأرض قد امتلأت منه. فقال دانيال: أما الصنم الذي فيه الصور الكثيرة، فهم الملوك الذين مضوا في سائر الأحقاب والذين يكونون على الأيام. وأما الحجر الذي يجيء في آخر الزمان خاتم الأنبياء، وأما امتلاء الأرض منه فهم الذين يتبعونه ويؤمنون به.

خامسًا: آراؤه في الإمامة ورده للشبهات عنها

لقد أطال المصنّف البحث في الإمامة، وقد خاض مع العامّة سجالات ومناقشات طويلة في مكتوباته، وحاول بيان أهم المفاصل الأساسيّة من بحث الإمامة، كإثبات لزوم نصب الإمام عقلاً ونقلاً ولزوم عصمته ودفع الشبهات عنها، وبيان عدد الأئمة وأسمائهم وأشخاصهم، مما يرجع إلى بيان الإمامة الخاصّة، فجزاه الله عن المذهب خير جزاء المحسنين. ولطول مباحثه التي طرحها في المقام، نكتفي باسمها:

[١]- كنز الفوائد، م. س، ص٢٠٤.

[٢]- م. ن، ج١، ص٢٠٤.

١. الدليل العقلي على لزوم الإمامة

من الأمور المهمّة التي ذكرها العلامة الكراجكي محاولته إثبات لزوم نصب الإمام بطرق عقليّة متعدّدة، وقد حاول تثبيت الإمامة بالدليل العقلي بطرق متعدّدة:

أ. الحاجة إلى أسوة وقدوة: بيّن الكراجكي لزوم الإمام من خلال كون الإمام لطفًا بالناس، يُبيّن لهم طريق السداد، ويدفع عنهم التيه والزيغ، فإنّ الله تعالى خلقهم للهداية وكلّفهم بالاستقامة، فلو لم ينصب لهم هاديًا وعلمًا وأسوة لضلّ الناس جميعًا عن طريق الهداية وزلّوا عن طريق الرشاد.

ب. الحاجة إلى مُبيّن للقرآن: وإن كان الله لم يفرّط في الكتاب من شيء، ولكن الأمّة لا تستغني عن مفسّر مُبيّن لمقاصده ومعانيه، لتنبيههم على مراد الله تعالى منهم فيه، وقد كانت الأمة مفتقرة إلى النبيﷺ في الإيضاح والبيان، معتمدة عليه في السؤال عن معاني القرآن؛ إذ هو نبيّها وهو مؤيّد معصوم وكامل في العلوم، يُجيب سائلها ويُنبّه غافلها، ويزيل الاختلاف من بينها، ويفقّهها معالم دينها. وحيث قد علم أنّ الآتين من أمّته بعده مكلّفون من شرعه، فوجب في العدل والحكمة إزاحة عللهم، ونَصْبُ مُبيّنٍ ومفسّرٍ لكتابهم يفزعون إليه في النازلات، ويُعوَّل عليه عن المشكلات، تكون النفس ساكنة إلى طهارته وعصمته، واثقة بكمال علمه ووفادته، فإن الإمام أحد الدليلين على الحق من الشريعة، فإذا استخلفه النبي عليهم تفصيلاً ونصّ عليه عينًا ومكن منه، فقد أزاح عللهم وصدق في حقه أنّه بلّغهم وبيّن لهم، فوجب لذلك نصب الإمام هاديًا إلى معارف الدين التي جاءت في القرآن الكريم.

ت. الإمام الحاكم فيما اختلفوا فيه: من الوجوه العقلية التي ذكرها العلامة الكراجكي على الاستدلال على الإمامة أن الأمة حتى لو فصّل لها النبي الأكرم الأحكام، ولكنها جيلاً بعد جيل بسبب اختلافها في الفهم وعدم عصمتها وتوهّمها قصور الأدلة عن شمول جميع الحقائق، سيقع بينها الاختلاف، كما هو بالفعل واقع، ويرجع علماؤها والأذكياء منها إلى أدلة كالقياس وغيرها لسدّ النقص في النصوص، بحسب زعمهم، وهذا يكشف عن الحاجة إلى الإمام المبيّن للأحكام والرافع

للاختلاف بينهم، كما أشار القرآن الكريم: ﴿**وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا**﴾ (النساء: ٨٣).

ث. **الإمام الحافظ لعلوم الشريعة من الضياع:** وهذا الوجه مبني على افتراض أنّ الأمّة سمعت جميع الشريعة بتفاصيلها واتفقت على فهمها ورواياتها، ومع ذلك لن يغني عن وجود الأئمّة؛ إذ المفروض عدم عصمة الأمة من جهة الشك والنسيان ولا الجحد والكتمان، فلا يكون حفظ الأمّة واتفاقها مؤمّنًا من الوقوع في الشك والتوهّم، فتحتاج إلى حافظ للشرع والكتاب، يكون حافظًا لا يسهو، وناطقًا لا يجحد، ومعصومًا عن الشك والريب والجحد والكتمان.

ج. **الحاجة إلى مدبّر للرعية يشهد على لزوم الإمام:** لو فرضنا أنّ الأمّة مستغنية عن الإمام في بيان الشريعة وحفظها وتفصيلها وعدم كتمانها، ولكن مع ذلك تبقى الحاجة إلى الإمام من جهة سياسة الناس وقيادتهم لما فيه صلاحهم؛ فإنّ الناس مختلفون في طباعهم وشهواتهم، مع تباين همّهم وإرادتهم، وهم ميّالون إلى تقمّص الزعامة ونفوذ أمرهم في الرعية وتسلّطهم على رقابهم ورغبتهم في جمع الأموال والقدرة، ونراهم يميلون إلى فعل المقبحات، والتسرّع إلى كلّ ما يقدرون عليه من الشهوات وتظالمهم فيما بينهم، وهذا معلوم بالضرورة من حال الأمم في كلّ زمان ومكان، مما يقضي ذلك في العقول عند ذوي التحصيل بأنّ صلاح أحوالهم وانتظام أمورهم وحراسة أنفسهم وأموالهم لا يتمّ إلّا بوجود رئيس لهم مسدّدًا فيما يمضيه من تدبيرهم، موفّقًا للصواب فيما يراه من صلاحهم، يُقيّم بهيبته عوجهم، ويجمع برأيه متشتتهم، ويقهر بتمكّنه معاندهم، ويمنع القوي من الضعيف، ويسوّيهم بالسوط والسيف، فالعقول شاهدة على أنّ في عدم الإمام فساد أحوالهم ونظامهم، وحصول الهرج منهم، ووجود الحيرة والفتنة بينهم، مما يسبّب تلفهم وهلاكهم.

ح. **الحاجة إلى مجري الأحكام والحدود والحافظ لبيضة الإسلام:** من الأمور المهمّة في حياة الناس، هو الحاجة إلى منفّذ للأحكام والحدود على الجناة، والأمة

مجمعة على الحاجة إلى من يتولّى هذه الأمور، كما أنّها مقرّة بأنّ الله تعالى ما جعل ذلك لها، وأنّه لا يسع ولا يجوز تركها، فلا بدّ للناس من إمام في كل زمان يقيم حدود شريعة الإسلام ويحفظ بيضته من الكفار، دافعًا عن المسلمين أسباب الأذى والمضار، يسير فيهم بالهدى والصواب، ولا يتعدّى ما يوجبه العقل والكتاب، وهذا يقتضي العصمة فيه.

٢. الدليل على وجوب عصمة الإمام

ذكر العلامة الكراجكي عصمة الإمام في أكثر من موضع من كلماته، ومع أن الوجوه التي ذكرناها له في إثبات الحاجة إلى الإمام كافية جملتها في إثبات عصمة الإمام، ولكنه مع ذلك أفرد لإثباتها وجوهًا من البيان وأدلّة على إثبات العصمة عقلاً ونقلاً:

أ. إثبات العصمة عقلاً: وقد أقام العلامة الكراجكي عدّة وجوه على إثباتها عقلاً، منها: ما يرجع إلى لزوم اللطف بالرعية في صلاحهم عن ارتكاب القبائح والفساد؛ فإن هذا يقتضي أن يكون الإمام على بيّنة من ربّه وهاديًا غير مهديّ بغيره، ومعصومًا من الزلّات وإلّا رجعت الحاجة إلى عاصم لها منها. ومنها ما يرجع إلى الحاجة إلى القدوة في الدنيا والدين، فإن لم يكن معصومًا للزم في وجوب طاعته أن تقع الأمّة في المفسدة والمعصية؛ لأنّها مأمورة باتّباعه، مع أنّ وجوب المتابعة له لأجل أن تكون مهتدية بالاقتداء به محقّقة لطاعة ربها فيما أمرها ونهاها.

ب. إثبات العصمة نقلاً: حاول العلامة الكراجكي أن يُثبت العصمة للإمام بعدّة وجوه نقليّة، كالآيات والروايات، ولولا الإطالة بذكرها لفصّلنا الكلام فيها. ومن لطيف الاستدلال من العلاّمة الكراجكي على العصمة، الاستدلال بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢). فقد بيّن العلاّمة أنّ الناس لما كانوا مكلّفين في كلّ زمان بما شرّعه لهم من شريعته، فوجب في حكمته تعالى وعدله وفضله ورحمته أن يزيح علل بريّته ويقيم لهم في كلّ زمان عالمًا أمينًا وحافظًا مأمونًا، لا تختلف أقواله ولا تتضاد أفعاله، وتثق النفوس بكماله ومعرفته، وتسكن

إلى طهارته وعصمته، يكون النفير إليه كالنفير إلى رسول اللهﷺ في زمانه، وإلا لكان الله تعالى أمر بالنفير في أزمنتنا إلى المختلفين وسؤال المتباينين المتضادين والتعويل على المرجّحين الضانين الذين يحار بينهم المستجير ويضلّ المسترشد ويشكّ الضعيف. ولا يُعترض على هذا البيان بغيبة الإمام؛ فإنها بفعل الظالمين، وبما استحقّت الأمّة بمتابعتها الظالمين من سلب النعمة عن الهداية والترك في الغواية والضلالة لترجع عن غيّها وتتبع إمامها وصاحب الحق فيها. قال العلامة الكراجكي: «فكانت الحجّة لله على الظالمين الذين وجدوا سبيل الهداية وأرشدوا إليها، فمنعوا أنفسهم سلوكها، وآثروا الضلالة عليها، فكانوا كمن شدّ عينه عن النظر إلى مصالحه، وسدّ سمعه عن استماع مناصحته، ثم قال: لو شاء الله لهداني، قال الله سبحانه فيمن ماثلت أحواله لحاله: ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ**﴾ (فصلت: ١٧) تعالى الله ذو الكلمة العليا والحجّة المثلى»[١].

٣. إثبات الإمامة في الكتاب والسنة

من المسائل التي طرحها المصنّف كثيرًا في كتبه، إثبات الإمامة عن طريق الآيات والروايات أن يستقصي دليلاً أو دليلين في كلّ مكان على الإمامة، مع بيان الوجه في الدلالة ونقتصر الحديث عنها تاركين التفصيل إلى مراجعة كتبه:

أ. الاستدلال بالقرآن الكريم: وقد استدلّ العلامة الكراجكي بالقرآن على إمامة أمير المؤمنين خاصة، وسيأتي بيانها. كما استدلّ ببعض الآيات على الإمامة العامة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**﴾ (التوبة: ١٢٢). وقد تقدّم بيان الاستدلال بها في إثبات العصمة.

ب. الاستدلال بالروايات: توجد جملة كبيرة من الروايات التي استدل بها الكراجكي على إثبات الإمامة من العامة والخاصّة، وقد فصل الكلام في هذه الأحاديث في كتابه

---

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج٢، ص٢١٨.

الاستنصار، والذي خصّه لذكر الأدلّة على إثبات إمامة عموم الأئمة، ولم يذكر فيها ما اختصّ به أمير المؤمنين عليه السلام لاشتهاره وكثرة التأليفات في بيانه.

٤. الدليل على إمامة أمير المؤمنين في الكتاب والسنّة

وقد استدلّ الكراجكي بعدّة آيات ورايات على إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ونعقد البحث فيهما مختصرًا:

أ. من القرآن: ذكر العلامة الكراجكي عدّة آيات للاستدلال على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، وقد أطال البحث في بعضها، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥)، فبيّن فيها[١] سبب النزول، ومعنى الولاية، ودفع كلام العامة في توجيه الآية بأنها في كلّ مؤمن وأنّ الركوع بمعنى الخضوع وأن الزكاة هي الزكاة الواجبة دون الصدقة التي تصدق بها أمير المؤمنين عليه السلام على ذلك الفقير، ورد الشبهات على منافاة الصدقة في أثناء الصلاة مع الخشوع فيها. كما ذكر جملة من الآيات، كآية المباهلة والولاية وغيرها من الآيات التي تدلّ على تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام وتقديمه على الجميع، ذكرها مفصّلة في رسالته العلوية وكتابه التفضيل وغيرها من الرسائل تركناها اختصارًا[٢].

ب. الاستدلال بالأحاديث الشريفة: وقد ذكر المصنّف عدة روايات مستدلًّا بها على الإمامة، عمدتها حديث المنزلة، وهو قول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «يا علي، أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»، فإنّه يدلّ على أنّ لأمير المؤمنين جميع منازل هارون من موسى، إلّا ما خصّه العرف من الأخوة النسبيّة، وما استثناه صلى الله عليه وآله من النبوة، مما يوجب بقاء الخلافة والإمامة واستحقاقه على الكافة فضل الطاعة. وقد أوقع المصنف البحث في هذا الحديث في خمسة مواضع: صحة الخبر، وعموم المنزلة، وكيفية الدلالة لعموم المنزلة على النص بالإمامة وكونها بعد وفاة النبي أو في حياته فقط، وأنها على الفور بلا فصل بينه وبين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله. وقد خاض المصنّف

---

[١]- انظر في تفصيلاتها: م. ن، ج١، ص٣٣٤-٣٤٠.

[٢]- من أراد التفصيل فليراجع: الكراجكي، التفضيل، ص٤ وما بعدها؛ الرسالة العلوية، ص٣٥ وما بعدها.

في هذه الأمور مفصّلاً، ودفع عنها الإشكالات ورد الشبهات[١]. ومن الأحاديث على إمامة أمير المؤمنين حديث الغدير، حيث نقل الخاص والعام أن النبيﷺ لما رجع من حجّة الوداع، نزل بغدير خم، ولم يكن منزلاً، وأمر مناديه فنادى في الناس بالاجتماع، فلما اجتمعوا خطبهم، وبعد أخذ الإقرار منهم على أنّه أولى الناس بهم من أنفسهم، قالﷺ: «فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه، وانصر من نصره واخذل من خذله». وقد بحث الكراجكي هذا الحديث من جهات أربعة: في صحّة الخبر وتواتره، وفي الحجّة على أن لفظة «مولى» تُستعمل على معنى أولى، وما الحجّة في الخبر على إرادتها دون بقية المعاني، وما الحجّة على أن المراد بالأولى هو الإمام[٢]. كما استدلّ الكراجكي على تفضيل أمير المؤمنينعليه السلام بعدّة أخبار تركناها اختصارًا[٣].

٥. إثبات إمامة الأئمة الإثنى عشر بالنص

وقد سلك الكراجكي في إثبات ذلك حجتين: إحداهما عقليّة مبنيّة على لزوم وجود الإمام في كل زمان، وكونه معصومًا عن الزلل والخطأ والظلم، فإنّ هذه الحجة العقليّة تثبت لزوم الأئمّةعليهم السلام، كما حاول الكراجكي أن يثبت إمامتهم من القرآن ببعض الآيات كآية التطهير وغيرها، ولكن يكفينا في ذلك ما ذكره في النص على عددهم وأسمائهم، وأنّ عدّتهم عدّة الشهور، وأنّهم بعدد نقباء بني إسرائيل، وغيرها من الروايات التي ذكرها مفصلة في كتابه الاستنصار والتفضيل وكتابه التعجّب من أغلاط العامة، وغيرها من الرسائل والكتب التي خصها لبيان هذا المطلب، وإن كان في كتابه الاستنصار كفاية لأولي الأبصار.

٦. إثبات الإمام الثاني عشر وطول غيبته

وقد ذكر المصنّف على إثبات وجود الإمام الثاني عشر وغيبته عدّة أدلّة، أهمّها ما ذكره من البناء على لزوم وجود إمام معصوم في كل زمان[٤]؛ إذ لا بد للناس من

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج٢، ص١٦٧-١٨٠.

[٢]- انظر في تفصيلها: م. ن، ج٢، ص٨٦-٩٨.

[٣]- انظر: الكراجكي، التفضيل، ص٦ وما بعدها.

[٤]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٣٤٥-٣٤٦.

إمام يكون رئيسًا عليهم، مطاعًا ذا هيبة يردعهم عن القبيح ويدفعهم نحو الجميل ويكفّ عنهم يد الظالمين ويحرص على نفوسهم ويدفع الهرج والفتن عن نظامهم الاجتماعي، وهذا يقتضي وجود الإمام في كل زمان معصوم عن الخطأ؛ ليردع الأمة عن ارتكاب القبائح والفساد، وإلا لو لم يكن معصومًا لدخل عليه الفساد أيضًا وكان مضيّعًا للغاية من وجوده. وقد عُلم من حال المتصدّين لإمامة الناس فَقْدَ ذلك فيهم، فاحتاج الأمر إلى إمام إن لم يكن ظاهرًا فلا بد أن يكون غائبًا محفوظًا؛ ليُقام به العدل والإنصاف ويدفع به الظلم والاعتساف. وقد جعل المصنّف هذه الحجّة المبنيّة على لزوم وجود إمام في كل زمان، وكونه معصومًا من الحجج الواضحة على لزوم وجود الإمام الثاني عشر وغيبته عن الأنام، وبها يمكن الاستدلال لإثبات إمامة جميع الأئمة عقلاً كما ذكرنا سابقًا. قال المصنّف في معرض بيان سبب الغيبة وأنها الخوف على نفسه من القتل من قبل الظالمين ما هذا لفظه: «إنّ الحجة في تثبيت إمامته قائمة على الأمّة والدلالة على إمامته موجودة ممكنة والنصوص من رسول اللهﷺ ومن الأئمة على غيبته مأثورة متّصلة، فلم يبقَ بدٌّ من ذلك أكثر من مطالبة الخصم لنا بظهوره ليقتل فهذا غير جائز... وليس كلّما نرى فيه تأكيد لإقامة الحجّة فإنّ فعله واجب ما لم يكن فيه لطف ومصلحة»[١].

٧. دفع الشبهة عن طول عمر الإمام الحجةعجل الله فرجه

في هذا المقام، صنّف الكراجكي رسالة خاصّة أسماها «البرهان على صحّة طول عمر الإمام صاحب الزمان»، وقد ذكر فيها عدّة أجوبة مترتّبة. ولكن قبل ذكرها بيّن أنّ الذي يعترض علينا بعدم معقوليّة طول عمر الإمام لا بد أن يسلّم معنا وجوب الإمامة في كلّ زمان، وأنّ الإمامعجل الله فرجه مولود حتى يبحث معه في طول عمر الإمامعليه السلام. ومع ذلك يمكن البرهنة على إمكانية طول عمره بعدة وجوه:

أ. لزوم إمام في كل زمان يقتضي طول عمره: بعد أن أثبت المصنّف الإمامة بالدليل العقلي ولزوم استمرارها في كل زمان ولزوم عصمة الإمام المنصوب لها، يتّضح الوجه

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٣٧٠-٣٧١.

في اختصاصها بهم دون جميع الأمة، فلا بد من القول بطول عمر الإمام لعدم انحفاظ الإمام في غير شخصه الكريم؛ إذ لو لم يمتدّ عمره الشريف مع عدم وجود مستحقّ للإمامة غيره يوجب خلوّ الزمان من الإمام، وهو خلاف ما بُرهن عليه بضرورة العقل.

ب. القرآن يثبت وقوع الأعمار الطويلة: فإن القرآن يثبت لنا أنّ نوحًا عليه السلام لبث في قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا، كما أنّه يثبت وجود الخضر منذ زمان موسى إلى زماننا بإجماع المسلمين، ولا يمكن القول بالفرق بينهما وبين الإمام بدعوى أنهما نبيّان، فيجوز طول العمر؛ إذ بالإضافة إلى النقض بعمر إبليس من يوم خلق آدم إلى يوم يُبعثون، فإنّ الحجّة العقليّة واحدة للزوم طول عمرهما وهو لزوم الحجة الحافظة للناس، فـ«حكم الإمام عندنا كحكم النبي في الاحتجاج وجواز ظهور المعجز والكرامة بما يتميّز به على الأنام، فليس بمنكر أن يُطيل الله تعالى عمره على سبيل الإعجاز والإكرام».

ت. الموجب لامتناع طول الأعمار في الإمام: إنّ الذين يحتجون بامتناع طول عمره، لا يخلو احتجاجهم بأن يحتجوا بمقالة الفلاسفة من امتناع طول الأعمار في العقول، أو بمقالة الأطباء من أنّ العمر الطبيعي يقارب الـ«١٢٠» سنة، فإذا انتهى الحي إليها فقد بلغ غاية ما يمكن فيه صحّة الطباع وسلامة البدن، فيصير إلى ضدها، أو بقول المنجّمين من أن الكواكب لما كانت هي المفيضة للأعمار فلا تعطي أحدًا أكثر من مئة وعشرين سنة. وكلّها حجج واهية لا دليل عليها، فلا العقول تمنع من استمرار الأعمار ولا الطبيعة يمتنع عليها الاستمرار في الصحّة وكمال السلامة، ولا قول المنجّم بمستَند يصحّ الاستناد عليه؛ إذ الأمور كلها بيد الله تعالى، فله أن يحفظ بدن الإمام عن الهرم وغيرها لو توقّفت الحكمة والغاية الإلهية عليه.

ث. الوقوع أدلّ دليل على الإمكان: يستشهد المصنّف بنقل ما تضمّنه الكتب والتواريخ والروايات[1] من طول عمر الأنبياء السابقين، فينقل من التوراة أعمار المعمّرين من الأنبياء والأولياء، كما ينقل ما شهده من طول عمر بعض معاصريه

[١]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج٢، ص١١٦- ١٣٣ وما بعدها.

ممن شاهدهم في بعض نواحي البلاد، وكذا ما نُقل في كتب العرب وغيرها من أخبار المعمّرين، مما يكشف عن وقوع الأعمار الطويلة، فضلاً عن إمكانها عقلاً.

سادسًا: آراؤه في المعاد والإيمان والإسلام وما يرتبط بها

١. إثباته المعاد عقلاً ونقلاً

لم يتعرّض العلاّمة الكراجكي صريحًا للاستدلال على ثبوت المعاد عقلاً ونقلاً، وإنّما ضمّنه في طيّات بيانه لمقدّمات علم الكلام، وكذا لبيان أصول الاعتقادات عند أهل الإيمان، فذكر في مقدّمات علم الكلام... كما ذكر في أصول الاعتقادات الواجبة لأهل الإيمان أنّه لا بدّ أن يعتقد بأنّ الله تعالى يُميت العباد ثم يحييهم بعد الممات للمحاسبة، فيثيب المحسنين بإدخالهم الجنة ويعاقب المسيئين بإدخالهم النار إن لم يعفو عنهم بفضله تعالى، وأنّ عقوبة العصاة من العارفين بالله ورسوله وأهل البيت لو وقعت من الحق تعالى تكون منقطعة. وكلّ هذه الأمور تبيّن أنّ مسألة المعاد عند المصنّف من المسائل الواضحة التي لا يرتاب فيها عاقل فضلاً عن متديّن بالله ورسوله. وقد دلّت عليها العقول كما أرشد إليها النصوص القرآنيّة والروائيّة، ولا نحتاج إلى عرضها لوضوح المطلب فيها.

٢. دفع الشبهات عن المعاد الجسماني

لم يتعرّض العلاّمة الكراجكي صريحًا للإشكالات الواردة على المعاد الجسماني، وإنّما يُفهم من مجموع كلماته كيفيّة الجواب عنها، فمثل شبهة الآكل والمأكول التي كانت مشهورة ودائرة على الألسن يمكن دفعها في كلمات المصنّف من خلال ما قرّره من أن المحشور وإن كان هو البدن الدنيوي، ولكنّه يُحشر منه الأجزاء الأصليّة دون غيرها مما اختلط مع الأجساد الباقية.

٣. حدّ الإيمان والإسلام عند المصنف

من المسائل التي وقع فيها خلاف كبير بين المتكلّمين، حدّ الإيمان والإسلام، والكراجكي في رسالته «البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان» ذكر أنّ حدّ الإسلام هو الإقرار بالشهادتين، وحدّ الإيمان هو التصديق بالقلب بكلّ فرض أتى به النبي الأكرمﷺ. ومن شرائط الإيمان، هو العمل بالفرائض اللازمة والإيمان بالأئمّة الأطهارعليهم السلام. ومن هنا، فصّل المصنّف الناس وقسّمهم إلى عدة طوائف من حيث الحساب والعقاب والخلود وعدمه:

أ. الكفار والمشركون: وهؤلاء يؤمر بهم إلى النار بغير حساب لأنهم لم يعتقدوا بالله تعالى.

ب. من لم تصحّ له الأصول من المسلمين: يؤمر بهم إلى الجحيم بغير حساب.

ت. المؤمنون الذين مضوا من الدنيا وهم غير عاصين: يؤمر بهم إلى الجنة بغير حساب.

ث. المؤمنون المرتكبون للمعاصي: ممن حسن اعتقاده بالله تعالى والرسولﷺ والأئمّة الطاهرينعليهم السلام، ولكنّهم سوّفوا التوبة، فهم مؤمنون أوّلاً؛ إذ المعصية لا تسلبهم الإيمان، كما أنهم وإن استحقّوا العقاب، ولكنّهم مرجون لأمر الله تعالى؛ إمّا يعذبهم وإمّا يعفو عنهم، ولو عاقبهم فهم لا يخلدون في النار؛ لإيمانهم الصحيح المانع من خلودهم، كما أنّ شفاعة النبي الأكرم وأهل بيته الكرام مرجوّة لهم يوم القيامة ولكن لا يجوز القطع بها ولزوم قبولها على الله تعالى.

ج. المستضعفون: من الأطفال والمجانين والبله من الناس، يتفضّل الله تعالى عليهم يوم القيامة بكمال عقولهم ويدخلون الجنّة.

٤. إثبات البداء ورد مقالة العامة في إبطاله

عقيدة البداء من المسائل التي تنازع فيها الإمامـة مع بقية المذاهب الإسلامية، فهم يثبتونها وغيرهم يشنع بها عليهم فيها، ومنشأ تشنيعهم هو فهمهم الخاطئ للبداء، وقد نقل المصنف حكاية له في مجلس مع معتزلي حول البداء فصّل فيه المسألة وأفاض في بيانها، وخلاصة ما أفاده فيها أنّ المراد بالبداء ليس الظهور بعد الخفاء لله تعالى، حتى يلزم من ذلك تجدّد علم لله تعالى لم يكن، بل البداء عند العلامة الكراجكي[١] مرتبط بالإبداء أي إظهار ما في علمه تعالى لخلقه، وقد مثّل له بقصّة إبراهيم لما أمره الله تعالى بذبح إسماعيل، فلما تله للجبين مطيعا لأمر الله تعالى بذبحه، ظهر للعيان مقام تسليمه للحق تبارك وتعالى، فأظهر الله تعالى له ما سبق في علمه من الفداء له بذبح عظيم. فالحقّ تبارك وتعالى، كان عالمًا بالأمرين، ولكن كان للحقّ تعالى غرض في كشف مقام إبراهيم للناس ليكون أسوة لهم في التسليم لأمر الله تعالى، ثم إنّ القصّة كشفت لإبراهيم وإسماعيل عن علم لله تعالى متجدّد في ظهوره لهم، كان ظنهما سواه، لتعلّق النهي عن الذبح بعد الأمر به. قال المصنّف: «وكذلك ظنّ ولده إسماعيل عليه السلام، فلما انكشفت بالنهي لهما ما علماه مما كان ظنّهما سواه كان ظاهره بداءً، لمشابهته لحال من يأمر بالشيء، وينهى عنه بعينه في وقته، وليتسلمه على ظاهر الأ ـر دون باطنه»[٢].

---

[١]- اعلم أن في تفسير البداء عند الإمامية مذاهب وبيانات لا يسع بيانه المقام، ولكن نقول: إن الحوادث الواقعة في عالمنا معلولة لنوعين من المبادئ في ذات الحق تعالى: الأولى أعيان القوابل الإمكانية الثابتة في صقع الربوبية والثانية الأسماء المستأثرة الإلهية المستجنّة في باطن أحدية ذاته، وهذه المبادئ ليست موجودة في ذاته على نعت الكثرة والتميّز الوجودي حتى يلزم منه تركّب الذات الإلهيّة، بل على نحو الاندماج في أحدية ذاته بانسحاب وجود الحقّ تعالى عليها، والحوادث الخارجية في لوح المحو والإثبات متأثّرة عن هذه المبادئ، فما اقتضته أعيان الممكنات وقرّرته أسماؤه المستأثرة في ذاته تعالى تغيّر على طبقه الواقع الخارجي من الحوادث الإمكانيّة، ولهذا ليس أساس التغيير تغير علمه تعالى، بل أساس التغيير هو ما أستأثر لنفسه من العلم الإلهي بأسمائه الإلهية وأعيان القوابل الإمكانيّة، ولهذا ورد في الدعاء: «وَإِنْ كُنْتُ عِنْدَكَ فِي أُمِّ الْكِتَابِ شَقِيًّا فَاجْعَلْنِي سَعِيدًا فَإِنَّكَ تَمْحُو مَا تَشَاءُ وَتُثْبِتُ وَعِنْدَكَ أُمُّ الْكِتَابِ»، (الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، ص١٠٨). فإنّ الإثبات والمحو من الله تعالى في أم الكتاب تابع لأسمائه المستأثرة وأعيان القوابل التي هي مفاتيح خزائن الغيب الإلهي؛ ولهذا ورد عن أئمتنا سؤال الحاجات من الله تعالى بتلك الأسماء وبمفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو، فقد ورد في الدعاء: «أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمَّيْتَ بِهِ نَفْسَكَ [نَفْسَكَ به] أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابٍ مِنْ كُتُبِكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوِ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ». (ابن طاووس، مهج الدعوات، ص٨٧). كما ورد في الدعاء: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِي لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ أَنْتَ». (مصباح المتهجد، م. س، ج١، ص١٠٧).

[٢]- انظر: كنز الفوائد، م. س، ج١، ص٢٣١.

٥. إثبات النسخ في الشريعة وردّ مقالة اليهود في إبطاله

من الموضوعات المهمّة التي ناقشها العلاّمة الكراجكي، مسألة اعتقاد اليهود بعدم نسخ الشريعة، والدافع لهم إلى هذا القول هو بيان حجيّة الشريعة الموسوعيّة ولزوم الاعتقاد بها، ودوران الحساب والعقاب يوم القيامة عليها، واستحقاق الجنة والنار بالموافقة والمخالفة لها. وهذا ما دفعنا إلى إيراد هذه المسألة في المسائل المتعلّقة بالمعاد؛ لما يترتّب عليها من الثواب والعقاب، وإلاّ فإنّ المسألة لها جهة أصوليّة من حيث حجيّة الشريعة، ولها جهة كلاميّة من جهة ترتّب الثواب والعقاب الذي هو فعل الحق تبارك وتعالى. وقد حاول العلامة الكراجكي أن يطرح المسألة ببيان أنّ اليهود على فرقتين في المنع، فمنهم المانع من النسخ عقلاً، ومنهم المانع له شرعًا، وقد استدلّ كل منهما على دعواه بطريق. فمدّعي منع النسخ عقلاً، يقول بقبح النسخ في العقول؛ لأنّ النسخ هو البداء؛ إذ الآمر لو نهى عن الشيء بعد الأمر به لزم أن يكون قد بدا له فيه، وكذا الناهي لو أمره به، والبداء لا يجوز على الله تعالى، لأنّ فيه جهل المصلحة من أوّل الأمر، وتغير الحكمة فيها ولا يجوز تغيير الحكمة على الله المحيط العالم بكل شيء. وقد حاول الكراجكي أن يجيب على كلامهم بأنّ المولى الحكيم إنّما أمر ونهى لأجل المصالح في الأفعال، فإذا علم تغيّر المصلحة وتوقيتها بوقت نسخ تلك الشريعة بانتهاء أمد المصلحة فيها وبدّلها إلى الشريعة الأخرى، لا لأجل عدم علمه بالمصالح والحكم، بل لأجل علمه بتبدل المصالح والحكم، وهذا يجري في التكوين كما يجري في التشريع، فلعلمه بتبدّل المصالح التكوينيّة للعباد يغيّر تقديره في لوح المحو والإثبات، كما في نقل الإنسان من كونه شابًا إلى أن يصير شيخًا وإماتته وإحياؤه وصحته وسقمه، ففي كلّ ذلك تغيّرت الأقدار بتغيّر الحكمة والمصلحة فيما قدّر مع علمها بها منذ الأزل. وأما الطائفة التي ادّعت امتناع النسخ

في السمع؛ فإنهم نقلوا عن موسى عليه السلام قوله: «إنّ شريعتي دائمة لا تنسخ»، وهذا الكلام منهم باطل تبطله نبوّة النبي الأكرم الثابتة بالمعجزات كما ثبتت نبوّة موسى كذلك بالمعجزات.

٦. في ذكر الموت والبرزخ والصراط والقيامة والميزان والحساب

والعلامة الكراجكي اختصر البحث في هذه المواضع في بعض رسائله مبيّنًا أنّ الصراط المستقيم في الدين هو دين محمّد صلى الله عليه وآله وآل محمّد عليهم السلام، وفي الآخرة طريق الجنان. وإنّ البرزخ إما حفرة من حفر النيران أو روضة من رياض الجنة. والموت هو انتقال للناس من الدنيا إلى الآخرة، والبعث إنما يكون للروح والبدن معًا، والميزان في يوم القيامة إنما هو أعمال الناس التي توزن بإمامهم ونبيهم، وأن الحساب في الآخرة للأمم يرجع إلى أنبيائهم في كلّ زمان وإلى الأوصياء بعدهم، فتُحاسب كل أمّة من قبل النبي أو الإمام في زمانها. ومن هنا فسّر الكراجكي أصحاب الأعراف بالنبي الخاتم وأهل البيت الذين لا يدخل الجنة إلا من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا من أنكرهم وأنكروه.

الخاتمة: النتائج والتوصيات

١. **النتائج**: انتهينا في هذه الجولة في مباني العلامة الكراجكي إلى عدّة نتائج رئيسة:

- يعدّ الكراجكي من الرعيل الأوّل في زمانه من حيث الجامعيّة بين الفنون المتعدّدة، حتى استحقّ بحقّ لقب (العلاّمة ذو الفنون).

- بنى الكراجكي مدرسته الكلاميّة على أساس الاعتماد على العقل والنقل، وبين سعة دائرة حجيّة العقل في حدود مدركاته العمليّة والنظريّة من الملازمات دون الاستفادة منه في القياس والاستحسان لاستنباط الأحكام الشرعية.

- بيّن المصنف عدّة طرق لإثبات الصانع، محورها هو حدوث العالم وحاجته إلى قديم محدث له يدبّره على أساس النظام الأصلح لإيصاله إلى الكمال الأتمّ.

- قسّم المصنّف صفات الحقّ تعالى إلى صفات حقيقيّة ومجازيّة: تنقسم الحقيقيّة إلى ذاتيّة وفعليّة، والذاتيّة إلى حقيقيّة محضة وذات إضافة. وحاول الخوض في بيان معانيها تفصيلاً.

- استدلّ المصنّف على لزوم النبوّة بالعقل والنقل، كما حاول إثبات صدق مدّعي النبوة بالمعاجز التي يأتي بها النبي تارة من خلال العقل العملي وأخرى من خلال العقل النظري.

- ناقش المصنف الشبهة التي أوردها البراهمة على لزوم البعثة.

- بيّن المصنّف نبوّة النبي الخاتم بعدّة وجوه من الإعجاز والنصوص الواردة في التوراة والإنجيل، ومن خلال صفاته الخلقيّة وعجز المشركين وغيرهم عن مجاراته فيما جاء به من معجزة القرآن.

- حاول المصنّف بيان جهات الإعجاز القرآني ورتّب عليها إثبات نبوّة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله.

- سلك المصنّف في إثبات الإمامة المنهج العقلي والنقلي من خلال الآيات والروايات، فأثبت أوّلاً إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ثم إمامة الأئمة الاثنى عشر، وانتقل إلى إثبات إمامة الإمام الغائب، وغيبته، ومعقوليّة طول عمره بالعقل والنقل.

- عرض البحث لأهم آراء العلاّمة الكراجكي في المعاد، وبيان حدّ الإسلام والإيمان وطوائف الناس في القيامة وحسابهم من قبل النبي والأئمة بصورة مختصرة تتناسب مع ما ذكره في بعض رسائله في بيان عقائد أهل الإيمان من الإماميّة.

٢. التوصيات: آفاق البحث

- حيث إنّ البحث نهجَ منهجًا تاريخيًّا وصفيًّا في عرض الأفكار ومسيرها للعلامة الكراجكي، فبقيت مساحة النقد مفتوحة للدراسات الإسلاميّة على أمل التوفيق لكتابة دراسة أعمق، وبصورة تحليليّة نقديّة لآرائه، وبيان أسسه الفكرية التفصيليّة ونقدها.

- أهمل البحث البُعد الفقهي والأصولي الكبير للعلامة الكراجكي، باعتباره دراسة في الجانب الكلامي، وهذا يفتح مساحة واسعة للباحثين للتنقيب في أفكاره الأصوليّة والفقهيّة، وبنائها بناءً تحليليًّا نقديًّا.

- لم يتعرّض البحث بصورةٍ تفصيليّةٍ لبيان البُعد الأدبي الذي حظي به الكراجكي في زمانه مع كثرة ما استشهد ونقد من الأفكار الأدبيّة في مصنّفاته، مما يفتح لنا المجال أمام عمل دراسة تعني بهذا الجانب.

- باعتبار أنّ العلاّمة الكراجكي قد تخصّص كثيرًا بعلم التنجيم وفروعه، فيمكن كتابة دراسة مفصّلة لأفكاره في هذا الفن.

- العلاّمة الكراجكي من المتأثّرين كثيرًا بأستاذه المفيد ومعاصريه، كالمرتضى وغيرهم، مما يفتح المجال أمام دراسة شاملة ومقارنة بين أفكاره وأفكار أستاذه ومعاصريه لتسليط الضّوء على مدى التميّز الذي حظي به المصنّف في منهجه وآرائه في شتى العلوم.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الأب ميشال أبرص؛ الأب أنطوان عرب، المجمع المسكوني الأول - نيقيا الأول (٣٢٥)، المكتبة البولسية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

٢. ابن طاووس، علي بن موسى، مهج الدعوات، تصحيح: محمد حسن؛ أبو طالب الكرماني، نشر: محمد حسن الكرماني، طهران-إيران، ط١، ١٣٢٣ق.

٣. ابن عماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق-سوريا، ط١، ١٤٠٦ق.

٤. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، تراجم طبقات النحاة واللغويين والمفسرين والفقهاء، الدار العربية للموسوعات، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٢٨ق.

٥. ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم-إيران، ط٢، ١٤٠٦ق.

٦. أفندي، عبد الله، تعليقة أمل الآمل، مكتبة السيد المرعشي، قم-إيران، ط١، ١٤١٠ق.

٧. ـــــــــــــ، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٣٤ق.

٨. البابا شنودة الثالث، لاهوت المسيح عند آباء ما قبل نيقيه، كنيسة الشهيد العظيم مارجريس- سبورتنج، مطبعة دير الشهيد العظيم مارمينا العجائبي بمريوط، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.

٩. تراثنا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت ع لإحياء التراث، قم-إيران، العددان الثالث والرابع، السنة الحادية عشر، (رجب-ذحج)، ١٤١٦ق.

١٠. الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل في علماء جبل عامل، مكتبة الأندلس، بغداد-العراق، ط١، ١٣٨٥ق.

١١. حرز الدين، محمد، مراقد المعارف، منشورات سعيد بن الجبير، لا. م، لا. ط، لا. ت.

١٢. الذهبي، شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط٣، ١٤٠٥ق.

١٣. الصفدي، خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: ريتر هلموت، دار النشر فرانز شتاينر، بيروت-لبنان، ط٢، ١٤٠١ق.

١٤. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط٣، ١٣٥٢ش.

١٥. ـــــــــــــ، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، تحقيق: الشيخ صباح الربيعي، مكتبة فدك لإحياء التراث، قم-إيران، ط١، ١٤٢٨ق.

١٦. الطهراني، هاشم الحسيني، توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، دار زين العابدين، قم-إيران، ط١، ٢٠١٢م.

١٧. الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، تصحيح: بيدار – أبو ذر، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت-لبنان، ط١، ١٤١١ق.

١٨. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، جمعية الكتاب المقدس، بيروت-لبنان، ط٤، ١٩٩٥م.

١٩. الكراجكي، أبو الفتح محمد بن عثمان، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث؛ الشيخ محمد الآخوندي، الكتب الإسلامية، طهران-إيران، ط١، ١٣٢٩ق.

٢٠. ـــــــــــــ، ذكر الأسباب الصادة عن إدراك الصواب، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلي، مراجعة: مركز إحياء التراث التابع لدار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، كربلاء المقدسة-العراق، ط١، ١٤٣٥ق.

٢١. ـــــــــــــ، التعجب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة، تقديم: الشيخ علي الكوراني، تصحيح وتخريج: فارس حسون كريم، انتشارات دار الغدير، قم-إيران، ط١، ١٤٢١ق.

٢٢. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، تعليق: أبو الحسن الشعراني، الدار الإسلامية، طهران-إيران، ط١، ١٣٨٢هـ.

٢٣. محمد، أنمار أحمد، اللاهوت المسيحي (نشأته-طبيعته)، دار الزمان للطباعة والنشر، دمشق- سوريا، ط١، ٢٠١٠م.

٢٤. منتجب الدين، علي بن عبيد الله، الفهرست (للرازي)، تحقيق: المحدث، جلال الدين، مكتبة السيد المرعشي، قم-إيران، ط١، ١٣٦٦ش.

٢٥. المهاجر، جعفر، الكراجكي (عصره، سيرته، عالَمه الفكري، مصنفاته)، مؤسسة تراث الشيعة، قم-إيران، ط١، ١٤٣٤ق.

الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني
المحدّث المتكلّم

الأستاذة زينب قرصيفي[1]

المقدّمة

تُعدّ دراسة تاريخ الكلام الإسلامي من الموضوعات المهمّة في مسار الفكر الإماميّ؛ إذ تسهم في إضاءة المراحل التي مرّ بها هذا العلم في البيئة الشيعية الاثني عشرية، وتكشف عن إسهامات العلماء في كلّ قرنٍ في بناء المنظومة العقائديّة. ويُعد القرن الخامس الهجريّ من المحطّات الفكريّة البارزة في تاريخ التشيّع، فقد شهد نشاطًا علميًّا واسعًا، وبرز فيه عدد من العلماء الذين ساهموا في ترسيخ أسس البناء الإماميّ في مجالات الحديث والكلام والفقه وسائر العلوم. ومن بين هؤلاء يبرز اسم الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعرانيّ، أحد العلماء الذين خلّفوا أثرًا مميّزًا في التراث الإماميّ.

الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، المعروف في المصادر أحيانًا باسم الشيخ حسين بن عبد الوهاب، تميّز بين علماء عصره بأسلوبه الخاص في البناء العقائدي، وبإسهاماته التأليفيّة التي من أبرزها كتابه عيون المعجزات، الذي يمثّل أثرًا مميّزًا في التراث الروائي الإماميّ.

وتنبع أهمّية هذا البحث من ندرة الدراسات التي تناولت شخصية الشيخ الشعراني ومنهجه العلمي، ومن الأهمّية العقائدية لكتابه عيون المعجزات الذي يُعَدّ من الكتب

---

[1]- باحثة وأستاذة الكلام في جامعة المصطفى العالميّة، حوزة السيدة الزهراء - بيروت.

الروائية المتفرّدة في بابه؛ إذ جمع الروايات الخاصة بإمامة كلّ إمام على حدة، متفرّدًا بذلك عن المؤلَّفات السابقة التي ركّزت على معجزات النبيّ ﷺ دون غيره. ويظهر من خلال هذا العمل سعيه إلى إبراز الامتداد الإلهيّ بين النبوّة والإمامة، وإيضاح الصلة الجوهرية بين مقام النبي ومقامات الأئمّة عليهم السلام في البنية العقائدية الإمامية.

اعتمد هذا البحث المنهج المركّب الذي يجمع بين ثلاثة مناهج رئيسة:

- المنهج التاريخي في دراسة السيرة الشخصية والعلمية للشيخ حسين الشعراني وموقعه في الوسط الإمامي.

- المنهج التحليلي في تناول كتاب عيون المعجزات وتحليل مضامينه الروائية والعقدية.

- المنهج المقارن في دراسة مفهوم المعجزة ومقارنتها بآراء الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، للوصول إلى رؤية علمية متكاملة لمفهوم المعجزة في الفكر الإمامي في القرن الخامس الهجري.

وتتمحور إشكاليّة هذا البحث حول دراسة شخصيّة الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، وتحليل دوره في ترسيخ العقيدة الإماميّة من خلال مؤلَّفه عيون المعجزات. إذ يسعى البحث إلى الكشف عن موقع الشعراني في التاريخ الإمامي، ومنهجه في عرض المعجزات، ورؤيته الخاصّة لمفهومها في سياق الفكر الكلامي.

ومن هذه الإشكاليّة تنبثق مجموعة من الأسئلة المحوريّة، أبرزها:

- من هو الشيخ حسين الشعراني وما ملامح بيئته العلميّة؟

- ما الأدلّة على نسبة كتاب عيون المعجزات إليه، وما هدفه ومصادره؟

- كيف أسهم الكتاب في الدفاع العقائديّ وترسيخ الإمامة؟

- ما مفهوم المعجزة وشروطها عند الشعراني، وكيف تختلف رؤيته عن الشريف المرتضى والشيخ الطوسي؟

وانطلاقًا من ذلك، قُسِّم البحث إلى ثلاثة مباحث رئيسة إضافة إلى المقدّمة:

• **أوّلًا:** السيرة الشخصية والعلمية للشيخ حسين الشعراني وموقعه في التاريخ الإمامي.

• **ثانيًا:** دراسة تحليليّة لكتاب عيون المعجزات ومكانته في الدفاع العقائديّ.

• **ثالثًا:** المعجزة في فكر الشيخ الشعراني مقارنةً بالشريف المرتضى والشيخ الطوسي.

وقد اختُتمت الدراسة بخاتمةٍ تضمّ أبرز النتائج والاستنتاجات التي توصّل إليها البحث.

أوّلًا: السيرة الشخصيّة والعلميّة للشيخ حسين الشعراني وموقعه في التاريخ الإمامي

يُعدّ الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، من العلماء البارزين في القرن الخامس الهجريّ. وعلى الرغم من عدم وجود ترجمة مستقلّة له في كثير من كتب الأعلام والتراجم، إلّا أنّ الإشارات المتفرّقة الواردة في مؤلّفات العلماء تكشف عن مكانته العلميّة الرفيعة، وتدلّ على أهميّة نتاجه الفكريّ في التراث الشيعيّ. وسنسعى في هذا المبحث إلى تسليط الضّوء على هذه الجوانب، وبيان ما يدلّ على منزلته من خلال ما وصل إلينا من آثاره وأقوال العلماء فيه.

١. التعريف بالشعراني، عصره وطبقته العلميّة

في البدء، لا بدّ من الإشارة إلى محدوديّة المصادر والمراجع التي تناولت شخصه، إذ تُعدّ المعلومات المتوفّرة بشأن حياته، كتاريخ ولادته ومكانها وسائر التفاصيل الشخصيّة، قليلة جدًّا. وقد اعتمدت غالبية الكتب المتأخّرة التي أشارت إليه على مصدرين رئيسين، هما: رياض العلماء للميرزا عبد الله الأفندي، والذريعة إلى تصانيف الشيعة لآغا بزرك الطهراني. ونظرًا إلى هذا النقص الواضح في المادّة

التوثيقيّة، يسعى البحث إلى التعريف به بالقدر الممكن، بالاستناد على ما ورد في هذه المصادر المعتبرة، مع تحليل مواضع الإشارة إليه واستنباط ما يمكن استخلاصه من سياقها.

يُعدّ الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، المعروف اختصارًا بـ«حسين بن عبد الوهاب»[١]، من أعلام الطائفة الإمامية في القرن الخامس الهجري. وقد ورد اسمه في عدد من المصادر التراثية، أبرزها: الذريعة إلى تصانيف الشيعة[٢]، ورياض العلماء[٣]، فضلاً عن مواضع أخرى في كتب الفهارس والمصادر الثانوية المعنيّة بالتراث الكلامي[٤] وغيرها. ورغم غياب ترجمة مستقلّة له في كتب الرجال الكبرى، كرجال النجاشي، وفهرست الشيخ الطوسي، إلّا أنّ الإشارات المتفرّقة الواردة عنه تكشف عن مكانة علميّة معتبرة، وتُظهر نشاطه الفكريّ في الوسط الإماميّ خلال فترة تطوّر الفكر الشيعي.

بالاعتماد على جملة من القرائن التاريخيّة والنصوص الروائية، يمكن القول إنّ الشيخ حسين بن عبد الوهّاب الشعراني يُعدّ من أعلام النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وقد امتدّ حضوره العلميّ إلى القرن الخامس الهجري، حيث عاصر جملةً من كبار أعلام ذلك العصر، كالسيِّد المرتضى، والشريف الرضي، والشيخ الطوسي. ومن أبرز القرائن الدالّة على ذلك:

أ. ما ورد في كتاب رياض العلماء من أنّ الشيخ حسين الشعراني شرع في تأليف كتابه عيون المعجزات في السابع من شهر رمضان سنة ٤٤٨هـ، وأتمّه في عيد الفطر من العام نفسه[٥]، وهو نصّ صريح يدلّ على أنّه كان حيًّا ونشطًا في النصف الأول من القرن الخامس الهجري.

ب. روايته المتكرّرة عن الشيخ أبي الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن الحسن

---

[١]- انظر: الأصبهاني، عبد الله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج٢، ص١٢٣.

[٢]- الطهراني، محمد (آغا بزرك الطهراني)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٥، ص٣٨٣.

[٣]- رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٣.

[٤]- اللجنة العلمية، معجم التراث الكلامي، ج٢، ص٣٢١.

[٥]- انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٦.

الطيب المصري، المعروف بـ«أبي التحف»، المتوفى بعد سنة ٤١٥هـ، حيث نصّ على أنّه سمع منه سنة ٤١٥هـ[١]، وهو ما يفيد أنّ الشيخ حسين الشعراني كان على قيد الحياة حينذاك، في سنّ يسمح له بالتلقّي، مما يرجّح ولادته في أواخر القرن الرابع الهجري.

ت. روايته عن القاضي الطبراني، أحد مشايخ السيد المرتضى، والمتوفى سنة ٤٣٦هـ[٢]، ممّا يثبت معاصرته لكبار علماء تلك المرحلة وتواصله المباشر مع طبقتهم.

ث. معاصرته للشيخ الطوسي، وهو من أبرز أعلام القرن الخامس الهجري، تؤكّد موقعه الزمني والعلمي ضمن تلك المرحلة.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ جميع القرائن تتقاطع لتُثبت أنّ الشيخ حسين الشعراني من علماء الطبقة الواقعة بين أواخر القرن الرابع وأواسط القرن الخامس الهجري، وقد كان له دور علميّ وروائيّ بارز في تلك الفترة.

٢. مشايخه، تلامذته، أقوال العلماء فيه، ومؤلَّفاته

أ. مشايخه وأسانيده في الرواية

تُظهر القراءة المتأنّية لكتاب عيون المعجزات بوضوح أسماء عددٍ من مشايخ الشيخ حسين الشعراني، ممّن تلقّى عنهم الرواية أو أخذ عنهم العلم، مما يساهم في رسم ملامح طبقته العلمية وامتداد اتصاله بالسند الحديثي. ومن أبرز أولئك المشايخ:[٣]

- الشيخ أبو علي أحمد بن زيد بن دارا.
- الشيخ أبو محمد الحسين بن محمد بن نصر.

---

[١]- انظر: الشعراني، حسين، عيون المعجزات في براهين الأئمة، ص٣٥.

[٢]- انظر: م. ن، ص٣٦.

[٣]- رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٦-١٢٧.

- الشيخ أبو الحسين بن أحمد الخضر المؤدب، عن أبي الحسن علي بن محمد بن شيرويه.

- الشيخ أبو عبد الله الكارزاني الكاغدي.

- الشيخ أبو الغنائم أحمد بن منصور المسري.

- الشيخ أبو الحسن علي بن محمد بن إبراهيم بن الحسن بن الطيب المصري، المعروف بـ أبي التحف بالغندجان، وكان من مشائخ المرتضى والرضي.

- أبو طاهر أحمد بن الحسين بن منصور الحلاج.

- أبو علي محمد بن همام صاحب كتاب الأنوار[١].

- أحمد بن محمد بن عياش الجوهري صاحب كتاب مقتضب الأثر[٢].

وغيرهم من المشايخ الذين لم تُذكر أسماؤهم صراحة، ممّا يدلّ على سعة روايته، وتعدّد مشايخه، واتصاله بعدد من طبقات الرواة في الحواضر العلمية المختلفة كالبصرة، وشيراز، والغندجان، وغيرها.

ب. تلامذته والرواة عنه

على الرغم من المكانة العلمية المرموقة التي حظي بها الشيخ حسين الشعراني، كما تدلّ على ذلك مؤلَّفاته المعتمدة وشهادات العلماء في حقّه -وهو ما سيأتي لاحقًا-، إلّا أنّ المصادر الرجاليّة والبيوغرافية التي تناولت ترجمته لم تذكر أيًّا من تلامذته أو من تتلمذ عليه مباشرة. ولعلّ السّبب في ذلك يعود إلى قلّة ما وصلنا من التراجم المفصّلة له، أو إلى ضياع كثير من الوثائق التاريخيّة المتعلّقة بتلك الحقبة، خصوصًا وأنّ معظم ما كُتب عنه قد ورد بشكل متفرّق في كتب مثل الذريعة ورياض العلماء، واعتمدت أغلب الكتب اللاّحقة في الحديث عنه على هذين المصدرين.

---

[١]- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، م. س، ج١٥، ص٣٨٥.

[٢]- م. ن، ج١٥، ص٣٨٥.

ومع ذلك، يُسجَّل استثناء واحد ورد في مقدّمة تحقيق عيون المعجزات[١]، حيث أشار المحقّق إلى العثور على ذكر تلميذ واحد للشيخ، أورده أبو الفوارس في كتابه الأربعون، وقد نقله عنه السيد ابن طاووس في كتابه اليقين وهو القاضي أبو القاسم أحمد بن طاهر السوري. وتُعدّ هذه الإشارة من الشواهد القليلة التي توثّق جانبه التربويّ، وإن كانت لا تكفي لرسم صورة متكاملة عن أثره التعليميّ. وبناء عليه، فإنّ غياب ذكر التلامذة لا يدلّ بالضرورة على انعدام نشاطه التدريسي أو تأثيره في تلامذة عصره، بقدر ما يعكس محدوديّة ما وصل إلينا من معطيات تراثيّة في هذا الجانب، مما يجعل من الصعب تتبّع أثره العلميّ بدقّة، رغم وضوح حضوره في البيئة العلميّة الإماميّة في القرن الخامس الهجريّ.

ت. أقوال العلماء فيه وتقويم مكانته العلميّة

نظرًا للمكانة العلميّة التي احتلّها الشيخ حسين الشعراني بين علماء الإماميّة في القرن الخامس الهجري، فقد حظي بعدد من التوثيقات والتنويهات من قِبل من ترجم له أو نقل من كتبه، وإن كانت هذه الإشارات متفرّقة ومحدودة بسبب قلة المصادر المفصّلة التي تناولت ترجمته. وقد ورد ذكره في عدد من الكتب الرجاليّة والفهرستية المعتمدة، مما يدلّ على حضوره العلمي واعتبار مؤلّفاته ضمن التراث الحديثيّ والاعتقاديّ الشيعيّ. وفيما يلي، عرضٌ لأبرز ما قيل فيه من قبل العلماء، قديمًا وحديثًا:

- أبو الفوارس البغدادي

ورد اسم الشيخ حسين الشعراني في كتاب الأربعين لأبي الفوارس سهل البغدادي ضمن أسانيد الأحاديث، وقد وصفه بـ: «الشيخ الإمام شرف العارفين أبو المختار الحسين بن عبد الوهاب»[٢].

وهي من أقدم الشهادات بحقّه، وتدلّ على اعتباره إمامًا وعارفًا جليلاً منذ عصره أو بعده بقليل.

---

[١]- انظر: عيون المعجزات في براهين الأئمّة، م. س، ص٣٩.

[٢]- عيون المعجزات في براهين الأئمة، م. س، ص٣٤.

- الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني

أشار إلى مكانته ضمن أعلام الطائفة في كتابه الغدير، فقال: «وأمّا أعلام الشيعة فقد ذكرت منهم هذه الأثارة أمّة كبيرة، منها الشيخ حسين بن عبد الوهاب، معاصر الشريف الرضي»[١].

مما يدلّ على أنه كان من المعاصرين البارزين في القرن الخامس الهجريّ إلى جانب أعلام كبار، كالشريف الرضي.

- الشيخ حسين النوري الطبرسي

وصفه في حديثه عن كتاب عيون المعجزات بقوله: «في كتاب عيون المعجزات للعالم الجليل الحسين بن عبد الوهاب الشعراني»[٢].

وهذه العبارة تدلّ على توثيق الشيخ النوري لمؤلَّفاته وعلى احترامه لشأنه العلمي.

- الشيخ علي النمازي الشاهرودي

قال عنه باختصار في معرض ذكر كتبه: «وهو شيخ جليل، له كتاب عيون المعجزات»[٣] مشيرًا إلى أهميّته كمؤلّف، ومستخدِمًا وصف «شيخ جليل» الذي يعبّر عن احترام وتقدير ضمنيّ.

- الميرزا عبد الله أفندي الإصبهاني

وصفه في رياض العلماء بأنه كان: «بصيرًا بالأخبار، ناقدًا للحديث، فقيهًا وشاعرًا مجيدًا»[٤].

وهذه من أوسع العبارات وصفًا لمزاياه العلمية، حيث جمع فيها بين الدراية الحديثية، والفقاهة، والقدرة الأدبيّة.

---

[١]- الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ص٤١.

[٢]- الطبرسي حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، ج٤، ص٢٠٥.

[٣]- الشاهرودي، علي النمازي، مستدركات علم رجال الحديث، ص١٥٠.

[٤]- رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٣.

وبناءً على ما نُقل من أقوال العلماء في حقّ الشيخ حسين الشعراني، يتبيّن بوضوح أنّه لم يكن شخصيّة عادية أو هامشيّة في الوسط العلمي الإمامي، بل كان له حضور بارز وفاعل، امتدّ أثره ليُذكر باحترام وتقدير في مؤلَّفات عدد من أعلام الطائفة. كما أنّ تكرار وصفه بالبصيرة في علم الأخبار، والنقد الحديثي، واقتران ذلك بتأليفه لكتب معتبرة كعيون المعجزات، يرجّح كونه من المحدّثين النقّاد، لا مجرد ناقل أو راوٍ تقليدي. وإلى جانب ذلك، فإنّ الأوصاف التي أُطلقت عليه في الأسانيد القديمة، مثل «الإمام» و«شرف العارفين»، كما في رواية أبي الفوارس، تُعدّ مؤشّرًا صريحًا على مكانته العلمية المتميّزة في عصره، وتدلّ على أنّه كان موضع ثقة وتقدير في البيئة العلمية الشيعية في القرن الخامس الهجري.

ث. مؤلَّفاته

اشتغل الشيخ حسين الشعراني بتأليف مجموعة من الكتب التي تعكس اهتمامه العميق بالقضايا الكلامية والعقائدية، وتُبرز مكانته العلمية بين أعلام القرن الخامس الهجري. ويُعدّ كتابه عيون المعجزات من أبرز مؤلَّفاته، إذ نال شهرة واسعة بين العلماء، واعتمد عليه عدد من المتأخّرين في مصنّفاتهم لإثبات المعجزات والكرامات، مما يدلّ على رواجه وكونه معتمَدًا في الوسط العلمي.

ومن المؤلّفات التي تُنسب إليه أيضًا كتاب الهداية إلى الحق وكتاب البيان في وجوه الحق في الإمامة، وقد ذكرهما الميرزا عبد الله الأفندي ضمن مؤلّفات الشيخ الشعراني في كتابه رياض العلماء، ممّا يؤكّد نسبتهما إليه[١].

كما يُنسب إلى الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني كتاب بعنوان بصائر الدرجات في تنزيه النبوّات، وهو مغاير لكتاب بصائر الدرجات المعروف للصفّار القمي. وقد ذكر الشيخ جعفر السبحاني في كتاب طبقات الفقهاء عند ترجمته للشيخ الشعراني بأنّ السيِّد محسن الأمين العاملي استظهر نسبة هذا الكتاب إليه[٢].

---

[١]- انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٣.

[٢]- انظر: سبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، ج٥، ص٧٥.

٣. أسباب غياب ترجمته في «الفهرست» للطوسي و«رجال النجاشي» للنجاشي

تُظهر الدراسة المتأنّية لسيرة الشيخ حسين الشعراني أنّه كان معاصرًا لاثنين من كبار أعلام علم الرجال في القرن الخامس الهجري، وهما: الشيخ الطوسي والنجاشي. ومع ذلك، فإنّ اسمه لم يرد في أيّ من مصنّفاتهما الرجاليّة المعروفة، وهما: «الفهرست» للشيخ الطوسي، و«رجال النجاشي» للنجاشي. وقد أظهرت المراجعة الدقيقة لهذين المصدرين خُلوّهما التام من أيّ ذكر مباشر أو غير مباشر للشيخ الشعراني أو لمؤلَّفاته.

ولعلّ تفسير هذا الغياب لا يرتبط بتقويم سلبي لمكانة الشيخ حسين الشعراني، بل يعود إلى طبيعة المنهج الذي التزمه كل من الشيخين في تصنيفيهما؛ إذ لم يصرّح أيّ منهما بأنّه يسعى إلى الاستيعاب الكامل لأسماء العلماء أو المصنّفين في عصره، بل قيّد كلاهما عمله بما وقع له من أسانيد أو اطّلع عليه من كتب ومصادر متداولة.

فقد أشار النجاشي في مقدّمة كتابه إلى هذا القيد بوضوح، فقال:

«وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته، لعدم أكثر الكتب، وإنّما ذكرت ذلك عذرًا إلى من وقع إليه كتاب لم أذكره...»[١] وقال أيضًا: «أنا أذكر المتقدّمين في التصنيف من سلفنا الصالح، وهي أسماء قليلة... وعلى أنّ لأصحابنا -رحمهم الله- في بعض هذا الفن كتبًا ليست مستغرقة لجميع ما رسمه، وأرجو أن يأتي في ذلك على ما رُسم وحُدّ إن شاء الله»[٢]. وهو تصريح واضح بأنّ عمله لا يهدف إلى الإحاطة الشاملة، بل إلى تقديم ما تيسّر له من أسماء المصنّفين بحسب ما وقع إليه من الكتب.

وكذلك صرّح الشيخ الطوسي في مقدمة الفهرست قائلاً:

«ولم أضمن أني أستوفي ذلك إلى آخره، فإن تصانيف أصحابنا وأصولهم لا تكاد تُضبط لانتشار أصحابنا في البلدان وأقاصي الأرض، غير أن عليّ

---

[١]- النجاشي، أحمد، رجال النجاشي، ص٣.

[٢]- م. ن، ص٣.

الجهد في ذلك، والاستقصاء فيما أقدر عليه ويبلغه وُسعي ووجدي...»[١]. فهو وإن كان حريصًا على الاستقصاء، إلا أنّه نفى الضمان بالاستيعاب الكامل، مشيرًا إلى أنّ اتّساع رقعة التشيّع وتشتّت المصادر حالت دون ذلك.

بناءً على ذلك، فإنّ عدم ترجمة الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني في هذين المصدرين لا يُعدّ مؤشّرًا على عدم وثاقته أو ضعف مكانته العلميّة، وإنما يُفهم ضمن السياق المنهجي لتأليفات تلك المرحلة، وطبيعة الجهد الرجالي الذي كان رهينًا بعوامل النقل، والتداول، ومحدودية الاطلاع.

ثانيًا: دراسة تحليليّة لكتاب «عيون المعجزات» ومكانته في الدفاع العقائدي

١. نسبة الكتاب إلى الشيخ الشعراني، وأسماؤه المتعدّدة

تُعدّ مسألة نسبة كتاب عيون المعجزات إلى الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني من القضايا الجديرة بالبحث والتدقيق، وذلك نظرًا لتعدّد الآراء واختلافها، فقد نُسب الكتاب في مواضع إلى السيد المرتضى، بينما نُسب في مواضع أخرى إلى الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، الأمر الذي يقتضي دراسة علميّة دقيقة تستند إلى القرائن والشواهد، مع مراجعة أسانيد النقل وشهادات العلماء، للتحقّق من النسبة إلى أحدهما على وجه الدقّة.

سيُعرض في هذا المطلب مجموعة من الأدلّة والقرائن التي ترجّح نسبة الكتاب إلى الشيخ حسين الشعراني، وتُضعف في المقابل القول بنسبة الكتاب إلى السيد المرتضى، بما يُبرز مكانة المؤلّف ودوره في مسار التأليف الإمامي.

أ. ما ورد في كتاب رياض العلماء

ناقش الميرزا عبد الله أفندي هذه النسبة مناقشة تحليلية، مستعرضًا الآراء المختلفة ومبيّنًا عدم صحّة بعضها. فقد أشار إلى أن جماعة من المتأخّرين نسبوا هذا الكتاب

[١]- الطوسي، محمد، الفهرست، ص٣٣.

إلى السيِّد المرتضى، وهي النسبة التي نقلها أيضًا العلامة المجلسي في مقدمة كتابه بحار الأنوار. إلا أنّ العلاّمة المجلسي عقّب على هذه النسبة نافيًا ثبوتها عنده، مستندًا في ذلك إلى أن مؤلّف عيون المعجزات يروي عن أبي علي بن همام ومحمد بن علي بن إبراهيم، وهما من المحدّثين المتقدّمين، الأمر الذي يُضعف احتمال كون المؤلّف هو السيِّد المرتضى[١].

وقد اعتبر صاحب رياض العلماء أنّ نسبة الكتاب إلى السيد المرتضى «غلط وسهو بيّن»، مؤكّدًا أنّ المؤلّف يصرّح في غير موضع من الكتاب بأنّه «الحسين بن عبد الوهاب»، مما يعدّ دليلاً داخليًا واضحًا على صحّة النسبة إليه. كما بيّن أنّ الرواية عن الشيخين المذكورين وردت في الكتاب بواسطة راوٍ آخر، لا مباشرة، مما يضعف الاستناد إليها في نفي النسبة[٢].

وأشار الميرزا الأفندي إلى ما رآه في عدد من النسخ القديمة للكتاب من مناطق مختلفة ككارزون، والبحرين، والأحساء، حيث لوحظ أن معظمها مبتورة من المقدمة، أو لا تحتوي على عنوان واضح أو اسم المؤلّف. فيما احتوت النسخ الكاملة على مقدمة يرجّح أن تكون مضافة من غير المؤلِّف[٣]، وقد نقل في بعضها ما نصّه: «لما رأيت كتابي المترجم ببصائر الدرجات في تنزيه النبوّات... أحببت أن أختصره محذوف الأسانيد... وسمّيته بعيون المعجزات المنتخب من كتاب بصائر الدرجات»[٤].

وفي خاتمة الكتاب، ورد: «فلما أعياني ذلك استخرت الله واستعنت به في تأليف شطر وافر من براهين الأئمّة الطاهرين»[٥].

كما نقل الأفندي عن السيد الميرزا محمد هادي بن الميرزا لطف الله العريضي السلماني الكازروني، أنه عثر على نسخة قديمة جدًّا من الكتاب في كازرون، غير

---

[١]- انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٣.

[٢]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٢٤.

[٣]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٢٤.

[٤]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٢٤.

[٥]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٢٤.

أنها كانت ناقصة، فجمع ما أمكنه قراءته وألّف منها كتابًا مستقلًّا خوفًا من ضياع ما تبقّى[١].

ويُلفت الميرزا الأفندي النظر إلى وجود اضطراب في أسماء نسخ الكتاب، إذ وُجدت بعناوين مختلفة، منها: عيون المعجزات وفنون المكرمات المنتخب من كتاب بصائر الدرجات، وبعضها بعنوان فنون المعجزات وفنون المكرمات، ومنها بعنوان عيون المعجزات، ومنها بعنوان عيون المعجزات وفنون المكرمات من كتاب بصائر الدرجات ومنها بعنوان آخر[٢].

ب. ما ورد في كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة للعلامة آغا بزرك الطهراني

أكّد الطهراني صراحةً أنّ مؤلّف الكتاب هو الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، المعاصر للسيد المرتضى. وقد أشار إلى أنّ نقل عددًا من العلماء المتأخّرين عن هذا الكتاب ، منهم السيد هاشم البحراني، والعلاّمة محمد باقر المجلسي، والحاج المولى باقر في كتاب الدمعة الساكبة، مما يدلّ على شيوع الكتاب في الوسط العلمي.[٣]

كما ذكر الطهراني أنّ الكتاب يعدّ تتميمًا لكتاب تثبيت المعجزات لأبي القاسم العلوي، حيث اقتصر الأخير على معجزات النبيﷺ، بينما استكمل الشعراني ذلك بذكر معجزات السيِّدة الزهراءعليها السلام والأئمّةعليهم السلام وسماه عيون المعجزات. كما أشار إلى أن نسخة منه كانت بحوزة الشيخ الحر العاملي سنة (١٠٨٧هـ)، ما يدلّ على تداوله بين العلماء في القرون المتأخّرة.[٤]

ت. ما أورده المحدّث النوري في مستدرك الوسائل

حيث وصف الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني بـ«الشيخ الجليل»، وصرّح

---

[١]- انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٦.

[٢]- انظر: م. ن، ج٢، ص١٢٥.

[٣]- انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، م. س، ج ١٥، ص٣٨٣.

[٤]- انظر: م. ن، ج١٥، ص٣٨٣.

بنسبة كتاب عيون المعجزات إليه[١]. كما أشار النوري إلى وجود رأي مخالف ينسب الكتاب إلى السيّد المرتضى، إلاّ أنّ هذه النسبة لم يؤكّدها الميرزا عبد الله الأفندي، بل أوردها بصيغة التردّد والاحتمال، الأمر الذي يضعف حجّيتها مقارنةً بالتصريح الأوّل. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه النسبة احتملها العلامة المجلسي في بعض المواضع، بينما جزم بها المحدّث البحراني المعروف بالتوبلي[٢].

ث. ما ورد في كتاب روضات الجنات[٣] للخوانساري

صرّح الخوانساري بأنّ المؤلّف هو حسين بن عبد الوهاب الشعراني، وأنه ألّف كتابه تتميمًا لكتاب تثبيت المعجزات، إذ إن الكتاب الأوّل اقتصر على معجزات النبي الأكرمﷺ، فاستكمله الشعراني بإيراد معجزات الزهراء والأئمّةعليهم السلام في كتابه عيون المعجزات. كما أوضح أن نسبة الكتاب إلى السيّد المرتضى ناشئة عن اشتباه وقع فيه بعض من «لا بصيرة له بأحوال الكتب»، وهو اشتباه ناتج من عدم التمييز بين الكتابين وسياقهما التأليفيّ.

بناءً على ما سبق، فإنّ جملة هذه الشواهد والقرائن، سواء من داخل الكتاب أو خارجه، والمستفادة من تصريحات العلماء المتأخّرين تؤدي إلى ترجيح قويّ لنسبة كتاب عيون المعجزات إلى الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، وتُضعف في المقابل دعوى نسبته إلى السيد المرتضى، لا سيّما في ظلّ غياب أيّ نصّ صريح أو إسناد موثّق يعزّز هذه النسبة الأخيرة.

٢. الغرض من تأليف كتاب عيون المعجزات، ومصادره، وتحليل دوافع اقتصاره على معجزات الأئمّةعليهم السلام دون معجزات النبيﷺ

تظهر مراجعة المصادر التي تناولت كتاب عيون المعجزات أنّ الدافع الأساس لتأليفه يرجع إلى استكمال النقص الوارد في كتاب تثبيت المعجزات للسيد أبي

---

[١]- انظر: مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل، م. س، ج٣، ص٢٥٢.

[٢]- البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، ج١، ص١١٩.

[٣]- انظر: الخوانساري، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، ج٤، ص٢٩٢.

القاسم علي بن أحمد بن موسى بن محمد التقي الجواد، إذ اقتصر الأخير على إيراد المشهور من معجزات النبي محمّدﷺ، دون الإشارة إلى معجزات الأئمّةعليهم السلام، رغم تصريحه بعزمه على ذكرها.

وقد نقل الميرزا عبد الله الأفندي في رياض العلماء نصًّا صريحًا للمؤلف في خاتمة كتابه، يذكر فيه محاولته لافتتاح الكتاب بذكر بعض معجزات سيِّد المرسلينﷺ، غير أنّه وجد أنّ تثبيت المعجزات قد جرى تناوله بأسلوب واضح، وحجج بيّنة، وأدلّة قاطعة، فرأى أن لا يكرّر ما تضمّنه، فعمل على جمع ما لم يجده في مصنّفات السيد أبي القاسم ولا في سائر ما توفّر لديه من كتب العلماء، وهو ما يختصّ بمعجزات الأئمة الطاهرينعليهم السلام[١].

كما أورد الشيخ آغا بزرك الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة رواية مشابهة، مضيفًا أنّ الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني كان قد اطّلع على كتاب بصائر الدرجات في تنزيه النبوّات، فوجده متضمّنًا لأحاديث في دلائل النبوّة، فعزم على اختصاره بحذف الأسانيد، وتسميته بعيون المعجزات المنتخب من بصائر الدرجات. إلّا أنّه، بعد كتابة الخطبة، لم يُدرج معجزات النبيﷺ، بل بدأ مباشرة بذكر إمامة الأئمّةعليهم السلام على الترتيب، مقرونةً ببيان دلائلهم ومعجزاتهم، ابتداءً بأمير المؤمنين علي بن أبي طالبعليه السلام وانتهاءً بالإمام المهديعجل الله فرجه. وقد أشار المؤلِّف في خاتمة الكتاب بأنّ ما قام به هو تتميم لكتاب تثبيت المعجزات عبر جمع معجزات الأئمّةعليهم السلام التي لم يرد ذكرها فيه، مستفيدًا في ذلك من كتاب بصائر الدرجات[٢].

وأكّد صاحب روضات الجنات، نقلاً عن رياض العلماء، أنّ السبب المباشر الذي دعا الشيخ الشعراني لتأليف كتابه هو اطلاعه على تثبيت المعجزات، وبعد أن تبيّن له خلوّ مؤلَّفات السيد أبي القاسم مما يختصّ بمعجزات الأئمّةعليهم السلام، استعان بالله على جمع «شطر وافر» من براهينهم ومعجزاتهم[٣].

---

[١]- انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٤.

[٢]- انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، م. س، ج١٥، ص٣٨٣-٣٨٤.

[٣]- انظر: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، م. س، ج٤، ص٢٩٢.

وأشار المحدّث النوري في خاتمة المستدرك إلى أنّ عيون المعجزات أُلّف في الأصل ليكون مكمّلاً لتثبيت المعجزات في معجزات الأنبياء، مع إضافة ما يختصّ بالسيدة فاطمة الزهراء عليها السلام والأئمّة عليهم السلام[١].

كما تُظهر مقدّمة بعض نسخ عيون المعجزات أنّ المؤلِّف، عند اطّلاعه على بصائر الدرجات في تنزيه النبوات، وجده مليئًا بأحاديث دلائل النبوّة، ففكّر في اختصاره وضمّ معجزات النبي وأهل بيته عليهم السلام إليه. ولكنّه بعد اطّلاعه على تثبيت المعجزات خصّ كتابه بذكر معجزات الأئمّة الأطهار عليهم السلام وحدهم دون تكرار ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله[٢].

وعليه، فإنّ عيون المعجزات جُمع لهدفين:

• **الأول:** اختصار مادة بصائر الدرجات مع حذف الأسانيد.

• **الثاني:** استكمال النقص في تثبيت المعجزات عبر تخصيصه بمعجزات الأئمّة عليهم السلام، ليغدو بمثابة جزء متمّم للتراث الروائي في دلائل الإمامة.

٣. تحليل مضمون الكتاب ودوره في ترسيخ العقيدة الإمامية والدفاع الكلامي

إنَّ المطالعة المتأنّية لكتاب عيون المعجزات للشيخ حسين الشعراني تكشف عن قيمته العلمية في الميدانين الروائي والكلامي، وعن دوره في ترسيخ العقيدة الإمامية والدفاع عنها في مواجهة الاتجاهات المخالفة. فرغم اقتصار الكتاب على جمع الروايات من دون تعليق مباشر من المؤلِّف، إلّا أنّه يمثّل انعكاسًا لتيّار علميّ عقائدي وظَّف النصوص الروائية في تأسيس البنية الكلاميّة للإماميّة، وجعل من المعجزة والكرامة شاهدًا ودليلاً على الإمامة والولاية. ومن هنا تبرز الحاجة إلى توضيح جملة من القضايا المتّصلة ببنية الكتاب وأهدافه ومضامينه، إضافةً إلى بيان أثره في ترسيخ العقيدة الإمامية ودوره في الدفاع الكلاميّ.

---

[١]- خاتمة مستدرك الوسائل، م. س، ج١، ص١٦٦.

[٢]- عيون المعجزات في براهين الأئمة، م. س، ص٥.

أ. البُنْية العامّة للكتاب

اعتمد صاحب الكتاب على استعراض المعجزات والكرامات التي ظهرت على يد الأئمّة عليهم السلام، بدءًا من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وصولاً إلى الإمام المهدي عجل الله فرجه، مما جعل الكتاب يتّسم بنسق روائي واضح. وقد استند في ذلك إلى مجموعة من الروايات التي تؤكّد تعيين كلّ إمام من قِبل سلفه، بما ينسجم مع العقيدة الإماميّة.

وقد امتاز الكتاب بطابعه الروائي المحض؛ إذ لم يتوسّع المؤلّف في الشرح أو التعليق على الأخبار، بل اكتفى بسردها، تاركًا المجال للقارئ والمتلقّي الوصول إلى النتيجة المنشودة باختياره ومن دون تأثير مباشر من الكاتب. وهذه الطريقة التي اتّبعها الكاتب تمنحه مصداقيّة في النقل، وتقربه من طبيعة كتب الحديث والآثار. ويظهر من خلال تتبّع النصوص أنّ المؤلف اعتمد على مصادر روائيّة سابقة مثل: الكافي للكليني، والأنوار لأبي علي الحسن بن همام والوصايا وغيرها، وهو ما صرّح به بقوله: «كتب كثيرة بروايات كثيرة صحيحة»[١].

ب. أهداف الكتاب

يظهر من خلال السياق العام للكتاب أن الهدف الرئيس له هو إثبات إمامة الأئمّة وبيان منزلتهم الإلهيّة، وذلك عبر تسليط الضوء على الكرامات والمعجزات التي جرت على أيديهم. ويتفرّع عن هذا الهدف أهداف أخرى، أهمّها ترسيخ الاعتقاد بالإمامة باعتبارها منصبًا إلهيًّا، وإظهار الجانب الغيبي في شخصيات الأئمّة. كما يسعى الكتاب للردّ على الشبهات المثارة ضدّ الإمامية، حيث يهدف عرض المعجزات إلى إثبات صدق دعوى الإمامية وقطع الطريق أمام المنكرين.

ت. المضامين الأساسية للكتاب

يتضمّن كتاب عيون المعجزات العديد من الشواهد التي تخدم الهدف العقائدي

[١]- عيون المعجزات، م. س، ص١٤١.

الذي حدّده مؤلِّفه، إذ ركّز على إبراز مكانة الأئمّة ودورهم الإلهيّ. فقد تناول المؤلِّف المعجزات باعتبارها دليلاً على الإمامة، حيث عرض مجموعة من الروايات التي تجعل من الكرامة والمعجزة برهانًا على صحة الإمامة وصدق دعواها، بما يعادل مكانة المعجزة في إثبات النبوة. كما تضمّن الكتاب روايات حول إخبار الأئمة بالغيب، سواء بما يخصّ المستقبل أو ما يخفيه الناس في ضمائرهم[١]، وهو ما يعكس الاعتقاد بأنّ علمهم الغيبي ليس ذاتيًا، بل مؤيّدًا بالعناية الإلهيّة. ولم يقتصر الكتاب على ذلك، بل تناول أيضًا الشفاء وإظهار الكرامات الحسيّة[٢]، حيث يصف الأئمة وهم يساعدون المحتاجين ويشفون المرضى بطرق خارقة للعادة، مما يعكس اتّصالهم بالفيض الإلهي. كما عرض الكتاب التصرّف في الطبيعة[٣]، موضّحًا روايات تُشير إلى تحكّم الأئمة بعناصر الطبيعة كالماء والهواء، بوصف ذلك دليلاً على ولايتهم التكوينيّة. وأخيرًا، اعتمد المؤلّف على سلسلة من الروايات التي تبرز إثبات العصمة والولاية، حيث يظهر الطهر والعصمة في أقوال الأئمة وأفعالهم، مكتفيًا بالسرد الروائي الذي يتيح للقارئ استنتاج هذه الخصائص، ليشكّل بذلك دعمًا عمليًا لما أثبته المتكلّمون عقليًا في باب العصمة.

ث. دور الكتاب في ترسيخ العقيدة الإمامية والدفاع الكلامي

إنّ مطالعة كتاب عيون المعجزات توضّح بلا شكّ دوره البارز في ترسيخ العقيدة الإماميّة، إذ جمع مؤلّفه مادة روائيّة متكاملة لكلّ إمام على حدة، تؤكّد إمامتهم وولايتهم، وتبيّن أنّهم امتداد طبيعيّ لنبوّة النبي محمدﷺ. وقد ساهم أسلوب الشيخ حسين الشعراني وطريقته في السرد الروائي في تقريب المفاهيم العقائديّة إلى أذهان عامة الناس، خصوصًا أولئك الذين يجدون في الروايات والقصص وسيلة أكثر قربًا لفهم الحقائق العقائدية مقارنة بالأدلّة العقلية المجرّدة، التي قد تكون صعبة الفهم على غير المتخصّصين.

---

[١]- انظر: عيون المعجزات، م. س، ص٩٠.

[٢]- انظر: م. ن، ص٧٩.

[٣]- انظر: م. ن، ص٨٩-٩٦.

ومن الناحية الكلاميّة، لم يأتِ الكتاب ليحلّ محلّ الأدلّة العقليّة التي ذكرها المتكلّمون، بل ليكملها ويزيدها رسوخًا في الوجدان. ففي حين اعتمد المتكلّمون على الاستدلالات العقليّة لإثبات ضرورة وجود الإمام وعصمته، جاء عيون المعجزات ليقدّم شواهد روائيّة تدعم تلك المبادئ وتثبتها عمليًا، بما يُتيح للقارئ تجربةً ملموسة لإدراك حقيقة الإمامة.

كما أنّ جمع الرّوايات المتنوّعة حول معجزات الأئمّة شكّل ردًا عمليًا على المنكرين لكراماتهم ومنزلتهم، مؤكّدًا أنّ هذه الخصائص ليست ادّعاءات بلا دليل، بل مدعومة بنصوص معتبرة ومتواترة. وبهذا المعنى، يمكن اعتبار الكتاب جزءًا من حركة الدفاع الكلامي التي ميّزت القرن الخامس الهجري، والتي سعت إلى ترسيخ الهويّة العقائدية للإماميّة في مواجهة التيارات الكلاميّة المعارضة، مع تقديم مادة روائيّة تثري الفهم العقيدي وتقرّبه إلى القلوب والعقول معًا.

٤. المنهج الروائي عند الشعراني

إنّ دراسة أسلوب الشيخ حسين الشعراني في التأليف تكشف عن منهجٍ خاصّ يجمع بين الدقّة الروائية والهدف الكلامي، ويُبرز طريقته في العرض والنقل والاختصار، وفي الموازنة بين البعد النقلي الموثّق والإطار البرهانيّ الدفاعي الذي يوجّه عمله. ومن خلال تتبّع عباراته في كتاب عيون المعجزات وسياقاته المختلفة، يمكن تحديد أبرز معالم منهجه في النقاط الآتية:

- يقوم منهج الشيخ الشعراني على السرد الروائي المحض، إذ يكتفي بعرض الروايات كما وردت في المصادر المعتبرة التي نقل عنها مثل الكافي، وبصائر الدرجات، والأنوار، والوصايا وغيرها، من غير أن يتدخّل في مضمونها بالتأويل أو النقاش. وهذا يدلّ على اعتماده منهجًا نقليًّا توثيقيًّا.

- يوضّح الشيخ الشعراني في كتابه أنّه اعتمد على ما سمعه وقرأه بنفسه في الحضر

والسفر من براهين الأئمة، مبيّنًا حرصه على الدقّة والاختصار بقوله: «قد اقتصرت مما سمعته وقرأته في الحضر والسفر من براهين الأئمة الطاهرين... لئلاّ يخرج عن حدّ الاختصار فيصعب حفظ ما فيه»[١].

- اطّلع الشعراني على المصنّفات التي تناولت المعجزات قبله، فاستدرك ما فات مؤلِّفيها، وأضاف ما لم يُجمع في غيرها. وقد أشار إلى ذلك بقوله: «قد كنت حاولت أن أثبت في صدر هذا الكتاب البعض من معجزات سيد المرسلين... فوجدت كتابًا ألّفه السيد أبو القاسم... ثم أتبعها المشهور من معجزات رسول الله»[٢]. ومن ثمّ رأى ضرورة سدّ النقص في المصنّفات الشيعيّة التي لم تجمع معجزات الأئمة بصورة مستقلّة، فقال: «فلم أرَ كتابًا اشتمل على معجزات الأئمة الطاهرين وتفرّد الكتاب بها، فلما أعياني ذلك استخرت الله واستعنت به في تأليف شطر وافر من براهين الأئمّة»[٣].

- يتبيّن من خلال عباراته أنّه كان يعتمد في قبول الروايات على ما يوافق الإجماع الإمامي، مستبعدًا ما تفرّدت به الفرق الغالية أو المقصّرة، إذ يقول: «مما لا يخالفنا فيه المرتفعة والمفوّضة القائلون بالظاهر والباطن، وكذلك المقصّرة في الإمامة، ولا ينفرد برواية خبرٍ منه أحدٌ منهم»[٤]. وقد أكّد هذا المنهج بقوله الصريح: «إلاّ أنّ الحجّة في الإجماع أوكد، والقول به ألزم، والإجماع هو إجماع الشيعة لا غيرها»[٥].

- فرّق الشيخ الشعراني بوضوح بين ما يورده في عيون المعجزات وما أورده في مؤلّفاته الأخرى، فاقتصر في هذا الكتاب على الأخبار المقبولة والمتّفق عليها، بينما

---

[١]- عيون المعجزات في براهين الأئمة، م. س، ص٤٣.

[٢]- خاتمة مستدرك الوسائل، م. س، ج٤، ص٢٠٥.

[٣]- عيون المعجزات في براهين الأئمة، م. س، ص٤٣.

[٤]- م. ن، ص٤٣.

[٥]- م. ن، ص٤٣.

أورد في الهداية إلى الحق بعض الروايات التي انفردت بها فرق مخصوصة، موضحًا: «ومن رام من المرتفعة أن يقف على ما ينفردون به هم من ذلك فعليه بتفحيص كتابٍ لي سميته كتاب الهداية إلى الحق»[١].

- اتّبع الشيخ الشعراني منهج الاختصار الواعي، فحذف الأسانيد الطويلة التي تُثقل على القارئ، وانتخب الروايات الأوضح دلالة والأقرب إلى مقصده، قائلاً: «أحببت أن أختصره محذوف الأسانيد، وأن أقرب على قارئه ما بعد منه من السير والحديث والفضائل»[٢].

- لم يبدأ الشيخ الشعراني عمله من الصفر، بل جعل من كتاب بصائر الدرجات قاعدة أساسية، فانتخب مادته ورتّبها وفق هدفه العقائدي، موضحًا: «وسمّيته بعيون المعجزات المنتخب من كتاب بصائر الدرجات»[٣]. ومع ذلك، لم يقتصر على النقل منه، بل استكمل النقص في المؤلّفات السابقة التي اقتصرت على النبيﷺ، فجمع بين معجزات النبي والأئمة معًا، مؤكّدًا أن الإمامة استكمال للنبوّة.

- رغم الطابع النقلي الغالب على كتابه، فإنّ الشيخ الشعراني يتبنّى في منهجه توجّهًا برهانيًّا دفاعيًّا، إذ يرى في الروايات التي يوردها براهين على صدق النبوة والإمامة، لا مجرّد أخبارٍ سردية. فجاء عرضه للروايات بطريقة استدلالية غير مباشرة، يتيح للقارئ استنباط النتائج الكلاميّة من خلال تسلسل الروايات وتراكم دلالاتها.

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن القول إنّ منهج الشيخ حسين الشعراني في عيون المعجزات يقوم على أسسٍ مترابطة تجمع بين النقل الموثّق، والاختصار الهادف، والاعتماد على الإجماع الإمامي، مع توظيف الرواية في سياقٍ برهانيّ دفاعيّ يسعى إلى ترسيخ العقيدة الإماميّة وإظهار اتّصال خطّ الإمامة بخطّ النبوّة.

---

[١]- عيون المعجزات في براهين الأئمة، م. س، ص٤٣.

[٢]- م. ن، ص٤٣.

[٣]- رياض العلماء وحياض الفضلاء، م. س، ج٢، ص١٢٤.

ثالثًا: المعجزة في فكر الشيخ الشعراني مقارنة بالشريف المرتضى والطوسي

١. مفهوم المعجزة وشروطها عند الشيخ الشعراني

أ. مفهوم المعجزة

انطلاقًا مما ذكرناه في المباحث السابقة، بأنَّ الشيخ حسين الشعراني اقتصر في عمله على الجمع والنقل للروايات دون أن يُقحم تعليقًا شخصيًا مباشرًا عليها، فإنَّ الوقوف على مفهوم المعجزة عنده لا يتحقّق إلّا من خلال استقراء مجموع الروايات التي أوردها في كتابه. وبناء عليه، فإن المعجزة في نظره حجّة إلهية يُجريها الله تعالى على أيدي أنبيائه وأوصيائهم، لتكون برهانًا ربّانيًا على صدق دعواهم ومقامهم عنده سبحانه.

وقد أورد الشعراني في كتابه جملةً من الروايات الدالّة على ذلك، نذكر منها ما يأتي:

- **الرواية الأولى:** ما رواه عن أبي خالد الكنكر الكابلي، إذ يصف لقاءه بالإمام زين العابدين عليه السلام ورؤيته له يمشي على الماء بعد أن ناداه باسمه السرّي الذي لا يعرفه أحد سواه، فهتف قائلاً: «الله أكبر، أنت الكلمة الكبرى والحجّة العظمى، صلوات الله عليك»[١].

- **الرواية الثانية:** ما رُوي عن الإمام زين العابدين عليه السلام حين سقط ابنه في بئرٍ عميقة أثناء صلاته، فتابع صلاته حتى فرغ منها، ثم مدّ يده إلى قعر البئر فأخرج ابنه سالمًا لم يصِب بثيابه بلل، مبيّنًا لزوجته أنّه كان في مقام عبادةٍ، «فقال لا تثريب عليك لو علمت أنّي بين يدي جبار لو ملت بوجهي لمال بوجهه عني لما بدرت منك تلك الكلمة...» [٢].

- **الرواية الثالثة:** ما نقله عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حين أظهر قدرة الله في

---

[١]- عيون المعجزات، م. س، ص٧٦.

[٢]- م. ن، ص٧٧.

الأرض، فاستخرج بقدمه سبيكة من الذهب من باطنها، مبيّنًا أنّ الله تعالى جعل لهم خزائن الأرض ومفاتيحها، غير أنّهم آثروا الآخرة على الدنيا، لأنّ شيعتهم سينالون النعيم والجنة في مقابل أعدائهم الذين يخلدون في النار.

«فقال عليه السلام إن الله سبحانه وتعالى سيجمع لشيعتنا الدنيا والآخرة يدخلهم جنات النعيم، ويدخل أعداءنا نار جهنم، ثم فحص برجله في الأرض فعادت كما كانت»[١].

- **الرواية الرابعة:** ما أورده عن داود بن كثير الرقي في رحلة الحج مع الإمام الصادق عليه السلام، إذ أنبع الإمام عين ماءٍ بقدمه في أرضٍ قفرٍ لا ماء فيها، ثم أحيا جذع نخلةٍ يابس فأنبت رطبًا طريًّا، ثم أعادها إلى حالتها الأولى بأمر الله تعالى. «وقال: عودي جذعًا بإذن الله فعادت بسيرتها الأولى»[٢].

ب. شروط المعجزة عند الشيخ الشعراني

نظرًا لكون الشيخ حسين الشعراني، لم يقدّم في كتابه بيانًا صريحًا لشروط المعجزة، فلا بدّ من استنباطها من خلال الروايات التي جمعها وأوردها في الكتاب. ومن خلال هذا التتبّع، يمكن استخلاص ثلاثة شروط أساسيّة للمعجزة في نظره، وهي:

- أن تكون المعجزة أمرًا خارقًا للعادة

يشترط في المعجزة بحسب الشيخ الشعراني أن تكون خارقةً للعادة، بحيث تُظهر قدرة الله تعالى على ما يعجز عنه البشر، كالإخبار بالغيب أو شفاء المرضى أو غير ذلك من الأمور الخارجة عن حدود المقدور الإنساني. وقد أورد الشعراني عدة روايات تؤكّد هذا المعنى، منها:

• ما رواه عن أبي بصير، وكان ضريرًا، إذ يقول: «كنت مع الباقر عليه السلام في الطواف ببيت الحرام... فمسح بيده على عيني فعدت بصيرًا... فنظرت فإذا أكثر الناس قردة وخنازير، والمؤمن بينهم كالكوكب اللامع في الظلمات....»[٣].

---

[١]- عيون المعجزات، م. س، ص٨٩.

[٢]- م. ن، ص٨٩.

[٣]- م. ن، ص٧٩.

• وما رواه عن حبّابة الوالبية التي شاخت وضعف جسدها، فدعا لها الإمام الباقر عليه السلام «فوضع يده على مفرق رأسها فاسودّ شعرها وعادت شابة كما كانت»[١].

• رواية محمد بن مسلم عن المفضل بن عمر، إذ أرسل الإمام الصادق عليه السلام جِنّيًّا من شيعته ليأتيه بكيس مفقود من مالٍ حُمِل إليه من خراسان، «فقال عليه السلام: إني احتجت في جوف الليل إلى مال، فوجّهت جِنّيًّا من شيعتنا فجاءني بهذا الكيس من متاعكما»[٢].

- اقتران المعجزة بالتحدّي

يشترط في المعجزة أن تكون مقرونة بالتحدّي، أي أن يتحدّى صاحبها المخالفين والمعاندين بإظهار عجزهم عن الإتيان بمثلها، وبذلك تكون دليلاً على صدق دعواه ومقامه الإلهي. ومن الروايات التي تشهد على هذا المعنى:

• رواية أمير المؤمنين عليه السلام مع أعرابي جاءه يحمل ميتًا ليختبر صدق دعواه بإحياء الموتى، فأحياه الإمام عليه السلام أمام الناس، فنطق الميت بنفسه مبينًا قاتله، فكانت بذلك حجة بالغة على صدق الإمام ومكانته عند الله تعالى.

«فقام عليه السلام فحمد الله تعالى وأثنى عليه وصلى على النبي صلى الله عليه وآله.... ثم قال: قم بإذن الله يا مدرك بن حنظلة بن غسان بن بحير..... قم فقد أحياك الله علي بإذن الله تعالى، فقال أبو جعفر ميثم فنهض غلام أحسن من الشمس ومن القمر أوصافًا وقال: لبيك يا محيي العظام وحجة الله في الأنام والمتفرد بالفضل والإنعام لبيك يا علي يا علاّم، فقال أمير المؤمنين عليه السلام من قتلك يا غلام؟ فقال عمي حريث بن زمعة بن شكال بن الأصم،....»[٣].

• رواية أمير المؤمنين عليه السلام مع الجارية التي اتُّهمت بالزنا، إذ كشف عليه السلام بقدرته الإعجازية كذب الدعوى، فمدّ يده من على منبر الكوفة وأتى بقطعة ثلج من بلاد

---

[١]- عيون المعجزات، م. س، ص٨٠.

[٢]- م. ن، ص٩٠.

[٣]- م. ن، ص٢٨-٣٠.

الشام البعيدة، ووضعتها القابلة على موضع الجارية فأسقطت علقة بوزن ما أخبر به الإمام عليه السلام تمامًا.

«قال عمار: فمدّ عليه السلام يده وهو على منبر الكوفة وردها وفيها قطعة من الثلج تقطر ماء، ثم قال: لداية الكوفة توضع هذا الثلج مما يلي فرج هذه الجارية، سترمي علقة وزنها خمسة وخمسون درهمًا ودانقان، قال: فاخذتها وخرجت بها من الجامع وجاءت بطست، ووضعت الثلج على الموضع منها، فرمت علقة كبيرة فوزنتها الداية فوجدتها كما قال عليه السلام...»[١].

- صدور المعجزة بإذن الله تعالى

يؤكّد الشعراني من خلال ما ذكره من روايات أن المعجزات لا تصدر عن الأنبياء أو الأئمة استقلالاً، بل بإذن الله تعالى، لأن نسبتها إليهم استقلالاً يناقض مبدأ التوحيد.

ومن الروايات الدالّة على ذلك:

• ما رُوي عن أبي بصير أنه قال للإمام الباقر عليه السلام: «أنتم ورثة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: نعم... قلت: أتقدرون أن تحيوا الموتى وتبرؤوا الأكمه والأبرص؟ فقال: نعم، بإذن الله تعالى... ثم مسح على عينيه فأبصر، وقال عليه السلام: «نحن جَنب الله... نحن حجج الله، نحن حبل الله المتين، نحن صراط الله المستقيم»[٢].

• ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام حين خلع خاتمه ووضعه على الأرض فانشقّت بقدرة الله الأرض وظهرت سفينة خضراء تسير في بحر عجاج بأمره عليه السلام، «فقال: ... كنّا في منزل أبي عبد الله عليه السلام ونحن نتذاكر فضائل الأنبياء عليهم السلام فقال عليه السلام مجيبًا لنا والله ما خلق الله نبيًا إلاّ ومحمد أفضل منه، ثم خلع خاتمه ووضعه على الأرض وتكلّم بشيء، فانصدّت الأرض وانفرجت بقدرة الله عز وجل، فإذا نحن ببحر عجاج في وسطه سفينة خضراء...ثم قال عليه السلام للسفينة: سيري بقدرة الله تعالى

[١]- عيون المعجزات، م. س، ص٢٧.

[٢]- م. ن، ص٧٩.

فسارت في بحر عجاج بين جبال الدر واليواقيت، .....»[١].

تؤكّد هذه النصوص أنّ الشعراني يربط المعجزة ربطًا وثيقًا بإرادة الله تعالى، ويرى أنّ أولياءه ما هم إلا مظاهر لتلك القدرة.

٢. مقارنة تحليليّة بين آراء الشعراني والعلامة المرتضى والشيخ الطوسي

تُعدّ مسألة المعجزة من أبرز المباحث الكلاميّة التي شغلت اهتمام علماء الإماميّة، إذ تمثّل الركيزة الأساس في إثبات النبوّة والإمامة، وفي التمييز بين الصادق في دعواه والمدّعي الكاذب. وقد تناولها كبار المتكلّمين في دراساتهم الكلاميّة، وفي مقدّمتهم العلاّمة المرتضى والشيخ الطوسي، كما تتجلّى معالمها الروائيّة والعقائديّة في كتاب عيون المعجزات للشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، الذي لم يُورد تعريفًا مباشرًا للمعجزة أو بيانًا صريحًا لشروطها كما أشرنا سابقًا، بل عرض مادته بأسلوب روائي تطبيقي يُبرز البُعد العملي للمعجزة في سياق الدفاع عن الإمامة وتأكيد صدقها الإلهي. ومن هذا المنطلق، تبرز أهميّة المقارنة بين هؤلاء الأعلام الثلاثة، إذ يجمعهم الهدف المشترك في إثبات الصدق الإلهي للمدّعي بالمعجزة، مع اختلافهم في زاوية النظر والمنهج؛ فبينما يميل العلاّمة المرتضى والشيخ الطوسي إلى المعالجة الكلاميّة النظريّة، ينتهج الشيخ الشعراني أسلوبًا روائيًّا تحليليًّا يستند إلى التطبيق العملي في عرض مفهوم المعجزة ودلالتها.

أ. تعريف المعجزة

لا بدّ أوّلاً من بيان تعريف المعجزة كما ورد عند كلّ من العلاّمة المرتضى والشيخ الطوسي والشيخ الشعراني:

يُصرّح العلاّمة المرتضى بأنّ: «المعجز ما دلّ على صدق من ظهر على يده واختصّ به»[٢].

---

[١]- عيون المعجزات، م. س، ص٩٥-٩٦.

[٢]- الموسوي، علي بن الحسين (العلامة المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، ص١٨.

أمّا الشيخ الطوسي، فيتبنّى تعريفًا قريبًا جدًّا، إذ يرى أنّ «المعجز ما يدلّ على صدق من ظهر على يده واختصّ به»[١]. ويُلاحظ أنّ كليهما يشتركان في الركيزة الأساسيّة، وهي ربط المعجزة بالدلالة على الصدق، مع فارق دقيق في أنّ العلاّمة المرتضى يُشدّد على أنّ الفعل يجب أن يكون من الله تعالى وحده، وهو ما سيظهر من خلال شروط المعجزة لاحقًا.

أمّا الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني في كتاب عيون المعجزات، فلا يقدّم تعريفًا نظريًا مباشرًا للمعجزة، بل يُستنتج مفهومها من خلال الروايات التي جمعها. فتظهر المعجزة عنده كحجّة إلهيّة يجريها الله تعالى على أيدي أنبيائه وأوصيائه، لتكون برهانًا على صدق دعواهم ومقامهم عنده سبحانه.

ب. شروط المعجزة

اتّفق العلاّمة المرتضى والشيخ الطوسي على أربعة شروط أساسيّة لثبوت المعجزة، مع فروق دقيقة في الصياغة والتفصيل:

• العلاّمة المرتضى حصر شروط المعجزة في: أن تكون من فعل الله تعالى، أن تكون خارقة للعادة، أن يتعذّر على البشر الإتيان بمثلها، وأن تختصّ بالمدّعي بما يوجب التصديق لدعواه[٢].

• الشيخ الطوسي ذكر الشروط نفسها تقريبًا[٣]، مع توضيح بعض الجوانب العقليّة لكلّ شرط، مثل ضرورة الخرق للعادة لتمييزها عن الأفعال الطبيعية، واعتبار نسبتها إلى الله دليلاً على تحقّق التصديق، مع نفي التوهّم بأنّها من صنع البشر، والتأكيد على مطابقتها للدعوى لإظهار الصدق.

أما الشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني، فلم يصرّح بشروط المعجزة نظريًا، لكن روايات كتابه تكشف ضمنيًا تبنّيه للمعايير العقليّة نفسها، حيث يظهر فيها عنصر

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٢٥١.

[٢]- يراجع: الذخيرة في علم الكلام، م. س، ص١٨-١٩.

[٣]- يراجع: الاقتصاد فيما يجب على العباد، م. س، ص٢٥١.

الخرق للعادة، ونسب الفعل إلى القدرة الإلهيّة، ومطابقته لدعوى الإمام أو حاجته لإثبات مكانته. وبذلك، فإن شروط المعجزة عنده مستنبطة من النصوص الروائية وليس من التعريفات النظرية.

ويُستخلص من ذلك أنّ العلاّمة المرتضى والشيخ الطوسي اعتمدا على المنهج العقلي الاستدلالي في تحديد شروط المعجزة، بينما جسّد الشعراني مضمونها في إطار تطبيقيّ يهدف إلى تقوية العقيدة بالإمامة عبر المعجزة الواقعية، لا النظرية فقط.

ت. الغاية من المعجزة ودلالتها

يؤكّد العلامة المرتضى بأنّ الغرض من المعجزة هو تصديق المدّعي من الله تعالى، نافيًا أن يكون فيها وجه من وجوه المصلحة الأخرى. فالمعجزة لا تقع إلاّ للتصديق، ولو وُجد احتمال لغير ذلك لبطلت دلالتها[١]. ويعدّ القول بإمكان صدورها لغير التصديق قبيحًا عقلاً، كما لو قال أحدهم لمدّعي الرسالة: «صدقت» من غير قصد إلى تصديقه، إذ يكون فعله قبيحًا [٢].

ويتّفق الشيخ الطوسي مع هذا المعنى، فيصرّح بأن الله تعالى لا يفعل ما يخرق العادة إلاّ لتصديق نبي أو إمام أو صالح صادق، وأن القول بخلاف ذلك ينافي الحكمة الإلهيّة[٣]. كما يستعمل في تفسير المعجزة مقولة «تصديق الفعل في مقابلة تصديق القول»[٤]، أي أنّ المعجزة تمثّل قولاً إلهيًّا صامتًا يدل على الصدق كما يدلّ عليه القول الصريح.

أما الشعراني، فيبرز الغاية من المعجزة في سياق دفاعي عقائدي؛ فكل

---

[١]- يراجع: الذخيرة في علم الكلام، م. س، ص١٩.

[٢]- يراجع: م. ن، ص٢٤.

[٣]- يراجع: الاقتصاد فيما يجب على العباد، م. س، ص٢٥٧.

[٤]- يراجع: م. ن، ص٢٥٤.

المعجزات التي يوردها في عيون المعجزات تهدف إلى إظهار أن الأئمّةﷺ مؤيَّدون من الله تعالى، وأن معجزاتهم تجري على سنن المعجزات النبوية نفسها. وبذلك تتحوّل المعجزة عنده من أداة إثبات النبوّة إلى وسيلة تأكيد الولاية الإلهية المستمرّة في الأئمةﷺ.

فإذا كانت المعجزة عند العلاّمة المرتضى والشيخ الطوسيﷺ تُعدّ برهانًا عقليًّا على صدق المدّعي، فإنها عند الشعراني تمثّل برهانًا روائيًّا على استمراريّة الإمامة، إذ تُظهر ارتباط الأئمّة بخطّ النبوّة واستمرار الفعل الإلهيّ في زمنهم، متجاوزةً البُعد العقلي التصديقيّ إلى البُعد التطبيقيّ والتعبّدي.

الخاتمة

اتّضحت في هذا البحث المكانة العلميّة والفكريّة للشيخ حسين بن عبد الوهاب الشعراني في البيئة الإماميّة في القرن الخامس الهجري، على الرّغم من ندرة المصادر التفصيليّة عنه وغياب ترجمته في كتب كبار المحدّثين مثل الفهرست للشيخ الطوسي ورجال النجاشي.

لقد أظهرت الدّراسة أنّ الشيخ الشعراني كان من أعلام القرن الخامس الهجري، له حضور علميّ واضح يتجلّى من خلال مشايخه ومواضع النقل عنه، وشهادات العلماء المتأخّرين الذين أثنوا على علمه وروايته، كما يظهر ذلك في مؤلَّفاته، وعلى رأسها كتاب عيون المعجزات، الذي اكتسب شهرة واسعة في الوسط العلمي عند الإماميّة.

ومن الناحية التحليليّة، تبيّن أنّ كتاب عيون المعجزات لم يأتِ مجرّد تجميع للروايات، بل حقّق هدفين رئيسين: أوّلًا، اختصار مادة بصائر الدرجات مع حذف الأسانيد، وثانيًا، استكمال ما لم يذكره كتاب تثبيت المعجزات من معجزات الأئمّةﷺ، ليصبح الكتاب مرجعًا روائيًا يُعزّز البنية العقائديّة للإمامية، ويُؤكّد امتداد الإمامة للنبوّة. وقد اعتمد الشيخ الشعراني في كتابه على منهج روائيّ محض، اكتفى بسرد الروايات دون تعليق مباشر، مما أكسبه مصداقيّة عالية وأتاح للقارئ استنتاج الدلالات العقائديّة بنفسه.

أما فيما يتعلّق بمفهوم المعجزة، فقد تبيّن أنّها عند الشعراني حجّة إلهيّة تظهر قدرة الله على يدي الأنبياء والأوصياء، مشروطة بأن تكون خارقة للعادة، مقرونة بالتحدّي، وصادرة بإذن الله تعالى، وهو تصوّر قريب من آراء العلامة المرتضى والشيخ الطوسي، مع فارق أساسيّ في أنّ الشعراني يعتمد على التطبيق العملي والرواية لا على التحليل الكلامي النظريّ.

لقد ترك الشيخ حسين الشعراني إرثًا علميًّا مهمًّا جمع بين النقل الروائي والدفاع العقائدي، وساهم في ترسيخ العقيدة الإماميّة في ذهن القارئ والمجتمع العلميّ، معزّزًا مكانة الأئمّةﷺ باعتبارهم امتدادًا للنبوّة ومرجعيّة في إثبات الحجة الإلهيّة. ويُعدّ كتاب عيون المعجزات نموذجًا بارزًا للجمع بين النقل والغايات الكلاميّة، مكمّلًا للكتب السابقة ومؤسّسًا لمراجع لاحقة اعتمدت عليه في إثبات الإمامة والدفاع عن العقيدة الإماميّة.

قائمة المصادر والمراجع

١. الأصبهاني، عبد الله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، لا. م، لا. ط، ١٤٠٣هـ.

٢. الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط١، لا.ت.

٣. البحراني، هاشم، مدينة المعاجز، مؤسّسة النعمان، بيروت، لا. ط، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٤. الخوانساري، محمد باقر الموسوي، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، مهر استوار، قم، لا. ط، ١٣٩١هـ.

٥. الشاهرودي، علي النمازي، مستدركات علم رجال الحديث، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.ق.

٦. الشعراني، حسين، عيون المعجزات في براهين الأئمة، تحقيق: الشيخ باسم الأسدي، مجمع الإمام الحسين العلمي لتحقيق تراث أهل البيت، كربلاء، ط١، لا. ت.

٧. ــــــــــــــــ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٨. الطبرسي حسين النوري، خاتمة مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٩. الطهراني، محمد (آغا بزرك الطهراني)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٢، لا. ت.

١٠. الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تحقيق: السيد محمد كاظم الموسوي، مركز نور الأنوار في إحياء بحار الأنوار، قم، ط١، ١٤٣٠ق.

١١. ـــــــــــــ، الفهرست، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، لا. م، ط٢، ١٤٢٢هـ.

١٢. اللجنة العلمية، معجم التراث الكلامي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٤٢٣ه.

١٣. الموسوي، علي بن الحسين (العلامة المرتضى)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: عدة من المحققين، مؤسسة الطبع والنشر التابع للأستانة الرضوية، قم، ط١، ١٣٩٩ش.

١٤. النجاشي، أحمد، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط٦، ١٤١٨هـ.ق.

١٥. سبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، أصفهان، لا. ط، لا. ت.

الشيخ الطوسي متكلّمًا

السيِّد د.هاشم الميلاني[1]

المقدّمة

يعدّ الشيخ الطوسي أحد أفذاذ القرن الخامس للهجرة، فقد مثّل عقلاً جبارًا في الوعي الإسلامي عمومًا وتاريخ الفكر الشيعي خاصّة، فهو الذي قلب العديد من المفاهيم وفتح أبوابًا عديدة في ميادين معرفيّة شتى، وقاد التفكير إلى آفاق رحبة جديدة ... حتى غدا عنوان «المشيخة»، ولقب «الشيخ» ينصرف إليه إذا أطلق في تراث القدماء، وكأنّ منصب المشيخة جُعل له خاصّة! بل إنّ لقب (شيخ الطائفة) لا يُطلق على غيره!

فنحن أمام شخصيّة سبقت عصرها عقودًا متطاولة، ونجحت في توظيف الفرص التي أتيحت لها، وخاصة في ظلّ الانفراج السياسي والأمني في عهد البويهيين، الذي امتد في أغلب فترات عمره، قبل أن تنقلب الأوضاع رأسًا على عقب مع دخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٨هـ، وهجرة الشيخ الطوسي إلى النجف!

واستفاد من حضور أساتذة عظام ساهموا في نحت شخصيّته العلميّة، وبالخصوص الشيخ المفيد الذي لازمه والسيد المرتضى، فكان تتلمذه عليهما مخاضًا انبثقت عنه مدرسة الشيخ الجديدة، ولم تفته فرص الاستفادة من البيئة البغدادية عاصمة الفكر والثقافة في العالم الإسلامي في ذلك القرن ومحط رحال كلّ العلماء الكبار من مختلف الآفاق، وخاصّة المكتبات الضخمة المتاحة، كمكتبة أستاذه علم الهدى (٨٠

---

[1]- باحث في الفكر الإسلامي، ومدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة.

ألف مجلد)، ومكتبة الكرخ (أكثر من ١٠ ألاف مجلد).

ولا يخفى على الباحث المنصف العامل الذاتي إلى جانب كلّ تلك العوامل الموضوعيّة في نجاح هذه الشخصيّة في الامتداد بجهاز المرجعيّة بعد المفيد والمرتضى ...

فالشيخ اتّصف بالنبوغ والذكاء والشجاعة والجرأة الأدبيّة، وكذلك اتّصف بالفهم العميق لعصره والمرحلة التاريخيّة. هذه السمات الشخصيّة مكّنته من التعالي على جوّ التعصّب المذهبيّ الذي ساد لفترات من حياة الشيخ، فكان منفتحًا على المذاهب الإسلاميّة الأخرى حتى نسبه بعضهم إلى الشافعيّة، واتّهمه بعض الشيعة بأنّه أدخل طريقة العامة وآراءهم على الفكر الشيعي!

وتتّجه هذه الدراسة لاستعراض تراثه الكلامي، الذي يكشف براعته في هذا العلم، فقد برز نجمه حتى مُنح كرسي الكلام من قبل الخليفة العباسي القائم بأمر الله (ت ٤٦٧هـ)، وقد أسُّست الدراسة على الخطوات الآتية:

أوّلًا: السيرة الذاتية والمؤلّفات الكلاميّة

ثانيًا: المنهجيّة العامة للشيخ الطوسي

ثالثًا: قراءة تحليليّة للآراء الكلاميّة

لننهي البحث بخاتمة نضمّنها الاستنتاجات والاستخلاصات.

أوّلًا: سيرة الشيخ الطوسي ومؤلّفاته

١. السيرة الذاتية

هو محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي، نسبة إلى موطن مولده مدينة طوس من توابع خرسان سنة ٣٨٥هـ، لا تنقل تراجمه الكثير عن حياته في مراحلها الأولى التي عاشها في مسقط رأسه فلا نعرف من أساتذته حينذاك، وهل كان من عائلة علمائية؟ وما طبيعة البيئة التي نشأ فيها؟

سنة ٤٠٨هـ كان الشيخ الطوسي قد بلغ الثالثة والعشرين من عمره وهاجر إلى بغداد، فلازم الشيخ المفيد ونهل من منهله لخمس سنوات، وحينما انتقلت زعامة المذهب إلى السيد المرتضى إثر وفاة المفيد سنة ٤١٣هـ، لازمه الشيخ وبقي معه ثلاث وعشرين سنة. واستقلّ بعد وفاة السيد المرتضى بزعامة المذهب، وذاع صيته إلى درجة أن ظفر بكرسي الكلام والإفادة من الخليفة القائم بأمر الله، الذي لم يكن يمنح هذا الكرسي إلا لكبار العلماء الذي يتمتّعون بشهرة واسعة.

ومع الأحداث التي وقعت بدخول طغرل بك أوّل ملوك السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧هـ، وبسبب الحملة ضد الشيعة وإحراق مكتبتهم العامة في محلّة بين السورين في الكرخ وقتل شيخ البزازين، هاجر الطوسي سنة ٤٤٨هـ إلى النجف لينجوَ من موت محقّق؛ إذ إنّهم أحرقوا كتبه وكرسيّه الذي كان يجلس عليه للكلام.

وفي النجف، بدأت مرحلة جديدة في حياته التي تعدّ الفصل الأخير من عمره الشريف وتأسيس جامعة النجف الأشرف.

إذن يمكننا باختصار أن نقسم حياة الشيخ إلى خمس مراحل:

- المرحلة الأولى: من ٣٨٥هـ إلى ٤٠٨هـ: الولادة بطوس ودراسة العلوم الدينيّة هناك.

- المرحلة الثانية: من ٤٠٨هـ إلى ٤١٣هـ: خمسة أعوام قضاها في كنف أستاذه الأعظم الشيخ المفيد.

- المرحلة الثالثة: من ٤١٣هـ إلى ٤٤٦هـ: قضاها في ظلّ أستاذه السيد المرتضى.

- المرحلة الرابعة: من ٤٤٦هـ إلى ٤٤٨هـ: استقل بالزعامة المذهبيّة ببغداد.

- المرحلة الخامسة: من ٤٤٨هـ إلى ٤٦٠هـ: هاجر إلى النجف وأسّس الجامعة الإسلاميّة بها إلى أن وافته المنيّة هناك.

تخرّج على يد الشيخ الطوسي ﵀ في بغداد والنجف ثلّة من العلماء الأجلّاء،

وأجاز الكثير منهم بالرواية، وقرأ بعضهم جميع مؤلّفات الشيخ عليه، وأخذ منه إجازة فيها، وما انفكّ ﵀ من البحث والتدريس والتأليف طول حياته إلى أن وافته المنيّة عام ٤٦٠هـ في النجف الأشرف، ودُفن هناك في جوار أمير المؤمنين﵇.

خلّف الشيخ الطوسي تراثًا فقهيًّا وروائيًّا وكلاميًّا وتفسيريًّا ضخمًا، أصبح مورد استفادة جميع الأجيال وإلى يومنا الحاضر، وما يعنينا في هذه الدراسة هو تراثه الكلامي.

٢. مؤلّفاته الكلاميّة

وكان لعلم الكلام دور بارز في الحفاظ على الهويّة الشيعيّة والدفاع عنها؛ لذا نراه ركنًا أساسيًّا في الدرس الحوزوي، وما انفكّ الفقهاء والعلماء من آثار كلاميّة في مختلف المواضيع ذات الأهميّة في زمانهم، وكلّما اشتدّ الخلاف العقدي والمذهبي اشتدّت الحاجة إلى علم الكلام.

وبما أنّ القرن الخامس كان مليئًا بالمجادلات الكلاميّة، فقد اهتمّ علماء هذه الفترة بعلم الكلام بشكل كبير، ومنهم الشيخ الطوسي، حيث ترك لنا تراثًا كلاميًّا ضخمًا وصل بعضه إلينا وفقد بعضه الآخر، وفيما يلي نورد سردًا توضيحيًّا لكتبه الكلاميّة بحسب ما هو متوفّر وموجود.

وقبل أن نستعرض هذه المؤلّفات، ينبغي الإشارة إلى خصوصيّتين وسَمَت تراث الشيخ:

الخصيصة الأولى: ينبغي الالتفات إلى أنّ النزعة الكلامية متأصّلة بقوّة في شخصيّة الطوسي، وحاضرة بقوّة في نشاطه العلمي كلّه، وهذا يرجع إلى جوانب ذاتيّة في شخصه ومنهجيّة تفكيره، وكذا لأسباب موضوعيّة وما اتّسم به عصره من جدال مذهبيّ وصراعات فكريّة. ومن هنا، نفهم حضور البُعد الكلامي حتى في المصنّفات الأخرى في المجالات المعرفيّة المختلفة، كالحديث، والفقه، والتفسير.... فمثلاً، في كتابه تهذيب الأحكام، يصرّح في مقدّمته أنّ الغاية من تأليفه هو الدفاع عن أحقّيّة المذهب

وإبطال طعون المخالفين الذين اتّخذوا من الخلاف بين الأصحاب في الحديث ذريعة للتشكيك في المعتقد: «ذاكرني بعض الأصدقاء -أيده الله- ممّن أوجب حقّه علينا بأحاديث أصحابنا -أيدهم الله ورحم السلف منهم- وما وقع فيه من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد حتى لا يكاد يتّفق خبر إلا وبإزائه ما يضادّه، ولا يسلم حديث إلّا وفي مقابله ما ينافيه، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا...، حتى دخل على جماعة -ممّن ليس قوّة في العلم ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ- شبهة، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحقّ لمّا اشتبه عليه الوجه في ذلك»[١]. ومن هنا، آمن الشيخ الطوسي بأنّ مهمّته في كتابه هذا من أهم المهمّات العقديّة ومن أعظم الأدوار الكلامية، يقول: «... فالاشتغال بشرح كتاب يحتوي على تأويل الأخبار المختلفة والأحاديث المتنافية من أعظم المهمات في الدين، ومن أقرب القربات إلى الله تعالى، لِمَا فيه من كثرة النفع للمبتدئ، والريّض في العلم»[٢].

وهذا جليّ أيضًا في تفسير (التبيان) حيث عُدّ من التفاسير الجامعة التي تضمّنت آراءه الكلاميّة، ولم يخل من انتصارات لمذهب الإمامية في المسائل الخلافيّة، يقول في مقدّمة تفسيره: «وسمعت جماعة من أصحابنا قديمًا وحديثًا، يرغبون في كتاب مقتصد يجتمع على جميع فنون علم القرآن، من القراءة، والمعاني والإعراب، والكلام على المتشابه، والجواب عن مطاعن الملحدين فيه، وأنواع المبطلين، كالمجبرة، والمشبّهة، والمجسّمة، وغيرهم، وذكر ما يختصّ أصحابنا به من الاستدلال بمواضع كثيرة منه على صحة مذاهبهم في أصول الديانات وفروعها. ونحن إن شاء الله تعالى، سنشرع في ذلك على وجه الإيجاز والاختصار لكل فن من فنونه، ولا أطيل فيَملّه الناظر فيه، ولا اختصر اختصارًا يقصر فهمه عن معانيه، وأقدّم أمام ذلك فصلاً يشتمل على ذكر جمل لا بُدّ من معرفتها دون استيفائها، فإن لاستيفاء الكلام فيها مواضع هي أليق به. ومن الله نستمدّ المعونة، ونستهديه إلى طريق الرشاد، بمنّه وقدرته إن شاء الله تعالى[٣].

---

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، التهذيب في الأحكام، ص١.

[٢]- م. ن، ص٢.

[٣]- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ص٢

بل نلمح هذا الهاجس العقيدي الكلامي حتى في ما كتبه في الفقه وما أحدثه من نقلة من فقه النصوص، أي الفتاوى المأخوذة من الروايات كما نشهد ذلك عند الصدوقين، وابن قولويه (ت ٣٦٧هـ) إلى فقه استدلالي يستند إلى صناعة فقهيّة لها أصولها وفنونها وقواعدها، ويذكر الطوسي في مقدمة كتابه المبسوط أنّ دافعه الأساس هو الدفاع عن المذهب والذود عن الإمامة وروايات الأئمّة الأطهار عليهم السلام. ففي مقدمة المبسوط وبعد أن يورد ما يتّهم به المخالفون الفقه الشيعي وأصحابنا الإمامية من قلّة التفريع، مدّعين أنّ من ينكر الاجتهاد والقياس لا طريق له إلى كثرة المسائل ولا التفريع على الأصول، ويعقّب قائلاً: «... وهذا جهل منهم بمذهبنا، وقلّة تأمّل بأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جلّ ما ذكروا من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه تلويحًا من أئمتنا الذين قولهم في الحجّة يجري مجرى قول النبي صلى الله عليه وآله إما خصوصًا أو عمومًا أو تصريحًا أو تلويحًا...»[١].

الخصيصة الثانية: الملامح العامّة في كلّ تآليفه ومن ضمنها المؤلّفات الكلاميّة: والذي نريد التنبيه عليه قبل سرد المؤلَّفات الكلاميّة أنّ هناك ملامح عامّة حكمت مصنّفات الشيخ في مختلف المجالات المعرفيّة، وساهمت في نجاح الشيخ في تحقيق النقلة العلميّة المنشودة في الكلام والفقه والحديث والأصل. وهذه الملامح هي:

- اعتماد لغة واضحة غير عصيّة على الأفهام، وتجنّب التعقيد اللغوي.

- منهجيّة واضحة في ترتيب فصول الكتب وتبويب أبوابها، فحسن ذلك يعكس عقليّة منهجيّة منظّمة، وطريق تفكير مدروسة.

- تنصيصه في كلّ كتاب على دوافع التأليف والأهداف المنشودة من وراء هذا التأليف، ولا يغفل أيضًا عن تحديد الفئة التي يتوجّه إليها بكتابه والمستوى العلمي المطلوب.

- حرصه الشديد على البقاء في مجال التخصّص الذي يكتب فيه والميدان الذي

[١]- الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ج١، المقدمة ص٢.

يصنّف لأجله، وعدم الخلط بين المطالب المختلفة للفروع المتباينة؛ ولذلك نراه يرجع القارئ إلى كتبه الأخرى ونلمس هذا التوجّه خاصّة في تفسيره (التبيان) وهو من آخر مصنَّفاته تأليفًا. وكلّ هذا حرصًا على ألّا يضيع المطلب العلميّ الأصلي في غمار الاستطرادات.

أمّا مصنّفاته الكلاميّة، فهي:

أ. الاقتصاد فيما يجب على العباد

ألّفه الشيخ الطوسي ﵀ بطلب من بعض تلامذته، وذكره بعنوان «الشيخ الأجلّ أطال الله بقاه» حيث طلب منه: «إملاء مختصر يشتمل على بيان ما يجب اعتقاده ومعرفته، ويلزم العمل به والمصير إليه، ممّا لا يخلو منه مكلّف في حال من الأحوال، وأن أُقرّب ذلك بأدلّة واضحة، وبراهين نيّرة، لا أُطوّل القول فيها فيملّه، ولا أُقصّر عن الإتيان على الفرض فيحصر دونه، وأُتبع ذلك بما يجب العمل به من العبادات على وجه الاختصار، ممّا لا يُستغنى عنه»[١].

فالكتاب يشتمل على قسمين: قسم في العقائد وقسم في المسائل الفقهيّة، وقد حاول الشيخ فيهما رعاية الاختصار، إذ «الكتب المعمولة في الأصول والفروع كثيرة، غير أنّها مبسوطة جدًّا أو مختصرة لا تأتي على الغرض»[٢]. فحاول الشيخ حلّ هذه المشكلة بكتابه الوسطي هذا.

وقد رسم الشيخ ﵀ في بداية الكتاب خارطته العامّة، إذ في الحصر العقلي يتبيّن أنّ ما يلزم المكلّف أمران: علم وعمل، ويقصد بالعلم المباحث العقديّة التي تناولها في القسم الأوّل، ويقصد بالعمل المباحث الفقهيّة الخاصّة بأعمال العباد.

والخارطة التي ذكرها الشيخ في مستهلّ كتابه كالتالي:

«الذي يلزم المكلّف أمران: علم وعمل، فالعمل تابع للعلم ومبنيّ عليه، والذي

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يجب على العباد، ص٣٤-٣٥.
[٢]- م. ن، ص٣٥.

يلزم العلم به أمران: التوحيد والعدل. فالعلم بالتوحيد لا يتكامل إلّا بمعرفة خمسة أشياء:

أحدها: معرفة ما يتوصّل به إلى معرفة الله.

والثاني: معرفة الله على جميع صفاته.

والثالث: معرفة كيفيّة استحقاقه لتلك الصفات.

والرابع: معرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز.

والخامس: معرفته بأنّه واحد لا ثاني له في القدم.

والعدل لا يتمّ العلم به إلّا بعد العلم بأنّ أفعاله كلّها حكمة وصواب، وأنّه ليس في أفعاله قبيح ولا إخلال بواجب. ويتفرّع من ذلك وجوب معرفة خمسة أشياء:

أحدها: معرفة حسن التكليف وبيان شروطه وما يتعلّق به.

والثاني: معرفة النبوّة وبيان شروطها.

والثالث: معرفة الوعد والوعيد وما يتعلّق بهما.

والرابع: معرفة الإمامة وشروطها.

والخامس: معرفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأنا إن شاء الله أُبيّن فصلاً من ذلك على أخصر ما يمكن وأوجزه، وأُردف، بما يجب العمل به من الشرعيات على هذا المنهاج»[١].

وبخصوص الفقه يتطرّق إلى: الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد[٢].

ب. تمهيد الأصول

ذكره الشيخ الطوسي في الفهرست تحت عنوان: «شرح ما يتعلّق بالأصول من

[١]- الاقتصاد فيما يجب على العباد، م. س، ص٣٦-٣٧.

[٢]- م. ن، ص٤٧٥.

جمل العلم والعمل»[١] ويظهر أنّ غلبة عنوان: (تمهيد الأصول) عليه جاء من قبل النجاشي، حيث ذكر ضمن تأليفات الشيخ الطوسي رحمه الله كتاب: (تمهيد الأصول وهو شرح جمل العلم والعمل)[٢].

كتاب (جمل العلم والعمل) رسالة كلاميّة مختصرة للسيِّد المرتضى رحمه الله أستاذ الشيخ الطوسي، وقد طلب بعضٌ من الشيخ شرح هذه الرسالة بالتفصيل، حيث قال: «سألتم -أيّدكم الله- إملاء شرح ما يتعلّق بالأصول من جمل العلم والعمل، وبيان أدلّته وإيضاح براهينه والإفصاح عن حججه، وقلتم: إنّ هذا المختصر قد اشتمل على جميع أصول الدين، غير أنّه من الإيجاز إلى حدّ لا ينتفع به إلّا المبرّز في علم هذا الشأن، وأنّ المبتدئ به لا ينتفع به كثير النفع إلّا بعد بيان أوضاعه، والكشف عن أغراضه»[٣].

فاستجاب الشيخ لهذا الطلب، وقام بذكر أدلّة كلّ محور ومعتقد مع شرح واف لفقراته، من دون إطناب مملّ ولا إيجاز مخلّ، مع الاعتماد على أقوى الأسئلة التي ربّما تطرح على الأدلّة والإجابة عليها.

وقد بدأ كتابه بموضوع وجوب النظر حيث أهمله السيِّد المرتضى، ثمّ تطرّق إلى مباحث التوحيد وبيان حقيقة الواجب وصفاته وكذلك مباحث العدل، حيث استغرقت هذه المباحث معظم الكتاب، وفي آخر الكتاب تطرّق إلى موضوع النبوّة والإمامة من دون ذكر الأصل الخامس من أصول الدين، أي مباحث المعاد تبعًا لأصل الرسالة التي لم تذكر المعاد.

علمًا بأنّ النسخة المطبوعة من كتاب تمهيد الأصول والمتداولة في الأسواق ناقصة، وتنقطع من أوائل مباحث إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

---

[١]- الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، ص٤٥ رقم ٧١٤.

[٢]- النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، ص٤٠٣ رقم ١٠٦٨.

[٣]- الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول في علم الكلام، ص٤٣.

ت. مقدّمة في المدخل إلى علم الكلام

سمّاها الشيخ الطوسي في الفهرست هكذا (مقدّمة في مدخل إلى علم الكلام)[١] ووصفها بأنّها لم يُعمل مثلها، ولأهميّتها قام بشرحها وذكر شرحه لها في الفهرست أيضًا، وأشار النجاشي إلى هذا الشرح وسمّاه (رياضة العقول)[٢]، ولأهميّتها أيضًا شرحها القطب الراوندي وسمّى شرحه (جواهر الكلام في شرح مقدّمة الكلام).

أمّا المقدّمة، فهي في شرح مصطلحات المتكلّمين، وما يتعلّق بمسائل لطيف الكلام وحقيقة الوجود وأعراضه وصفاته وأفعاله، وقد ألّفه الشيخ بطلب بعض من سأله «إملاء مقدّمة تشتمل على ذكر الألفاظ المتداولة بين المتكلّمين وبيان أغراضهم منها، فإنّ لهم مواضعات مخصوصة ليست على موجب اللغة، ومن نظر في كلامهم ولا يعرف مواضعتهم لم يحظ نظائر من ذلك، وإذا وقف على مرادهم ثم نظر بعد ذلك في ألفاظهم تحصّلت بغيته وتمّت مُنيَته»[٣].

ث. تلخيص الشافي

كتب السيِّد المرتضى رحمه الله كتاب (الشافي في الإمامة) ردًّا على القاضي عبد الجبار المعتزلي، وما قاله حول الإمامة في كتاب المغني.

وقد وصف الشيخ الطوسي كتاب أستاذه بقوله: «ورأيت كتاب الشريف الأجلّ المرتضى ذي المجدين... محتويًا على أكثر أدلّة أصحابنا المعتمدة، وأنّه قد بلغ في تصنيف هذا الكتاب الذروة العليا، والغاية القصوى، وأنّ كلّ ما أُلّف فعليه ينزل ومنه يأخذ وبساحته يحلّ، مع ما ضمّنه من استيفاء شُبه المخالفين القديمة والحديثة، والإبانة عن وهيها بغاية ما يمكن من التلخيص، ونهاية ما ينبغي أن يكون عليه من التهذيب»[٤].

---

[١]- الفهرست، م. س، ص٤٤٨.

[٢]- رجال النجاشي، م. س، ص٤٠٣ رقم ١٠٦٨.

[٣]- الطوسي، محمد بن الحسن، رسائل الشيخ الطوسي (المقدّمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام)، ص٦٥.

[٤]- الطوسي، تلخيص الشافي، ج١، ص٦١-٦٢.

ولكن رغم هذا رأى الشيخ الطوسي لزوم تلخيص هذا الكتاب وإعطاء تحرير جديد له، وذلك لأمور عدّة:

- أهميّة موضوع الإمامة، حيث إنّها «أهمّ الأمور وأولاها، وآكد الفرائض وأحراها للمكلّف بعد النظر في طريق معرفة الله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله[١]؛ لأنّ الإخلال بها يوجب الإخلال بالتوحيد والعدل، لأنّها لطف للمكلّفين والإخلال بها يوجب الشكّ في العدل الإلهي.

- إنّ علماء الشيعة وإن كتبوا الكثير عن الإمامة وردّ الشبهات، غير أنّه «قد تجدّد من شبهات القوم ما يحتاج معها إلى ترتيبات أُخر، وإلى حلّ ما استدركوه على متقدّميهم: من تهذيب الطرق مع زيادات أوردوها بنا، حاجة إلى الكشف عن عوارها، والإبانة عن توهّمهم وأغلاطهم فيها»[٢]. فهذا هو السبب الثاني.

- إنّ كتاب السيِّد المرتضى رغم جودته وإطرائه من قبل الشيخ -كما مرّ- غير أنّه «قد سلك مسالك المناقضين لكتب خصومهم، ومناقشتهم على جميع ما يوردونه من شبههم، ولم يقصد فيه قصد المصنّفين الذين يرتّبون الأدلّة على حدتها، ويستوفون أسئلة خصومهم عليها والجواب عنها، وإن كان قد اقتصر في أوّل كلّ فصل على ذكر الدليل والطريق، وذكر كثير من الأسئلة عليه، لكنّه لم يستوفه تعويلاً منه على ما يذكره من بعد في النقض على من نقض عليه. وإذا كان الأمر على ما وصفناه، لم يقف على هذا الكتاب إلّا من برز في العلم، ولا يستمتع به إلّا من حاز طرفًا منه، والمبتدئ لا ينتفع به انتفاع ما يوجبه مثل هذا الكتاب»[٣].

- طلب بعض العلماء من الشيخ «تلخيص هذا الكتاب، وإسقاط ما تكرّر منه، وردّ كلّ شيء منه إلى نظيره، والجمع بين متفرّقه، وترتيبه ترتيب المصنّفين»[٤].

هذه العوامل دعت الشيخ الطوسي رحمه الله إلى القيام بتلخيص هذا الكتاب وتحريره

[١]- الطوسي، تلخيص الشافي، ج١، م. س، ج١، ص٥٩.

[٢]- م. ن، ج١، ص٦١.

[٣]- م. ن، ج١، ص٦٢.

[٤]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٦٢.

من جديد مع بعض الإضافات المستحدثة التي لم يتطرّق إليها السيِّد المرتضى، وبهذا: «لم يبقَ بعده من شبه المخالفين شيء إلّا ويحتوي عليه، إمّا تصريحًا بالردّ عليه والإبانة عن وهيه، وإمّا تلويحًا وتنبيهًا على ما يكون جوابًا لما لعلّه يخطر لبعض الناس من الشبه»[١].

وقد احتوى كتاب تلخيص الشافي على أمّهات المسائل المتعلّقة بالإمامة، بدءًا من ضرورتها وإثباتها بالدليل العقلي والنقلي، مع ذكر أهمّ الأدلّة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وردّ الشبهات وانتهاء بالإمام المهدي عليه السلام وغيبته.

ج. كتاب الغيبة

يتطرّق هذا الكتاب إلى موضوع غيبة الإمام صاحب الزمان عليه السلام، ألّفه الشيخ الطوسي بطلب أحد تلامذته في «إملاء كلام في غيبة صاحب الزمان وسبب غيبته، والعلّة التي لأجلها طالت غيبته، وامتداد استتاره مع شدّة الحاجة إليه وانتشار الحيل، ووقوع الهرج والمرج، وكثرة الفساد في الأرض، وظهوره في البرّ والبحر، ولِمَ لم يظهر وما المانع منه وما المحوج إليه، والجواب على كلّ ما يُسأل في ذلك من شبه المخالفين ومطاعن المعاندين»[٢].

ح. مسائل كلاميّة

هذا الكتاب رسالة كلاميّة مختصرة أشبه بفهرسة مختصرة لأهمّ المسائل الكلاميّة، وتقع الرسالة في ٣٤ مسألة، يبدأ الشيخ الطوسي رحمه الله بمباحث معرفة الله تعالى والتوحيد والصفات، ثمّ يعرج على العدل والنبوّة والعصمة، وأخيرًا مسائل الإمامة والإمام المهدي عليه السلام، وينتهي بموضوع المعاد، مستعينًا بأدلّة العقل والنقل.

خ. رسالة في الاعتقادات

وهي رسالة اعتقاديّة مختصرة، تمتاز بذكر أصول الدين الخمسة أي التوحيد

---

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٦٢.

[٢]- الطوسي، الغيبة، ص٢١.

والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد، ولزوم التوصّل إليها بالدليل لا بالتقليد.

ثمّ يقوم الشيخ الطوسي بتعريف مختصر لكلّ واحد من هذه الأصول، ويقول:

«فحدّ التوحيد هو إثبات صانع واحد موجد للعالم ونفي ما عداه، والعدل هو تنزيه ذات الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب، والنبوّة هي الأخبار الواردة عن الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر، وإنّما الواسطة ملك من الملائكة وهو جبرئيل عليه السلام، والإمامة رئاسة عامّة لشخص من الأشخاص في أمور الدين والدنيا وهو علي بن أبي طالب عليه السلام فيكون معصومًا بنصّ النبيّ صلى الله عليه وآله، والمعاد إعادة الأجسام على ما كانت عليه»[١].

ثمّ بعد هذه التعاريف الموجزة يقوم الشيخ بالاستدلال على ما قاله ويذكر ٢٥ دليلاً على صحّة مدّعاه، مستعينًا بأدلّة العقل والنقل.

د. رسالة في الفرق بين النبيّ والإمام

يظهر أنّ هذه الرسالة جواب لسؤال وصل إلى الشيخ الطوسي يتضمّن الفرق بين النبيّ والإمام، وهل هما يتّحدان في شخص أو يفترقان؟

يرى الشيخ الطوسي أنّ النبوّة والإمامة أمران يجوز الانفكاك بينهما ويقيم على مدّعاه أدلّة وشواهد قرآنيّة، ليقول في نهاية رسالته المختصرة هذه: «فبان هذه الجملة انفصال إحدى المنزلتين من الأخرى، وأنّ من قال إحداها يقتضي الأخرى على كلّ حال فبعيد من الصواب»[٢].

ذ. المفصح من الإمامة

رسالة مختصرة في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده عليهم السلام عن طريق النقل، كتبها الشيخ الطوسي بطلب من أحد تلامذته حيث سأله: «إملاء كلام في صحّة إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام صلوات الله عليه من جهة النصوص المرويّة

[١]- الطوسي، رسائل الشيخ الطوسي (رسالة في الاعتقادات)، ص١٠٣.

[٢]- م. ن، (رسالة في الفرق بين النبيّ والإمام)، ص١١٤.

في ذلك، وبيان وجه الاستدلال منها، وإيراد شبه مخالفينا المعتمدة على كلّ دليل، بغاية ما يمكن من الإيجاز والاختصار على حدّ يصغر حجمه وتكثر منفعته، وأن أُردف ذلك بالكلام في صحّة إمامة الاثني عشر من جهة النظر والاستدلال ومن جهة ما روي في ذلك من الأخبار المعتمدة عن النبيّ صلى الله عليه وآله»[١].

حاول الشيخ سرد الأدلّة النقليّة من القرآن والسنّة لإثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، فذكر آية الولاية وحديث الغدير، ولكن للأسف لم تصل إلينا نسخة الكتاب كاملة وتنتهي النسخة الموجودة إلى حديث الغدير.

٣. الكتب المفقودة

أ. شرح المقدّمة

كتاب المقدّمة في علم الكلام من الكتب الكلاميّة المختصرة للشيخ الطوسي، ونظرًا لأهميّتها وكثرة تداولها بين الناس قام الشيخ بشرحها[٢].

ب. المسائل الرازية في الوعيد

أشار إليه الشيخ في الفهرست ضمن كتبه ومؤلّفاته[٣].

ت. المسائل الحلبيّة

ذكرها الشيخ الطوسي في الفهرست ضمن كتبه ومؤلّفاته[٤]، كما أشار إليها في رسالة في الفرق بين النبيّ والإمام[٥]، ويظهر أنّها في مباحث الإمامة.

---

[١]- رسائل الشيخ الطوسي (المفصح في الإمامة)، م. س، ص١١٨.

[٢]- راجع: الفهرست، م. س، ص٤٨٠؛ وسمّاها النجاشي (رياضة العقول)، رجال النجاشي، م. س، ص٤٠٣، رقم ١٠٦٨.

[٣]- م. ن، ص٤٥٠.

[٤]- م. ن.

[٥]- رسائل الشيخ الطوسي (رسالة في الفرق بين النبيّ والإمام)، م. س، ص١١٤.

ث. كتاب في الإمامة

ذكره الشيخ في رسالة الفرق بين النبيّ والإمام[١]، ولم يوضّح لنا أكثر من هذا، وهل هو نفس كتاب تلخيص الشافي أو المفصح أو كتاب آخر.

ج. كتاب في الأصول (كبير)

هكذا ذكره في الفهرست ولم يتمّه إذ قال: «خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل»[٢].

ح. شرح الشرح في الأصول

لم يرد اسمه في الفهرست، وذكره تلميذ الشيخ الطوسي الحسن بن مهدي السليقي، حيث قال: «أملى علينا منه شيئًا صالحًا ومات ولم يتمّه ولم يصنّف مثله»[٣].

وبما أنّ السليقي من تلامذة الشيخ في النجف، يظهر أنّ هذا الكتاب حصيلة جهد الشيخ الطوسي الكلامي في أخريات حياته، وللأسف لم نعثر عليه لنقارن بينه وبين سائر كتبه الكلاميّة.

خ. مسألة في الأحوال

ذكرها الشيخ في الفهرست ووصفها بأنّها مليحة[٤].

ثانيًا: المنهجيّة

ينتمي الشيخ الطوسي رحمه الله إلى الكلام العقلي الذي أسّسه الشيخ المفيد رحمه الله وأرسى دعائمه السيِّد المرتضى رحمه الله، وتأثير الشيخ الطوسي بالسيِّد المرتضى أكثر من الشيخ المفيد لكثرة إرجاعاته إليه وشرحه لكتاب الجمل.

---

[١]- رسائل الشيخ الطوسي (رسالة في الفرق بين النبيّ والإمام)، م. س، ص١١٤.

[٢]- الفهرست، م. س، ص٤٥١.

[٣]- الطهراني، آغابزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج١٣، ص٣٣٢.

[٤]- الفهرست، م. س، ص٢٤٢.

ورغم اعتماد الشيخ الطوسي على الكلام العقلي، وجعله المحور الأساس في جميع المسائل الكلاميّة، غير أنّه لا يترك سائر أدوات المنهج الكلامي العامّ وآليّاته، فتراه يتمسّك بالسمع والإجماع والعرف واللغة لإثبات المباحث الكلاميّة كلاًّ بحسبه. وفيما يلي شرح موجز لمنهج الشيخ الطوسي وبعض تطبيقاته:

١. العقل

يعرّف الشيخ الطوسي العقل بأنّه «مجموع علوم إذا اجتمعت كان الحيّ عاقلاً، وإذا حصل بعضها أو لم يحصل شيء أصلاً لم يكن عاقلاً. والعلوم التي تسمّى عقلاً تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أوّلها العلم بأصول الأدلّة، وثانيها ما لا يتمّ العلم بهذه الأصول إلاّ معه، وثالثها ما لا يتمّ الغرض المطلوب إلاّ معه ... والذي يدلّ على أنّ ذلك هو العقل لا غير أنّه متى تكاملت هذه العلوم كان عاقلاً، ولا يكون عاقلاً إلاّ وهذه العلوم حاصلة .... وسُمّيت عقلاً لأن لمكانها يمتنع من كثير من المقبحات فشبّهت بعقال الناقة التي يمنعها من السير، ولأنّ العلوم المكتسبة مرتبطة بها، ولا يصحّ حصولها دونه، فسُمّيت عقلاً تشبيهًا أيضًا بعقال الناقة»[١].

فالعقل عند الشيخ هو القوّة الاستدلاليّة المودعة في جميع البشر الناشئة من العلوم والمعارف، لذا نراه عند الاستدلال على كون بعض المسائل الكلاميّة عقليّة، سيشهد باشتراكها عند جميع البشر مؤمنًا كان أو ملحدًا[٢].

كما أنّ الأمور البديهيّة والضروريّة تسمّى عقلاً عند الشيخ أيضًا، ففي مقام الاستدلال على قبح تكليف ما لا يطاق يقول: «لأنّه مركوز في العقل ... والعلم بقبح ذلك ضروري، لاجتماع العقلاء على ذلك»[٣].

وفي مقام تعارض العقل والنقل، يفتي الشيخ الطوسي بعدم وجود التعارض بينهما بل «إنّ الشرع لا يأتي إلاّ بما يوافق العقل، إلاّ أنّ ما يقتضيه العقل على ضربين:

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص١٤٠-١٤١.

[٢]- م. ن، ص١٠٨.

[٣]- م. ن، ص١٢٦.

أحدهما يعلم مفصّلاً بالعقل ولا يحتاج فيه إلى بعثة الرسل، والآخر يعلم بالعقل مجملاً فالشرع يأتي به مفصّلاً... فعلى هذا لا يخالف العقل السمع، وإنما كان منافيًا لو أثبت ما نفاه العقل أو نفى السمع ما أثبته العقل، والأمر بخلافه»[١].

فالمقدّم عند الشيخ هو الدليل العقلي لعدم تطرّق الاحتمال والاشتباه إليه، خلافًا للخبر لأنّه كلام والكلام تدخله الحقيقة والمجاز والعمل بظاهره وتركه[٢] ولذا نراه يقدّم العقل على ظواهر النصّ إذا كانت مخالفة لأدلّة العقول ويقول: «الظواهر تُبنى على أدلّة العقول، ولا تُبنى أدلّة العقول على الظواهر»[٣] ومن هنا يقوم بتأويل ما كان ظاهره منافيًا لعصمة الأنبياء في القرآن الكريم، لأنّ أصل العصمة أصل عقلي ثابت وضروري لا يدخله الاحتمال والاشتباه.

٢. النقل

لا يقلّل الشيخ الطوسي من أهميّة النقل، بل يعتمد عليه كثيرًا؛ إذ هو أساس الفقه وعماده. نعم، يبقى دور النقل محدودًا في الاعتقادات، ويقتصر على ما لا طريق للعقل إليه مثل مباحث المعاد، أمّا مباحث التوحيد والعدل وإثبات أصل النبوّة والإمامة وإثبات أصل لزوم المعاد، فلا يكون إلاّ بالعقل، وبهذا يقول: «أمّا السمع فلا يجوز أن يكون طريقًا إلى معرفته، لأنّ معرفة السمع مبنيّة على معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله، فكيف يُعلم الأصل بالفرع؟»[٤].

لا يرى الشيخ الطوسي ضيرًا في الاستشهاد بالنقل فيما طريقه العقل طبعًا، وعلى سبيل المثال يقول في بداية كتاب الغيبة وسبب استشهاده بالنقل بعد العقل: «وأُردف ذلك بطرف من الأخبار الدالّة على صحّة ما نذكره، ليكون ذلك تأكيدًا لما نذكره، وتأنيسًا للمتمسّكين بالأخبار، والمتعلّقين بظواهر الأحوال، فإنّ كثيرًا من النّاس يخفى عليهم الكلام اللّطيف الذي يتعلّق بهذا الباب، وربّما لم

[١]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٥٦-٤٥٧.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٣١٨.

[٣]- م. ن، ص٣٠٩.

[٤]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٦.

يتبيّنه، وأجعل للفريقين طريقًا إلى ما نختاره ونلتمسه»[١].

نعم، هناك أمور عقديّة لا تُعرف إلّا بالسمع كلزوم انقطاع التكليف[٢]، وإدراك استمرار الثواب[٣]، واستحقاق العقاب[٤]، وسقوط العقاب بالتوبة[٥]، وغيرها من المسائل.

ثمّ إنّه لا إشكال في قبول الخبر المتواتر عند الشيخ في المسائل العقديّة، إنّما الإشكال في الخبر الواحد، فإنّه يتمسّك به إذا كان صادرًا من جهة موثوقة ويقول: «إنّ الخبر الواحد إذا كان واردًا من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مرويًّا عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو عن أحد الأئمّة عليهم السلام، وكان ممّن لا يُطعن في روايته، ويكون سديدًا في نقله، جاز العمل به، والذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة الحقّة»[٦].

كما أنّ الخبر الواحد المقبول عند الشيعة والسنّة مقبول عند الشيخ الطوسي، فإنّه يقول عند حديثه عمّا روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» فإنّه يقول: «وهذا خبر تلقّته الأمّة بالقبول، فلا يمكن أن يقال إنّه خبر واحد»[٧].

ويستدلّ على قبول هكذا أخبار متّفق عليها بين الفريقين بقوله: «إنّ نقل الطائفتين المختلفتين المتباينتين في الاعتقاد يدلّ على صحّة ما قد اتّفقوا على نقله، لأنّ العادة جارية أنّ كلّ من اعتقد مذهبًا وكان الطريق إلى صحّة ذلك النقل، فإنّ دواعيه تتوفّر إلى نقله، وتتوفّر دواعي من خالفه إلى إبطال ما نقله أو الطعن عليه والإنكار لروايته، بذلك جرت العادات ... ومتى رأينا الفرقة المخالفة لهذه الفرقة قد نقلت مثل نقلها، ولم تتعرّض للطعن على نقله ولم تنكر متضمّن الخبر، دلّ ذلك على أنّ الله تعالى

---

[١]- الغيبة، م. س، ص٢٢.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص١٤٩.

[٣]- م. ن، ص٢٢٩.

[٤]- م. ن، ص٢١٢.

[٥]- م. ن، ص٢٢٩.

[٦]- الطوسي، العدة في أصول الفقه، ص٢٠٤.

[٧]- الاقتصاد، م. س، ص٢٣٦.

تولّى نقله وسخّرهم لروايته، وذلك دليل على صحّة ما تضمّنه الخبر»[١].

والقرينة الأخرى التي يستشهد بها الطوسي للعمل بالخبر الواحد في العقل اشتمال الخبر الواحد على الإخبار بالشيء قبل كونه وقبل تحقّقه، ثمّ إذا تحقّق ذلك الموضوع علمنا صحّة الخبر وإن كان واحدًا[٢].

أمّا الخبر الذي يختصّ به المخالف في الاعتقاد فغير معتبر عند الشيخ كما يقول: «المعلوم من حالها [أي الطائفة الشيعيّة] الذي لا يُنكر ولا يُدفع، أنّهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم في الاعتقاد ويختصّون بطريقه»[٣].

٣. الإجماع

من الأمور التي يتمسّك بها الشيخ لإثبات بعض المسائل العقديّة إنّما هو الإجماع، إجماع الشيعة تارة وإجماع المسلمين تارة أخرى. أمّا إجماع الشيعة كما في اتّفاقهم على كفر الخارج على أمير المؤمنين عليه السلام[٤] أمّا إجماع المسلمين كما في إجماعهم على كفر من قال بأنّ الله محبّ للقبيح[٥]، أو إجماع المسلمين على إثبات صفة المتكلّم لله تعالى[٦]، وإجماعهم على أنّ الكواكب جماد غير حيّة[٧].

أمّا وجه حجيّة الإجماع، فهو العقل عند الشيخ الطوسي، بدليل: «إنّ الأمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وأنّ ما يجمع عليه لا يكون إلّا حجّة، لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجّة يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله»[٨].

وبعبارة أخرى: «المعصوم إذا كان من جملة علماء الأمّة، فلا بدّ من أن يكون قوله

[١]- الغيبة، م. س، ص١٥.

[٢]- الغيبة، م. س، ص١٢٤.

[٣]- العدة، م. س، ص٢٠٥.

[٤]- الاقتصاد، م. س، ص٤٤٨.

[٥]- تمهيد الأصول، م. س، ص١٨٠.

[٦]- الاقتصاد، م. س، ص٧٦.

[٧]- تمهيد الأصول، م. س، ص١٥٧.

[٨]- العدة، م. س، ص٦٢٢؛ تمهيد الأصول، م. س، ص٥٢٤.

موجودًا في جملة أقوال العلماء، لأنّه لا يجوز أن يكون منفردًا مظهِرًا للكفر، فإنّ ذلك لا يجوز عليه، فإذًا لا بدّ من أن يكون قوله في جملة الأقوال، وإن شككنا في أنّه الإمام، فإذا اعتبرنا أقوال الأمّة ووجدنا بعض العلماء يخالف فيها، فإن كنّا نعرفه ونعرف مولده ومنشأه لم نعتدّ بقوله لعلمنا أنّه ليس بإمام، وإن شككنا في نسبه لم تكن المسألة إجماعًا»[١].

٤. اللغة

من الأمور الأخرى التي تدخل ضمن المنهج الكلامي المستخدَم من قبل الشيخ الطوسي، الرجوع إلى أهل اللغة في تعيين بعض المصاديق والمعاني، ففي مبحث رؤية الله تعالى واستدلال المثبتين لها بقوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) يرد الشيخ هذا الاستدلال بالاعتماد على اللغة ويقول: «وليس النظر بمعنى الرؤية في شيء من كلام العرب، ألا ترى أنّهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره، فيثبتون النظر وينفون الرؤية»[٢].

وكذلك الاستشهاد بكلام أهل اللغة في تفسير معنى الولي والأولى والمولى بمعنى الأولى بالتصرّف والرئاسة المستشهَد بها في آية الولاية وحديث الغدير لإثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام[٣].

٥. العرف

أمّا العرف، فهو السبيل المستخدم أيضًا في المنهج الكلامي لإثبات بعض التفاصيل وشرح المعاني وعلى سبيل المثال: «النبيّ في العرف هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر»[٤]، والرسول رغم اشتماله على معنى الإرسال للمرسل في اللغة، غير «أنّ العرف قد خصّص هذا اللفظ فيمن كان رسولاً من

---

[١]- الغيبة، م. س، ص٣٧.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٩٥.

[٣]- الاقتصاد، م. س، ص٣٨٢؛ تمهيد الأصول، م. س، ص٤٣٠؛ تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص١٧.

[٤]- الاقتصاد، م. س، ص٢٨٥.

قبل الله تعالى»[١]. وأيضًا «المعجز في العرف عبارة عمّا يدلّ على صدق من ظهر على يده واختصّ به، وليس المراد بذلك مقتضى اللغة، لأنّ مقتضاها في اللغة عبارة عمّن جعل غيره عاجزًا كالإقدار، والقديم تعالى هو المختصّ بالقدرة على الإعجاز والإقدار، والمعتبر في هذا الباب العرف دون اللغة»[٢].

هذه أهمّ الموارد والأصول التي استخدمها الشيخ الطوسي ﵀ في منهجه الكلامي.

ثالثًا: آراؤه الكلاميّة

١. مباحث الإلهيّات

أ. معرفة الله تعالى:

يبتدئ الشيخ الطوسي ﵀ مباحثه الكلاميّة بوجوب معرفة الله تعالى، ويرى أنّها أوّل فعل واجب على المكلّف[٣].

ثمّ إنّ هناك طرقًا مختلفة للوصول إلى معرفة الله تعالى يذكرها الشيخ ويردّها ليثبت أنّ الطريق الوحيد والصحيح إلى المعرفة إنّما هو النظر دون الضرورة أو الإدراك أو المشاهدة أو السمع أو الخبر أو التقليد.

أمّا الضرورة، فإنّها لو صحّت للزم اشتراك جميع العقلاء في معرفته تعالى كما يشتركون في معرفة أنّ الواحد لا يكون أكثر من الاثنين، والحال أنّنا نرى اختلاف العقلاء في معرفة الله، ولم يكن الإدراك أيضًا طريقًا إلى معرفته، لأنّه تعالى ليس بمدرَك بشيء من الحواس ولا يمكن مشاهدته، ولم يكن السمع أيضًا؛ لأنّ معرفة السمع مبنيّة على معرفة الله تعالى، فكيف يُعلم الأصل بالفرع؟ ولم يكن الخبر أيضًا؛ لأنّ الخبر الموجب للعلم هو الذي يكون عن طريق المشاهدة والإدراك كالإخبار عن البلدان ونحوها، والله تعالى لا يُدرك بالمشاهدة، والتقليد غير وارد أيضًا؛ لأنّه قبل النظر لا يعرف المحقّ من المبطل فكيف يقلّد هذا دون ذاك، كما أنّ قبول قول الغير

[١]- م. ن، ص٢٨٦.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٥٨.

[٣]- م. ن، ص٤٦.

من غير حجّة ودليل قبيح عقلاً، فلم يبق لنا سوى النظر[١].

ولا يقصد الشيخ من وجوب النظر، المناظرة والمحاججة والمخاصمة والمحاورة التي تجري على ألسن المتكلّمين، كي يقال إنّها لم تكن موجودة على عهد النبيّ ﷺ والصحابة، بل يقصد بالنظر الفكر في الأدلّة الموصلة إلى التوحيد والعدل والنبوّة، والقرآن مليء بالحثّ عليه، كما في قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ**﴾ (الأعراف: ١٨٥) وقوله تعالى: ﴿**وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ**﴾ (الذاريات: ٢١) وغيرها من الآيات الكثيرة التي يسردها ويردفها بأقوال الأئمّة عليهم السلام سيّما أمير المؤمنين عليه السلام[٢].

أمّا الدليل الذي يقيمه الشيخ على وجوب معرفة الله تعالى، هو أنّ العاقل إذا علم استحقاق العقاب والذمّ على فعل القبيح، واستحقاق الثواب والمدح على فعل الطاعات كان هذا داعيًا له إلى الترك أو الفعل، «والعلم بالثواب والعقاب لا يتمّ إلاّ بعد معرفة الله تعالى، فلا بدّ من معرفته، لوجوب ما لا يتمّ اللطف إلاّ به»[٣].

وبعد هذا يؤكّد الشيخ الطوسي رحمه الله على كفاية المعرفة النظريّة الإجماليّة، وذلك أنّه: «من فكّر في نفسه فعلم أنّه لم يكن موجودًا ثمّ وجد نطفة ثمّ صار علقة ثمّ مضغة ثمّ عظمًا جنينًا في بطن أمّه ميتًا، ثمّ صار حيًا فبقي مدّة، ثمّ ولد صغيرًا فتتقلّب به الأحوال من صغر إلى كبر، ومن طفولة إلى رجولة، ومن عدم عقل إلى عقل كامل ثمّ إلى الشيخوخة وإلى الهرم، ثمّ إلى الموت، وغير ذلك من أحواله، علم أنّ ها هنا من يصرفه هذا التصريف، ويفعل به هذا الفعل، لأنّه يعجز عن فعل ذلك بنفسه، وحال غيره من أمثال حاله من العجز عن فعل ذلك، فعلم بذلك أنّه لا بدّ من أن يكون هناك من هو قادر على ذلك مخالف له، لأنّه لو كان مثله لكان حكمُه حكمَه، ويعلم أنّه لا بدّ أن يكون عالمًا من حيث أنّ ذلك في غاية الحكمة والاتّساق مع علمه الحاصل بأنّ

---

[١]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٥-٤٦؛ الاقتصاد، م. س، ص٣٨-٤١.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٤١-٤٥.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٨.

بعض ذلك لا يصدر ممّن ليس بعالم، وبهذا القدر يكون عالمًا بالله على الجملة»[١].

فهذه المعرفة الإجماليّة كافية عند الشيخ الطوسي، ومخرجة الإنسان من التقليد، أمّا المعرفة التفصيليّة فإنّها مخصّصة لمن طرأت عليه الشبهات، فحينئذٍ يلزم عليه التفتيش والخوض في التفاصيل لحلّ هذه الشبهات ولا يكفي الإجمال[٢].

ب. إثبات وجود الله وتوحيده

يتمسّك الشيخ الطوسي كغيره من المتكلّمين ببرهان الحدوث في مقام إثبات وجود الله تعالى، حيث يقوم بإثبات حدوث جميع الأجسام عن طريقين:

«أحدهما أن ندلّ على أنّها ليست قديمة، فيُعلم حينئذٍ أنّها محدَثة، لأنّه لا واسطة بين القِدم والحدوث.

والطريق الثاني: أن نبيّن أنّها لم تسبق المعاني المحدَثة، فيُعلم أنّ حكمها حكمها في الحدوث»[٣].

وبيّن ﷺ الحدوث بوجه آخر وقال: «والدليل على أنّ العالم محدث لأنّه لا يخلو من الحوادث، وكلّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، والحوادث هي الحركة والسكون»[٤].

ثمّ بعد ثبوت حدوث الأجسام يقوم الشيخ بإثبات أنّ لها محدِثًا، فيقول: «إذا ثبت حدوث الأجسام بما قدّمناه، فالذي يدلّ على أنّ لها محدِثًا هو ما ثبت في الشاهد من أنّ الكتابة لا بدّ لها من كاتب، والبناء لا بدّ له من بانٍ، والنساجة لا بدّ لها من ناسج وغير ذلك من الصنائع، وإنّما يوجب ذلك فيها لحدوثها، فيجب أن تكون الأجسام

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٤٧-٤٨.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٤٦؛ ص٥٠.

[٣]- م. ن، ص٥٨.

[٤]- رسائل الشيخ الطوسي (رسالة في الاعتقادات)، م. س، ص١٠٣.

إذا شاركتها في الحدوث أن تكون محتاجة إلى محدِث»[١].

والمحدث هذا واجب الوجود لذاته عند الشيخ رحمه الله «بمعنى أنّه لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم»[٢].

وبعبارة أخرى لا بدّ من تقسيم الموجود إلى قسمين: واجب الوجود وممكن الوجود، «فواجب الوجود هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم وهو الله تعالى، وممكن الوجود ... الذي يفتقر في وجوده إلى غيره ويجوز عليه العدم، وهو ما سوى الله تعالى وهو العالم، فلو كان البارئ تعالى ممكن الوجود لافتقر إلى مؤثّر، والمفتقر ممكن، فيكون الباري تعالى واجب الوجود بهذا المعنى، وهو المطلوب»[٣].

ومن خلال إثبات كونه واجب الوجود يثبت أنّه قديم أزلي، بمعنى أنّ وجوده لم يسبقه العدم، وباق أبدي بمعنى أنّ وجوده لم يلحقه العدم[٤] ويثبت من خلاله أيضًا توحيده تعالى ويقول: «والدليل على أنّه تعالى واحد لأنّ معنى الواحد هو الفرد بصفات ذاتيّة لا يشاركه فيها غيره، فلو كان الباري تعالى معه إله آخر لاشترك في الذات والصفات، والمشارك ممكن، والله تعالى واجب الوجود فهو واحد»[٥].

ت. صفاته تعالى

وبعدما يتمّ إثبات الباري تعالى وتوحيده، يقوم الشيخ الطوسي ببيان صفاته تعالى ويبدأ بالقدرة لأنّها الأساس لباقي الصفات «إذ لا يمكننا أن نتكلّم في شيء من صفات القديم تعالى من كونه عالمًا وحيًا وموجودًا وغير ذلك إلاّ بعد أن نثبت كونه قادرًا، لأنّ الطريق إلى إثباته أفعالُه، والفعل -أوّل درجة- يدلّ على كونه قادرًا لا غير، وإنّما يدلّ على الصفات الأخر أمور زائدة على مجرّد

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٦٥.

[٢]- رسائل الشيخ الطوسي (مسائل كلاميّة)، م. س، ص٩٣.

[٣]- م. ن، (رسالة في الاعتقادات)، ص١٠٤.

[٤]- م. ن، ص٩٣.

[٥]- م. ن، ص١٠٥.

وجود الفعل، فلأجل هذا بدأنا بالكلام في كونه قادرًا»[١].

ووصف القدرة تثبت له تعالى لصدور الفعل منه «فإذا كان صانع العالم صحّ منه الفعل وجب أن يكون قادرًا»[٢]. ثمّ بعد إثبات صفة القدرة لله تعالى يقوم الشيخ الطوسي بإثبات سائر الصفات بالاعتماد عليها ومن خلال الاستدلال العقلي، سوى صفة الكلام، حيث يثبتها بالسمع دون العقل: «لأنّ العقل لا يدلّ عليه وإنّما يدلّ على أنّه قادر للكلام؛ لأنّه جنس من الأفعال، وهو قادر على جميع الأجناس»[٣].

وفي نهاية مباحث الصفات، يتعرّض الشيخ الطوسي إلى موضوع رؤية الله تعالى، فيتمسّك بالعقل والنقل لنفي رؤيته، أمّا العقل فيقول: «أنّه لو كان مرئيًّا لوجب أن نراه مع صحّة أبصارنا، وارتفاع الموانع المعقولة، وحصول كونه موجودًا، لأنّا إنّما نرى المرئيّات بهذه الشروط لا غير، ولو رأيناه لعلمناه، لأنّ من كمال العقل العلم بما ندركه ونراه»[٤].

ودليل آخر على عدم جواز رؤيته بالبصر: «إنّ من شرط صحّة الرؤية أن يكون المرئي نفسه أو محلّه مقابلاً للرائي بحاسّة أو في حكم المقابل، والمقابلة تستحيل عليه لأنّه ليس بجسم، ومقابلة محلّه أيضًا فيستحيل عليه، لأنّه ليس بعرض»[٥].

وأمّا الدليل النقلي على نفي الرؤية قوله تعالى: ﴿**لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ**﴾ (الأنعام: ١٠٣) والدليل على المدعى منها أوّلاً: إنّ الله تعالى تمدّح بنفي الإدراك عن نفسه في هذه الآية، فإثباته يعدّ نقصًا له، كما في قوله: ﴿**لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**﴾ (البقرة: ٢٥٥) حيث إثبات المنفي أي السِنة والنوم يكون نقصًا، وثانيًا: أنّ الإدراك في الآية جاء بمعنى الرؤية، لأنّه نفى عن نفسه ما أثبته لنفسه: «وهو يدرك الأبصار»[٦].

---

[١]- تمهيد الأصول، م. س، ص٧٣.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٦٩.

[٣]- الاقتصاد، م. س، ص٧٦.

[٤]- تمهيد الأصول، م. س، ص١٣٨.

[٥]- الاقتصاد، م. س، ص٩٣.

[٦]- م. ن، ص٩٤-٩٥.

وقد استدلّ بعض مثبتي الرؤية بقوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣) لإثبات مدّعاهم، ويردّهم الشيخ الطوسي بأنّ النظر المذكور في الآية يعني الانتظار أي لثواب ربّها منتظرة، كما في قوله: ﴿**وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾ (النمل: ٣٥) أي منتظر، مضافًا إلى أنّ النظر في اللغة لم يرد بمعنى الرؤية، ألا ترى أنّ العرب يقولون نظرت إلى الهلال فلم أره، فيثبتون النظر دون الرؤية[١].

واستدلّوا كذلك بقول موسى عليه السلام كما في القرآن: ﴿**رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ**﴾ (الأعراف: ١٤٣) والآية لا تدلّ أيضًا على جواز الرؤية بدليل: ١. أنّه سأل الرؤية لقومه بدلالة قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً**﴾ (النساء: ١٥٣) ٢. الآية تدلّ على عدم الرؤية بدليل الجواب: «لن تراني» ولن تفيد التأبيد ٣. علّق الله تعالى الرؤية على شيء مستحيل وهو استقرار الجبل في حال حركته، وما عُلّق على المحال لا يكون إلا محالاً ٤. ربّما أراد من الرؤية العلم الذي لا يدخله الشكّ كما في دعوة إبراهيم عليه السلام: ﴿**رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾ (البقرة: ٢٦٠) وللأنبياء أن يسألوا ذلك ولا يقدح في نبوّتهم[٢].

٢. مباحث العدل

العدل هو الأصل الثاني من أصول الدين الخمسة عند الإماميّة، ويتعرّض إلى أفعال الله تعالى وأنّها حسنة ليس فيها قبيح، وأنّ الله تعالى منزّه عن الإخلال بالواجب وفعل القبيح مع قدرته عليه: «وهذه الجملة إذا ضبطتها كفاك في العلم بحسن جميع أفعاله، وإن لم تعلم تفصيلها من التكليف والآلام وحسن البعثة والتعبّد بالشرائع وغير ذلك ممّا هو فعله أو مفعول بأمره»[٣].

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٩٥.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص١٤٥-١٤٨؛ الاقتصاد، م. س، ص٩٥-٩٦.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص١٥٩.

أ. الحسن والقبح

بما أنّ موضوع العدل يتعلّق بأفعال الله تعالى يبدأ الشيخ الطوسي بتعريف الفعل أوّلًا، وهو «ما وُجد بعد أن كان مقدورًا»[١] ثمّ يقسّمه الى حَسَن وقبيح.

فالحسن هو كلّ فعل إذا فعله العالم به أو المتمكّن من العلم به مختارًا لا يستحقّ عليه الذمّ. أمّا القبيح فهو كلّ فعل إذا وقع من عالم بقبحه أو متمكّن من العلم بقبحه، استحقّ الذمّ.

والعلم بقبح القبائح يكون عقليًّا وشرعيًّا عند الشيخ الطوسي، فالعقليّات من قبيل قبح الظلم والجهل، وما يعلم بالشرع، فهو كلّ ما لا يمكن معرفته بالعقل كقبح شرب الخمر ونحوه، حيث لا مجال للعقل في العلم بذلك[٢].

وما يدلّ على أنّ بعض القبائح والمحاسن عقليّة، أنّ العقل يدرك قبحها أو حسنها بمجرّده، يقول الشيخ الطوسي: «إنّ كلّ عاقل مفطور العقل يعلم بقبح الظلم وقبح الجهل والكذب والعبث، فلولا أنّ طريق ذلك العقل لما وجب شمول العلم لجميع العقلاء، ولكان يقف على من علم صحّة السمع. وفي علمنا باشتراك جميع العقلاء من موحّد وملحد ومقرّ بالنبوّات وجاحد لها في العلم بذلك، دليل على أنّ طريق ذلك العقل»[٣].

ثمّ إنّ العدل الذي يعني عدم الإخلال بالواجب وعدم فعل القبيح من قبل الباري تعالى، يتوقّف على إثبات أنّه تعالى قادر على فعل القبيح أوّلًا، وأنّه لا يفعله ثانيًا.

ولأجل إثبات هذا الأمر يقيم الشيخ الطوسي عدّة أدلّة، منها أنّ الفعل الحَسَن والفعل القبيح كلاهما من جنس واحد، وعلى سبيل المثال الضرب للتأديب حسن والضرب من غير استحقاق ظلم وقبيح، فجنس الضرب واحد، وكما أنّ الله تعالى

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص١٠٥.

[٢]- م. ن، ص١٠٦-١٠٧.

[٣]- م. ن، ص١٠٨.

قادر على الحَسَن قادر على القبيح أيضًا للاشتراك في الجنس.

والدليل الآخر أنّه خالق لكمال العقل فينا، وهو مجموع علوم، والقادر على الشيء يجب أن يكون قادرًا على ضدّه، وضدّ العلم الجهل والجهل قبيح.

وأنّه تعالى قادر على تعذيب العاصي قبل توبته وهو حسن أيضًا، فإذا أسلم قبح عقابه، غير أنّ إسلامه هذا لم يسبّب إخراج الله تعالى عن كونه قادرًا على عقابه، فثبت أنّه تعالى قادر على فعل القبيح[١].

أمّا الدليل على أنّه لا يفعل القبيح مع قدرته عليه، علمه بقبح القبائح وعلمه بأنّه غنيّ عنه، والعالم بقبح القبيح وبأنّه غنيّ عنه لا يجوز أن يختاره، ومضافًا إلى كونه تعالى لا يفعل القبيح مع قدرته عليه، لا يريد القبيح أيضًا على أيّ وجه، بدليل:

. أنّه تعالى نهى عن جميع القبائح، والنهي يدلّ على كراهية المنهي عنه، فلو كان مريدًا لشيء من القبائح لكان مريدًا كارهًا له على وجه واحد وهو فاسد.

. لو أراد القبيح لكان محبًّا له راضيًا به، وأجمع المسلمون على كفر القائل بذلك.

. ما ورد من الآيات الكثيرة الدالّة على ذلك، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ**﴾ (غافر: ٣١) وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة: ١٨٥) وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا**﴾ (السجدة: ١٣)، وهو إخبار عن قدرته وأنّه قادر على إلجاء الخلق على الهداية، ولكنّه لا يفعله لأنّه قبيح وينافي التكليف وينقض الغرض[٢].

ب. القضاء والقدر

يتفرّع من الموضوع أعلاه موضوع القضاء والقدر، وأنّ أفعال العباد هل هي بقضاء الله وقدره أم لا؟

---

[١]- تمهيد الأصول، م. س، ص١٧١؛ الاقتصاد، م. س، ص١٠٨-١٠٩.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص١١٠-١١٣.

في البدء يشرح الشيخ الطوسي معنى القضاء في اللغة والقرآن، ويذكر له أربعة معان: ١. الخلق والإحداث ٢. الحكم والقضاء ٣. الأمر والإلزام ٤. الإعلام والإخبار. وبعدما ينفي المعاني الثلاثة الأولى يستقرب المعنى الرابع ويقول: «أمّا القضاء بمعنى الإعلام والإخبار، فإنّه يجوز أن يُقال على ضرب من التقييد، لأنّ الله أخبر وأعلم ما لنا في فعل الطاعة من الثواب، وما علينا بفعل المعاصي من العقاب، فجاز أن يضاف إلى الله القضاء على هذا الوجه»[١].

وأمّا بخصوص القدر فكذلك أيضًا، حيث يكون بمعنى التقدير كما قال تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾ (المرسلات: ٢٣) فالقول بأنّ أفعالنا بقدر الله تعالى يعني أنّه قدّر ما عليها من الثواب والعقاب.

وبعد بيان هذا يذهب الشيخ الطوسي ويؤيّد النظريّة القائلة بأنّ كلّ واحد منّا مُحدِث لأفعاله، بدليل وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا وانتفائها بحسب صوارفنا وكراهيّتنا، فلولا أنّها من فعل الإنسان لما وجب ذلك، حالها حال سائر الأمور التكوينيّة كالقصر والطول وما شاكل[٢].

والدليل الآخر أنّه يحسن مدحنا على الأعمال الحسنة وذمّنا على الأفعال القبيحة، ولكن لا يحسن المدح أو الذمّ على الطول أو القصر وما شاكل. ودليل آخر أنّه يُحسن أن يأمر بعضنا بالقيام والقعود وكذلك النهي عنهما، ولا يحسن أن يأمره بالطول والقصر ولا ينهاه عنهما، مضافًا إلى وجود آيات كثيرة تدلّ على فعلنا كقوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٤) وقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ (النساء: ١٢٣) وعليه: «فمن نفى الفعل عنّا فقد خالف العقول والقرآن»[٣].

وبهذه الوجوه يردّ الشيخ الطوسي نظريّة الكسب عند الأشاعرة، أي إثبات صفة للفعل زائدة على الحدوث، وهذا شيء لا يُعقل، بمعنى أنّه لا يمكن تصوّره، فالفعل

[١]- الاقتصاد، م. س، ص١١٧.
[٢]- م. ن، ص١١٨.
[٣]- م. ن، ص١٢٢.

إمّا أن يُنسب إلى العبد ليكون مختارًا وإمّا إلى الله تعالى ليكون ضروريًّا، ومن غير المعقول إثبات صفة زائدة على الحدوث أو الضرورة هنا تُسمّى بالكسب[١].

ت. التكليف

يعرّف الشيخ الطوسي التكليف -تبعًا للسيِّد المرتضى- أنّه إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة[٢].

ثمّ يبحث الشيخ الطوسي حول: ١. صفات المكلِّف ٢. صفات المكلَّف ٣. صفات الفعل الذي يتناوله التكليف ٤. ما الغرض من التكليف؟

أمّا صفات المكلِّف تعالى فيجب أن يكون حكيمًا مأمونًا منه فعل القبيح والإخلال بالواجب ليعلم انتفاء القبح عن هذا التكليف، ويجب أن يكون قادرًا على الثواب الذي عرّض بالتكليف له، ولا بدّ أن يكون له غرض في التكليف وابتداء الخلق ليحسن التكليف، ويجب أن يكون المكلِّف عالمًا بتكامل شرائط التكليف في المكلَّف[٣].

أمّا صفات المكلَّف فهو الحيّ، لأنّ من ليس بحيّ لا يحسن تكليفه ويُسمّى الحيّ إنسانًا ثمّ يشرح الشيخ اختلاف المتكلّمين في حدّ الحيّ، هل هو هذه الجملة المتناسبة المشاهدة دون أبعاضها، أو أنّه ذات ليس بجوهر ولا عرض ولا حال في هذه الجملة أو هو جوهر في القلب، أو هو الروح، أو غيرها من الأقوال، مع أنّ الشيخ يختار القسم الأوّل[٤].

ويلزم أن يكون المكلّف قادرًا ليتمكّن من فعل التكليف، ولا يكون التكليف بما لا يطاق، وأن يكون عالمًا أو متمكّنًا من العلم به، وأن يكون متمكّنًا من الآلات التي

---

[١]- تمهيد الأصول، م. س، ص٢٠٩.

[٢]- م. ن، ص٢٣٧.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٢٣٩.

[٤]- الاقتصاد، م. س، ص١٣٤-١٣٩.

يحتاج إليها في الأفعال التي تتعلّق بالتكليف، ويجب أن يكون المكلّف مشتهيًا نافرًا أي نافرًا بالطبع ممّا كلّف فعله، ومشتهيًا لما كلّف الامتناع منه لتحقّق المشقّة، ويجب أن تكون الموانع مرتفعة، ويجب أن لا يكون مجبورًا فيما كلّف[١].

أمّا صفات الفعل الذي يتناوله التكليف، فلا بدّ أن يصحّ إيجادها للمكلّف على الوجه الذي كلّفه، ولا بدّ أن يكون الفعل ممّا يُستحقّ به المدح والثواب[٢].

وأمّا الغرض من التكليف، فهو تعريض المكلَّف لمنزلة عظيمة جليلة لا يمكن الوصول إليها إلّا بالتكليف[٣].

ث. اللطف والأصلح

ذهب الشيخ الطوسي إلى وجوب اللطف على الله تعالى، وعدم وجوب الأصلح في ما يتعلّق بالدنيا.

أمّا اللطف فهو «عبارة عمّا يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح»[٤] ويُشترط في اللطف أن يكون معلومًا وإن لم يكن مُدركًا، وأن يتقدّم الملطوف فيه حتّى يصح أن يدعو إليه، ولا بدّ أن يكون بينه وبين الملطوف فيه مناسبة وإن لم تُعلم بالتفصيل[٥].

والدليل على وجوب اللطف كما يبيّنه الشيخ الطوسي: «إنّ أحدنا لو دعا غيره إلى طعامه وأحضر الطعام، وغرضه نفع المدعوّ دون ما يعود إليه من مفسدة أو غيرها، وعلم أو غلب على ظنّه أنّه متى تبسّم في وجهه، أو كلّمه بكلام لطيف، أو كتب إليه رقعة، أو أنفذ غلامه إليه وما أشبه ذلك ممّا لا مشقّة عليه ولا حطّ له عن مرتبته حضر، ومتى لم يفعل ذلك لم يحضر، وجب عليه أن يفعل ذلك ما لم يتغيّر داعيه عن حضور طعامه، ومتى لم يفعله استحقّ الذمّ من العقلاء، كما يستحقّ لو أغلق بابه في وجهه،

[١]- الاقتصاد، م. س، ص١٣٩-١٤٣.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٢٤٤.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٢٤٠.

[٤]- م. ن، ص٣٠٨.

[٥]- الاقتصاد، م. س، ص١٥٣-١٥٤.

فلهذا صار منع اللطف كمنع التمكين في القبح، وهذا يقتضي وجوب فعل اللطف عليه تعالى، لأنّ العلّة واحدة»[١].

أمّا الأصلح في باب الدنيا فهو الأنفع الذي لا يتعلّق به لطف، فإنّه لا يجب على الله تعالى؛ إذ لو وجب لزم استمرار الأنفع إلى ما لا نهاية؛ لأنّ الله لا يخلّ بالواجب، ولكن بنفس الوقت فإنّ القابل للمنافع -أي الإنسان أو غيره من المخلوقات- متناه ومحدود، فيلزم الإخلال بالواجب حينئذٍ، وهو محال على الله تعالى، أو يلزم أن نقول إنّه لا يقدر إلاّ على متناه أدّى القول بتناهي مقدورات الله، وهو كفر.

ودليل آخر بأنّ الأصلح لو كان واجبًا لما استحقّ الله تعالى الشكر بما فعله من الإحسان ولا العبادة، لأنّ الواجب لا يستحقّ به الشكر، وإنّما يستحقّ بالتفضّل المحض. وأيضًا لو كان واجبًا لزم أن يكون له أصل في العقل ويشترك فيه جميع العقلاء ضرورة إيصال المنافع إلى الغير، والحال أنّ الأمر ليس كذلك[٢].

ج. الآلام والأعواض

يتعلّق الكلام حول الآلام بموضوع حسنها أو قبحها، ويرى الشيخ الطوسي أنّ الآلام بعضها حَسن وبعضها قبيح، فالآلام القبيحة ثلاثة: ما كان ظلمًا أو فيه مفسدة أو كان عبثًا، والباقي حسن. وبعبارة أخرى أنّ «الآلام لا تحسن إلاّ لنفع يوفّى عليها، أو دفع ضرر أعظم منها، أو الاستحقاق، أو يكون واقعًا على وجه المدافعة، فمتى خلا من ذلك أجمع كان قبيحًا»[٣].

وإذا ثبت الألم وعدم انفكاك الإنسان عنه، يأتي دور العوض الذي هو حصول النفع إلى المألوم، فما يفعله الله تعالى من الآلام أو يأمر به وجوبًا أو ندبًا فلا بدّ فيه من العوض[٤].

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص١٥٧.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٣٢٠؛ الاقتصاد، م. س، ص١٦٢.

[٣]- الاقتصاد، م. س، ص١٦٥.

[٤]- م. ن، ص١٧٣.

٣. مباحث النبوّة

الأصل الثالث من أصول الدين الذي يتطرّق إليه الشيخ الطوسي هو النبوّة، ويرى أنّ النبيّ في العرف هو المؤدّي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر، أمّا الرسول في اللّغة يفيد أنّ مرسلاً أرسله بشرط تحمّل الرسالة، والعرف خصّص هذا اللفظ لمن أرسله الله تعالى حصرًا، فلذا لو أطلق الكلام وقيل الرسول لا يفهم منه سوى أنّه رسول من قبل الله تعالى، وإذا أردنا استعمال الكلمة في غير ذلك لا بدّ من التقييد بأن يقول رسول زيد أو فلان[١].

أ. حُسن البعثة

أمّا سبب حسن البعثة ووجوبها أنّ الأنبياء «يؤدّون إلينا ما هو مصلحة لنا في التكليف العقلي، ولا يمكننا معرفة ذلك بالعقل، ولا يمتنع أن يعلم الله أنّ في أفعال المكلّف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن القبيح العقليّ، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، فيجب أن يعلمنا ذلك، لأنّ الأوّل لطف لنا، والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة العلّة من المكلّف في فعل اللطف، ولا يمكن إعلام ذلك إلّا ببعثة الرسل ليعرّفونا ذلك»[٢].

ثمّ يردّ الشيخ على قول البراهمة بأنّ الشرع لا يأتي إلّا بما يوافق العقل، إلّا أنّ ما يقتضيه العقل على ضربين، أحدهما يُعلم مفصلاً بالعقل ولا يحتاج فيه إلى بعثة الرسل، والآخر يُعلم بالعقل مجملاً، فالشرع يأتي به مفصّلاً[٣].

ب. المعجزة

إنّ الطريق إلى معرفة النبيّ لا يكون إلّا بالمعجز، والمعجزة في العرف عبارة عمّا يدلّ على صدق من ظهرت المعجزة على يده واختصّ بها، والمعجزة تدلّ على النبوّة بشروط أربعة:

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٢٨٥-٢٨٦؛ تمهيد الأصول، م. س، ص٤٥٣.

[٢]- م. ن، ص٢٨٨؛ تمهيد الأصول، م. س، ص٤٥٨.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٥٦.

. أن تكون خارقة للعادة.

. أن يتعذّر على الخلق جنسها أو صفتها المخصوصة.

. أن تكون من فعل الله تعالى أو جاريًا مجرى فعله.

. أن تتعلّق بالمدّعي على وجه التصديق لدعواه[١].

ثمّ إنّ المعجزة وإن اختصّت للدلالة على صدق النبيّ، غير أنّ الشيخ الطوسي يرى جواز صدورها من قبل الإمام عليه السلام أيضًا، لأنّ فائدة المعجزة تصديق من ظهرت على يده، فيجب جواز ظهورها على يد الإمام إذا ادّعى الإمامة[٢]. نعم، لا ينحصر إثبات الإمامة بالمعجزة خلافًا للنبوّة، إذ يمكن إثبات الإمامة من طرق أخرى دونها[٣].

ت. العصمة

من المباحث المهمّة التي تُطرح في موضوع النبوّة مسألة العصمة وحدودها، والشيخ الطوسي تبعًا لباقي علمائنا يقول بوجوب عصمة النبيّ من القبائح صغيرها وكبيرها قبل النبوّة وبعدها، على طريق العمد والنسيان وعلى كلّ حال[٤].

والدليل الذي يقيمه الشيخ الطوسي على ذلك أنّ القبائح توجب التنفير عن قبول قولهم: «ولا يجوز أن يبعث الله تعالى نبيًّا ويوجب علينا اتّباعه وهو على صفة تنفّر عنه، ولهذا جنّب الله تعالى الأنبياء الخُلق المشينة والأمراض المنفّرة والفظاظة والغلظة، لمّا كان ذلك منفرًا في العادة»[٥].

وبعدما يثبت الشيخ الطوسي هذه القاعدة العقليّة في لزوم العصمة، يتطرّق إلى الآيات الموهِمة لصدور الذنب من الأنبياء عليهم السلام في ظاهرها، ويقوم بتأويل تلك الآيات

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٢٩٢.

[٢]- م. ن، ص٢٩٩.

[٣]- م. ن، ص٣٠١.

[٤]- م. ن، ص٣٠٥.

[٥]- تمهيد الأصول، م. س، ص٤٦٥.

من منطلق هذه القاعدة، إذ يقول: «الظواهر تبنى على أدلّة العقول ولا تُبنى أدلّة العقول على الظواهر، وإذا علمنا بدليل العقل أنّ القبيح لا يجوز عليهم، تأوّلنا الآيات إن كان لها ظواهر»[١].

ث. نبوّة رسول الله ﷺ

إنّ رسول الله ﷺ خاتم الأنبياء وقد نَسَخَت شريعته سائر الشرائع، ودليل نبوّته المعجزة، وأهم معجزة دالّة على صدق دعواه: القرآن؛ لذا يركّز الشيخ الطوسي عليه ويبسط القول فيه نوعًا ما أكثر من باقي المعاجز، ويرى الشيخ أنّ الاستدلال بالقرآن لا يتمّ إلّا ببيان خمسة أمور:

- ظهوره ﷺ بمكّة وادّعاء النبوّة.
- تحدّيه العرب بهذا القرآن، وادّعاؤه بأنّ الله أنزله عليه وخصّه به.
- إنّهم لم يعارضوه في وقت من الأوقات.
- إنّهم لم يعارضوه للعجز عن ذلك.
- إنّ هذا التعذّر خرق للعادة[٢].

أمّا جهة إعجاز القرآن، فهناك أقوال مختلفة يذكرها الشيخ الطوسي ﷺ ويختار أحدها، ويقول: «أقوى الأقوال عندي قول من قال: إنّما كان معجزًا خارقًا للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص، دون الفصاحة بانفرادها، ودون النظم بانفراده ودون الصرفة»[٣]. والدليل على ذلك أنّ القرآن جمع الفصاحة المفرطة والنظم الذي ليس في كلام العرب مثله، فإذا عجزوا عن معارضته وجب أن يكون اعتبار الإعجاز هما الفصاحة والنظم.

ثمّ يعتذر الشيخ الطوسي عن نصرة القول بالصرفة في كتاب تمهيد الأصول،

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٣٠٩.
[٢]- م. ن، ص٣١٩.
[٣]- م. ن، ص٣٣١.

ويقول لأنّه كان بصدد شرح كتاب أستاذه (الجمل) لذا لا تحسن مخالفته: «من حيث شرحت كتابه فلم يحسن خلاف مذهبه»[١].

٤. الإمامة

الأصل الرابع من أصول الدين هو الإمامة، وقد أولاه الشيخ الطوسي أهميّة قصوى وألّف عدّة كتب ورسائل في موضوع الإمامة، وما وصل منها إلينا كاملاً هو كتاب تلخيص الشافي حيث استوفى فيه ما يتعلّق بها، وسنحاول أن نوجز الكلام في بيان آراء الشيخ حول الإمامة ضمن عدّة نقاط:

- في وجوب الإمامة وصفات الإمام.
- في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام.
- في أحكام البغاة.
- في إمامة سائر الأئمّة عليهم السلام.
- في الغيبة.

أ. وجوب الإمامة وصفات الإمام

يعرّف الشيخ الطوسي الإمام بقوله: «قولنا: إمام، يُستفاد منه أمران: أحدهما أنّه مقتدى به في أفعاله وأقواله من حيث قال وفعل؛ لأنّ حقيقة الإمام في اللغة هو المقتدى به، ومنه قيل لمن يصلّي بالناس إمام الصلاة. والثاني أنّه يقوم بتدبير الأمّة وسياستها وتأديب جناتها والقيام بالدفاع عنها، وحرب من يعاديها، وتولية ولاية الأمراء والقضاة وغير ذلك، وإقامة الحدود على مستحقّيها»[٢].

يرى الشيخ الطوسي أنّ أهمّ الأمور بعد توحيد الله وصفاته وعدله، هو الإمامة التي لا يتمّ التكليف بدونها ولا يحسن مع ارتفاعها، إذ الإخلال بها

---

[١]- ا، ص٣٣٢.

[٢]- رسائل الشيخ الطوسي (رسالة في الفرق بين النبيّ والإمام)، م. س، ص١١١.

يعود بالضرر على ما حصل له من معرفة الله وتوحيده[١].

أمّا الدليل على وجوب الإمامة فعدّة أمور:

• تجب الرئاسة لكونها لطفًا في أفعال الواجبات والامتناع من القبائح؛ إذ الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد يمنع القوي من الضعيف ويؤدّب الظالم ويردع المعاند، فحينئذٍ يكثر الصلاح ويقلّ الفساد، وعند عدم وجوده يكثر الفساد ويقلّ الصلاح، فالرئاسة تجب لتحقيق المصالح الدينيّة التي هي ارتفاع الظلم وكثير من القبائح، وإن حصل في الأثناء تحقيق مصالح دنيويّة أيضًا فعلى نحو التبعيّة[٢].

• الدليل الآخر الذي يقيمه الشيخ الطوسي على وجوب الإمامة: «إنّا قد علمنا أنّه ليس جميع أحكام الحوادث التي نحتاج إلى معرفتها عليها أدلّة قاطعة من تواتر ولا إجماع، وإذا كنّا مكلّفين للعمل بالشرع وجب أن يكون لنا طريق يوصل به إلى معرفته، ونعرف الصحيح ممّا اختلفت أقوال الأمّة فيه، وليس ذلك إلّا قول معصوم مأمون عليه السهو والغلط، فنرجع إليه ونعوّل عليه».

• والدليل الثالث الذي يقيمه الشيخ على وجوب الإمامة «إنّا قد علمنا أنّ شريعة النبيّ ﷺ لازمة لكلّ من يأتي فيما بعد إلى قيام الساعة، وما هذه صورته فلا بدّ لها من حافظ، لأنّه إن لم يكن لها حافظ لم يمكن من يجيء فيما بعد الوصول إلى ما كلّفه وتعبّد به، وإذا ثبت أنّه لا بدّ لها من حافظ فلا يخلو أن يكون الحافظ لها جميع الأمّة أو بعضها، ولا يجوز أن يكون الحافظ لها جميع الأمة لأنّ الأمّة يجوز عليها الغلط والسهو وتعمّد الباطل، إذا فرضنا أنّه ليس فيها معصوم، فلا بدّ مع ذلك من حافظ يؤمن من جهته التغيير والتبديل ليتمكّن المكلّفون من الوصول إلى ما كُلّفوه[٣].

• والدليل الآخر الذي يقيمه الشيخ على وجوب الإمامة في كلّ زمان «أنّا علمنا ضرورة أنّه ليس جميع أدلّة الشرع ظاهرة مطابقة لحقائق اللغة، بل نعلم أنّ في القرآن والسنّة

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٥٩.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥٠٥.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥١٠.

متشابهًا ومحتملاً، وأنّ العلماء من أهل اللغة قد اختلفوا في المراد به، وتوقّفوا في كثير منها، ومالوا إلى طريقة الظنّ في مواضع، فلا بدّ والحال هذه من مبيّن للمشكل ومترجم للغامض، يكون قوله حجّة كقول الرسول صلى الله عليه وآله»[١]، وهذا هو الإمام المعصوم عليه السلام.

ثمّ بعد هذا يتطرّق الشيخ الطوسي إلى ما ذهب إليه أهل السنّة من التمسّك بالآيات والروايات لإثبات نظريّتهم في كفاية الأمّة وعدم حاجتها إلى الإمام المعصوم، من قبيل قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (النساء: ١١٥) أو قوله تعالى: ﴿**وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا**﴾ (البقرة: ١٤٣) وقوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ**﴾ (آل عمران: ١١٠) وقوله صلى الله عليه وآله: «لا تجتمع أمّتي على الخطأ» ويقوم الشيخ بمناقشة هذه الأدلّة وعدم كفايتها لتحلّ محلّ الإمام المعصوم عليه السلام[٢].

أمّا صفات الإمام فيجعلها الشيخ الطوسي على ضربين: ١. ما يجب أن يكون عليها الإمام عقلاً كالعصمة والأفضليّة والعلم بسياسة الأمور، ٢. ما يجب أن يكون عليها لما يرجع إلى الشرع كالعلم بالأحكام والشجاعة وما شاكل[٣].

بيان ذلك:

• العصمة

مسألة العصمة تترتّب على تعريف الإمامة ووجه الحاجة إليها، فإذا كان الإمام لطفًا في ارتفاع القبيح وفعل الواجب، علمنا أنّ جهة الحاجة إليه من حيث ارتفاع العصمة عن الناس وجواز فعل القبيح وترك الواجب، فيلزم أن يكون الإمام معصومًا من فعل القبيح لتحقيق وجه الحاجة إليه[٤].

وبعبارة أخرى: «يجب أن يكون الإمام معصومًا من القبائح والإخلال بالواجبات، فإنّه لو لم يكن كذلك لكانت علّة الحاجة قائمة فيه إلى إمام آخر، لأنّ الناس إنّما

---

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص١٨٤.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥١٤-٥٢٠؛ تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص١٥٠-١٨٤.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥٢١.

[٤]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص١٩٣.

احتاجوا إلى الإمام لكونهم غير معصومين، ومحال أن تكون العلّة حاصلة والحاجة مرتفعة، لأنّ ذلك نقض للعلّة. ولو احتاج إلى إمام لكان الكلام فيه كالكلام في الإمام الأوّل، وذلك يؤدّي إلى وجود أئمّة لا نهاية لهم أو الانتهاء إلى إمام معصوم ليس من ورائه إمام وهو المطلوب»[١].

ودليل آخر يقيمه الشيخ على العصمة، أنّها لازمة لأنّ الإمام مقتدى به في جميع الشريعة، فاذا كان كذلك وجب أن يكون معصومًا، وإلّا لم نأمن صدور القبيح منه، والحال أنّ الله أمرنا بالاقتداء به، ولا يجوز الاقتداء بما هو قبيح، فدلّ هذا على أنّ الإمام المقتدى معصوم[٢].

• الأفضليّة

يبحث الشيخ الطوسي وجوب أن يكون الإمام أفضل الناس من وجهين: ١. أن يكون أكثر ثوابًا منهم ٢. أن يكون أفضل منهم في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه.

ثمّ يستدلّ على ذلك من خلال القول بعصمته، فكلّ من قال بالعصمة قطع بلزوم أن يكون أفضل الخلق ثوابًا، وأيضًا فالإمام يستحقّ من التعظيم وعلوّ المنزلة في الدين ما لا يستحقّه أحد غيره، وهذا يدلّ على كونه أكثر ثوابًا، ويدلّ عليه أيضًا أنّ الإمام حجّة في الشرع، فوجب أن يكون أكثر رعيته ثوابًا كالنبي.

أمّا الدليل على الشقّ الثاني ولزوم الأفضليّة في الظاهر، فهو مما تمليه الضرورة من قبح تقديم المفضول على الفاضل المتسالم عليه عند العقلاء، وإذا كان الله تعالى هو الناصب للإمام فيجب أن لا ينصّب إلّا من هو أفضل في ظنّنا وعلمنا[٣].

• الأعلميّة

يرى الشيخ الطوسي لزوم أعلميّة الإمام أوّلًا في السياسة وشؤون العباد ومصالحهم،

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٣٣.

[٢]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٢٠١-٢٠٢.

[٣]- الاقتصاد، م. س، ص٣٦٦؛ تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٢٠٩.

وثانيًا عالمًا بجميع الشريعة لكونه حاكمًا فيها. والدليل أنّ العقل يحكم بذلك؛ إذ لا يحسن مثلاً من حكيم من حكماء الملوك أن يولي وزارته والنظر في شؤون العباد من لا يحسنها ويسبّب ضياعها، وإذا فعل ذلك استحقّ الذمّ من العقلاء. هذا في باب السياسة[١].

أمّا لزوم كونه عالمًا بجميع الشريعة وأحكام الدين، لكونه حافظًا لها وحجّة في الدين، فلو جاز عدم معرفة بعض الأحكام، لم نثق بوصول جميع الشرع إلينا، وهذا ينقض الغرض، ويقدح في كون الإمام حجّة، مضافًا إلى أنّ جهله لبعض الأحكام يوجب التنفير عن قبول قوله، وهو منزّه عن ذلك[٢].

والدليل الآخر على لزوم الأعلميّة في الدين كونه مقتدى به في جميع الدين، ولا يصحّ الاقتداء في الشيء بما لا يعلمه[٣].

ثمّ يتطرّق الشيخ الطوسي إلى أمر خلافي بين علماء الشيعة في سعة علم الإمام عليه السلام خارج هاتين الدائرتين (السياسة والدين)، فيرى عدم لزوم أعلميّة الإمام فيما ليس رئيسًا فيه ولا مقدّمًا فيه كالصناعات والمهن والعلم بالغيب؛ إذ لا تتعلّق هذه الأمور بالدين، وإذا وقعت مرافعات إلى الإمام من قبل أرباب الصناعات رجع إلى أهل الخبرة، فما صحّ عنده عنهم حكم فيه بما هو عالم به من الحكم من جهة الله تعالى، وإذا اختلفت أقوال أرباب الصنائع رجع إلى أعدلهم، وإن تساووا كان مخيّرًا في الأخذ بأيّ أقوالهم شاء[٤].

ولكن مع هذا لا ينفي الشيخ قول سائر العلماء تمامًا بل يجوّزه ويقول: «وفي أصحابنا من يقول إنّه يعلم ذلك بالنصّ من قبل الله تعالى، ورووا في ذلك أخبارًا، وهذا وإن كان جائزًا فليس ممّا يلزمه وجوبًا، لأنّ المعتمد ما قلناه أوّلاً»[٥].

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٣٧١.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥٣٤.

[٣]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٢٧٢.

[٤]- م. ن، ج١، ص٢٥٢.

[٥]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥٣١.

• أشجع الناس

يلزم أن يكون الإمام أشجع الناس، لأنّه الرئيس عليهم والقائد في الحروب «فلو لم يكن أشجع لجاز أن ينهزم فينهزم المسلمون بانهزامه، فيكون فيه بوار المسلمين والإسلام، فإذن يجب أن يكون أشجعهم وأربطهم جأشًا وأثبتهم قلبًا»[١].

• لزوم النصّ

بعدما أثبت الشيخ الطوسي هذه الصفات التي مرّت للإمام، يقرّ بأنّ معرفتها يحتاج إلى نصّ، سيّما في موضوع العصمة، إذ «لما كانت العصمة لا تدرك حسًّا ولا مشاهدة ولا استدلالاً ولا تجربة ولا يعلمها إلاّ الله تعالى، وجب أن ينصّ عليه ويبيّنه من غيره على لسان نبيّ»[٢].

وهذا الاستدلال نفسه يأتي في باقي الصفات نوعًا ما أيضًا، فالأفضليّة والأكثريّة في الثواب، لا يمكن التوصّل إليها بالأدلّة والمشاهدة، فلزم فيها النصّ، وكذلك الأعلميّة بجميع أحكام الشرع دقيقها وجليلها لا يكون إلاّ عبر النصّ، إذ لا طريق إلى ذلك بالامتحان والمشاهدة للزوم أن يكون الممتحن أعلم منه وهو خلف[٣].

ب. إمامة أمير المؤمنين عليه السلام

يعتقد الشيخ الطوسي كغيره من الإماميّة أنّ الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل إنّما هو أمير المؤمنين عليه السلام، ويستدلّ على إمامته عليه السلام من طريقين: ١. طريق القسمة العقليّة ٢. طريق النصّ.

أمّا القسمة العقليّة، فتبتني على الاستدلال التالي المبتني على المقدّمات السابقة: أوّلاً: ثبوت وجوب الإمامة، ثانيًا: لزوم عصمة الإمام، وثالثًا: أنّ الحقّ لا يخرج من أمّة محمّد صلى الله عليه وآله، ثمّ عندما ننظر إلى أمّة محمّد صلى الله عليه وآله نرى انقسامهم إلى ثلاثة أقوال: ١. القول بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام ٢. القول بإمامة أبي بكر ٣. القول بإمامة العبّاس،

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٣٧٤.

[٢]- م. ن، ص٣٧٥.

[٣]- تلخيص الشافي، م. س، ج١، ص٢٧٨.

وعليه تبطل إمامة أبي بكر والعبّاس للإجماع على عدم عصمتهما، فتثبت إمامة أمير المؤمنين عليه السلام لعصمته، وإمامته هذه تثبت بالنصّ النبويّ عليه[١].

وبنفس الاستدلال نستدلّ على إمامته عليه السلام من خلال الأفضليّة والأعلميّة والأشجعيّة، إذًا الإمام كما قلنا يلزم أن يكون الأفضل والأعلم والأشجع، ولا تتحقّق هذه الصفات إلاّ في أمير المؤمنين عليه السلام فهو الإمام[٢].

أمّا النصّ فيشير الشيخ الطوسي إلى مجموعة نصوص من القرآن والسنّة، تدلّ على نصّ القرآن ونصّ السنّة النبويّة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل وتبطل إمامة غيره.

أمّا القرآن فأقوى ما يدلّ على إمامته عليه السلام عند الشيخ الطوسي قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾ (المائدة: ٥٥) والمراد من (وليّكم) من كان متحقّقًا بتدبيركم والقيام بأموركم وتجب طاعته عليكم، كما تدلّ اللغة على هذه المعاني، والمراد من (الذين آمنوا) أمير المؤمنين عليه السلام، حيث تصدّق في الصلاة وهو راكع كما ثبت في الروايات الصحيحة عند الفريقين «وفي ثبوت هذين الوصفين دلالة على كونه عليه السلام إمامًا لنا»[٣].

وقد أثار المخالفون مجموعة شبهات لصرف الآية عن دلالتها الظاهرة والواضحة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، من قبيل التصرّف في معنى (الولي) أو الشبهة في شأن نزولها، أو كيفيّة التصدّق وهل كان نفقة أو زكاة وغيرها من الشبهات التي ردّها الشيخ الطوسي ببيان وافٍ وكافٍ[٤].

أمّا النصوص فيقسّمها الشيخ الطوسي إلى ١. الفعل ٢. القول، فالأوّل كلّ ما دلّ وصدر عنه صلى الله عليه وآله ممّا يدلّ على تعظيم أمير المؤمنين عليه السلام وتبجيله وتقديمه على سائر الأمّة.

---

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص٥-٧.

[٢]- م. ن، ج٢، ص٨.

[٣]- تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص١٠.

[٤]- م. ن، ج٢، ص١٠-٤٥.

أمّا النصوص القوليّة فيقسّمها الشيخ إلى: ١. النصّ الجليّ وهو ما علم سامعوه من الرسولﷺ مراده منه باضطرار، وإن كنّا لا نعلم ثبوته الآن والمراد منه إلاّ بالاستدلال من قبيل قوله: (سلّموا على عليّ بأمرة المؤمنين) أو (هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له وأطيعوا). ٢. النصّ الخفيّ وهو الذي فهموا مراد النبيّﷺ منه بالاستدلال[١].

من أهمّ النصوص المستدلّ بها حديث الغدير الذي وصفه الشيخ الطوسي بقوله: «الخبر المعروف الذي لم يدفعه أحد من أهل العلم معتدّ به»[٢] كما يصفه بالتواتر[٣].

ونصّ الحديث أنّ رسول اللهﷺ قال عند منصرفه من الحجّ عند وصوله إلى غدير خم وبعدما جمع الناس، وبعد خطبة طويلة: «ألست أولى بكم منكم بأنفسكم؟ قالوا: اللهم بلى، فقال بعد إشارة إليه: فمن كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله».

أمّا وجه الاستدلال بتقريب الشيخ الطوسي: «أنّهﷺ استخرج من أمّته في ذلك المقام الإقرار بفرض طاعته، ووجوب التصرّف بين أمره ونهيه بقوله: ألست أولى بكم منكم بأنفسكم. وهذا القول وإن كان مخرجه مخرج الاستفهام فالمراد به التقرير، وهو جار مجرى قوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ (الأعراف: ١٧٢) فلمّا أجابوه بالاعتراف والإقرار رفع بيد أمير المؤمنينعليه السلام، وقال عاطفًا على ما تقدّم: «فمن كنت مولاه فهذا مولاه -وفي رواية: فعلي مولاه- اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله» فأتىﷺ بجملة يحتمل لفظها معنى الجملة الأولى التي قدّمها، وإن كان محتمِلاً لغيره، لوجب أن يريد به المعنى المتقدّم الذي قرّرهم به على مقتضى استعمال أهل اللغة وعرفهم في خطابهم، وإذا ثبت أنّهﷺ أراد ما ذكرناه من إيجابه كون أمير المؤمنينعليه السلام أولى الأمّة من أنفسهم، فقد أوجب له الإمامة، لأنّه لا يكون

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص٤٥.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٤٢٤.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٥٦٩.

أولى بهم من أنفسهم إلّا فيما يقتضي فرض طاعته عليهم ونفوذ أمره ونهيه فيهم، ولن يكون كذلك إلّا مَن كان إمامًا»[١].

وبطبيعة الحال، قد أورد المخالفون مجموعة شبهات لصرف دلالة الحديث على الإمامة بعد أن لم يتمكّنوا من ردّ أصل الخبر، وقد أجاب عليها الشيخ الطوسي بجواب كاف[٢].

والحديث المتواتر الآخر الذي استشهد به الشيخ الطوسي لإثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام إنّما هو حديث المنزلة، حيث قال صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي».

ثمّ قال رحمه الله في وجه ثبوت الإمامة من هذا الحديث: «فأثبت له جميع منازل هارون من موسى إلّا ما استثناه لفظًا من النبوّة، وقد علمنا أنّ من منازل هارون من موسى أنّه كان مفترض الطاعة على قومه، وأفضل رعيّته، ومن شدّ الله به أزره، فيجب ان تكون هذه المنازل ثابتة له، وفي ثبوت فرض طاعته ثبوت إمامته»[٣].

وهناك أدلّة أُخرى يستشهد بها الشيخ الطوسي لإثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام من قبيل استخلاف النبيّ صلى الله عليه وآله له على المدينة لمّا ذهب إلى تبوك ولم يعزله، ومنها إجماع أهل البيت عليهم السلام على ذلك، وإجماعهم حجّة بدليل حديث الثقلين وحديث السفينة، ومنها ما يدلّ على عصمته عليه السلام في آية التطهير وآية العهد والمعصوم إمام وغيرها من الأدلّة[٤].

فهذه الأدلّة بمفردها ومجموعها تدلّ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله بلا فصل، قد أشبعها الشيخ الطوسي بحثًا وردًّا للشبهات المثارة حولها. نعم، هناك شبهات عامّة تطال أصل مسألة النصّ، أوردها المخالفون اعتراضًا ونقضًا، منها:

---

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص١٦٧.

[٢]- راجع: تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص١٦٨ فما بعد.

[٣]- الاقتصاد، م. س، ص٤٤١.

[٤]- راجع: تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص٢٣٥ فما بعد.

• لو كان النصّ صحيحًا لوجب أن يقع العلم به لكلّ من سمع الأخبار، كالعلم بالكعبة وصيام شهر رمضان ونحوهما، ولم يكن النصّ كذلك في صحّة العلم.

الجواب: يعتقد الشيخ الطوسي بمساواة مسألة النصّ وسائر الأمور التي نعلم بها قطعًا كالكعبة والصوم، غير أنّ هنا فرقًا طفيفًا وهو أنّه ما كان هناك داع إلى كتمان شيء من كون الكعبة قبلة أو وجوب صيام شهر رمضان، ولا كان هناك تكذيب لأصل وجودهما ووجوبهما بل سلّم جميع المسلمين بذلك فارتفع الشكّ، ولكن موضوع النصّ رغم وضوحه يختلف، حيث عورض بالمخالفة في أصله وفرعه؛ لذا كثر الشكّ فيه. ثمّ هنا جواب نقضي من حيث طروء الشكّ والشبهة حتّى فيما تسالم المسلمون عليه من قبيل تفاصيل الوضوء والصلاة وكيفيّتهما[١].

• لو كان النصّ صحيحًا لما خالفته الصحابة، ولما صدر منهم ما صدر من المنازعة والمواقف المختلفة حول الإمامة، وإلّا لزم القول بارتدادهم، وهذا يقدح في النبوّات.

وفي مقام الجواب ينقل الشيخ الطوسي كلام ابن قِبة، حيث قال ما نصّه: «إنّ الناس بعد رسول اللهﷺ لم يكونوا بأسرهم دافعين للنصّ وعاملين بخلافه مع علمهم الضروري به، وإنّما بادر قوم من الأنصار لمّا قبض الرسولﷺ إلى طلب الإمامة، واختلفت كلمة رؤسائهم بينهم، واتّصلت حالهم بجماعة من المهاجرين، فقصدوا السقيفة عاملين على إزالة الأمر عن مستحقّه والاستبداد به، ... فلمّا رأى الناس فعلهم وهم من وجوه الصحابة وممّن يحسن الظنّ بمثله وتدخل الشبهة بفعله، توهّم أكثرهم أنّهم لم يتلبّسوا بالأمر، ولا أقدموا عليه إلّا بعذر يسوّغ لهم ذلك ويجوّزه، فدخلت عليهم الشبهة واستحكمت في نفوسهم ولم ينعموا النظر في حلّها، فمالوا ميلهم وسلّموا لهم، وبقي العارفون بالحقّ والثابتون عليه غير متمكّنين من إظهار ما في نفوسهم، فتكلّم بعضهم ووقع منه النزاع ما قد أتت به الرواية...»[٢].

• لو كان النصّ صحيحًا لما جاز من أمير المؤمنينعليه السلام حضور مجالسهم

[١]- راجع: تلخيص الشافي، م. س، ج٢، ص٦٠ فما بعد.
[٢]- م. ن، ج٢، ص١١٩-١٢١.

ومبايعتهم، والصلاة خلفهم، وأخذ عطاياهم، ونكاح سبيهم وإنكاحهم ابنته.

الجواب: أمّا البيعة إذا كانت بمعنى الرضى والتسليم فلم تتحقّق، أمّا إذا أُريد منها الصفقة فذلك قد وقع، لكن بعد مماطلة وممانعة وتقاعد طويل عرفها الجميع، وإنّما دعاه ذلك الحفاظ على الإسلام والنفس.

أمّا حضور مجالسهم فإنّه ما كان يقصدهم، بل كان يذهب إلى مسجد رسول اللهﷺ ويجلس فيه فيقع الاجتماع معهم هناك، مضافًا إلى تعمّده في الحضور لإصلاح الأمور والإجابة على بعض الأسئلة التي ترد إلى أهل الإسلام ولم يعرف القوم جوابها.

أمّا الصلاة خلفهم، فلا دليل على أنّه صلّى مؤتمًّا بهم، بل صلّى مظهرًا للاقتداء لغلبة القوم على الأمر وتمكينهم من الحلّ والعقد، فعدم إظهار الاقتداء كان يعني المخالفة والمنابذة فاضطر إليه.

أمّا أخذ العطايا فما أخذعليه السلام إلّا حقّه، ولا اعتراض على من أخذ ما يستحقّه، أمّا نكاح السبي فإنّه لم يستبح ذلك بالسبي، بل كان يعتقها ويتزوّجها بمهر، كما دلّت عليه النصوص أيضًا.

إمّا إنكاحه ابنته لعمر فلم يكن إلّا بعد توعّد وتهديد ومراجعة ومنازعة، والذي تولّى أمرها العبّاس، حيث طلب من الإمام ردّ أمرها إليه فزوّجها العبّاس من عمر[١].

ت. أحكام البغاة

يحكم الشيخ الطوسي على الخارج على أمير المؤمنينعليه السلام بالكفر، ويستدلّ على ذلك بإجماع الشيعة وإجماعهم حجّة لدخول المعصوم فيه، ولأنّ المحاربين له كانوا منكرين لإمامته ودافعين لها أيضًا، ودفع الإمامة وجحدها كدفع النبوّة وجحدها، وقد ورد رسول اللهﷺ أنّه قال لعليّعليه السلام: «حربك يا علي حربي وسلمك سلمي»[٢]. ويناقش الشيخ جميع الأدلّة التي أقاموها لإثبات توبة القوم ويقول: «ما تدّعيه المعتزلة

---

[١]- تلخيص الشافي، م. س، ج٢، صص١٥٦-١٦١.

[٢]- الاقتصاد، م. س، ص٤٤٨.

من الأخبار في توبة طلحة والزبير وعائشة، فهي كلّها أخبار آحاد لا يُلتفت إليها، وليس ممّا فيها تصريح بالتوبة أيضًا، وأدلّ دليل على عدم التوبة أنّهم لو تابوا لسارعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام والدخول في عسكره والجهاد معه[١].

ث. إمامة سائر الأئمّة عليهم السلام

مع قطع النظر عن النصوص العامّة والخاصّة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله على أعيان الأئمّة عليهم السلام، والنصوص الواردة عن الإمام السابق على الإمام اللاّحق، يستدلّ الشيخ الطوسي بإمامة الأئمّة عليهم السلام بدليل شامل وعامّ، وهو صفات الإمام التي أثبتها في بداية كتاب الإمامة بالدليل العقلي، فيقول:

«إذا ثبت أنّ الزمان لا يخلو من إمام، وأنّ من شرطه أن يكون مقطوعًا على عصمته، ويكون أكثر ثوابًا عند الله تعالى، وأعلمهم بجميع أحكام الشريعة، سهل الكلام على إمامة إمام بعد أمير المؤمنين عليه السلام، لأنّه نعتبر أقوال الأمّة في عصر كلّ إمام فنجده بين أقوال:

قائل يقول: لا إمام، وما دللنا به من أنّ الزمان لا يخلو من إمام يُفسد قوله. وقائل يقول بإمامة من لا يقطع على عصمته، بل لا يجعلها من شرط الإمام. وذلك يبطل بما قدّمناه من وجوب القطع على عصمة الإمام.

وقائل يقول بإمامة من يدّعي عصمته، لكنّه يذهب إلى إمامة من لا يدّعي النصّ عليه ولا المعجزة، وقد بيّنّا أنّه لا طريق إلى معرفة المعصوم إلاّ بأحد هذين، فقوله يفسد أيضًا بذلك.

ومن ادّعى النصّ إمّا صريحًا أو محتملاً، فإنّه يذهب إلى إمامة من علمنا موته كالكيسانيّة القائلين بإمامة ابن الحنفيّة، والناووسيّة والواقفة على جعفر بن محمّد عليه السلام والفطحيّة القائلين بإمامة عبد الله بن جعفر الصادق، وكالواقفة القائلين بإمامة موسى بن جعفر وأنّه حيّ لم يمت. وأقوال هؤلاء تبطل بما علمنا من موت هؤلاء ظاهرًا مكشوفًا....

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٤٥٧.

وهذه الجملة إذا اعتبرتها في إمام من عهد الحسين بن عليّ وإلى عهد القائم بن الحسن عليهم السلام، وجدتها صحيحة لا يمكن الطعن عليها إلّا بالمنازعة في بعض الأصول التي ذكرناها، ومتى نازعوا في شيء من ذلك كان الكلام في تصحيح ذلك الأصل أوّلاً ثم في فرعه»[١].

ج. في الغيبة

إنّ موضوع إمامة الإمام المهدي عليه السلام فرع ثبوت أصل الإمامة وإمامة آبائه الطاهرين عليهم السلام، وبعد ثبوت هذا الأصل يتمّ الكلام في موضوع الغيبة وسببها، وقد تصدّى الشيخ الطوسي رحمه الله لهذا الموضوع أيضًا في كتبه الكلاميّة، وخصّص للغيبة كتابًا مستقلًّا لأهميّة الموضوع وكثرة شبهات الخصوم.

وبما أنّ الشيخ الطوسي بحث الأدلّة العقليّة على وجوب الإمامة والرئاسة وكذلك إمامة سائر الأئمّة عليهم السلام بشكل مستوفى، لا يتوقّف كثيرًا في موضوع إثبات إمامة صاحب العصر والزمان عليه السلام، بل يكتفي بالإشارة الإجماليّة إلى الأدلّة العقليّة السابقة في وجوب الرئاسة وعصمة الإمام ليستدلّ على انحصار الإمامة في الإمام المهدي عليه السلام، ومضافًا إلى الأدلّة العقليّة، يستشهد الشيخ الطوسي بالأدلّة النقليّة الدالّة على إمامة صاحب الزمان عليه السلام، منها حديث الأئمّة الاثني عشر الوارد عند الفريقين، فإذا «ثبت ذلك فكلّ من قال بذلك قطع على الأئمّة الإثني عشر الذين نذهب إلى إمامتهم وعلى وجود ابن الحسن عليه السلام وغيبته، لأنّ من خالفهم في شيء من ذلك لا يقصر الإمامة على هذا العدد، بل يجوّز الزيادة عليها»[٢].

ومنها الروايات الكثيرة الدالّة على وجود الغيبة للإمام الثاني عشر عليه السلام، مع ذكر صفات الغيبة وما يحدث فيها «فوافق ذلك على ما تضمّنته الأخبار، ولولا صحّتها وصحّة إمامته لما وافق ذلك، لأنّ ذلك لا يكون إلّا بإعلام الله تعالى على لسان نبيّه»[٣].

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص٤٦٢-٤٦٤.

[٢]- الغيبة، م. س، ص١٠٢.

[٣]- الغيبة، م. س، ص١١٦.

ومنها الأخبار الدالّة على أنّه سيخرج في هذه الأمّة مهدي يملأ الأرض قسطًا وعدلاً كما ملئت ظلمًا وجورًا[١].

ومنها الأخبار الواردة في ولادته عليه السلام ومن شاهده ورآه[٢].

أمّا سبب الغيبة والوجه فيها، فيذكر الشيخ الطوسي عدّة أمور:

• إذا ثبتت إمامته عليه السلام وعصمته «علمنا أنّه لم يغب مع عصمته وتعيّن فرض الإمامة فيه وعليه، إلاّ لسبب اقتضى ذلك وضرورة قادت إليه، وإن لم يعلم الوجه على التفصيل»[٣].

• السبب الأساسي للغيبة عند الشيخ هو خوف الإمام على نفسه من قتل الظالمين له، ومنعهم إيّاه من التصرّف في الأمور: «فإذا حيل بينه وبين مراده سقط فرض القيام بالإمامة، وإذا خاف على نفسه وجبت غيبته ولزم استتاره، كما استتر النبي صلى الله عليه وآله تارة في الشعب وأُخرى في الغار، ولا وجه لذلك إلاّ الخوف من المضارّ الواصلة إليه»[٤].

ويقول الشيخ الطوسي في مقام الدفاع عن هذا الدليل والجواب عن شبهة المخالفين عن سبب عدم استتار الأئمّة السابقين مع خوفهم من أعدائهم، يقول: «ما كان على آبائه عليهم السلام خوف من أعدائهم مع لزوم التقيّة والعدول عن الظاهر بالإمامة ونفيها عن نفوسهم، وإمام الزمان كلّ الخوف عليه، لأنّه يظهر بالسيف ويدعو إلى نفسه ويجاهد من خالفه عليه، فأيّ نسبة بين خوفه من الأعداء وخوف آبائه لولا قلّة التأمّل.

على أنّ آباءه عليهم السلام متى قُتلوا أو ماتوا، كان هناك من يقوم مقامهم ويسدّ مسدّهم [بمن] يصلح للإمامة من أولادهم، وصاحب الأمر عليه السلام بالعكس من ذلك، لأنّ من المعلوم أنّه لا يقوم أحد مقامه ولا يسدّ مسدّه»[٥].

. أورد المخالفون شبهة مصير الأحكام الشرعيّة وإقامة الحدود في الغيبة،

---

[١]- الغيبة، م. س، ص١٢٤.

[٢]- م. ن، ص١٥١ فما بعد.

[٣]- تلخيص الشافي، م. س، ج٤، ص٢١١؛ الغيبة، م. س، ص٧٥.

[٤]- الغيبة، م. س، ص٧٨.

[٥]- م. ن، ص٨٠.

وأجاب الشيخ بأنّ الحدود المستحقّة باقية في جنوب مستحقّيها، فإن ظهر الإمام ومستحقّوها باقون أقامها عليهم بالبيّنة أو الإقرار، وإن كان فات ذلك بموته كان الإثم في تفويتها على من أخاف الإمام وألجأه إلى الغيبة ... الحدّ إنّما يجب إقامته مع التمكّن وزوال المنع[١].

٥. المعاد

رغم أنّ الشيخ الطوسي[جعل المعاد الأصل الخامس لأركان الإيمان في رسالته الاعتقاديّة، لكنّه لم يفرد له فصلاً مستقلاً تحت هذا العنوان، بل اكتفى بذكر بعض مسائله ضمن مباحث الإلهيّات والوعد والوعيد. وإليك بيانه:

يعرّف الشيخ الطوسي المعاد بأنّه «إعادة الأجسام على ما كانت عليه»[٢]. والسبب أو الدليل على ذلك ما يحكم به العقل من لزوم انقطاع التكليف للوصول إلى الثواب، لأنّه قال إنّ سبب التكليف هو التعريض للثواب، فإذا لم ينقطع التكليف لم يصل المكلّف إلى الثواب، وانقطاع التكليف يتحقّق بالموت والفناء.

علمًا بأنّ الثواب لا يصحّ أن يكون مقترنًا بالتكليف، «لأنّ من شأن الثواب أن يكون خالصًا صافيًا من الشوب والتكدّر حتّى يحسن إلزام المشاقّ له، فلو كان مقترنًا بالتكليف -والتكليف لا يُعرى من المشاق- لأدّى إلى حصول الثواب على خلاف الوجه المستحقّ ويقترن به الغموم والمضارّ. ولأنّه لو كان الثواب مقترنًا بالتكليف لأدّى إلى أن يكون المكلّف مُلجأً إلى فعل الطاعة، لأنّ المنافع العظيمة تلجئ إلى فعل ما ضمنت عليه»[٣].

ثمّ استدلّ الشيخ على فناء الأجسام والجواهر بالسمع كقوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ**﴾ (الحديد: ٣) وقوله: ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾ (الرحمن: ٢٦) أمّا المقدار الذي سيعود يوم القيامة بعد الفناء هو بُنية الحياة عند الشيخ الطوسي أي: «التي متى انقضت خرج الحيّ من كونه حيًّا، ولا معتبر بالأطراف وأجزاء السمن، لأنّ الحيّ لا يخرج

---

[١]- الغيبة، م. س، ص٨١.

[٢]- رسالة في الاعتقادات، م. س، ص١٠٣.

[٣]- تمهيد الأصول، م. س، ص٢٧٣.

بمفارقتها من كونه حيًّا... ومن قال: تجب إعادة الحياة دون الجواهر فقوله باطل، لأنّ المستحقّ للثواب والعقاب هي الجملة التي تركّبت من الجواهر، وكيف يجوز التبدّل بها فيؤدّي إلى إيصال الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ، والصحيح ما قلناه»[١].

ثمّ إنّ العفو عن العقاب حسن والدليل عليه أنّ العقاب «حقّ الله تعالى إليه قبضه واستيفاؤه، لا يتعلّق بإسقاطه إسقاط حق للغير منفصل منه، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدين، فإنّه يسقط بإسقاط صاحبه»[٢].

أمّا التوبة فإنّها تسقط العقاب تفضّلاً من قبل الله، دلّ على ذلك السمع إذ العقل لا يدلّ على أكثر من أنّها طاعة يُستحقّ بها الثواب لا أكثر[٣].

وينقل الطوسي عدم الخلاف في شفاعة النبي ﷺ، والشفاعة هي: «إسقاط المضارّ المستحقّة»[٤].

ثمّ ينقل الشيخ الطوسي إجماع الأمّة على عذاب القبر، ويشير إلى منكر ونكير وإنّ المساءلة والمحاسبة في الموقف مع علم الله تعالى، قد يكون لغرض صحيح كظهور الفرق بين أهل الجنّة والنار، وتمييز بعضهم عن بعض. وينقل الشيخ أيضًا الإجماع على شهادة الجوارح ونشر الصحف، والقرآن صريح في ذلك. كما ينقل مختلف الأقوال في الميزان والصراط من دون أن يعطي رأيه المختار.

أمّا التكليف في الآخرة فمرفوع للمثابين والمعاقبين على سواء، كما أنّ معارف أهل الآخرة ضروريّة وهم مُلْجأون إلى أن لا يفعلوا القبيح، وهم مخيّرون في أفعالهم والقرآن قد دلّ على ذلك في قوله: ﴿**وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٢٠).

---

[١]- الاقتصاد، م. س، ص١٥١.

[٢]- تمهيد الأصول، م. س، ص٣٩٤.

[٣]- الاقتصاد، م. س، ص٢٢٩.

[٤]- م. ن، ص٢٣٣.

الخاتمة

شكّل الشيخ الطوسي في عطائه العلمي محطة تاريخيّة بارزة، هابها العلماء قبل العامّة، «فمضت على علماء الشيعة سنوات متطاولة وأجيال متعاقبة ولم يكن من الهيّن على أحد منهم أن يتعدّ نظريات شيخ الطائفة في الفتاوى وكانوا يعدون أحاديثه أصلاً مسلّما ويكتفون بها، ويعدّون التأليف في قبالها وإصدار الفتوى مع وجودها تجاسرًا على الشيخ وإهانة له، استمرت الحال على ذلك حتى عصر الشيخ ابن إدريس، فكان يسمّيهم بالمقلّدة، وهذا أوّل من خالف بعض آراء الشيخ وفتاويه وفتح باب الردّ على نظريّاته. ومع ذلك، فقد بقوا على تلك الحال، حتى إن المحقّق وابن أخته العلامة الحلي ومن عاصرهما بقوا لا يتعدّون رأي الشيخ»[١].

ولعلّ صدق هذا التقويم التاريخي وسطوة فكر الشيخ الطوسي على المدرسة الإماميّة لمدة لا تقلّ عن قرن من الزمان تنطبق بالخصوص في الفقه والأصول، وأمّا في مجال علم الكلام، فرغم الأهميّة المعرفيّة لإنتاج الشيخ الطوسي وأفكاره ومبانيه، ولكنها لا تعدو إلاّ أن تكون امتدادًا لجهود متكلّمي القرن الرابع وتأصيل أجوبة هؤلاء المتكلّمين في الرد على تحدّيات زمن الغيبة، واستمرارًا لمدرسة أستاذيه المفيد والمرتضى العقلية والنقلية والتوسّع في آرائهما؛ «وذلك لأن أعمال الطوسي الكلاميّة مضمونًا وغاية كانت شرحًا وبلورةً وتكملةً وتلخيصًا لأعمال أستاذيه أضاف عليها الشيخ الطوسي مسحة من التعمّق والتوسّع والتفصيل، بحيث وصلت الجهود العلمية التي بذلها هذان الأستاذان ذروتها وأوجها على يد الشيخ الطوسي»[٢].

وأمّا المعالم الكبرى في مدرسة الشيخ الطوسي الكلاميّة، والتي سلّط البحث الضّوء عليها بوصفها مرحلة الانتقال النوعي من مرحلة التأسيس البغداديّة إلى مرحلة النضج والاستقرار النجفيّة، فهي:

أولًا: التحوّل المنهجي في الحوزة العلميّة؛ حيث أثبتت الدراسة أنّ الشيخ الطوسي

---

[١]- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، (مقدمة الطهراني)، ص(ح).

[٢]- فضل الله، علي محمد جواد، النظريات الكلامية عند الطوسي، ص٢٩٠.

لم يكن مجرّد مرجع فقهي، بل كان «المهندس المعرفي» الذي أعاد صياغة الهويّة الشيعيّة في القرن الخامس الهجري. فقد نجح في نقل التراث الكلامي من صبغة المناظرات السجاليّة إلى صبغة «الدرس المنهجي» المنظّم، مما جعل من النجف الأشرف حاضرةً علميّةً مستدامة استندت إلى أسس كلاميّة متينة.

ثانيًا: العقل كمرجعيّة معرفيّة: خلص البحث إلى أنّ منهج الطوسي يرتكز على «سيادة العقل» في الأصول؛ فهو لا يرى في النقل بديلاً عن العقل، بل يراه مؤيّدًا ومفصِّلاً له. فالعقل هو الحجّة الباطنة التي تثبت وجود الخالق والعدل الإلهي، بينما النقل هو الحجة الظاهرة التي تملأ الفراغات التشريعيّة والغيبيات التي يقصر العقل عن إدراك تفاصيلها.

ثالثًا: يُثبت الشيخ الطوسي إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ببرهانين: عقلي يرتكز على انحصار العصمة والأفضليّة فيه دون غيره، ونقلي يستند إلى النصوص القرآنيّة (كآية الولاية) والأحاديث المتواترة (كحديث الغدير). كما قسّم النصوص النبويّة إلى فعليّة وقوليّة (جليّة وخفيّة)، رادًّا في الوقت ذاته على الشبهات المثارة حول دلالتها لإثبات الولاية الإلهيّة بلا فصل، وبالتالي فهو يسير على نهج السلف في موضوع الإمامة.

رابعًا: لم يُفرد الشيخ الطوسي فصلاً مستقلاً لمبحث المعاد في رسالته الاعتقاديّة، لكنّه استدلّ عليه بالسمع، وعرّفه بأنّه إعادة الأجسام على ما كانت عليه. ورفض القول بإعادة الحياة دون الجواهر؛ لأنّه يؤدّي إلى إيصال الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ. ويقرّر سعة الرحمة الإلهيّة عبر «حُسن العفو» وإسقاط العقاب بالتوبة أو الشفاعة النبويّة، مؤكِدًا الإجماع على تفاصيل البرزخ والقيامة مع رفع التكليف في دار الآخرة.

خامسًا: التكامل بين العلم والعمل: تميّزت مؤلَّفات الطوسي (ككتاب «الاقتصاد») برؤية شموليّة لا تفصل بين العقيدة والشريعة؛ فالعلم بالأصول هو الأساس الذي يُبنى عليه العمل بالفروع، وهذا التكامل هو الذي منح المدرسة الإماميّة تماسكها وصمودها أمام التحدّيات الفكريّة المتلاحقة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، تقديم: آغا برزك الطهراني، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٢٠٩هـ.

٢. ـــــــــــــــ، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تحقيق: السيد محمد كاظم الموسوي، نشر: دليل ما، قم، ط١، ١٤٣٠ق.

٣. ـــــــــــــــ، التهذيب في الأحكام، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، ط١، ١٣٨٦هـ.ش.

٤. ـــــــــــــــ، الغيبة، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ط٣، ١٤٢٥هـ.ق.

٥. ـــــــــــــــ، الفهرست، تحقيق: جواد الفيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، لا. م، لا. ط، ١٤٢٢هـ.

٦. ـــــــــــــــ، تلخيص الشافي، تعليق: السيد حسين بحر العلوم، مؤسسة انتشارات المحبين، قم، ط١، لا. ت.

٧. ـــــــــــــــ، تمهيد الأصول في علم الكلام، تحقيق: المركز التخصصي لعلم الكلام الإسلامي التابع لمؤسسة الإمام صادق عليه السلام، ناشر: رائد، قم، ١٣٩٢ش.

٨. ـــــــــــــــ، رسائل الشيخ الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم، لا. ط، لا. ت.

٩. ـــــــــــــــ، المبسوط في فقه الإمامية، تصحيح: السيد محمد تقي كشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة، طهران، ١٣٨٧هـ.

١٠. الطهراني، آغابزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١١. النجاشي، أحمد بن علي، رجال النجاشي، تح: موسى الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٦، ١٤١٨هـ، رقم ١٠٦٨.

١٢. فضل الله، علي محمد جواد، النظريات الكلامية عند الطوسي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

الشيخ محمّد بن أحمد بن حسن بن شاذان القمّي
سيرة علميّة

الأستاذ قاسم شعيب[1]

المقدّمة

ركّز الشيخ محمد بن أحمد بن حسن بن شاذان في أعماله، التي لم يصلنا منها سوى القليل، على أصل الإمامة التي تميّز المعتقدات الشيعيّة، والتي تبقى ضرورة لاستمرار الدين سليمًا من أيّ اختراق، أو تحريف، أو استغلال في الاتجاه الذي لا يخدم أحكام الدين وقيمه وتعاليمه.

لا يخلو دين أو إيديولوجيا من فكرة القيادة الدينيّة والفكريّة والسياسيّة. بل إنّنا لا نجد في الواقع دينًا واحدًا أو إيديولوجيا واحدة لا تفترض ضرورة القيادة الفكريّة والدينيّة والسياسيّة للمجتمع. وحتى الذين يقولون إنّ الإمامة ليست أصلاً ولا تُمثّل ضرورةً واقعيّةً يفعلون في الواقع عكس ذلك، فالجميع، داخل الإسلام، يروي الحديث المتواتر: «من مات وليس في عنقة بيعة مات ميتة جاهليّة».

والإمامة هي المدخل لمعرفة التوحيد، والنبوة، والمعاد، والأحكام الشرعيّة التي تحقّق العلاقة السويّة مع الله والذات والعدالة في المعاملات بين الناس. فهي امتداد للنبوّة في كلّ مهامها، كما هي هداية الأمة وحفظ الدين. والإمام هو خليفة النبيﷺ في تبليغ الشريعة، وتفسير القرآن، وحفظ الدين من التحريف، وقيادة الأمة. ولأجل تحقيق هذه المهام والوظائف كان لا بدّ من عصمة الإمام من المعاصي والأخطاء في تبليغ الشريعة وقيادة الناس.

---

[1]- باحث مختص في الفلسفة والدراسات الإسلامية.

ليست الإمامة مجرّد منصب سياسيّ، بل هي ولاية إلهيّة يختارها الله تعالى. فالإمام يُنصَّب بنصّ إلهيّ عبر النبي أو الإمام السابق، مما يجعلها واجبة الاتّباع. وهذا النصّ يضمن أنّ القيادة تظلّ في إطار الهداية الإلهيّة.

وإذا كانت الأديان والمذاهب الأخرى تفصل بين الدين والسياسة وتضع لكلّ منهما زعامة خاصّة، ليكون الزعيم السياسي مختلفًا عن الزعيم الديني الذي يخضع له عادة، ويُعيّن من قبله، فإنّ الدين والسياسة متّحدان في الإسلام. وكان لا بد -تبعًا لذلك- أن يكون الزعيم الديني والسياسي واحدًا يجمع بين يديه القيادتين. وهذه ضمانة إضافيّة، فوق ضمانة العصمة في القول والفعل، كي لا تنحرف السياسة نحو الأهواء الشخصيّة ويتحوّل الدين إلى مجرّد مبرّر لأعمال الحاكم.

والأئمّة هم المرجع الأوّل والأخير في فهم القرآن والسنّة النبويّة. وهذا يعني ضرورة أن يكون لديهم مدد إلهيّ كما تؤكّد النصوص. فرغم مؤهّلاتهم العقليّة والذهنيّة والعلميّة والأخلاقيّة الهائلة، إلّا أنّ الإرادة الإلهيّة تتدخّل، في كلّ مرة، من خلال وسائلها الخاصة، كلّما تكون هناك حاجة لذلك.

والأئمة، كما النبي، هم، بهذا المعنى، واسطة معرفيّة بين الله والناس. ومن خلالهم يعرف الناس معالم دينهم ويتمكّنون من تصحيح مواقفهم، بل واكتشاف مجالات علميّة ومعرفيّة كثيرة يملك الإمام مفاتيح أسرارها.

تهدف الإمامة إلى حماية المجتمع من الظلم والفساد، وإقامة العدالة بين الناس، وتحريك الأمّة نحو أهدافها السامية. وهذا ما بشّر به القرآن المجيد والنبي الكريم ﷺ والأئمّة الأطهار عليهم السلام في نهاية الزمان عندما يأذن الله لوليّه وحجّته عجل الله فرجه الشريف بالظهور من أجل بناء الدولة العادلة التي أكّدت النصوص على عالميّتها.

وقد عمل علماء الشيعة الأجلاء ما وسعهم من أجل حفظ تراث النبوة والإمامة حتى يصل إلى الأجيال اللاحقة، بعد أن اضطر الإمام الأخير إلى التواري عن الأنظار لأسباب كثيرة، وكان منهم الشيخ محمد بن أحمد بن شاذان القمّي الذي عاش خلال

العصر البويهيّ في القرن الرابع الهجري والخامس للهجرة الموافق للقرن العاشر الميلادي، فكان العالم والمحدّث والمتكلّم والفقيه الذي ترك بصمته في تاريخ العلوم الإسلاميّة. فقد عُرف بمساهماته العلمية في جمع الأحاديث الشريفة، وتدوينها، ودوره التعليميّ في ترسيخ تعاليم النبي والأئمّة صلوات الله عليهم في مدينة قم، التي كانت مركزًا دينيًّا وعلميًّا مهمًّا في تلك الفترة.

وقد قُسّمت هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث أساسيّة: الأوّل سيهتم بتاريخ ابن شاذان والسياق التاريخي لبيئته وسيرته العلمية، والثاني سيعالج الإنتاج العلميّ لابن شاذان وأهم آرائه الكلاميّة ومواقفه العقديّة في كتبه الواصلة إلينا، وأمّا المبحث الثالث فسيُعنى بمنهجيّة ابن شاذان في سياقات تاريخ الكلام الإمامي.

أوّلًا: تاريخ ابن شاذان

١. السياق التاريخيّ لبيئة أحمد بن شاذان

عاش محمد بن شاذان القمّي في فترة شهدت نهضة علميّة كبيرة بسبب الواقع الاجتماعيّ المتشكّل بعد تحوّل قم إلى مدينة شيعيّة، وفي ظلّ ظرف سياسيّ قدّم غطاء لحرّية البحث العلميّ. فقد كان القرن الخامس عشر مناسبًا للشيعة من الناحية السياسيّة بسبب صعود البويهيين وتراجع قبضة العباسيين الذين باتت سلطتهم صورية ومنحصرة في بغداد ومناطق قليلة أخرى.

وقد ساهمت معطيات تاريخية متعدّدة في تحوّل مدينة قم إلى مركز علميّ ووجهة لكثير من علماء القرنين الرابع والخامس للهجرة. فهناك أوّلاً ما يتعلّق باستيطان الأشعريين المدينة قادمين من الكوفة، وهم الذين نشروا التشيّع في قم. وهناك ثانيًا الدولة البويهيّة التي قدّمت غطاء سياسيًّا للحركة العلمية في قم. إضافة إلى إرادة العلماء تأسيس مركز علمي يستقطب الشيعة ويحافظ على تراث الإسلام كما قدّمه أئمّة أهل البيت عليهم السلام.

فهناك عنصران أساسيان في هذا السياق يجب أن نركّز عليهما لفهم سيرة ومسيرة ابن شاذان:

أ. خصوصية قم ومكانتها في القرنين الرابع والخامس

سُمِّيت مدينة قم بعش آل محمد. فهي المكان الذي خرج منه عدد كبير من المحدّثين والفقهاء والمتكلّمين، والتي كانت دائمًا مركزًا علميًا للشيعة منذ أن سكنها الأشعريون الذين كان لهم دور حاسم في نشر التشيّع في إيران وتحويل مدينة قم إلى مركز رئيس لنشر العلوم الإسلاميّة.

وقد كان لوجود مرقد السيدة فاطمة المعصومة -رضوان الله عليها- دور كبير في جذب المزيد من الشيعة إلى قم، مما كرّس مكانتها باعتبارها مركزًا دينيًّا وثقافيًّا. أما هجرة الأشعريين، فساهمت في عمران المدينة وتوسّعها، حيث أصبحت وجهة للمهاجرين من أتباع أهل البيت.

لم يقتصر دور الأشعريين على نشر التشيّع فحسب، بل كان لهم تأثير ثقافيّ ودينيّ كبير. فقد أنتجوا العديد من العلماء والمحدّثين الذين ساهموا في المحافظة على التراث الإسلاميّ والروايات الإسلامية الصحيحة ونشرها. كما أنّ هناك العديد من الأعمال المكتوبة عن دورهم، مثل كتاب «رواد التشيّع» لرضا فرشجيان، وأطروحة «دور أسرة الأشعريين في توسّع التعاليم الشيعيّة في القرنين الثالث والرابع» لعلي محمد حيدر سرلك، بالإضافة إلى مقالات مثل «الشجرة العلميّة لأسرة الأشعريين في قم».

وعلى هذا النحو، مثّلت هجرة الأشعريين إلى قم في القرن الأوّل الهجري حدثًا مفصليًّا في تاريخ التشيّع في إيران. فقد حوّلت هذه الهجرة قم من مدينة صغيرة إلى مركز دينيّ وعلميّ رئيسي، وساهمت في نشر العقيدة الشيعيّة في إيران وما وراءها. وبذلك وضع الأشعريون الأسس المتينة لبروز قم حاضرة ذات أهميّة خاصّة بين الحواضر الشيعيّة في العالم. تظلّ هذه الهجرة شاهدًا على تأثير القبائل العربية في تشكيل الهويّة الدينيّة والثقافيّة للمناطق التي هاجروا إليها، ودليلاً على دورهم في الحفاظ على التراث الإسلامي.

وهكذا أسس الأشعريون نواة الحوزة العلمية في قم، التي تطوّرت في القرنين الرابع والخامس لتصبح مركزاً لتعليم العلوم الدينيّة، بما في ذلك الحديث، والفقه، والتفسير. ونجحت هذه الحوزة عبر التاريخ في جذب الكثير من طلاب العلم من مناطق أخرى، ممّا كرّس مكانتها العلميّة.

ب. انتقال الثقالة العلمية في القرن الخامس من قم إلى بغداد

بحلول نهاية القرن الرابع، بدأت بغداد تتفوّق باعتبارها مركزاً علميًّا بسبب وجود علماء كبار مثل الشيخ المفيد (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م). فقد انتقل العديد من علماء قم، مثل الشيخ الصدوق وابن شاذان، إلى بغداد للتدريس والتأليف، مما قلّل من أهميّة قم[١].

وكان للاضطرابات السياسيّة دور في ذلك. فعلى الرغم من دعم البويهيين، شهدت قم توتّرات سياسية ومذهبية أثّرت على استمرارية النشاط العلمي[٢]. لكن تلك التحدّيات لم تطمس المكانة العلميّة للمدينة، بل استمرّت مركزاً للمحافظة على التراث الحديثي، واستمر علماؤها في نقل الروايات إلى الأجيال اللاّحقة.

وكانت لقم إسهامات موازية تتعلّق بنقل الأخماس، حيث كان الأشعريون في قم من أوائل من أرسلوا الأخماس إلى الأئمّةﷺ، وهو ما ساهم في دعم النشاط الدينيّ والعلميّ. ومن جهة أخرى، ساهم دفن بعض العلماء الكبار في قم، مثل زكريا بن آدم وعلي بن بابويه، في تدعيم مكانتها الدينيّة. كانت علاقة علماء قم بالأئمّةﷺ وطيدة. وكانوا يرسلون الأكفان إلى الأشعريين، مما يحيل إلى الثقة العالية في ولائهم والحرص على دفع الأذى عنهم حتى عندما يتعلّق الأمر بمراسم الجنازات[٣].

وبشكل عام، مثّلت قم، في القرن الرابع الهجري، مركزاً علميًّا رئيسيًّا لجمع الحديث وتدوينه، وكانت مساهمة علمائها، مثل إبراهيم بن هاشم، وعلي بن إبراهيم،

---

[١]- تاريخ قم، ص١٩٠.

[٢]- الطهراني، آغا برزك، طبقات أعلام الشيعة، ج٢، ص١٥٠.

[٣]- تاريخ قم، ص١٨٧-١٨٨؛ بحر العلوم، محمد مهدي، الفوائد الرجالية، ج٢، ص٥٤.

والشيخ الصدوق، وابن قولويه، ومحمد بن شاذان، كبيرة في حفظ التراث الحديثي. وقد تميّزت الحوزة القمية بمنهجيّة دقيقة في نقد السند، والتركيز على روايات أهل البيت، مقابل الابتعاد النسبيّ عن الجدل الكلاميّ.

وساهمت كتب «الكافي»، و«من لا يحضره الفقيه»، و«كامل الزيارات» في ترسيخ الهويّة الإسلاميّة الشيعيّة. ورغم انتقال مركز الثقل العلميّ إلى بغداد بنهاية القرن الرابع، ظلّت قم ركيزة أساسيّة في الحفاظ على التراث الحديثي، بفضل إرث علمائها ودعم البويهيّين. وهذا الدور جعل قم مركزًا تأسيسيًّا في تاريخ التشيع الإمامي[١] .

ومع نهاية الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى (٣٢٩هـ)، أخذت مدرسة بغداد، بقيادة علماء مثل الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، الموقع العلميّ الذي كانت تحتلّه قم. كان علماء بغداد مختلفين عن القمّيين في المنهج. فقد كانوا يميلون إلى «المنهج العقلي»، ففي حين التزم الأخباريون في قم بالنصوص، استخدم علماء بغداد العقل لتفسير تلك النصوص واستنباط الأحكام على أسس عقلية ستتبلور أكثر مع الزمن. وربما تخلّوا عن كثير من النصوص إذا تناقضت مع منهجهم «العقلي»، مثل روايات حدوث الإرادة وسهو النبي، رغم صحّتها وكثرتها ووضوحها.

٢. ترجمة محمد بن أحمد بن شاذان القمّي

هو أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن حسن بن شاذان، نشط خلال القرن الخامس للهجرة. وهو غير الفضل بن شاذان النيسابوري، أحد أعلام القرن الثالث للهجرة (ت ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م). كان فقيهًا ومحدثًا بارزًا ارتبط بقم وبغداد. ألّف كتبًا مثل «مئة منقبة»، التي جمعت أحاديث من مصادر سنية وشيعية لإثبات فضائل أهل البيت. ساهم في جمع الأحاديث التي تؤكّد الإمامة، بمنهجية تجمع بين النقل من المصادر الشيعية والسنيّة، ممّا عكس انفتاحًا على مصادر أخرى غير شيعية لتأكيد قناعاته. كتب عنه السيد أبو القاسم الخوئي:

قال الوحيد في التعليقة: «محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان العامي

[١]- فهرست كتب الشيعة، م. س؛ الخوئي، معجم رجال الحديث؛ الفوائد الرجالية، م. س، ج٢؛ طبقات أعلام الشيعة، م. س، ج٢.

أبو الحسن: مضى في أبيه ما يظهر منه حسن حاله، حيث جعل معرفًا لأبيه الجليل، وترحم عليه (جش)». أقول: تقدّم في ترجمة أحمد أبيه كلام النجاشي، وليس فيه تصريح باسمه، ولم يجعله معرّفًا لأبيه. نعم، هو ثقة، لا لما ذكره، بل لأنه شيخ النجاشي، وقد عرفت أن مشايخه كلّهم ثقات.

ثم إن النجاشي وإن لم يذكر اسمه، إلّا أنّ اسمه محمد، وهو شيخ محمد بن علي الكراجكي، فقد يذكره بعنوان الشيخ أبي الحسن بن شاذان[١]. وقد يقول: «حدّثنا الشيخ الفقيه أبو الحسن، محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان، بمكّة في المسجد الحرام، محاذي المستجار، سنة ٤١٢ هـ»[٢]. ثم إنّ هذا غير محمد بن أحمد بن شاذان المتقدّم، الذي يروي عنه الكشّي، والوجه فيه ظاهر.

وقال الشيخ الحرّ العاملي في تذكرة المتبحّرين: «الشّيخ محمد بن أحمد بن علي بن الحسين بن شاذان الكوفي: فاضل. جليل، له كتاب مناقب أمير المؤمنين عليه السلام، مئة منقبة من طرق العامة، روى عنه الكراجكي، ويروي هو عن ابن بابويه، وكتابه المذكور عندنا. أقول: الظاهر أن كلمة الحسين من غلط النسّاخ، والصحيح الحسن، كما عرفت»[٣].

وفي موسوعة «أعيان الشيعة»: «الشيخ أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي المعروف بأبي الحسن الفقيه الشاذاني وبأبي الحسن بن شاذان وبأبي الحسن بن أحمد بن شاذان من مشائخ الشيخ الطوسي كان فقيهًا مؤلّفًا من مشايخ الرواية ذكره صاحب رياض العلماء **في باب الكنى** في ثلاثة مواضع ووصفه بصاحب كتاب مئة منقبة وغيره. ثم قال ومن الغرائب أن السيد حسين بن مساعد الحائري قد جعل أبو الحسن بن شاذان هذا من جملة علماء أهل السنّة، ثم نسب إليه كتابًا في صحّة خبر صعود علي على كتف النبي صلى الله عليه وآله وكسره الأصنام.

وفي تكملة الرجال للشيخ عبد النبي بن علي الكاظمي نزيل جبل عامل عن خط

[١]- انظر: الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، ج١، ص١٤.

[٢]- م. ن، ص١٧.

[٣]- الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، ج٢، ص٢٤١-٢٤٢؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج١٦، ص١٧.

المجلسي: يروي عنه أبو الفتح الكراجكي ويثني عليه. له مئة حديث في المناقب وغيره، قال في مواضع: حدثني الشيخ الفقيه. وذكره بحر العلوم في رجاله في مشايخ النجاشي صاحب الرجال فقال: ومنهم أبو الحسن محمّد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي ذكر النجاشي لأبيه أحمد بن علي المذكور ترجمة وقال صنّف كتابين أخبرنا بهما ابنه أبو الحسن -رحمهما الله تعالى- قال ولا يحضرني الآن رواية للنجاشي عن أبي الحسن بن أحمد بن شاذان إلّا في هذا الموضع ولم يسمه فيه بل اكتفى بكنيته وقد سمّاه ونسبه وعظّمه الشيخ المتكلّم الفقيه القاضي أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي في كتاب كنز الفوائد قال في عدة مواضع منه حدّثنا الشيخ الفقيه أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمّي -رضي الله عنه- مشائخه في رجال بحر العلوم عن كنز الفوائد للكراجكي أنه يروي عن أبيه أحمد وعن خال أبيه وأمه على اختلاف في مواضع الكتاب، وهو الشيخ أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه وعن أبي الحسين محمد بن عثمان بن عبد الله النصيبي وعن نوح بن أحمد بن أيمن وغيرهم.

تلاميذه: منهم الكراجكي كما سمعت وفي رجال بحر العلوم قال أي الكراجكي وقرأت عليه كتابه المعروف بإيضاح دقائق النواصب بمكة في المسجد الحرام سنة ٤١٢ وذكر له كتابًا آخر قال في بعض رواياته أخبرنا بها في المسجد الحرام محاذي المستجار.

مؤلفاته: ١. إيضاح دقائق النواصب. ٢. بستان الكرام نقل الشيخ عماد الدين الطوسي في كتابه ثاقب المناقب حديثين عن الجزء السادس والثمانين من كتاب البستان تصنيف المذكور والله العالم ببقية أجزائه. ٣. مئة منقبة»[١].

وعند أهل السنة، نجد لدى برهان الدين الحلبي، في «الكشف الحثيث في من رمي بوضع الحديث»: «مُحَمَّد بن أَحْمد بن عَليّ بن الْحُسَيْن بن شَاذان روى عَن الْمعَافى بن زَكَرِيَّا فساق الذَّهَبِيّ سندًا إِلَى بن عَبَّاس قَالَ رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم لَو أَن

[١]- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج٩، ص١٠١.

الغياض أَقْلَام وَالْبَحْر مداد وَالْجنّ حسَاب والأنس كتاب مَا أحصوا فَضَائِل عَليّ وعقبه بِأَنَّهُ كذب، ثمَّ قَالَ رَوَاهُ نور الْهدى أَبُو طَالب الزَّيْنَبِي عَن هَذَا الشَّيْخ قَالَ وروى نور الْهدى عَنهُ بِسَنَدِه فَذكر حَدِيثًا آخر عَن عَليّ مَرْفُوعًا «أَن الله جعل لأخي عَليّ فَضَائِل لَا تحصى» الحَدِيث. قَالَ الذَّهَبِيّ هَذَا من أفضع مَا وُضع وَلَقَد سَاق أَخطب خوارزم من طَرِيق هَذَا الدَّجَّال بن شَاذَان أَحَادِيث كَثِيرَة بَاطِلَة سمجة ركيكة فِي مَنَاقِب السَّيِّد عَليّ رَضِي الله عَنهُ وَمن ذَلِك بِإِسْنَاد مظلم عَن مَالك عَن نَافع عَن بن عمر مَرْفُوعًا من أحب عليًّا أعطَاهُ الله بِكُل عرق فِي بدنه مَدِينَة فِي الْجنَّة»[١].

ويظهر من ترجمته لدى علماء الرجل الشيعة والسنة أن الشيخ أبو الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي، المعروف بـ«ابن شاذان»، هو أحد أبرز علماء الشيعة الإمامية في القرنين الرابع والخامس الهجريين (القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين). ولم يكن سني المذهب كما قد تصوّر بعض.

وعلى هذا النحو نفهم أن أبا الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي وُلد في مدينة قم خلال القرن الرابع الهجري، في النصف الثاني من القرن، أي حوالي (٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، على الأرجح. لكن تاريخ ولادته، بشكل دقيق، غير معلوم. ومهما يكن فقد عاش، بشكل مؤكد، بين سنتي ٣٧٤هـ و٤٦٠هـ، فهو يعدّ من علماء القرنين الرابع والخامس.

ينتمي ابن شاذان إلى أسرة قمّية عريقة اشتُهرت بالعلم والحديث، فقد كان والده، الشيخ أبو العباس أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان، من كبار المحدّثين الشيعة، وصنّف كتابين هما «زاد المسافر» و«الأمالي»، كما ذكر النجاشي في رجاله[٢]. كما أن أمّه كانت ابنة أخت الشيخ جعفر بن محمد بن قولويه، أحد أبرز علماء الشيعة ومؤلّف كتاب كامل الزيارات، مما يعكس ارتباط أسرته ببيئة علمية معروفة[٣].

أما أساتذته، فنذكر منهم: والده أحمد بن علي القمي، وخاله أبو القاسم بن قولويه

[١]- الحلبي، برهان الدين، الكشف الحثيث فيمن رُمِي بوضع الحديث، ص٢١٨.

[٢]- رجال النجاشي، م. س، ص١٥٢، رقم ٧٧٨.

[٣]- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، ص١٥٢.

ومحمد بن علي بن حسين بن بابويه القمي وهارون بن موسى التلعكبري[١]. بينما كان من بين تلامذته الشيخ الطوسي والشيخ النجاشي والشيخ الكراجكي. ويبدو أنه ترك مؤلّفات كثيرة، لكنها ربما ضاعت ولم يبقَ منها إلاّ القليل.

٣. رحلات ابن شاذان ومكانته العلميّة

يحتاج جمع الحديث، في ذلك الزمان، إلى السفر بين البلدان. وهذا ما فعله ابن شاذان الذي سافر إلى مدن عديدة مثل بغداد، والكوفة، والري، ونيسابور، ومكة، ليأخذ على كبار المحدثين والعلماء. بدأ رحلته العلميّة إلى بغداد بين عامي (٣٥٢-٣٥٥هـ/ ٩٦٣-٩٦٦م) حيث قضى فترة شبابه هناك، وتتلمذ على يد علماء بارزين، منهم: جعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٨هـ)، خال والده وأحد كبار مشايخ الشيعة. وأحمد بن الحسن النيسابوري، الذي سمعه في الري. وابن ماموية الأصفهاني، الذي سمعه في نيسابور. وأبو الحسين محمد بن عثمان بن عبد الله النصيبي ونوح بن أحمد بن أيمن، وغيرهم.

عاد ابن شاذان إلى بغداد في وقت لاحق، حيث التقى الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) بين عامي ٤٠٨ و٤١٢هـ، وأفاد منه الطوسي في علوم الحديث. كما سافر إلى مكة عام (٤١٢هـ/ ١٠٢١م) وبدأ بالتدريس هناك، ممّا يعكس مكانته العلميّة العالية.

كان ابن شاذان عالمًا ومحدثًا وفقيهًا مهمًّا، اشتهر بمعرفته الدقيقة بالحديث، وموثوقيّته في نقل الرواية، وقد وصفه علماء الشيعة وعدد من علماء أهل السنة بـ«الثقة». أسهم في تعزيز التراث الحديثي من خلال التدريس وجمع الأحاديث وتدوينها، وإفادة تلامذته الذين نقلوا علمه إلى الأجيال اللاحقة.

كان لابن شاذان دور في جمع الحديث وتأليفه، وأظهر التزامه بالدقة العلمية والتوثيق، خاصة من خلال جمع الأحاديث من مصادر شيعية وسنية، مما يعكس انفتاحًا فكريًّا نادرًا في عصره مقارنة مع «علماء» المذاهب الأخرى الذين لا يقرأون الكتب الشيعية ويحذّرون أتباعهم من قراءتها، ويمنعونهم من الاطلاع عليها. وهو

[١]- الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، ص٦٢؛ ص٨٠؛ ص١٢١؛ ص١٥٢؛ ص١٨٥؛ ص١٩٦؛ الكراجكي، الاستنصار، ص٢٠.

شيء لا زال متوارثًا بينهم حتى اليوم. روى ابن شاذان عن كبار مشايخه مثل ابن قولويه، مما كرّس مصداقيّته في الأوساط العلميّة.

كان ابن شاذان أستاذًا في الحديث، ومن أبرز تلامذته[١]: أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ)، الذي أثنى عليه في كتابه كنز الفوائد ووصفه بـ«الشيخ الفقيه». وأبو الحسين النجاشي (ت ٤٥٠هـ)، مؤلف كتاب رجال النجاشي. والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، أحد أهم علماء الشيعة، الذي استفاد من ابن شاذان في بغداد. وقد نقل هؤلاء التلاميذ علمه إلى أجيال لاحقة، ممّا أكّد تأثيره في الحوزة العلميّة الشيعيّة.

وصف النجاشي محمد بن أحمد ابن شاذان، فقال «شيخنا الفقيه، حسن المعرفة»، ممّا يعكس مكانته العالية بين علماء الشيعة. وذكره أبو الفتح الكراجكي في كنز الفوائد بوصفه «الشيخ الفقيه أبو الحسن»، مشيرًا إلى رواياته عن مشايخه الموثوقين. كما اعتبره بعض «علماء» أهل السنّة ثقة في نقل الحديث، مما يدلّ على دقّته العلميّة وسعة اطّلاعه.

لكن مدينة قم بدأت تفقد ريادتها العلميّة في القرن الخامس للهجرة لصالح بغداد، حيث تحوّل عنها الكثير من علمائها، بما في ذلك ابن شاذان، للتدريس والتأليف هناك. ومع ذلك ظلّت قم رمزًا للتراث الشيعي، وكان ابن شاذان جزءًا من هذا الإرث من خلال نشأته في بيئة علميّة غنية بالحديث والفقه. فقد ساهمت أسرته، وخاصة والده وخاله ابن قولويه، في حفظ هذا التراث ونشره، حيث كانا من كبار المحدّثين.

لم تحدّد المصادر تاريخ وفاة ابن شاذان بدقّة، لكنّه كان حيًّا عام ٤١٢هـ حين بدأ التدريس في مكة. ويُرجّح أنه توفّي في العقد الثاني من القرن الخامس الهجري أي سنة ٤٦٠هـ تقريبًا. كما أن مكان وفاته غير معروف، لكن من المحتمل أنه توفي في بغداد أو مكة بسبب إقامته الطويلة فيهما[٢].

[١]- طبقات أعلام الشيعة، م. س، ج٢، ص١٥٠.

[٢]- معالم العلماء، م. س، ص١٥٢.

٤. مشايخ ابن شاذان

يمكن رصد قائمة مشايخ ابن شاذان من خلال سلاسل الأسانيد التي قدّمها في كتابه «مئة منقبة». وأولئك المشايخ ينتمون إلى الفريقين الشيعة والسنة. وتتّحد قائمة مشايخه مع مشايخ أجلاء الطائفة من أمثال: الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي «الصدوق»، والشيخ أبي محمد جعفر بن أحمد بن علي القمي، نزيل الري، وأبي القاسم علي بن محمد بن علي الخزاز القمي الرازي، والشيخ أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المفيد، وأبي العباس أحمد بن علي النجاشي.

ويمكن تثبيت قائمة بأسماء مشايخ ابن شاذان، حسب ما ذُكر في الكتب والمعاجم، وأوصلها بعضهم إلى نيّف وستين اسمًا[١]، نكتفي بأشهرهم، كما يلي:

- أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان، الفامي القمّي - والد المصنّف.

- أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، المتوفّى سنة ٣٣٣هـ.

- أحمد بن محمد بن سليمان بن الحسن بن بكير بن أعين بن سنسن، أبو غالب الزراري المتوفى سنة ٣٦٨هـ.

- المحدث الشيخ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن عبيد الله بن الحسن بن عياش بن إبراهيم بن أيوب الجوهري، صاحب كتاب «مقتضب الأثر» المتوفى سنة ٤٠١هـ.

- أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه، خال المصنّف، وصاحب كتاب «كامل الزيارات» توفي سنة ٣٦٨هـ.

- أبو القاسم جعفر بن محمد بن مسرور اللحام من مشايخ الصدوق.

- سهل بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن سهل الديباجي الطرائقي الكوفي. توفي سنة ٣٨٠هـ وصلى عليه الشيخ المفيد، وله كتاب إيمان أبي طالب. وهو الذي روى كتاب «الأشعثيات» عن محمد بن محمد بن الأشعث.

---

[١]- انظر: ابن شاذان، محمد بن أحمد، مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمّة من ولده، ص١١-١٥.

- أبو زكريا طلحة بن أحمد بن طلحة بن محمد الصرام النيسابوري، حدثه في الكوفة عند مروره بها في طريقه إلى الحج.

- أبو الحسن علي بن أحمد بن متويه المقري الواحدي، صاحب كتاب «أسباب النزول»، وأحد كبار تلاميذ أبي إسحاق الثعلبي صاحب التفسير المعروف باسمه.

- الشيخ الثقة محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد المتوفى سنة ٣٤٣هـ.

- محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه المعروف بـ«الصدوق» المتوفّى سنة ٣٨١هـ.

- أبو الحسين محمد بن علي بن المفضل بن همام الكوفي.

- القاضي أبو الفرج المعافى بن زكريا بن يحيى النهرواني، حدثه في جامع الرصافة وهو من تلاميذ محمد بن جرير الطبري صاحب التفسير والتاريخ المشهورين.

- الشيخ أبو محمد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد التلعكبري المتوفّى سنة ٣٨٥.

ثانيًا: قراءة تحليليّة للعطاء العلمي لابن شاذان وآرائه العقيديّة

لم تكن كتابات ابن شاذان تحليليّة أو نقديّة، بل تجميع لروايات وأحاديث من مصادر سنيّة وشيعيّة وتبويبها وربما التعليق عليها أحيانًا، وهي تتناول غالبًا قضية الإمامة بشكل أساسي، وما يرتبط بها. ومن تلك الكتب القليلة، تظهر جهود الرجل في الدفاع عن العقائد الإسلامية الأصيلة باستخدام مصادر مقبولة لدى العامّة. فهو يقدّم مادّة علميّة يمكن أن تفتح الباب على النقاش العلميّ مع الآخر المختلف، حيث إن الحِجاج عندما ينطلق من مسلّمات لدى الآخر يثبت موقف صاحبه.

ومع ذلك، فإن نقص المعلومات عن حياته الشخصيّة وتاريخ وفاته يعكس محدوديّة التوثيق التاريخي في تلك الفترة، وقلة إنتاجه العلمي الذي وصل إلينا، لا تسمح كلّها بالتوسّع في الولوج إلى عالمه الخاص. غير أنه في المقابل كان لابن

شاذان تأثير على تلامذته، مثل الشيخ الطوسي والنجاشي، وآخرين، مما يُبرز دوره باعتباره حلقة وصل بين أجيال العلماء الشيعة، فقد ساهمت رواياته ومؤلَّفاته في تشكيل التراث الحديثي الشيعي الذي استمرّ في العصور اللاحقة.

أمّا مؤلّفاته، وتأثيره على تلامذته[١]، فثبتت مكانته في التراث الشيعي. وعلى الرغم من محدوديّة المعلومات عن حياته الشخصية، فإن إسهاماته العلمية تظلّ شاهدة على دوره المحوري في الحفاظ على التراث الحديثي الشيعي.

صنّف ابن شاذان، وفقًا لكتب الرجال والفهارس، ثلاثة كتب رئيسة، بالإضافة إلى كتابه «مئة منقبة»، وهي «بستان الكرام»، و«البيان في رد الشمس»، و«إيضاح دفائن النواصب». ولا توجد إشارات واضحة إلى مؤلَّفات أخرى في المصادر الموثوقة.

وما عدا كتاب «مئة منقبة»، لم تصل أيٌّ من هذه الكتب إلينا بنصوصها الكاملة، وهو أمر شائع مع العديد من المؤلَّفات القديمة بسبب الحروب، وضياع المخطوطات، والإهمال. ومع ذلك، فإن الإشارات إليها في كتب الرجال مثل رجال النجاشي ومعالم العلماء توفّر معلومات مهمة عن محتواها وأهمّيتها.

١. كتاب «مئة منقبة»

هذا الكتاب يُسمّى أيضًا «الأحاديث المئة» و«الفضائل» و«المناقب». ألّفه الشيخ محمد بن شاذان بعد «التماس من أحد الشيوخ، وطلب أن يكون من طريق العامّة»[٢]. ويُعتبر هذا الكتاب «مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمّة من ولده عليهم السلام من طريق العامة»[٣] أحد أبرز مؤلَّفات الشيخ محمد بن أحمد بن شاذان، وهو عمل مهم في التراث الشيعي الإمامي بسبب تميزه المنهجي في الجمع بين الروايات الشيعيّة والسنية لإثبات فضائل الإمام علي بن أبي طالب والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام.

---

[١]- معجم رجال الحديث، م.س، ج١٦، ص١٧، رقم ١٠١٤٩؛ طبقات أعلام الشيعة، م.س، ج٢، ص١٥٠؛ الفوائد الرجالية، م. س، ج٢، ص٥٤.

[٢]- الطهراني، آغا برزك، الذريعة، ج٢، ص٤٩٤.

[٣]- انظر: مئة منقبة، م. س.

جمع الكتاب مئة حديث تبرز فضائل الإمام علي بن أبي طالب والأئمة من ذريته، ويركز على الروايات الواردة من مصادر «أهل السنة». وهذا المنهج يعكس محاولة للدفاع عن العقيدة الإسلامية، في خط أهل البيت، من خلال استخدام مصادر مقبولة لدى الطرف الآخر، مما يجعل الكتاب مهما لإقامة حوارات علميّة.

يتضمّن الكتاب مئة حديث تتناول مناقب الإمام علي، مثل دوره في الغزوات، وفضله في العلم والشجاعة، ومكانته عند النبيﷺ، بالإضافة إلى فضائل الأئمة من أهل البيت. وتشمل الروايات أحداثًا مثل حديث الغدير، وحديث المنزلة، وحديث الطائر المشويّ، وغيرها من الأحاديث التي تُبرز مكانة الإمام عليعليه السلام. وركّز الكتاب على الأحاديث التي تُروى بسند من علماء أهل السنة، مما يثبت مصداقيّتها في سياق الحوار البينيّ. وقد حرص ابن شاذان على توثيق الأحاديث بسند صحيح، مما يعني تمكّنه من نقد السند والمتن. وهذا الحرص كان ضروريًّا لضمان قبول الروايات لدى الجمهور السني والشيعي على حدّ سواء.

اعتمد الكتاب أسلوبًا نقليًّا توثيقيًّا يهدف إلى إثبات أحقّية أهل البيت في الخلافة والإمامة، من خلال الاستناد إلى نصوص مشتركة بين الشيعة وأهل السنّة. وهذا الأسلوب يعكس السياق التاريخي للقرن الخامس الهجري، حيث كانت المناظرات بين المذاهب شائعة تحت الحكم البويهي على أساس الروايات التي يعترف الطرف الآخر بصحّتها.

وكان للكتاب تأثير واضح على علماء الشيعة مثل الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) والنجاشي (ت ٤٥٠هـ)، وهما من تلامذة ابن شاذان، حيث استلهموا منهجه في جمع الروايات المشتركة لتأكيد فضائل أهل البيت. فهو كتاب يقدّم نموذجًا مبكرًا للأدبيّات الشيعية التي جمعت بين النقل والجدل العقلي. ومن ناحية أخرى، ساهم الكتاب في الحفاظ على التراث الحديثي الشيعي من خلال توثيق الأحاديث التي تُبرز فضائل أهل البيت، مما عزّز مكانة الإمامة في الثقافة الشيعيّة.

ومنهج الكتاب استفاد منه علماء لاحقون، وبعضهم معاصرون مثل السيِّد عبد

الحسين شرف الدين (١٢٩٠-١٣٧٧هـ/ ١٨٧٢-١٩٥٧م) في كتابه «المراجعات»، والشيخ الأميني (١٣٢٠-١٣٩٠هـ/ ١٩٠٢-١٩٧٠م) في موسوعته «الغدير»، فكلاهما استخدم الروايات السنية لإثبات أحقّية أهل البيت وفضلهم على غيرهم، ثم انتشر هذا المنهج لدى باحثين آخرين، مما يجعله رائدًا في هذا النوع من الأدبيّات.

وبشكل عام، يمثّل كتاب «مئة منقبة» عملاً رائدًا في التراث الشيعي الإمامي، يهدف إلى إثبات فضائل أهل البيت باستخدام روايات أهل السنة. وهو يتميّز بمنهجيّة دقيقة في توثيق الأسانيد، وانفتاح فكريّ على المصادر السنّية، وأسلوب جدلي يعزّز الحوار مع الآخر.

وهذا الكتاب توجد إشارات إليه في كتب الرجال مثل «رجال النجاشي» و«معالم العلماء»، ممّا يؤكّد أهميته التاريخيّة والعلميّة. ساهم الكتاب في تكريس الهوية الشيعية والحفاظ على التراث الحديثي، وهو يقدّم نموذجًا للجهود العلميّة في الدفاع عن أهل البيت بطريقة موضوعيّة.

اعتمد على كتاب «مئة منقبة» عدد من كبار «علماء العامة» منهم:

- الحافظ أبو المؤيّد الموفّق بن أحمد بن محمد البكري المكي الحنفي المعروف بـ«أخطب خوارزم» المولود سنة ٤٨٤هـ.ق والمتوفّى سنة ٥٢٨هـ.ق في كتابيه «المناقب» و«مقتل الحسين».

- الحافظ الشهيد أبو عبيد الله محمد بن يوسف بن محمد القرشي الكنجي الشافعي المقتول، المبقور بطنه بعد صلاة الصبح في جامع دمشق، وذلك سنة ٦٥٨هـ، بسبب ميله إلى أهل البيت عليهم السلام في كتابه «كفاية الطالب».

- المحدّث الكبير إبراهيم بن محمد بن المؤيّد بن عبد الله بن علي بن محمد الحموينى الخراساني المولود سنة ٦٤٤هـ والمتوفى سنة ٧٣٠هـ.ق في كتابه القيم «فرائد السمطين».

أما علماء الشيعة فقد اعتمد عليه منهم:

- أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي في تصانيفه «الاستنصار» و«الإبانة عن المماثلة» و«كنز الفوائد» و«التعريف بحقوق الوالدين» فقد حدّثه ابن شاذان بالمئة منقبة، بمكة في المسجد الحرام، حذاء المستجار سنة ٤١٢هـ.ق. وكان الكراجكي يعبّر عنه بـ(شيخي) و(الشيخ الفقيه) و(الشيخ المفيد).

- السيد رضي الدين ابن طاووس في كتابه: «اليقين في إمرة أمير المؤمنين عليه السلام» وكان يسمّيه «المئة حديث» ونقل جلّ أخباره.

- الشيخ محمد باقر المجلسي في موسوعته «بحار الأنوار» حيث قال في مقدمتها: وكتاب المناقب للشيخ الجليل أبى الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان القمي، أستاذ أبي الفتح الكراجكي، ويثني عليه كثيرًا في كنزه، وذكره ابن شهرآشوب في المعالم[١].

- السيد هاشم البحراني في كتابيه «البرهان» و«غاية المرام».

- العلامة الشيخ عبد الحسين الأميني في موسوعته «الغدير»[٢].

٢. كتاب «بستان الكرام»

قال الشيخ آغا بزرك الطهراني في «الذريعة»: «بستان الكرام، للشيخ أبي الحسن محمد بن أحمد بن علي بن الحسن بن شاذان الفقيه القمّي من مشايخ العلامة الكراجكي الذي توفّي سنة ٤٤٩، وهو صاحب إيضاح دفائن النواصب الذي مرّ أنه غير المئة منقبة له، وقد نقل الشيخ عماد الدين الطوسي في كتابه ثاقب المناقب الذي ألفه سنة ٥٦٠ عن الجزء السادس والثمانين من كتاب البستان هذا فيظهر أنه كتاب كبير والله العالم ببقية أجزائه، ويوجد النقل عنه في تصانيف المتأخّرين أيضًا منها حديقة الشيعة للمقدس الأردبيلي المتوفّى سنة ٩٩٣، وحاشية مفتاح اللبيب

[١]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج١، ص١٨.

[٢]- مئة منقبة، م. س، مقدمة المحقّق ص١٠.

للمحدّث الجزائري المتوفّى سنة ١١١٢، وتحفة المجالس للسلطان محمد، ومفتاح الجنّة المؤلَّف سنة ١٢٨٥، وظاهر النقل عنه وجود نسخته عندهم، والله العالم»[١].

وهذا يُظهر أنه كتاب في فضائل أهل البيت عليهم السلام. وهو من الأدبيّات الشيعية التي تهدف إلى إبراز قيم أئمة أهل البيت وصفاتهم الروحيّة، وتأكيد دورهم في تقديم النموذج والقدوة في الدين والأخلاق للإنسان المؤمن.

ويبدو من خلال كتب التراجم أن هذا الكتاب يحتوي على روايات وأحاديث تتعلّق بالسيرة الأخلاقيّة للأئمّة، مثل كرمهم، وعدلهم، وزهدهم. وهو يعتمد روايات شيعيّة أساسًا، لكنه يتضمّن أحيانًا بعض الروايات من مصادر أهل السنّة، على غرار كتاب «مئة منقبة».

وبسبب نقل بعض العلماء عنه، يكون الكتاب قد نجح في ترسيخ خطّ الحقيقة الإسلامية من خلال تقديم الأئمة حملةً للرسالة ورموزًا للقيم الدينيّة. والأرجح أنّه يعكس منهج ابن شاذان في جمع النصوص التي تؤكّد مكانة أهل البيت. لم يصل النص الكامل للكتاب إلى العصر الحديث، لكنّه ورد ذكره في كتب الرجال والفهارس، ممّا يشير إلى تأثيره في الدوائر العلميّة الشيعيّة في القرن الخامس الهجري.

٣. كتاب «البيان في ردّ الشمس لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب»

وهذا الكتاب مفقود أيضًا، وعنوانه يُشير إلى أنّ الشيخ ابن شاذان خصّصه لتوثيق واقعة ردّ الشمس للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وهي إحدى الكرامات التي تُنسب إليه في التراث الشيعي والسني على حدّ سواء. تنقل الروايات أنّ الشمس رُدّت للإمام عليّ مرتين: مرة في زمن النبي صلى الله عليه وآله، ومرة بعد وفاته. والكتاب يتناول الأحاديث والروايات التي تثبت هذه الكرامة، ويؤكّد على توثيق الأسانيد.

وفي الواقع لا يقبل أغلب أهل السنة بهذه الكرامة، رغم صحّة بعض طرقها وأسانيدها لديهم، فهذا يسقط معتقداتهم التي تفضل الحكّام القرشيين الثلاثة الأوائل

---

[١]- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، م. س، ج٣، ص١٠٧.

على الإمام. بل إنّ بعضًا ممّن ينسب نفسه للشيعة ينكرها رغم صحّة أسانيدها. وقد يناقشون ذلك بالقول إنّ الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس العكس فكيف تُردّ الشمس. فالمفروض القول إنّ الأرض توقّفت عن الدوران أو دارت في الاتجاه المعاكس لبعض الوقت. ولا شكّ أن هؤلاء لم يأخذوا في اعتبارهم التعبير العرفيّ المقبول والمفهوم الذي يتحدّث عن شروق الشمس وزوالها وغروبها.. فالعرف يفهم أنّ الحركة في الظاهر للشمس ولو عبّرت الروايات بتوقّف الأرض عن الدوران أو دورانها في الاتجاه المعاكس لما كان تعبيرها مفهومًا في تلك العصور.

من الممكن أن يكون الكتاب قد جمع بين النقل والعقل، أو بين المعجزة وتفسيرها العقلي وإثبات إمكانيّتها. وهو، على كل حال، يعكس اهتمام ابن شاذان بتوثيق المعجزات والكرامات باعتبارها جزءًا من الدفاع عن عقيدة الإمامة. كما أنه يبرز منهجه الجدلي في استخدام النصوص لإثبات الحقائق الدينيّة.

٤. كتاب «إيضاح دفائن النواصب»

ألّف الشيخ أبو الحسن محمد بن شاذان هذا الكتاب لكشف نوايا النواصب، مستفيدًا مما أمكنه الحصول عليه من روايات بطرق أهل السنّة. وهذا الكتاب اختلف فيه، وهل هو نفسه كتاب «مئة منقبة» أو غيره. وقد اعتبر الكراجلكي في كتبه «الاستنصار» و«كنز الفوائد» و«إيضاح المماثلة» أنه هو نفسه. وقال «إن إيضاح دفائن النواصب هو المئة منقبة من مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام»[١]. وقوّى الميرزا النوري قول قول الكراجكي، واعترض على صاحب الروضات الذي فرق بين الإيضاح والمئة منقبة[٢].

وفي كتاب الذريعة للشيخ آغا بزرك الطهراني، قال: «رأيت بخط الشيخ، العلامة الماهر، الحاج ميرزا يحيى بن ميرزا محمد شفيع المستوفي الأصفهاني صاحب التصانيف البالغة إلى الثلاثين والمتوفى بعد سنة ١٣٢٥هـ ما كتبه على أواخر كتاب «إيضاح المماثلة» بين طريقي إثبات النبوة والإمامة تأليف العلامة الكراجكي عند

[١]- الذريعة، م. س، ج٢، ص٤٩٤.

[٢]- الميرزا النوري، المستدرك على وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٠٠.

قول الكراجكي «أن إيضاح الدفائن هو المئة منقبة»[١]، ما ملخّصه أن إيضاح الدفائن غير المئة منقبة. وهما موجودان عندي، فالثاني ممحض في المناقب؛ ولذا يقال له «الفضائل».

وأما الأوّل: فما وجد فيه حديث واحد في الفضائل، وإنما هو ممحض في المثالب، على ما دلّت عليه الأدلّة العقليّة، والآيات الشريفة، والأحاديث الصحيحة، كما يدلّ عليه ظاهر العنوان.

وأما قول الكراجكى: عند قراءته المئة منقبة على شيخه بمكّة سأله عمّا بلغه من كتاب شيخه الموسوم بـ«إيضاح الدفائن» ولم يرَ الشيخ في ذلك الوقت والمجلس مقتضيًا لبيان موضوعه، فأجابه بأن «إيضاح الدفائن» هو هذا الكتاب، قاصدًا به بيان اتحاد الغرض منه، ومن هذا الكتاب، وهو كشف الحقائق والواقعيّات وإثبات الحق وتعيين أهله، ولم يرد اتحاد شخص الكتابين.

وأما الكراجكي، لخلوّ ذهنه عن مقتضى المقام، فقد حمل جواب شيخه على ظاهره ولم يتّفق له بعد ذلك كتاب رؤية إيضاح الدفائن، فأخبر في كتبه باتحادهما، لكنّ الكتابين متعدّدان موجودان عندي. انتهى ملخّص ما رأيته بخطّ الحاج ميرزا يحيى[٢].

والذين قالوا إنّهما كتابان هم الميرزا عبد الله أفندي تلميذ الشيخ المجلسي في «رياض العلماء»[٣]، وإسماعيل پاشا البغدادي في «هدية العارفين»[٤]، والشيخ القائيني النجفي في «معجم المؤلّفين»[٥].

وفي المضمون، يقدّم هذا الكتاب مرافعات ضد «النواصب» الذين يعادون أهل البيت النبوي والدفاع عن العقيدة الإسلامية الصافية كما قدّمها الأئمّة المعصومون عليهم السلام.

---

[١]- مئة منقبة، م. س، ص٦.

[٢]- الذريعة، م. س، ج٢، ص٤٩٤.

[٣]- الأفندي، الميرزا عبد الله، رياض العلماء، ج٥، ص٢٦.

[٤]- البغدادي، إسماعيل پاشا، هدية العارفين، ج٦، ص٦٣.

[٥]- القائيني النجفي، محمد الفاضل، معجم المؤلّفين، ص٣٢٥.

والكتاب جزء من الأدبيّات الشيعيّة التي تعكس الإطار العام للمناظرات الفكريّة التي كانت تدور تحت حكم الدولة البويهية.

يُرجّح أن الكتاب استخدم منهجًا جدليًّا يعتمد على النصوص القرآنيّة، الأحاديث النبويّة، وروايات الأئمة، مع إمكانية الاستشهاد بمصادر أهل السنة لدعم الحجج. وهو، على كل حال، يعكس التزام ابن شاذان بالدفاع عن العقيدة الإسلامية كما قدّمها أئمّة اهل البيت عليهم السلام، في مواجهة الخصوم، خاصّة في سياق القرن الخامس الهجري الذي شهد تصاعد الجدل بين المذاهب المختلفة.

ثالثًا: منهجية ابن شاذان في سياقات تاريخ الكلام الإمامي

كان نقل الحديث يتمّ عبر سلسلة من الرواة تصعد إلى الإمام المعصوم. وابن شاذان كان حلقة في تلك السلسلة، متّصلة بالحلقات السابقة عليها، فقد كان يروي عن سلسلة مشايخه وصول إلى الامام عليه السلام. ومن تلك الحلقات علماء بارزون تركوا مؤلَّفات كثيرة. وقد ظهر منهم في القرنين الرابع والخامس الهجريين الذي عاش فيه محمد بن أحمد بن شاذان، كثيرون لعلّ أبرزهم، إبراهيم بن هاشم القمّي الذي عاش في القرن الثالث (كان حيًا قبل ٢٤٧هـ) وامتدّ تأثيره إلى القرن الرابع الهجري. وهو من أوائل من نشروا أحاديث الكوفيين في قم، وذكر النجاشي أنه «أوّل من نشر حديث الكوفيين بقم» وكان له دور تأسيسي في بناء التراث الحديثيّ، حيث نقل روايات الأئمّة من الكوفة إلى قم، مما أثّر على الأجيال اللاحقة في القرن الرابع. وقد ساهم علي بن هاشم في وضع أسس منهجية لنقل الحديث، تعتمد الرواة الموثوقين.

وعلي بن إبراهيم القمي (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١ م)، وهو مؤلِّف «تفسير القمّي»، كان تفسيره من أوائل التفاسير الشيعيّة التي تعتمد على روايات الأئمة. جمع في تفسيره أحاديث كثيرة تتعلّق بالعقيدة والفقه، مما يعكس دوره في الحفاظ على التراث الحديثي.

مثّل علي بن إبراهيم حلقة وصل بين علماء قم والأئمّة، حيث روى عن مشايخ

موثوقين مثل والده إبراهيم بن هاشم. وكان لتفسيره تأثير قوي على علماء القرن الرابع، واستُخدم مرجعًا في جمع الأحاديث[١].

وكان هناك أيضًا الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ/ ٩٤١م). وعلى الرغم من أن الكليني وُلد ونشأ في كُلَيْن قريبًا من الري وهناك نشأ وتعلّم، ثم قضى جزءًا كبيرًا من حياته في بغداد، إلّا أنّه ارتبط بقم من خلال تتلمذه على علمائها. ألّف كتاب الكافي، وهو أحد الكتب الأربعة الأساسيّة في حديث أهل البيت، ويُعدّ من أهم المصادر الحديثيّة في التراث الإمامي. جمع الكليني في كتاب «الكافي» حوالي ١٦,٠٠٠ رواية تغطي العقيدة، والفقه، والأخلاق، والتفسير، على أساس منهجيّ دقيق في توثيق الأسانيد. وقد اعتمد على روايات علماء قم مثل إبراهيم بن هاشم وعلي بن إبراهيم[٢].

والاسم الآخر هو محمد بن بابويه القمي (الشيخ الصدوق، ت ٣٨١هـ/ ٩٩١م)، وهو أحد كبار علماء الشيعة في القرن الرابع، وُلد في قم ونشأ في بيئة علميّة غنيّة. ألّف كتاب «من لا يحضره الفقيه»، أحد الكتب الأربعة الأساسية في الحديث الشيعي، وهو مجموعة أحاديث فقهية تهدف إلى توجيه المؤمنين في غياب الإمام.

جمع الصدوق آلاف الروايات من مشايخه في قم وغيرها، وكان يتحرّى الأحاديث الصحيحة. تميّز بمنهج حديثيّ صلب، حيث كان يميل إلى قبول الروايات ذات الأسانيد الموثوقة دون الاستغراق في الجدل الكلامي. وله كتب أخرى كثيرة مثل «التوحيد» و«علل الشرائع» و«عيون أخبار الرضا» و«الخصال»، تضمّنت أحاديث عقائديّة وأخلاقيّة ساهمت في المحافظة على التراث الشيعي ونشره.

ونجد أيضًا ضمن علماء قم في تلك المرحلة، جعفر بن محمد بن قولويه القمي (ت ٣٦٨هـ/ ٩٧٩م)، وهو مؤلِّف «كامل الزيارات»، كتاب الحديث الذي يركّز على فضل زيارة الأئمة وآدابها. ويُعد من أهم المصادر في التراث الشيعي

[١]- رجال النجاشي، م. س، ص٢٦١

[٢]- فهرست كتب الشيعة، م. س، ص .١٥٩

المتعلق بالزيارات. جمع ابن قولويه روايات تتعلق بفضل الزيارة ومكانة الأئمة، دون إهمال توثيق الأسانيد. وكان له تأثير كبير على علماء قم، بما في ذلك ابن شاذان، الذي كان قريبًا له.

ومن أهم الأسماء الأخرى، محمد بن الحسن الصفار القمّي (ت ٢٩٠هـ). وهو من أوائل علماء قم الذين ساهموا في تدوين الحديث. ألّف كتاب «بصائر الدرجات»، الذي يركز على فضائل أهل البيت ودورهم في نشر علوم الإسلام. ويُعدّ هذا الكتاب من الأعمال الحديثية المهمة التي عكست منهج مدرسة قم.

وهناك أيضًا أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري (ت حوالي ٣٠٠هـ)، وهو من أبرز أعلام الأشعريين في قم، وكان قائدًا للشيعة في المدينة. اشتُهر بجهوده في جمع الأحاديث وحماية التراث الشيعي. كما أنه طرد أصحاب الأحاديث المغلوطة من قم، مما يعكس التزامه بضبط الروايات.

أخذ ابن شاذان علومه من هؤلاء المدرّسين، وبدوره كان معلّمًا بارزًا في بغداد ومكة، حيث بدأ التدريس في مكة عام (٤١٢هـ/ ١٠٢١م). واعتمد منهجه في التدريس على نقل الحديث مع شرح الأسانيد والمتون، مما أثّر في تلامذته مثل الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) والنجاشي (ت ٤٥٠هـ). ويُظهر تتلمذ هؤلاء العلماء الكبار عليه أن منهجه كان منهجًا علميًّا منظّمًا، يركز على الدقّة في النقل والتحليل.

إذن لقد عاش ابن شاذان في فترة ازدهار علميّ لدى الشيعة الإمامية، حيث كانت الحوزات العلمية في قم وبغداد تؤسّس لمنهجيّة دقيقة في جمع الحديث، ونقد الروايات، والدفاع عن العقائد الإسلامية الأصيلة. كان منهجه متأثّرًا بالتيّار الإماميّ التقليديّ الذي يعتمد على روايات أهل البيت، دون رفض الحوار مع المذاهب الأخرى، خاصة مذهب أهل السنة.

كان ابن شاذان يتبع منهج المحدّثين الشيعة في التركيز على صحّة السند ودقّة المتن. وصفه النجاشي بـ«حسن المعرفة»، مما يشير إلى دقّته في التمييز بين

الروايات الصحيحة والضعيفة. روى عن مشايخ موثوقين مثل جعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٨هـ)، مما يعكس حرصه على الرواية عن مصادر ذات مصداقيّة عالية. فمثلاً، في كتابه «مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ولده عليهم السلام من طريق العامّة»، اعتمد على أحاديث من مصادر أهل السنة، مما يدلّ على منهجيّة دقيقة في توثيق الأسانيد حتى من خارج الدائرة الشيعيّة.

يُظهر كتاب مئة منقبة منهجًا مميزًا يجمع بين الروايات الشيعية والسنية لتأكيد فضائل أهل البيت. هذا النهج يعكس سعيه للدفاع عن العقائد الشيعية باستخدام مصادر مقبولة لدى الطرف الآخر، مما يشير إلى انفتاح فكري ومنهج حواري يهدف إلى تثبيت الحقائق الإسلامية.

ركّز ابن شاذان على جمع الأحاديث دون استغراق في الجدل الكلامي. وهذا المنهج يظهر في أعماله التي تركّز على النقل أكثر من التحليل العقلي.. وهذا الاهتمام يعكس التزامه بالدفاع عن أصول الدين، وبشكل خاصّ أصل الإمامة، التي تمثّل مفتاحًا لفهم بقية الأصول كالتوحيد والنوبة والمعاد ومعرفتها بالدقّة اللازمة.

وفي الفقه، كان ابن شاذان يتبع المنهج الإمامي القائم على استنباط الأحكام الفقهية من القرآن والسنة النبوية وروايات الأئمة. وصف النجاشي له بـ«الفقيه» يشير إلى تمكّنه من الاستنباط الفقهي بناءً على النصوص. وعلى الرغم من عدم وجود مؤلَّفات فقهية واضحة له، فإن دوره باعتباره شيخًا ومعلّمًا في بغداد ومكة يعكس مساهمته في نشر الفقه الإمامي.

اتبع ابن شاذان في دفاعه عن المعتقدات الإسلامية الشيعية، منهجًا جدليًّا في الردّ على «النواصب» الذين يعادون أهل البيت. اعتمد على الأحاديث والنصوص التاريخية لتفنيد آراء الخصوم. وهذا المنهج يعكس التزامه بالدفاع عن الإمامة، مع الحفاظ على أسلوب علمي يعتمد على الدليل النقلي.

ورغم تركيزه على النقل، فإن منهجه في كتاب «البيان في رد الشمس» ربما استخدم العقل في تفسير المعجزات، من خلال شرح كيفية حدوث معجزة ردّ الشمس للإمام

علي بن أبي طالب بأسلوب يجمع بين النصوص والتفسير العقلي المقبول ضمن الإطار الإمامي. وكان ابن شاذان حريصًا على توثيق مصادره، كما يظهر من رواياته عن مشايخه الموثوقين. هذا المنهج أثّر في تلامذته، الذين أصبحوا من أبرز علماء الشيعة في القرن الخامس الهجري.

وعلى هذا النحو يبدو أن الانفتاح الفكري والتوثيق العلمي والجدل العقلي من أهمّ خصائص منهجه العلمي. ووصف النجاشي وأبو الفتح الكراجكي له بـ«الثقة» و«حسن المعرفة» يعكس التزامه بالدقة في جمع الحديث ونقله.

ورغم ذلك كله، من غير الممكن التوسّع أكثر في تحليل منهجه بسبب نقص المعلومات التفصيلية عن مجمل أعماله ونشاطاته. لم تُحفظ كتب ابن شاذان بشكل كامل، مما يجعل تحليل منهجه يعتمد على أوصاف مؤلَّفاته في كتب الرجال والفهرست. ويمكن القول إن معايشة ابن شاذان للفترة الانتقالية بين مدرسة قم الحديثيّة ومدرسة بغداد الكلاميّة، جعله يجمع بين المنهجين ولكن في حدود ضيّقة، فقد ظلّ أقرب إلى المنهج الحديثي القمّي الذي يعتمد النقل بشكل أساسي.

وباختصار، يتميّز منهج الشيخ محمد بن أحمد بن شاذان القمي بالدقّة في جمع الحديث ونقله، مع التركيز على روايات أهل البيت وفضائلهم. اعتمد على توثيق الأسانيد من مصادر شيعية وسنية، ممّا يعكس انفتاحًا فكريًّا وحرصًا على الحوار بين المذاهب. وفي الدفاع عن العقيدة، استخدم منهجًا جدليًّا يوازن بين النقل والعقل. أما دوره التعليمي في بغداد ومكة، وتأثيره على تلامذة فكانا واضحين، فقد كان من بين تلامذته الشيخ الطوسي والنجاشي، وهذا يبرز أهميّته باعتباره حلقة وصل في التراث الشيعي. وعلى الرغم من محدودية المصادر التفصيليّة، تظلّ إسهاماته شاهدًا على منهجيّة علميّة رصينة ساهمت في تقوية الحوزة العلميّة الشيعيّة وتثبيت مسارها.

الخاتمة

عاش أبو الحسن محمد بن أحمد بن شاذان في عصر مزدحم بالعلماء والمحدّثين. وقد وجد في البيئة القمية الموالية لأهل البيت عليهم السلام، والمظلّة السياسيّة التي كانت توفّرها الدولة البويهيّة للعلم والعلماء، إطارًا اجتماعيًّا وسياسيًّا مناسبًا للبحث والتدريس ونشر علوم الإسلام.

تكشف دراسة حياة ابن شاذان القمي عن دور مهمّ أدّاه باعتباره عالمًا ومحدّثًا في القرن الخامس للهجرة، حيث ترك بصمته في الحفاظ على التراث الروائي وتأمين تمرير مادة علميّة للأجيال اللاّحقة. ومن خلال جهوده في جمع الأحاديث وتدوينها، وعمله التعليمي في قم وبغداد، ساهم ابن شاذان في نشر التراث الإمامي ودعم هويّة المجتمع المؤمن. أمّا تفاعله مع السياق السياسي والثقافي للدولة البويهية، التي وفّرت بيئة مؤاتية للنشاط الفكري الشيعي، فيُبرز قدرته على الجمع بين العلم والتأثير الاجتماعي.

من المهم البحث في إرث ابن شاذان العلمي ومنهجه البحثي، والأهم المزيد من البحث عن مؤلَّفاته التي ربّمَا تكون مهملة في بعض المكتبات، ودراستها من أجل فهم أعمق لتأثيراته ودوره في تاريخ الفكر الإسلامي، مما يسهم في إثراء الدراسات حول تطوّر الفكر الشيعي وأثره في الأجيال اللاحقة.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار إحياء، التراث العربي، د. ت.

٢. ـــــــــــ، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٩٦٥م.

٣. ابن حزم، علي بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، دار المعارف، مصر، د. ت.

٤. ابن خياط، خليفة، الطبقات، تحقيق: سهيل زكار، دمشق، ١٩٦٦م.

٥. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، ١٩٨٥م.

٦. ابن شاذان، محمد بن أحمد، مئة منقبة من مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ولده، تحقيق ونشر: مؤسسة الامام المهدي، قم المقدسة، ط٢، ١٣٨٧هـ.ش.

٧. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين قديمًا وحديثًا المؤلف، المطبعة الحيدرية، النجف، (مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونية).

٨. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦ش.

٩. ابن هشام، عبد الملك بن هشام الحميري، السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا. ط، لا. ت.

١٠. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، حقّقه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

١١. الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ)، أمل الآمل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥هـ.

١٢. الحلبي، برهان الدين، الكشف الحثيث في من رمي بوضع الحديث، تحقيق: صبحي السامرائي، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٣. الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، مركز نشر الثقافة الإسلامية، قم، ١٣٧٢ش.

١٤. الطهراني، آغا بزرك (محمد محسن بن على)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار إسماعيليان، قم، لا. ت. (مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونية).

١٥. ـــــــــــ، طبقات أعلام الشيعة، إسماعيليان، قم، لا. ت، (مكتبة مدرسة الفقاهة الإلكترونية).

١٦. الطوسي، محمد بن الحسن، الرجال، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٨١هـ.

١٧. ـــــــــــ، الفهرست، المكتبة المرتضوية، النجف، د. ت.

١٨. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، الرجال، مكتبة الرضي، قم، ١٤٠٢هـ.

١٩. القمي، حسن بن محمد، تاريخ قم، طهران، طوس، ١٣٦١ش.

٢٠. الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي، الاستنصار، مكتبة أهل البيت الإلكترونية.

٢١. ـــــــــــ، كنز الفوائد، مكتبة أهل البيت الإلكترونية.

٢٢. الكلبي، هشام، نسب معد واليمن الكبير، تحقيق: ناجي حسن، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٢٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م.

٢٤. النجاشي، أحمد بن علي، الرجال، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

٢٥. النوري، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ١٩٨٧م.

٢٦. بحر العلوم، محمد مهدي، الفوائد الرجالية، لا. ن، طهران، لا. ط، ١٣٦٣هـ.

الفاعلية الكلاميّة لسلّار الديلمي واستمرارية النسق البغدادي في القرن الخامس الهجري

الشيخ حسين كامل حرب[1]

المقدّمة

أرست مدرسة بغداد دعائمها البنيويّة على يد الشيخ المفيد والشريف المرتضى، لكن استدامة هذا النسق المعرفي لم تكن لتتحقّق لولا وجود طبقة من التلامذة الأوائل الذين نهضوا بعبء هذه الأمانة. في هذا السياق الدقيق، تبرز شخصيّة سلّار الديلمي لا بوصفه وعاءً حافظًا للموروث العقديّ فحسب، بل بوصفه فاعلاً كلاميًّا متقدّمًا، مارس دورًا تحريريًّا وتطويريًّا لحماية حياض المدرسة في أدقّ مراحلها حرجًا.

يسعى هذا البحث إلى مقاربة الأثر المعرفي لسلّار الديلمي، متجاوزًا السرد التاريخي المجرّد إلى دراسة تحليليّة تستنطق تاريخ الأفكار. ويهدف إلى تسليط الضوء على فاعليّته الكلامية عبر تتبّع مصنّفاته التأسيسيّة والسجاليّة، واستجلاء طبيعة عقله الإشكاليّ من خلال المسائل السلّارية، وصولاً إلى تحليل دوره المحوريّ في التصدّي لمحاولات المعتزلة التقويضيّة الممنهجة، مما كرّسه حارسًا فكريًا وحلقة وصل ضروريّة في مسار العقل الإمامي.

وبناءً على ما تقدّم، انتظمت مادة البحث في مبحثين رئيسين؛ ينصرف المبحث الأول إلى دراسة المدخل التاريخي والببليوغرافي لشخصيّة سلّار الديلمي؛ وذلك عبر استعراض سيرته الذاتية وموقعه العلمي في الخارطة الفكريّة لبغداد، فضلاً عن

---

[1]- أستاذ في الحوزة العلمية - لبنان.

جرد مصنّفاته ورسائله الكلاميّة معزَّزةً بإضاءة ببليوغرافيّة تحليليّة. في حين يُفرد المبحث الثاني لتقديم قراءة استكشافيّة وتحليليّة للفاعليّة الكلاميّة والجهد السجالي عند الديلمي؛ وذلك بتسليط الضوء على عَقله الإشكالي ومقارباته النقديّة من خلال «المسائل السلاّرية»، وسجاله العقديّ مع المعتزلة -ولا سيّما دلالات ردّه على أبي الحسين البصري- وصولاً إلى تلمُّس معالم صياغة المعتقد وتأطيره عبر قراءة استقرائيّة في غايات تصنيف كتابه «المقنع في المذهب». لتنتهي الدراسة بخاتمة تُجمل أبرز النتائج والاستخلاصات التي تمخّض عنها البحث.

أوّلًا: المدخل التاريخي والببليوغرافي لشخصية سلار الديلمي

إذا كانت مدرسة بغداد الكلامية قد حظيت بتأصيل بنيوي في منطلقاتها الكبرى، فإن تتبّع حركتها الفكرية يفرض رصد طبقة التلامذة الأوائل الذين حَمَلُوا أمانة استدامة هذا النسق المعرفي. ويبرز الشيخ سلار الديلمي في طليعة هذه الطبقة؛ إذ لم يكن مجرد ناقلٍ للمباني العقدية عن أستاذيه المفيد والمرتضى، بل كان فاعلاً كلاميًّا أسهم في حراسة حياض المدرسة في أدقّ مراحلها التاريخيّة حرجًا.

١. سيرة سلاّر وموقعه العلمي في الخارطة البغدادية

هو أبو يعلى، حمزة بن عبد العزيز الديلمي الطبرستاني، الملقّب بـ«سلاّر»[١]، وهي كلمة فارسية تعني الرئيس والمتقدّم[٢]، وهو لقب يلتقي في دلالته مع الموقع الذي احتلّه فعلاً في الخارطة العلمية لمدرسة بغداد. عاصر الحقبة الذهبية لهذه المدرسة التي شهدت التأسيس الفعلي للمنهج الكلامي على يد الشيخ المفيد والشريف المرتضى.

اختلفت كلمات المؤرّخين في تاريخ وفاته اختلافًا بيّنًا؛ فبينما يرجّح السيوطي

[١]- راجع: الأفندي، الميرزا عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضاء، ج٢، ص٤٣٨.

[٢]- م. ن، ج٢، ص٤٤٠.

عن الصفدي وفاته سنة ٤٤٨هـ[١]، يذهب السيد محسن الأمين نقلاً عن نظام الأقوال إلى أنّها سنة ٤٦٣هـ[٢]. والأرجح هو القول الثاني، ويدعمه دليل داخلي دقيق: فأبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ)[٣] مذكور في طبقة تلاميذ سلاّر، وقد ثبت أن سلاّرًا كان يُحيل المستفتين من حلب إليه قائلاً: «عندكم التقي»[٤]، مما يعني أن سلاّرًا كان حيًّا بعد وفاة أبي الصلاح سنة ٤٤٧هـ، فيكون تاريخ ٤٤٨هـ مستبعدًا ويترجّح تاريخ ٤٦٣هـ.

وقد حظيَ سلاّر بثناء عطر في كتب التراجم؛ فوصفه صاحب أعيان الشيعة بأنه كان متكلّمًا أصوليًّا فقيهًا أديبًا نحويًّا[٥]، وأشار العلاّمة الحلي (ت ٧٢٦هـ) في خلاصة الأقوال إلى أنه كان «ثقة وجهًـا، له المُقنع في المذهب، والتقريب في أصول الفقه، والمراسم في الفقه، والردّ على أبي الحسين البصري في نقض الشافي، والتذكرة في حقيقة الجوهر والعرض، قرأ على المفيد وعلى السيد المرتضى»[٦]. وقد جمع ابن داود الحلي (ت ٧٤٠هـ) خيوط هذه الصورة في عبارة موجزة وصفه فيها بأنه «فقيه جليل معظّم مصنّف، من تلامذة المفيد والسيد المرتضى»[٧].

وأمّا موقعه من أستاذيه، فكان سلاّر من خواص الشريف المرتضى وأخصّ تلاميذه، وقد تجلّت ثقة الأستاذ بتلميذه في أمرين بالغَي الدلالة: أولهما إنابته عنه في تدريس الفقه والكلام ببغداد[٨]، وثانيهما تكليفه بنقض الكتاب الذي وضعه أبو الحسين البصري ردًّا على الشافي في الإمامة[٩].

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الإنابة في التدريس ليست شرفًا تكريميًا عابرًا، بل

[١]- راجع: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج٧، ص١٧٠.

[٢]- م. ن، ج٧، ص١٧٠.

[٣]- راجع: رياض العلماء، م. س، ج١، ص١٠٠.

[٤]- راجع: أعيان الشيعة، م. س، ج٣، ص٦٣٥.

[٥]- م. ن، ج٧، ص١٧٠.

[٦]- العلاّمة الحلي، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال، ص١٦٧.

[٧]- ابن داود الحلي، تقيّ الدين الحسن بن عليّ، رجال ابن داود، ص١٧٤.

[٨]- راجع: أعيان الشيعة، م. س، ج٧، ص١٧١.

[٩]- راجع: م. ن.

هي في جوهرها تفويضٌ مزدوجٌ بالفقه والكلام معًا؛ وهو ما يكشف أن المرتضى لم يكن يرى في سلاّر فقيهًا متخصّصًا ينوب عنه في حقل محدّد، بل متكلّمًا فقيهًا جامعًا يصلح لحمل النسق المعرفي للمدرسة بأكملها في غياب أستاذه. وهذه النيابة المزدوجة هي بالضبط الجذر الذي تفرّع منه لاحقًا تكليفه بنقض كتاب أبي الحسين البصري؛ فمن يُؤتمَن على التدريس نيابةً عن المرتضى في الكلام، هو وحده من يصحّ أن يُؤتمَن على الدفاع عن أخطر مصنّفاته الكلامية أمام أعتى خصومه.

وفي نهاية حياته تشير التقارير التاريخيّة -كما في رياض العلماء نقلاً عن تذكرة الأولياء-[١] إلى أنّه دُفن في قرية خسروآباد التابعة لمدينة تبريز، بعيدًا عن بغداد التي كانت مركز نشاطه العلمي. وهذه المغادرة ليست مجرّد تفصيل جغرافي، بل هي حدث ذو دلالة في تاريخ الكلام الإمامي؛ إذ جاءت في سياق الاضطراب السياسي الذي أعقب سقوط الدولة البويهيّة ودخول السلاجقة بغداد سنة ٤٤٧هـ. وما يجعل مغادرة سلار ذات أثر معرفيّ، خاصة أنّه لم يرحل بجسده وحده، بل حمل معه النّسق المعرفي لمدرسة بغداد كاملاً إلى الفضاء الجغرافي الديلمي والأذربيجاني، فأدّى دور حلقة الوصل على مستويين متلازمين: الوصل الزمنيّ بين جيل التأسيس وجيل الانتشار، والوصل المكانيّ بين بغداد المركز والأطراف الشيعيّة النائية.

٢. المصنّفات والرسائل الكلاميّة لسلار: إضاءة ببليوغرافية تحليليّة

يكشف التقصّي الببليوغرافي لمؤلّفات سلاّر عن شخصيّة علميّة موسوعيّة متعدّدة الاهتمامات، إذ يُحصي له المحقّقون سبعة مصنفات[٢] تتوزّع على الفقه وأصوله والكلام والأنطولوجيا. غير أنّ المفارقة اللافتة أنّ المطبوع من هذه المصنّفات لا يعكس حقيقة ثقله الكلاميّ؛ إذ اشتُهر سلاّر بكتابه الفقهي المراسم العلوية الذي وصلنا مطبوعًا، بينما ظلّت مصنّفاته الكلامية في طيّ الفقدان. ويمكن تصنيف نتاجه في ثلاثة مسارات متمايزة، يجمعها خيط واحد هو السعي إلى التقنين والتأسيس في كلّ حقل اشتغل فيه سلاّر.

---

[١]- رياض العلماء، م. س، ج٢، ص٤٤١.

[٢]- راجع: أعيان الشيعة، م. س، ج٧، ص١٧١-١٧٢.

أ. مسار التقنين الفقهي والأصولي

يضم هذا المسار ثلاثة مصنَّفات: يتقدّمها كتابه المراسم العلوية في الأحكام النبوية، وهو الكتاب الفقهي الوحيد الذي وصلنا مطبوعًا، ويُعدّ من أوائل المصنّفات الفقهيّة الإماميّة التي اعتمدت أسلوب الفتوى المباشرة المجرّدة من سرد الأسانيد والروايات بالتفصيل، خلافًا لما درج عليه المتقدّمون من رواة الحديث؛ وهذا الاختيار المنهجي في الصياغة يعكس انتقال الفقه الإماميّ في هذه المرحلة من طور الرواية إلى طور التبويب والتفريع الفقهي المستقلّ، وهو الانتقال ذاته الذي صنعه شيخا سلّار الكبيران المفيد والمرتضى في الكلام، فكان سلّار في فقهه امتدادًا لهذا التحوّل المنهجيّ في الكلام. ويليه تقريب التهذيب في أصول الفقه، وهو مصنَّف يكشف عن اهتمام سلار بتأصيل القواعد التي يُستنبط منها الفقه لا بفروعه فقط، مما يعني أنه لم يكن يقنّع بسرد الأحكام بل كان يبحث عن أصولها المنهجيّـة. ويُضاف إليهما الأبواب والفصول في الفقه، الذي يبدو من عنوانه أنّه كتاب تبويبيّ تنظيميّ للمسائل الفقهيّة. ووجود ثلاثة مصنّفات فقهيّة مستقلّة بهذا التنوّع -فتوى مباشرة، وتأصيل، وتبويب- يعني أنّ سلارًا لم يكتفِ بكتاب واحد في الفقه، بل غطّى الحقل من زواياه الثلاث، وهو ما يعني أيضًا أنّ «المقنع في المذهب» لم يكن فقهيًّا بالأساس، بل كان المذهب العقدي هو موضوعه الحقيقي، إذ لا وجه لتكرار التأليف الفقهي مرة رابعة.

ب. مسار السجال والمناظرة

ويمثّله كتابه «الردّ على أبي الحسين البصري في نقض الشافي»، وسيأتي تفصيل دلالاته الكلامية في المطلب التالي من هذا البحث؛ فهو الشاهد الأبرز على دخول سلّار في معترك الجدل الكلامي الخارجي مع المعتزلة في أرفع مسائل العقيدة الإماميّة. ويُلحق بهذا المسار المسائل السلّارية، التي وإن كانت في صورتها الخارجيّة أسئلةً موجّهةً إلى أستاذه لا ردودًا على خصم، إلّا أنّ طريقة بنائها الجدليّة -كما سيتبيّن من تحليلها في المطلب الأول من المبحث الثاني- تجعلها وثيقةً سجاليّةً في جوهرها لا تقلّ قيمة عن الردّ المفقود.

ت. مسار التأسيس العقديّ والأنطولوجي

وهو أغنى المسارات دلالةً وأكثرها أهميّةً في تاريخ الكلام الإماميّ، ويضمّ مصنَّفين بالغَي الأهميّة: أوّلهما «المقنع في المذهب»، وسيأتي الحديث عنه مفصّلاً في المطلب الثالث من المبحث الثاني. وثانيهما «التذكرة في حقيقة الجوهر والعرض»، وهو مصنَّف يستحقّ وقفةً تحليليّة خاصّة؛ إذ يكشف عنوانه عن اشتغال سلاّر بقضايا الأنطولوجيا الكلاميّة في مستوى مستقلّ ومعمَّق. فمسألة حقيقة الجوهر والعرض كانت من أعقد مسائل لطيف الكلام في مدرسة بغداد، وأكثرها خلافًا مع المعتزلة، وقد رأينا كيف أنّها شكّلت محور المسألة الأولى من المسائل السلاّريّة، التي أفرد لها سلاّر إشكالاً مركّبًا بنى فيه نقدًا داخليًّا لمذهب جوهريّة الجوهر في حال العدم. والرابط بين التذكرة والمسائل السلاّرية في هذه القضيّة ليس مجرّد تقاطع موضوعيّ عابر؛ بل هو شاهد على أنّ سلاّرًا كان مشتغلاً بهذه المسألة على مستويين متوازيين: مستوى التأليف المنهجي في التذكرة، ومستوى المباحثة الجدليّة مع أستاذه في المسائل.

وهذا التوازي بين التأليف والمباحثة في القضيّة ذاتها هو أحد أدلّ الشواهد على عمق الاشتغال الكلاميّ لسلاّر وجدّيّة تعاطيه مع هذه المسائل الدقيقة، لا مجرد طرح عابر في مجلس درس.

ويُضاف إلى هذا أنّ اختيار سلاّر لهذه القضيّة بالذات -أي الجوهر والعرض- موضوعًا لكتاب مستقلّ يحمل دلالةً إضافيّة؛ إذ كانت نظريّة الجوهر والعرض هي القاعدة الأنطولوجيّة التي بنت عليها مدرسة بغداد معظم استدلالاتها الكلاميّة في التوحيد وحدوث العالم وصفات الله. فتأليف سلاّر لكتاب مستقل فيها يعني أنّه أدرك ضرورة تحصين هذه القاعدة ومراجعة أسسها قبل البناء عليها، وهو وعي منهجيّ يتجاوز ما يُتوقّع من جيل التلاميذ عادةً.

وأخيرًا، تأتي المسائل السلاّرية نفسها، وهي وإن كانت قد ذُكرت ضمن مسار السجال لطبيعتها الجدليّة، إلاّ أنّها تمثّل في الوقت نفسه حلقة الوصل بين المسارين الثاني والثالث؛ لأنّها تختبر مسائل أنطولوجية (كالجوهر) بأسلوب جدليّ (النقض

المتتالي)، وهذا التشابك بين المسارات الثلاثة في مصنَّف واحد يؤكّد أنّ التصنيف المقترح هنا تصنيف تحليليّ تيسيريّ لا فصل حدّي صارم بين أقسام منغلقة على نفسها.

إنّ النظر في مجموع مصنّفات سلّار السبعة يكشف عن نمط تأليفي متوازن يجمع بين التقنين الفقهي والتأسيس العقدي والسجال الجدليّ في آنٍ واحد، وهو انعكاس طبيعيّ للموقع الذي احتلّه في مدرسة بغداد؛ فهو مُدرِّس يحتاج إلى التقنين، ومتكلّم يحتاج إلى التأسيس، وجدليّ يحتاج إلى المناظرة. وما يلفت النظر أكثر في هذه الخريطة البيبلوغرافية أنّ المطبوع منها -وهو المراسم وحده- هو الأقل تمثيلاً لجوهر شخصيّة سلّار الفكريّة، بينما المفقود منها -وهو ستة مصنَّفات من سبعة- هو الذي يحمل ثقله الكلامي والأنطولوجي الحقيقيّ؛ وهذه المفارقة بالذات هي ما يفرض على الباحث في تاريخ الكلام أن يتجاوز قراءة سلّار الفقيه التي رسّختها الشهرة، نحو قراءة سلّار المتكلّم التي طمستها عوامل الفقدان والزمن.

إنّ استعراض الهويّة العلميّة لسلّار وخريطة مصنّفاته لا يعدو كونه مدخلاً تمهيديًّا لا غاية في ذاته؛ فالسؤال الحقيقيّ الذي يفرض نفسه هو: كيف تجلّت هذه الهوية في الممارسة الكلامية الفعليّة؟ وما الذي أضافه سلّار إلى النسق البغدادي، لا بوصفه حافظًا له بل فاعلاً فيه؟ وللإجابة عن هذين السؤالين يتوجّه البحث إلى تحليل الفاعليّة الكلامية لسلّار من خلال ثلاثة مداخل متكاملة تمثّل وجوه هذه الفاعلية في أبعادها المختلفة: العقل الإشكاليّ في مواجهة الداخل، والسجال الجدليّ في مواجهة الخارج، والتأسيس العقديّ في خدمة المستقبل.

ثانيًا: الفاعليّة الكلاميّة والجهد السجاليّ عند سلّار (دراسة تحليليّة)

ينصرف هذا المبحث إلى مقاربة الأثر الكلامي لسلّار الديلميّ عبر منهجيّة تحليليّة تلتزم بصرامة البحث في تاريخ الأفكار وسياقاتها، متجاوزةً الطرح التجريديّ لمسائل علم الكلام. وتتجلّى فاعليّة سلّار في انتقاله النوعي من موقع التلقّي المعرفيّ إلى موقع التفكيك الإشكاليّ.

١. العقل الإشكاليّ لسلّار وقراءته النقديّة عبر المسائل السلّارية

لا تكتمل صورة المتكلِّم في تاريخ الأفكار من خلال مصنّفاته المكتملة وحدها، بل تتجلّى أحيانًا بصورة أجلى في طبيعة الأسئلة التي يطرحها، وفي الكيفية التي يبني بها إشكالاته قبل أن يطلب الجواب. ومن هذه الزاوية تحديدًا تكتسب المسائل السلّارية قيمتها المصدريّة البالغة في تاريخ الكلام الإماميّ.

والملاحظة الأولى التي ينبغي التوقّف عندها هي أنّ سلارًا اختار تقديم هذه المسائل مكتوبةً، متعمّدًا تجنّب الطرح الشفهيّ في مجالس الدرس[١]. وهذا الاختيار المنهجي ليس تفصيلاً عابرًا؛ إذ يكشف عن عقليّة تدقيقيّة تحرص على ضبط الإشكال وتحريره بعيدًا عن ارتجاليّة المجالس. وقد أُعدّت هذه المسائل في بغداد في الثلث الأوّل من القرن الخامس الهجري، مما يجعلها شهادةً حيّة على مستوى النضج المعرفيّ الذي بلغته مدرسة بغداد في جيلها الثاني.

والملاحظة الثانية، وهي الأهمّ لفهم منهج سلّار في هذه المسائل، أنّ بنية كلّ سؤال من أسئلته ليست استفهامًا مجرّدًا ينتظر جواب أستاذه فحسب، بل هي وحدة جدليّة مكتملة الأركان: يبدأ سلّار بعرض الإشكال أو الدليل، ثم يستحضر هو نفسه ما يمكن أن يُورَد على هذا الإشكال من نقض أو اعتراض ويناقشه، وفي ختام ذلك كلّه يترك الحكم النهائي لأستاذه طالبًا منه الجواب. فسلّار لا يكتفي بدور السائل البسيط، بل يقدّم سؤاله وهو محمّل بالجدل الداخليّ الذي مارسه على نفسه قبل أن يصل إلى المرتضى؛ وكأنّه يعرض على أستاذه ملفًّا مكتمل الأطراف ليبدي رأيه الفاصل فيه، لا سؤالاً خالي الذهن من أيّ تفكير سابق. وهذا الأسلوب يكشف عن عقلية لا تكتفي بالاستفهام، بل تستبق الجواب بمحاولة الإجابة، فإن بدا لها أن في محاولتها ثغرة عادت فناقشتها، ثم استأنفت السؤال طلبًا للفصل النهائي.

وقد وصف محقّق الكتاب هذه المسائل بأنّها تتعرض لـ«مسائل من لطيف الكلام،

---

[١]- الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الرسائل والمسائل، ج٢، ص٥١.

وهي مسائل عميقة ومعقّدة، يحتاج التعمق فيها إلى عقلية فريدة وذكاء خاص»[١]. وهو وصف يلتقي مع ما خلص إليه بحثنا من أنّ سلارًا لم يكن في هذه المسائل سائلاً عن معلومة، بل كان مختبِرًا لمتانة الأصول ومؤسِّسًا لفرضيّات تحليليّة يحاورها بنفسه قبل أن يعرضها على أستاذه.

أ. المسألة الأولى

تُعدّ المسألة الأولى، المتعلّقة بـ«جوهريّة الجوهر في حال العدم»، أكثر المسائل السلّارية ثقلاً على المستوى الكلامي، وأعمقها دلالةً على طريقة تفكير سلّار، وأطولها نَفَسًا في الجدل أيضًا. وقد كانت هذه المسألة من المسائل الخلافيّة الكبرى في تاريخ الكلام؛ إذ ذهب جمهور معتزلة البصرة -ومنهم أبو علي الجبّائي وابنه أبو هاشم وأبو عبد الله البصري- إلى أنّ الجوهر جوهرٌ في حال عدمه، بمعنى أنّ صفة الجوهرية ملازمة لذات الجوهر سواء في حال وجوده أو عدمه، وهو القول الذي تبنّاه الشريف المرتضى نفسه في هذه المسألة، خلافًا لما ذهب إليه شيخه المفيد الذي أنكر أن يكون المعدوم شيئًا موصوفًا بصفة على الإطلاق. وقد استدلّ المرتضى لموقفه هذا بدليلين مفصّلين: أوّلهما أنّ الجوهر لا بدّ أن يمتلك صفة مختصّة تقتضي له التحيّز إذا وُجد دون غيره، وهذه الصفة يجب أن تكون متحقّقة في حال عدمه أيضًا وقبل وجوده، وإلّا احتاج حصولها بعد ذلك إلى علّة. وثانيهما أن تحيّز الجوهر إنّما يكون لذاته أو بالفاعل، وكِلا الاحتمالين يُفضي في النهاية إلى أنّ هذه الصفة ملازمة لذات الجوهر حتى في حال عدمه.

وبعد أن بيّن المرتضى نظريّته واستدلّ عليها وناقش الأدلّة المخالفة لها، رجع إلى أسئلة سلّار التي تركّزت حول المانع من أن يكون الجوهر جوهرًا بالفاعل لا لذاته، أي حول القول المضادّ لما تبنّاه المرتضى. وقد بنى سلّار حول هذا المحور خمسة أسئلة متتابعة، كلّ واحد منها وحدة جدليّة مكتملة بذاتها: عرضٌ، فنقدٌ ذاتيٌّ عليه من سلّار نفسه، فطلبٌ للجواب الفاصل من المرتضى. فالسؤال الأول عرض فيه سلّار

---

[١]- الرسائل والمسائل، م. س، ج٢، ص١٤.

إشكالاً موجَّهًا ضدّ القول بأنّ الفاعل هو من يجعل الجوهر جوهرًا، حاصله أنّه لو كان الفاعل يجعل الجوهر جوهرًا، وصار الشيء الواحد جوهرًا سوادًا، فلا تضادّ بين الجوهريّة والسواد يمنع اجتماعهما؛ فإذا طرأ البياض بعد ذلك نفى السواد، ولكنه لا ينفي الجوهرية، فيلزم أن تكون الذات الواحدة موجودة ومعدومة في آن واحد، وهو مستحيل. ثم ناقش سلار هذا الإشكال بنفسه قبل أن يعرضه على أستاذه، فقال إنّ جَعْل الفاعل الذاتَ الواحدةَ جوهرًا سوادًا مستحيلٌ من الأساس؛ لأنّ ذلك يستلزم أن تكون تلك الذات متحيّزة وغير متحيّزة في آن واحد، وهو مستحيل في نفسه؛ وبهذا يكون الإشكال الذي عرضه أولاً غير صالح في الحقيقة لردّ القول بأنّ الجوهر متحيّز بالفاعل، وترك الفصل في ذلك لأستاذه. فأجاب المرتضى بأن العلم بتحيّز الجوهر وعدم تحيّز السواد متوقّف على العلم بالفاعل، وأن هاتين الصفتين ليستا متضادّتين بل من مقتضيات الذاتين المختلفتين، فلا يلزم من جعل الفاعل للجوهر سوادًا أن تكون الذات متحيّزة وغير متحيّزة معًا.

وفي السؤال الثاني طرح سلار نقضًا جديدًا مستثمِرًا جواب المرتضى السابق نفسه: فالمتكلّمون يقولون إن حُسن الفعل وقُبحه لا يكون بالفاعل، ومع ذلك لا يجوّزون اجتماع الحَسَن والقبيح في الفعل الواحد في آن واحد، مع وجود تضادّ أو ما يشابهه بينهما؛ فلماذا لا يكون الأمر كذلك في كون الشيء جوهرًا وسوادًا؟ وقد ناقش سلّار هذا النقض أيضًا بنفسه قبل أن يطلب الجواب، مستحضرًا ما يمكن أن يُقال في الفرق بين البابين، ثم ترك الفصل النهائي لأستاذه. فأجاب المرتضى بالتمييز الدقيق بين البابين: فالحسن والقبح لا يجتمعان لأنّ وجوه القبح كلّها منتفية عن الفعل إذا كان حسنًا، بخلاف الجوهرية والسواد اللتين لا تجتمعان على هذا النحو. وفي السؤال الثالث أثار سلّار مسألة لغوية-كلامية مشابهة في روحها للسابقتين، حاصلها أن الخبر والأمر يكونان بإرادة الفاعل، ولا تضادّ بين الإرادتين، ومع ذلك لا يمكن لكلام واحد أن يكون خبرًا وأمرًا في آن واحد، وناقش هذا الإشكال بنفسه أيضًا قبل أن يستفتي أستاذه فيه. فأجاب المرتضى بأن لا مانع من اجتماعهما من حيث المعنى، وأن المسألة تتعلّق بصيغة اللغة العربية تحديدًا التي خصّت كلًّا منهما بصيغة مختلفة، لا باستحالة منطقيّة.

وفي السؤال الرابع عاد سلّار إلى صلب مسألة الجوهر، فطرح إشكالاً مستلزمًا النقض المتقدّم، حاصله أن القول بكون الذات الواحدة موجودة ومعدومة في آن واحد فيما لو جعل الفاعل الذات جوهرًا سوادًا وطرأ البياض، يلزم منه أيضًا انعدام جميع الصفات اللاحقة بهذه الذات إذا نُفيت، حتى لا يبقى شيء موجودًا؛ وقد ناقش هذا اللازم بنفسه قبل أن يطلب جواب المرتضى عنه. فأجاب المرتضى بتمييز دقيق بين انتفاء الذات نفسها بحسب الدليل المتقدّم، وانتفاء صفاتها التابعة بانتفاء محلّها، وهو أمر بديهيّ لا يحتاج إلى دليل إضافيّ.

وما يكشفه هذا التسلسل الرباعيّ من الأسئلة عن سلّار أنّ كل سؤال عنده مشروع جدليّ مستقلّ بذاته، يحوي داخله طرفي النقاش (الإشكال وما يَرِد عليه) قبل أن يُفصَح عن حاجته إلى حكم الأستاذ الفاصل. وهذا الأسلوب في تقديم السؤال «جاهزًا للحسم» لا «مفتوحًا للنقاش» هو سِمة المتكلّم الذي بلغ من التمرّس الجدليّ حدًّا يمكّنه من محاورة نفسه قبل محاورة غيره، ولا يطرح إشكالاً إلّا بعد أن يكون قد اختبر صلابته بمراجعة ما يمكن أن يُقال عليه.

ب. المسألة الثانية

وتتجه المسألة الثانية إلى قضية كلاميّة مغايرة تمامًا، وهي البحث في أنّ القدرة توجب حالاً للجملة دون المحلّ، وهو الموقف الذي تبنّاه المرتضى في هذه المسألة. وموضوعها من أعمق المباحث الكلاميّة المتعلّقة بنظريّة الفعل؛ فالقدرة عندما تحلّ في جزء من أجزاء الإنسان كاليد، هل توجب صفة «القادر» لكلّ الجملة أم للمحلّ الذي حلّت فيه خاصة؟ وقد استدلّ المرتضى على أن القدرة توجب حالاً للجملة لا للمحلّ بدليلين: أوّلهما أن أحكام الفعل من مدح وذمّ وأمر ونهي كلّها ترجع إلى الجملة لا إلى الجزء، فالذي يضرب شخصًا بيده لا يُوجّه اللوم إلى يده فحسب، بل إليه كلّه. وثانيهما أن الأفعال تقع بحسب القصد والعلم والإدراك، وهذه كلّها صفات متعلّقة بالجملة لا بالمحلّ المجرّد.

وبخلاف ما قد يُظنّ من ظاهر العنوان، فإنّ سلّارًا صاغ سؤاله الأوّل في هذه

المسألة دليلاً كاملاً على عكس ما ذهب إليه المرتضى، أي على أن القدرة توجب الحالّ للمحلّ لا للجملة، حاصله أن وجوب وجود القدرة في خصوص اليد ليصحّ الفعل بها، دون أن يكفي وجودها في القلب مثلاً، دليل على أن القدرة توجب الحالّ للمحلّ نفسه. ثم طرح سلاّر بنفسه ما يمكن أن يُقال على هذا الدليل، مناقشًا السبب الذي يجعل صحّة الفعل باليد متوقّفة على وجود القدرة فيها خاصّة، قبل أن يطلب من أستاذه الفصل في ذلك. فأجاب المرتضى بتمييز دقيق: فوجود القدرة في المحلّ راجع إلى طبيعة القدرة نفسها، فإنّ أحكامها لا تتحقّق إلاّ إذا كانت موجودة في محلّها، وهذا لا يعني أن صفة «القادر» تثبت للمحلّ أيضًا؛ فالعبارتان مختلفتان في المعنى وإقرارنا بالثانية لا يستلزم القول بالأولى.

وفي سؤاله الثاني تمسّك سلاّر بأنّ كلامه أولى من كلام المرتضى، مستندًا إلى أن إيجاب القدرة الحالّ لما يصحّ به الفعل يقتضي أن يكون ذلك الحالّ للمحلّ؛ لأنّ فعل الضرب لا يصحّ بكلّ الجملة بل بخصوص اليد، وناقش هذا التمسّك بنفسه موازنًا بين دلالتيه قبل أن يستفتي أستاذه. فأجاب المرتضى بأن صفة «القادر» إنّما تُضاف إلى ما يصحّ منه الفعل لا إلى ما يصحّ به الفعل، فالآلة لا توصف بأنّها قادرة، ولا إشكال في وصف الجملة بأنّها قادرة. وفي سؤاله الثالث أورد سلاّر نقضًا مفاده أنه إذا كانت القدرة في المحلّ توجب الحالّ للجملة، لزم أن يكون وجود السواد أو الكون في جزء من الجسم يوجب وصف الجسم كلّه بذلك، وهو معلوم البطلان؛ وقد بحث في هذا اللزوم بنفسه قبل عرضه. فأجاب المرتضى بأن أحكام السواد والكون لا تتعدّى محلّها إلى الجملة، لأنّ القدرة تختلف عنهما في طبيعتها، فالنقض غير صحيح.

وفي سؤاله الرابع استبق سلاّر إشكالاً قد يتوجّه إلى ما تقدّم من كلامه، وهو أن إيجاب القدرة الحالّ للمحلّ يوجب وجود قادرين كثيرين في الجسم الواحد بعدد القدرات الموجودة في أجزائه يتصرّفون بإرادة واحدة، وناقش هذا الإشكال المحتمَل بنفسه دافعًا له بأن الإرادة غير القدرة، فالإرادة توجب الحالّ للجملة فتكون الجملة هي المريدة، وكلّ الأجزاء فاعلة بإرادة واحدة، قبل أن يعرض خلاصة هذا الدفع على

أستاذه. وفي سؤاله الخامس أورد سلّار نقضًا أخيرًا على القائلين بإيجاب القدرة الحالّ للجملة، مستندًا إلى أنّهم قَبِلوا بأنّ الكون في جهة يوجب الحالّ للمحلّ دون الجملة، فيلزمهم بذلك تسمية الجملة الواحدة «كائنون كثيرون»، وهي تسمية تستهجنها العرب، وناقش هذا اللزوم بنفسه أيضًا قبل أن يطلب الفصل فيه. فأجاب المرتضى بالموافقة الإجمالية على أصل اللزوم، لكنّه رفض تسميتها «كائنون كثيرون» لأنّ هذا الجمع خاصّ بالعقلاء في العربية، ووافق على تسميتها «ذوات كائنات» بدلاً من ذلك.

والمثير في هذه السلسلة من الأسئلة أن سلّارًا في كل واحد منها يقدّم نفسه بصورة المتمسّك بالموقف المضادّ لموقف أستاذه، يصوغ له أقوى حجّة ممكنة، ثم يراجع هذه الحجّة بنفسه قبل أن يعرضها جاهزة على المرتضى طلبًا للفصل فيها؛ وهو أسلوب يكشف عن قدرة على التقمّص الجدليّ الكامل لموقف المخالف، لا اكتفاءً بعرضه عرضًا سطحيًا، بل معايشته ومناقشته من الداخل قبل تسليمه للحكم النهائي.

ت. المسألة الثالثة

وتسير المسألة الثالثة على النمط البنائي نفسه للمسألة الثانية، وموضوعها أنّ الحياة توجب حالاً للجملة دون المحلّ، وهو أيضًا موقف المرتضى الذي استدلّ عليه بأن الحيّ هو الجملة لا المحلّ؛ فاليد لا يُقال لها «حيّ» استقلالاً، بل الحيّ هو زيد كلّه، وهذه الأحكام راجعة إلى الجملة لا المحلّ، كما تقدّم في المسألة السابقة بالضبط.

وفي سؤاله الأول هنا، صاغ سلّار دليلاً يستند إلى أنّ من مقتضيات الحياة الإدراكَ، وهي الإدراكات الحسّية، كالسمع والبصر والذوق والمسّ والشمّ، فلولا الحياة لما حصل الإدراك، ولولا أن الحياة موجودة في المحلّ نفسه لما حصل الإدراك في ذلك المحلّ؛ فلولا الحياة في العين لما أمكن الإبصار، وهذا يدلّ على أنّه لا بدّ أن يكون المحلّ حيًّا أيضًا لا الجملة فقط. وقد ناقش سلّار هذا الدليل بنفسه، مستحضرًا ما يمكن أن يُجاب به عنه، قبل أن يطلب الفصل من أستاذه. فأجاب المرتضى بأن الحيّ

بهذا الإطلاق هو الجملة لا المحلّ، وأما توقّف الإدراك على وجود حياة في المحلّ فهو أمر خاصّ لا نعرفه إلّا بالعادة، ولا يقتضي أن يصبح المحلّ نفسه حيًّا، ولكن توجد فيه حياة.

وفي سؤاله الثاني استثمر سلّار جواب المرتضى نفسه في السؤال السابق، فطرح إشكالاً مفاده أنّه إذا قلنا إنّ الحياة توجب حالاً للجملة لا للمحلّ، فهذا يعني أنّه إذا حلّت الحياة في الشَّعر مثلاً فسوف لن يُضاف إلى «الجملة» شيء جديد؛ لأنّها كانت قد صارت «حيّة» من قبل بحلول الحياة في اليد مثلاً؛ وقد ناقش هذا الإشكال بنفسه أيضًا قبل أن يستفتي أستاذه. فأجاب المرتضى إنّ هناك فائدة لحلول الحياة في المحلّ الجديد كالشَّعر، وهي أن يصير هذا المحلّ جزءًا من جملة الحيّ؛ فمجرّد اتّصال الشَّعر بالجملة لا يجعله جزءًا منها، وإنّما يصير جزءًا منها بحلول الحياة فيه، وإن كانت الجملة قد وجب لها حال «الحيّ» من قبل بحلول الحياة في جزء سابق كاليد.

وما يجمع المسألتين الثانية والثالثة، فضلاً عن تشابههما البنائي الواضح في كون سلّار يقدّم في كلّ سؤال منهما حجّة كاملة على الموقف المضادّ لموقف المرتضى مع مناقشتها ذاتيًّا قبل طلب الحكم فيها، هو أنّ سلارًا يطرح فيهما معًا سؤالاً منهجيًا واحدًا متكرّرًا بصيغ مختلفة: ما الضابط الذي يحدّد متى تكون الصفة الطارئة على جزء من الجسم صفةً للجزء، ومتى تكون صفةً للجملة بأسرها؟ وهذا السؤال، رغم تكراره في صورتين مختلفتين، يكشف عن منهجيّة تحليليّة ثابتة عند سلّار تبحث عن القاعدة الكلّيّة لا الجواب الجزئيّ فحسب.

ث. المسألة الرابعة

وتنتقل المسألة الرابعة إلى حقل آخر من لطيف الكلام، وهو بيان وجه اختصاص العَرَض بمحلّه؛ أي السؤال عن السبب الذي يجعل العَرَض كالسواد مثلاً يختصّ بمحلّه المعيّن دون أن يحلّ في محلّ آخر. وقد صاغ سلّار سؤاله بأن العرض يختصّ بمحلّه بواسطة الفاعل، أي أنّ الفاعل هو الذي يفعل العرض في هذا المحلّ ويخصّصه به، ثم ناقش هذا التفسير بنفسه مستحضرًا ما يَرِد عليه: فبما أنّ الفاعل عادة يكون

عالمًا وقاصدًا لفعله، فإنّ هذا قد يرِد عليه أنّ الفاعل غير القاصد، كالنائم والساهي، يمكنه فعل العرض وتخصيصه بمحلّه أيضًا مع أنّه لا يقصد ذلك؛ فختم سؤاله بهذا الإشكال طالبًا الفصل فيه من أستاذه.

وقد ناقش المرتضى وجهين محتملين لتفسير هذا الاختصاص: الوجه الأوّل هو أن يكون اختصاص العرض بمحلّه مع جواز وجوده في محلّ آخر، وهنا يكون الإشكال في وجود معنى يقتضي هذا الاختصاص دون أن يكون لازمًا ضروريًّا. والوجه الثاني هو أن يكون هذا الاختصاص مستحيل الانفكاك، بحيث لا يمكن للعرض أن يوجد في غير محلّه بحقّه. ورجّح المرتضى أنّ هذه المسألة لم تكن منقّحة بالكامل عنده، واكتفى بهذا المقدار من الجواب. كما أشار إلى ذلك في نهاية كلامه، وهو اعترافٌ نادرٌ من المرتضى بحدود إجابته أمام دقّة سؤال تلميذه.

وتكمن أهميّة هذه المسألة الرابعة في أنّها تمسّ صميم نظريّة الأعراض في علم الكلام، التي تأسّست عليها معظم استدلالات مدرسة بغداد في إثبات حدوث الأجسام وصفات الله؛ فإذا لم يُحَلّ إشكال اختصاص العَرَض بمحلّه على وجه قاطع، فإنّ هذا يفتح بابًا أمام مراجعة الأساس الذي قامت عليه استدلالات أخرى مبنيّة على هذه النظريّة. وممّا يلفت النظر أنّ المرتضى نفسه أقرّ بعدم اكتمال جوابه في هذه المسألة بخلاف عادته في المسائل الأخرى، وهذا يكشف أنّ سلّارًا بسؤاله هذا كان قد بلغ من الدقّة حدًّا جعل أستاذه، وهو أحد أعظم متكلّمي عصره، يتوقّف عن الجزم بجواب نهائي.

ج. المسألة الخامسة

تكشف المسألة الخامسة المتعلّقة بـ«أحكام النجوم» عن بُعد آخر في العقليّة الاستدلاليّة لسلّار، وهو البحث عن المعيار الذي يميّز بين المعرفتين الجائزة والمحظورة في الإطار الكلاميّ. فقد طرح سلّار إشكالاً منهجيًّا دقيقًا مفاده: إذا كانت معرفة الكسوفات جائزةً بل يقينيّة، وهي تعتمد النجوم ذاتها مادّةً للاستدلال، فما الفارق المعرفي الذي يجعل أحكام النجوم في الأمور الأرضيّة محظورةً؟

وأجاب المرتضى بكلام مفصّل قسّمه إلى أدلّة متعدّدة على بطلان أحكام النجوم، منها أنّ الكواكب لو كانت فاعلة بطبعها لما أمكن أن تكون حيّة؛ لأنّ الحياة تزول بالحرارة الشديدة، والكواكب من أشدّ الأجسام حرارة، ومنها أنّ المنجّمين أنفسهم مختلفون فيما يدّعونه من إصابة دائمة في إخباراتهم، فإصابتهم في أحسن الأحوال تصيب وتخطئ معًا، فما الفرق بين الإخبار بالكسوف الذي يقوم على أصول صحيحة وقواعد سديدة تكفي لضمان الإصابة الدائمة، وأحكام النجوم في الأمور الأرضيّة التي تفتقر إلى هذه الإصابة الدائمة. والمهم هنا أنّ سلاّرًا أعاد صياغة المسألة بطريقة تحتاج إلى تمييز معرفي بين نوعين من الاستدلال؛ وهو ما يجعل إشكاله في جوهره سؤالاً عن معيار اليقين في المعرفة لا سؤالاً فقهيًا عن الحلال والحرام فحسب.

ح. المسألة السادسة

تمثّل المسألة السادسة المتعلّقة بـ«حقيقة المنامات» نموذجًا للنوع الثالث من الأسئلة، وهو القضايا الواقعة في الحدّ الفاصل بين الكلام وعلم النفس والطبيعيات. وقد وجّه سلاّر جملةً من الأسئلة المتشعّبة حول ماهيّة المنامات وجنسها وفاعلها وأسبابها، مما اضطر المرتضى إلى استحضار جهازه الكلاميّ كاملاً للإجابة عنها. وقد أبدى المرتضى اهتمامًا خاصًّا بهذه المسألة فأضافها إلى تكملة الأمالي، مما يدلّ على أنّ سلاّرًا فتح بإشكالاته بابًا معرفيًّا تجاوز النقاش المتداول.

خ. المسألة السابعة

وتُعدّ المسألة السابعة المعروفة بمسألة توارد الأدلّة أو ترادف الأدلّة، من أدقّ المسائل السلاّرية في مستواها المنطقيّ. وموضوعها: إذا كان لمدلول واحد دليلان أو أكثر، وأقمنا الدليل الأول وحصل لنا بسببه العلم بالمدلول وزال عنّا الشكّ، فكيف يمكن أن يستفيد الدليل الثاني من النظر فيه، مع أن شرط صحّة النظر هو وجود الشكّ، وقد ارتفع هذا الشكّ بالدليل الأوّل؟ وقد ضرب سلاّر لهذا الإشكال مثالاً دقيقًا من علم الكلام نفسه: دليل حدوث الأجسام المبني على حدوث الأعراض، ودليل حدوث الأجسام المبنيّ على المعرفة الحسّية بالإدراك؛ فإذا أثبتنا حدوث الجسم

بالدليل الأول وحصل العلم، فكيف يستفيد الدليل الثاني من النظر؟

وهذه المسألة ليست تفصيلاً فنّيًّا هامشيًّا، بل هي استفهامٌ في صميم نظريّة المعرفة الكلاميّة؛ لأنّ مدرسة بغداد بنت معظم استدلالاتها الكلاميّة الكبرى -حدوث العالم، إثبات الصانع، صفاته- على توارد أدلّة متعدّدة، فإن لم يُحَلّ هذا الإشكال المنهجيّ، أصبحت شرعيّة تراكم الأدلّة في الاستدلال الكلاميّ كلّه محلّ شكّ. وأجاب المرتضى بتمييز منهجيّ رفيع: فالعلم بمدلول الدليل الأوّل لا يمنع النظر في الدليل الثاني؛ لأنّ النظر في الدليل الثاني لا يتوقّف على الشكّ في نتيجته الكلّيّة، بل يتوقّف على الشكّ في مقدّمات هذا الدليل الثاني تحديدًا، التي تختلف عن مقدّمات الدليل الأوّل. فإذا كان الناظر يعلم النتيجة لكنّه لا يعلم بعدُ صحّة مقدّمات الدليل الثاني، يبقى له مجالٌ للنظر فيها مستقلاًّ، حتى يحصل له العلم بمفاد الدليل الثاني بمقدّماته الخاصة، فيكون عندئذ قد حصل على العلم بالمدلول الواحد من طريقين مستقلّين، وهذا ما يرفع الإشكال.

إنّ هذه المسألة بالذات تكشف عن أنّ سلاّرًا لم يكن يبحث في لطيف الكلام حصرًا، بل امتدّ اهتمامه إلى أصول المنهج الاستدلالي نفسه؛ أي إلى الأساس الذي تُبنى عليه شرعيّة المنظومة الكلاميّة كلّها، وهو ما يضعه في مصاف من يسأل عن أصول أصول الكلام لا عن فروعه فقط.

إنّ القراءة الإجماليّة للمسائل السلاّريّة السبع تكشف عن منهج واحد ثابت يتكرّر في صورته، وإن تنوّعت موضوعاته: فسلاّر في أغلب هذه المسائل لا يطرح سؤالاً مفتوحًا، بل يقدّم في كل سؤال وحدة جدليّة مكتملة، يصوغ فيها أوّلاً حجّة كاملة، غالبًا على الموقف المضادّ لما تبنّاه أستاذه، ثم يناقش هذه الحجّة بنفسه مستحضرًا ما يمكن أن يَرِد عليها، وفي الختام يطلب من المرتضى الفصل النهائي فيما تقدّم. وهذا النمط البنائيّ الثابت -العرض، فالمناقشة الذاتية، فطلب الحكم- هو الذي يصبغ المسائل الأربع الأولى بالخصوص (الجوهر، والقدرة، والحياة، واختصاص العرض)، بينما تتّجه المسائل الثلاث الأخيرة (النجوم، والمنامات، وتوارد الأدلّة) إلى

صياغة أقرب إلى الاستفهام المباشر عن معيار معرفي أو حدّ فاصل، وإن لم تخلُ بدورها من تمهيد يكشف عمق نظر صاحبها. وفي هذا النمط المتكرّر دلالة بالغة على شخصيّة سلاّر العلميّة؛ فهو لا يصل إلى أستاذه إلاّ بعد أن يكون قد حاور نفسه أوّلاً، مستنفِدًا ما يستطيع من نظر، تاركًا للمرتضى وحده الفصل في النقطة التي عجز هو عن حسمها. وهذا هو بالضبط ما يجعلنا نعتقد أنّ سلاّرًا، من خلال هذه المسائل، قد تجاوز مرحلة الاستيعاب المدرسيّ إلى ما يمكن تسميته مرحلة الاختبار الذاتيّ للمذهب قبل عرضه على الأستاذ؛ فهو يمتحن الإشكال في ذهنه أولاً، ولا يطرحه إلاّ بعد أن يتيقّن أنه استنفد فيه طاقته الجدليّة الخاصّة.

غير أنّ هذا الاختبار الذاتي للمذهب الذي كشفت عنه المسائل السلارية، لم يكن الوجه الوحيد للفاعلية الكلامية لسلار؛ إذ كان ثمة وجه مقابل له لا يقلّ أهميّةً، هو المواجهة مع الخصم الخارجي. وإذا كانت المسائل السلارية تُظهره وهو يحاور نفسه قبل أستاذه ليختبر متانة الأصول من الداخل، فإن الردّ على أبي الحسين البصري يُظهره وهو يحمي هذه الأصول من خطر التقويض الخارجي.

٢. السجال الكلامي مع المعتزلة: قراءة في دلالات الردّ على أبي الحسين البصري

لا تُقرأ قيمة الردّ الكلامي بمعزل عن حجم الخصم الذي وُجِّه إليه؛ فكلّما كان الخصم أعمق معرفة وأكثر تمكّنًا من المنهج، كان الردّ عليه أشقّ مؤونةً وأبلغ دلالةً على كفاءة المُجيب. ومن هذه الزاوية تحديدًا يكتسب مصنَّف سلاّر المفقود الردّ على أبي الحسين البصري في نقض الشافي ثقله الاستثنائيّ في تاريخ الكلام الإماميّ.

فأبو الحسين البصري محمد بن علي (ت ٤٣٦هـ) لم يكن متكلّمًا معتزليًّا عاديًّا؛ بل كان المجدِّد الأبرز في مسار الاعتزال البصريّ في القرن الخامس الهجريّ، وصاحب المعتمد في أصول الفقه الذي جمع بين الكلام والأصول في منهج متكامل، وقد وصفه بعض من ترجم له بأنّه كان جدلاً حاذقًا[١]، درّس ببغداد وتخرّج على يديه

[١]- راجع: الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج١٧، ص٥٨٧.

جيل من المتكلّمين. وما يميّزه عن سائر معتزلة عصره أنه طوَّر منهجًا كلاميًّا متأثّرًا تأثّرًا عميقًا بالمنطق الفلسفيّ الأرسطيّ، حتى وصفه بعض المؤرّخين بأنه «دنّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل»[١]، في إشارة إلى استدعائه أدوات المنطق اليونانيّ في صياغة حججه الكلاميّة، مما أكسب هذه الحجج صرامةً برهانية لم تكن مألوفةً في الجدل الكلاميّ التقليدي.

والأهمّ من ذلك أنّ أبا الحسين البصريّ لم يكن خصمًا سهل القراءة حتى من داخل بيته المعتزلي نفسه؛ فقد نقل عنه أنّه ردّ على مشايخه من البهاشمة (أتباع أبي هاشم الجبّائي) في نقض أدلّتهم، وذكر أن استدلالهم في مواضع عديدة لا يصحّ، حتى نفرت منه طائفة من المعتزلة البصرية لهذا السبب بالذات. وهذا يكشف أن أبا الحسين لم يكن مجرّد ناقل أمين لتراث المعتزلة، بل كان هو نفسه فاعلاً تجديديًّا داخل مذهبه، يُعيد النظر في أدلّة من تقدّمه بالمنهج الفلسفيّ الدقيق ذاته الذي استخدمه فيما بعد في نقض الشافي. وإذا كان هذا حال أبي الحسين مع أبناء مذهبه، فإن الردّ عليه من خارج المذهب -كما فعل سلّار- كان يحتاج إلى مستوى من الدقّة البرهانيّة يوازي ما كان يطلبه هو من خصومه ومن مشايخه على حدٍّ سواء؛ فهو خصمٌ لا يقنع بالحجّة التقليدية، بل يطالب بمصداقيّة المقدمات المنطقيّة نفسها.

وضع الشريف المرتضى كتابه الشافي في الإمامة ردًّا على المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ)، وكان الشافي يمثّـل الحصن الكلامي الإمامي الأبرز في مسألة الإمامة، جامعًا بين الحجّة العقليّة والدليل النقلي في منظومة استدلالية متماسكة. فلمّا تصدّى أبو الحسين البصري لنقض هذا الكتاب، لم يكن هجومه مجرّد ردٍّ فرديّ على كتاب بعينه، بل كان استهدافًا للعمود الفقري الكلاميّ للمذهب الإماميّ في مسألة الإمامة.

ويزيد من ثقل هذا الاستهداف أنّ نقض الشافي لم يكن مشروعًا عابرًا أو مناسبة عارضة في حياة أبي الحسين البصري، بل كان جزءًا من نمط معهود عنده في التصدّي

[١]- الحاكم الجشمي، المحسن بن محمد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٤٠٢.

لكبرى المصنّفات الكلامية المخالفة؛ فقد عُرف له أيضًا نقض المقنّع في الغيبة، مما يكشف عن استراتيجيّة فكريّة ثابتة عنده تتمثّل في انتخاب أهمّ المصنّفات المضادّة وتفنيدها مصنَّفًا بمصنَّف، لا الاقتصار على الردّ العابر المتناثر في المجالس. وهذا يعني أنّ سلارًا، حين كُلِّف بنقض ردّه على الشافي، لم يكن يواجه ملاحظات متفرّقة، بل مصنَّفًا منهجيًّا متكاملاً صيغ وفق استراتيجية نقدية ممنهجة، وهو ما يرفع مستوى الصعوبة في المهمّة الموكلة إليه درجة أخرى.

المفصل الأوّل في فهم هذه القضية هو أن الشريف المرتضى لم يتولَّ الردَّ بنفسه، بل فوّض المهمة لتلميذه سلاّر. وهذا التفويض يحمل دلالتين متلازمتين: الأولى دلالة الثقة الكاملة، فالمرتضى لم يكن ليعهد بالدفاع عن أهمّ كتبه الكلامية إلاّ لمن يثق بأهليّته الجدليّة ثقةً مطلقة. والثانية دلالة النضج المدرسيّ؛ إذ يعني هذا التفويض انتقال أهليّة المواجهة من الأستاذ إلى تلميذه المباشر، وهو إعلان ضمنيّ بأنّ الجيل الثاني من مدرسة بغداد قد بلغ من النضج حدًّا يمكّنه من مقارعة أساطين المعتزلة في مستوياتها العليا.

إن الردّ على شخصية بحجم أبي الحسين البصري اقتضى من سلاّر ثلاثة مستويات متصاعدة من الكفاءة: فالمستوى الأوّل مثّل استيعابًا لمنهج الخصم الفلسفيّ-الكلاميّ الجديد؛ فلا يكفي أن يردّ سلاّر بالحجّة الكلاميّة التقليديّة على من استدعى أدوات المنطق الأرسطيّ في بنائه الاستدلاليّ، بل كان عليه أن يُتقن لغة الخصم نفسها قبل أن يجادله بها. وفي المستوى الثاني، سعى إلى محاكمة الخصم بأصوله الخاصة، وهو الأصعب؛ وقد رأينا في المسائل السلاّرية كيف أن سلارًا كان يمارس هذا الأسلوب بالضبط حين ناقش مسألة الجوهر، منطلقًا من المسلّمات ليستنتج تناقضها الداخلي، وهو بالضبط ما تطلّبه الردّ على متكلّم اعتاد هو نفسه أن يحاكم مشايخه بأصولهم كما تقدّم. وأسّس المستوى الثالث على حماية النسق الإمامي بوصفه الحارس الفكري الذي يصون البنية الكلاميّة للمدرسة في مرحلتها الانتقاليّة الأكثر حرجًا، أي المرحلة التي تلت وفاة المفيد واقتربت من وفاة المرتضى، حيث كانت المدرسة في أمسّ الحاجة إلى من يُثبت قدرتها على الاستمرار بلا اعتماد كامل على جيلها المؤسِّس.

يمثل مصنَّف سلار في الردّ على أبي الحسين البصري، رغم فقدانه، شاهدًا تاريخيًّا على لحظة فارقة في مسار مدرسة بغداد؛ هي اللحظة التي انتقلت فيها قيادة الجدل الكلاميّ من الجيل المؤسِّس إلى الجيل الحارس. وفي هذا الانتقال يتجلّى ما يتميّز به سلار؛ إذ إنه لم يكن مجرّد ناقل للموروث، بل كان فاعلاً كلاميًّا قادرًا على استيعاب منهج الخصم والانقلاب عليه من الداخل.

وإذا كان السجال مع البصري يمثّل وجه الدفاع في فاعليّة سلّار الكلاميّة، فإنّ ثمة وجهًا ثالثًا لا يكتمل المشهد دونه، هو وجه البناء. فالمتكلّم الذي يختبر المذهب من الداخل ويدافع عنه من الخارج يحتاج في نهاية المطاف إلى أن يُقنِّن هذا المذهب ويُقدِّمه في صورة منهجية تُغني الأجيال القادمة. وهذا بالضبط ما يمثّله المقنع في المذهب، الكتاب الذي يُكمل المثلّث الكلاميّ لسلّار: اختبار، ودفاع، وبناء.

٣. معالم صياغة المعتقد وتأطيره: قراءة استكشافيّة في غايات المقنع في المذهب

يقف الباحث في تاريخ الكلام أمام استحقاق منهجيّ عسير حين يواجه مصنَّفًا مفقودًا لا يملك منه نصًّا واحدًا يستند إليه. غير أنّ هذا العسر لا يعني العجز المعرفيّ التام؛ إذ تبقى للمؤرّخ أدواتٌ بديلة تُمكّنه من الاقتراب من الكتاب المفقود عبر ثلاثة مداخل متكاملة: دلالة العنوان في سياق النسق المصطلحيّ للعصر، والحاجة التاريخيّة التي دعت إلى تأليفه، والمقارنة بالمعاصرين.

لفظة المقنع في الموروث التأليفيّ الإسلاميّ تشير إلى كتاب يكفي القارئ ويُغنيه عمّا سواه، وتنطوي على طموح التقنين والاكتفاء الذاتيّ. والأهمّ أنّ الفضاء المصطلحي لهذه الكلمة في الكتب العقديّة كان يستحضر غاية التيسير والإيجاز في عرض المعتقد. ويلتقي هذا مع ما عُرف من استخدام هذه التسمية بالذات في أكثر من حقل من علوم العصر؛ فقد ألّف الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) من قبل كتابه الفقهي المعروف بـالمقنع، وكان الغرض المعلَن منه أن يكون مرجعًـا فقهيًّا مكتفيًا بذاته يستغني به طالب الفقه عن كثرة المراجع. وإذا صحّ هذا التماثل في الدلالة بين

الكتابين، فإن اختيار سلاّر لهذه التسمية بالذات في حقل العقيدة لا الفقه يعني أنّه كان يستلهم نموذجًا تأليفيًّا مستقرًّا في الذهنيّة الإماميّة -وهو نموذج «الكتاب الكافي المُغني»- لكنه نقله من حقل الفقه الذي طبّقه فيه الصدوق إلى حقل العقيدة مقتبسًا مما فعله أستاذه المرتضى في تصنيف كتاب جمل العلم والعمل.

وإضافة في المذهب دالّة؛ إذ يوضح العلاّمة الحلّي في ترجمته لسلاّر أن له المُقنع في المذهب، والتقريب في أصول الفقه مما يفيد بأن الكتابين مختلفان في الموضوع. وهذا يرجّح أن المقنع كان يستهدف تقنين العقيدة الإماميّة في قالب منهجي موجز، وهو مشروع مغاير لطموح الشافي الجدليّ لأستاذه المرتضى ومشابه لكتاب جمل العلم والعمل، لكنّه مخصوص بالمسائل الكلامية.

ولا يكتمل فهم موقع المقنع في مشروع سلاّر الفكريّ دون مقارنته بمصنَّفه الآخر المفقود، التذكرة في حقيقة الجوهر والعرض، الذي تقدّم الحديث عنه. فكلا الكتابين عقَديّان كلاميّان مفقودان، لكنّهما يبدوان من عنوانيهما مختلفين في الوظيفة اختلافًا جوهريًّا يستحقّ التوقّف عنده. فالتذكرة، بحسب ما يفيده عنوانها، كانت موجَّهةً إلى قضيّة واحدة بعينها -حقيقة الجوهر والعرض- معالجةً نظريّة متعمّقة لمسألة أنطولوجيّة دقيقة من مسائل لطيف الكلام، أي أنّها كتاب تخصّصيّ ضيّق العمق شديد التركيز. أمّا المقنع في المذهب، فعنوانه يفيد الشمول لا التخصّص؛ فهو يستهدف «المذهب» بكلّيّته لا مسألة واحدة منه. وهذا التمايز بين الكتابين يكشف أنّ سلاّرًا كان يعمل في مستويين متكاملين لا متطابقين من التأليف العقديّ: مستوى التعميق التخصّصيّ في القضايا الفرديّة الشائكة كالجوهر والعرض، ومستوى التقنين الشامل الموجز للمذهب بأسره. وهذا التمايز بالذات هو ما يميّز المتكلّم الناضج الذي يعرف متى يتعمّق في التفصيل ومتى يلخّص الكليّات، فلا يخلط بين وظيفة الكتاب التخصّصي ووظيفة الكتاب التعليميّ الجامع.

كرّس الشيخ المفيد والشريف المرتضى جهدهما الأكبر في الكتب الجدليّة الكبرى المواجِهة للتيّارات الأخرى. وهذه الكتب، رغم عظمتها، كانت في معظمها موجَّهةً

للمناظرة والاحتجاج، لا للتعليم والتقنين الداخليّ. وفي غمرة هذا الزخم الجدليّ، برزت حاجةٌ موازية وضروريّة: تقديم النسق العقديّ الإماميّ في صورة مقنّنة منضبطة، يجد فيها المنتسب للمدرسة مرجعًا يُغنيه ويُعرّفه معالم المذهب من داخله.

وسلّار، بحكم موقعه كحلقة وصل بين جيل التأسيس وجيل الانتشار، كان في أنسب موضع لإنجاز هذه المهمّة؛ فهو الذي أشرف على تكوين طبقة من التلاميذ امتدّت من أبي الصلاح الحلبيّ في الشام إلى الكراجكي ومَن تلاه، وهو المعلّم الذي تولّد لديه بالضرورة الحاجة إلى تدوين النسق العقديّ في صورة منهجيّة مقنّنة.

يتيح لنا كتاب تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، التلميذ المباشر لسلّـار والمعاصر له، نافذةً مقارنةً يمكن من خلالها استجلاء ملامح كتاب المقنع. فكلا الكتابين ينتميان إلى الجيل الثاني من مدرسة بغداد، وكلاهما يستهدف التقنين العقدي والتعليم الداخلي للمذهب. ويزيد من قيمة هذه المقارنة أن أبا الصلاح نفسه كان من تلاميذ سلار المباشرين الذين أحالهم إليه سلاّر عند الاستفتاء من حلب، كما تقدّم في المطلب الأوّل؛ فإذا صحّ أن أبا الصلاح تأثّر بمنهج أستاذه التعليميّ في تصنيف تقريب المعارف، فإنّ هذا الكتاب الباقي يصبح أقرب شيء إلى «الصورة الانعكاسيّة» لمشروع سلاّر المفقود، لا مجرّد كتاب مشابه في الجيل والغاية فقط، بل كتاب صدر عن البيئة التعليميّة نفسها، وربما عن أثر مباشر لمنهج الأستاذ في نفس تلميذه.

والأرجح أن المقنع في المذهب كان يسير في الاتجاه ذاته، مع فارق محتمل: أن تقريب المعارف أوسع، بينما يرجّح عنوان المقنع وسياق تأليف سلاّر الكلاميّ أن كتابه كان أكثر تركيزًا واختصارًا.

ويضيف البُعد الجغرافيّ الذي تناوله البحث في المطلب الأوّل من المبحث الأوّل طبقةً تفسيريّة إضافيّة لفهم أهمّية المقنع؛ فسلاّر الذي غادر بغداد في أواخر حياته إلى الفضاء الديلمي والأذربيجاني كان يحمل معه ضرورة وجود مرجع عَقَدي موجز يصلح للتعليم في بيئة بعيدة عن حلقات الدرس البغدادية المباشرة وعن إمكانية

الرجوع الفوري إلى الأستاذ. فكتاب كالمقنع، بإيجازه وتقنينه، هو بالضبط ذلك النمط من المصنّفات الذي يصلح لنقل المذهب إلى أطراف جغرافية نائية لا يملك أهلها رفاهية الاستزادة من كتب المناظرة الكبرى المطوّلة. وبهذا يمكن القول إن المقنع لم يكن مجرد مشروع تعليمي داخليّ في بغداد، بل كان أيضًا، ولو من غير قصد معلن، أداةً صالحة لمهمّة سلّار اللاحقة في نقل النسق البغدادي إلى الأطراف، وهي المهمة التي جسّدها بجسده حين انتقل هو نفسه إلى تلك الأطراف.

إن القراءة الاستكشافية في دلالة العنوان والسياق التاريخي والمقارنة المعاصرة تُفضي إلى صورة معقولة عن المقنع في المذهب: كتاب عقديّ كلاميّ مقنَّن يستهدف التعليم الداخلي للمذهب الإمامي وتقريبه في صورة منهجية موجزة، يتجاوز الطابع الجدلي الخارجي نحو التأسيس المنهجي الداخليّ. وبهذا يكون سلّار قد أسهم في مسارين متوازيين لا مسار واحد: مسار المناظرة، ومسار التقنين والتأطير الداخلي للأجيال القادمة.

الخاتمة

تنتهي هذه الدراسة التحليليّة لجهود سلّار الديلمي إلى جملة من النتائج المعرفيّة التي تتشابك فيما بينها؛ لترسم صورة متكاملة لشخصيّة فكريّة طالما وقفت في ظلّ أستاذيها الكبيرين المفيد والمرتضى، دون أن تنال حظّها الكافي من الدراسة المستقلّة والتأمّل المنهجيّ. وقد سعى هذا البحث، منذ إشكاليّـته الأولى، إلى تجاوز السرد الترجميّ التقليديّ الذي يكتفي بسرد الاسم والنسب والوفاة والمؤلَّفات، نحو قراءة تحليليّة تستنطق الفاعليّة الفكريّة من خلف هذه البيانات الظاهريّة، مستثمرًا في ذلك كلّ ما توفّر من نصوص باقية -وعلى رأسها المسائل السلّارية- لإعادة تركيب صورة المتكلّم لا الفقيه وحده.

وأهم ما توصّل إليه البحث مجمل في النقاط الآتية:

أوّلًا: كشف البحث أنّ الإشكاليّة المنهجيّة التي انطلق منها -وهي كيفيّة استنطاق الأثر الكلاميّ لسلّار في ظل فقدان مصنّفاته الكلامية الصرفة- لم تكن عائقًا معرفيًّا بقدر ما كانت فرصةً منهجيّة؛ إذ أتاحت التحوّل من قراءة النصوص المكتملة إلى قراءة تاريخ الأفكار في طريقة الأسئلة وأسلوب البناء الجدليّ وسياقات التكليف. وقد ثبت عبر هذا البحث أنّ غياب النصّ الكامل لا يعني بالضرورة غياب القدرة على تحديد ملامحه؛ فالعنوان والسياق التاريخيّ والمقارنة بالمعاصرين تمثّل أدواتٍ منهجيّةً مشروعة، شريطة أن يلتزم الباحث بحدود الاستكشاف ولا يتجاوزها إلى الجزم بما لا دليل عليه.

ثانيًا: أثبت البحث أنّ سلّار الديلميّ قد تجاوز في وقت مبكر مرحلة الاستيعاب المدرسيّ إلى ما يمكن تسميته مرحلة الاختبار الذاتيّ للمذهب قبل عرضه على الأستاذ، وذلك من خلال المسائل السلّارية السبع التي كشفت عن منهج بنائيّ ثابت يتكرّر في أغلبها: يصوغ سلار في كلّ سؤال حجّةً كاملةً غالبًا على الموقف المضادّ لما تبنّاه أستاذه، ثم يناقشها بنفسه مستحضرًا ما يَرِد عليها، وفي الختام يطلب من المرتضى الفصل النهائيّ فيما تقدّم. وهذا المنهج الجدليّ المتكرّر هو ما يجعل

المسائل السلّاريّة وثيقةً معرفيّةً فريدةً تكشف عن متكلّم لا يصل إلى أستاذه إلّا بعد أن يكون قد استنفد في المسألة طاقته الجدليّة الخاصّة.

ثالثًا: أظهر البحث أنّ فاعليّة سلار الكلاميّة تتوزّع على مثلّث متكامل الأضلاع: ضلع الاختبار الداخليّ الذي تجلّى في المسائل السلّارية بسلسلتها الطويلة من الأسئلة المتلاحقة، وضلع الدفاع الخارجيّ الذي تجسّد في الردّ على أبي الحسين البصري -ذلك الخصم الذي لم يكن يقنع حتى بأدلّة مشايخه في الاعتزال نفسه-، وضلع البناء والتقنين الذي مثّله المقنع في المذهب، المتمايز بدوره عن التذكرة في حقيقة الجوهر والعرض بوصف الأوّل مشروعًا شموليًّا موجزًا والثاني تعميقًا تخصّصيًّا دقيقًا. ولا يكتمل فهم سلّار بالنظر في ضلع واحد من هذا المثلّث؛ إذ تتكامل الأضلاع الثلاثة في تجسيد نموذج المتكلّم الناضج الذي يختبر الداخل ويحمي الخارج ويبني للمستقبل في آنٍ واحد.

رابعًا: تجلّى في شخصيّة سلار بُعدُ الاستقلاليّة الفكريّة بصورة لافتة؛ فهو لم يكن ناقلاً آليًّا لمباني أستاذيه، بل أثبت قدرته على الاجتهاد المستقلّ المتحرّر من سطوة التقليد، وهو ما تجلّى في طريقة بنائه للإشكالات في المسائل السلّارية، وهذه الاستقلاليّة هي ما يميّز حلقة الوصل الحقيقيّة عن مجرّد الوسيط الناقل.

خامسًا: كشف البحث في بُعده الجغرافي أن مغادرة سلّار لبغداد في أعقاب سقوط الدولة البويهية لم تكن انكفاءً أو انقطاعًا، بل كانت امتدادًا للنسق البغدادي في فضاء جغرافي جديد. فسلّار لم يرحل بجسده وحده، بل حمل معه المنهج والأدوات والتلاميذ، مؤدّيًا دور حلقة الوصل على مستويين: الوصل الزمنيّ بين جيل التأسيس وجيل الانتشار، والوصل المكاني بين بغداد المركز والأطراف الشيعيّة النائية.

سادسًا: وقف البحث عند مفارقة ببليوغرافية بالغة الدلالة، هي أن المصنَّف الوحيد الذي وصل من تراث سلّار مطبوعًا -وهو المراسم العلوية- هو الأقل تمثيلاً لجوهر شخصيّته الفكرية، بينما ضاع من تراثه ستة مصنفات من سبعة، وهي بالذات التي تحمل ثقله الكلامي والأنطولوجي الحقيقي. وهذه المفارقة ليست عائقًا معرفيًا يُسلَّم

به استسلامًا، بل هي بالضبط ما يفرض على الباحث في تاريخ الكلام أن يتجاوز قراءة سلّار الفقيه التي رسّختها الشهرة والصدفة في حفظ المخطوطات، نحو قراءة سلّار المتكلّم التي يمكن استعادة ملامحها عبر المسائل السلّارية الباقية وعبر الاستدلال على المفقود بالموجود، وهو بالضبط ما حاول هذا البحث أن يقدّمه نموذجًا منهجيًا قابلاً للتطبيق على غيره من أعلام هذا القرن الذين طمس الفقدان أكثر آثارهم الكلاميّة.

وفي المحصلة، يخلص هذا البحث إلى أنّ سلّار الديلمي يمثّل في تاريخ الكلام الإمامي نموذجًا لمَا يُمكنُ تسميته الوسيط الفاعل؛ أي ذلك الجيل الذي لا يكتفي بحفظ الموروث ونقله، بل يُكيّفه مع متطلّبات عصره، ضامنًا بذلك استمراريّة المدرسة لا بقوّة التقليد بل بحيويّة العقل. وهو نموذج يستحقّ من الباحثين في تاريخ الفكر الإسلامي وقفةً أعمق مما أتاحته التراجم، التي طغى فيها سلّار الفقيه على سلار المتكلّم.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن داود، تقيّ الدين الحسن بن عليّ، رجال ابن داود، عنى بطبعه جلال الدين الحسيني، انتشارات طهران، لا. ط، لا. ت.

٢. الأفندي، الميرزا عبد الله الأصفهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، باهتمام السيد محمود المرعشي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم-ايران، لا. ط، ١٤٠٣ هجري قمري.

٣. الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، تحقيق وإخراج: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا. ط، لا. ت.

٤. الحاكم الجشمي، المحسن بن محمد بن كرامة، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، دار الفارابي، بيروت، ط١، لا. ت.

٥. الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط١١، لا. ت.

٦. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الرسائل والمسائل، المؤتمر الدولي لذكرى ألفية الشريف المرتضى، تحقيق: عدة من المحقّقين، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدّسة، قم، ط١، ١٤٤٢ق/ ١٣٩٩ش.

٧. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، قم، ط٤، لا. ت.

هذا الكتاب

تضافرت عوامل عديدة لازدهار علم الكلام الإمامي في القرن الخامس الهجري؛ فتفاعلت عوامل دينيّة وفكريّة واجتماعيّة وسياسيّة وحضاريّة، لتُهيّئ بيئةً علميّةً تسمح بتحويل الحاجة العقديّة إلى مصنَّفات، ومجالس تعليم، ومدارس، ومناظرات....

وأضحى التفاعل بين المدارس الكلاميّة والمذهبيّة جزءًا مستمرًّا من الحياة الثقافيّة في الحواضر الكبرى، ولا سيما بغداد، وقم، والري.

وفي هذا الكتاب إحاطة بهذا التاريخ الحافل، من خلال مدخل عام يسلّط الضّوء على الجذور التاريخيّة والتحوّل المنهجي والخصائص العلميّة، ودراسات رصينة لأبرز أعلام هذا القرن بوصفهم مكوّنات فاعلة في مساراته، انطلاقًا من موقع كلّ واحد منهم في هذه الحركة الكلاميّة المستمرّة والمتصاعدة.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq