

فقه العقيدة
(بحوث في أصول الإيمان وفروعه)

من أبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

بقلم
الدكتور طلال الحسن

يطلب من

• مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسّسة الثقلين للثقافة

والإعلام؛ كربلاء

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٣٦هـ - ٢٠١٤م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا

قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنْ

الْمُشْرِكِينَ﴾

(الأنعام: ١٦١)

وقفه إجلال

إلى العقول النيرة والقلوب المشرقة

أبناء الدليل والمنهج الأصيل

حملة اللواء المحمدي

الأمناء على الدين

والذابين عن العقيدة والشريعة

علماء آل محمد

تقبلوا هذا القليل

طلال الحسن

عصف الماضي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين....

المثقفون وما أكثرهم، والمفكرون وما أقلهم، والمجتهدون وما أندرهم، كلهم
يختلفون فيما بينهم في قراءة الماضي والحاضر والمستقبل، وأهم عامل يقف وراء
ذلك هو اختلاف درجات سلطة الماضي عليهم.

نعم، إنه الماضي الذي لازال حاكماً في الجميع، وفي درجاتٍ مختلفة، وأهم
فقرة تاريخية حاكمة هي بحوث العقيدة؛ لما لها من جذب عاطفي ووجداني
يفوق كثيراً ما يفرضه العقل البرهاني.

تاريخ وماضٍ صنعنا لنا أمةً مُتلقيةً، قابعةً في حصونٍ حصينة، اسمها الماضي.
وهكذا يحكم الماضي من خلال سطوة العقيدة على رقاب الناس، المجتهدين
والمفكرين والمثقفين فضلاً عن سواهم؛ التكرار والاجترار مادتهم الأساسية.

فكان لابد للخروج بتأسيسٍ جديدٍ يعتق العقول والقلوب من هيمنة الماضي
واجتراراته، لا أن نتركه، فذلك خطأً استراتيجيًّا آخر، وإنما نقرأه ونحلله، ولا
نسمح له بأن يتحكم فينا؛ فإن الانسياق للتاريخ والماضي يعني التبعية السلبية
ويعني التقليد الأعمى في العقيدة والشريعة والأخلاق، مع أننا خلقنا لزمانٍ غير
ذلك الزمان، فلا بد أن يكون لنا ما يُلبّي حاجاتنا العقلية والفكرية والثقافية
والروحية والسلوكية.

٨ فقه العقيدة

من هنا انطلقت فكرة هذا الكتاب في عالم هو أهمّ العوالم الفكرية والدينية،
عالم العقيدة، فإذا اعتقنا في (فقه العقيدة) من تأسيسات الماضي البعيد، نكون قد
قطعنا شوطاً كبيراً في هذا المجال.

كمال الحيدري

١٨ ذي الحجة ١٤٣٥ هـ

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ واقع الإنسان المعاصر على الصعيدين العلميّ النظريّ والعمليّ التطبيقيّ يفرض عليه التزوّد بمسائل العقيدة وتفصيلها (أصول الدين) بعد ما أُلّف المسائل الشرعيّة (فروع الدين)، وأدرك جيّداً بأنّ هنالك فراغاً هائلاً ونقصاً كبيراً تُعانيه منظومته الفكرية، وأنّه أصبح طريد الالتقاطات القاصرة، وفريسة الشبهات المتواصلة في مسائل العقيدة، فصار عرضةً للخروج من دائرة الحقّ، والدخول في متاهات الباطل، وعرضةً للتيه والحيرة، وذلك كلّهُ مُفضٍ للضلال البعيد، مادام للموضوع صلةٌ وثيقةٌ بالتوحيد، وقد قال الله سبحانه: ﴿...وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (النساء: ١٣٦)، فيفتح الضلال البعيد على الإخلال بفهم العقيدة على مستوى النبوة والرسالة والمعاد، فضلاً عن التوحيد المذكور آنفاً. وأمّا في أصليّ العدل والإمامة، فإنّه ما وقع اختلافٌ في الأمة بقدر ما وقع في الإمامة، وما وقع إبهامٌ بقدر ما وقع في العدل؛ لقلّة ما كُتب فيه، مع أنّ العدل بوّابة النبوة والإمامة والمعاد.

إنّ الجدل التاريخيّ ونتاجه المبهم، صار مدعاةً للوقوف طويلاً عند مسائل العقيدة، وبيان التفصيلات الضرورية والمهمّة منها؛ للوصول إلى تصوّراتٍ صحيحةٍ للعقيدة، وبيان براهينها الموجزة، بما لا يثقل على كاهل المُكلّف، فوقع الاختيار على أمّهات المسائل العقديّة وجملةٍ من تفريعاتها الأساسيّة، ليجد المُكلّف نفسه أمام رسالةٍ علميّةٍ عمليّةٍ في مجال العقيدة، يتزوّد منها في ضبط المسائل التي يجوز التقليد فيها شكلاً ومضموناً، ويتعبّد فيها بالقدر المسموح له من التقليد فيها، وهو الأكثر، وينعقد قلبه على ذلك، على غرار ما هو عليه في

مسائل الشريعة وفروع الدين.

وبذلك سيكون المُكَلَّف قد أَلَمَّ بمسائل دينه، وصار مصداقاً عملياً للتَّفَقُّه في دينه، كما أمرنا بذلك؛ فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِيٌّ، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: ﴿...لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾» (التوبة: ١٢٢) ^(١).

خلفية عنوان هذه الدراسة

حملت هذه الدراسة عنواناً دقيقاً ومقصوداً، وهو (فقه العقيدة)؛ إيماناً منا بأن هذا العنوان يعكس الشطر الأهم من التفقه في الدين. فالدين ينقسم إلى عقيدة وشريعة وأخلاق، وعلينا كمكلفين أن نكون متفهمين في هذه الآفاق الثلاثة التي تُؤلف الدين الإسلامي، فهناك فقه العقيدة وفقه الشريعة وفقه الأخلاق، ودون تحصيل التفقه في هذه الآفاق الثلاثة يبقى عنوان التفقه في الدين بلا معنوي مطابق له، وأما بالنسبة للعنوان الشارح (بحوث في أصول الإيـان وفروعه) فقد انبثق من أهم مسألة تعرّضت لها هذه الدراسة، والتي بُنيت عليها مسائل كثيرة، وهي مسألة التحرّر من عنوان (أصول الدين) إلى عنوان أكثر دلالة وعمقا، وهو عنوان (أصول الإيـان)، فالعقيدة تنقسم إلى أصول الإيـان

(١) الأصول من الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم المقدّسة: ج ١ ص ٣١ ح ٨. جدير بالذكر: أن «الأعرابي» مفردٌ جمعه «أعراب»، وهي غير كلمة «العربي» التي جمعها «عرب»، والنسبة بينها عمومٌ وخصوصٌ من وجه؛ فالأعرابية اصطلاحٌ قرآنيٌّ لا يعني أُمَّةً بعينها، وإنما هو يكشف عن نسقٍ فكريٍّ مُتخلفٍ ينطبق على مَنْ توفرت فيه قيمها، وإن كان المصداق الخارجي البارز هم أبناء الصحراء؛ لغلبة صفات البداوة عليهم، من قسوة وجفاء، فتنتطبق على كلّ من لا يعبأ بالدين والتزاماته، سواءً كان ذلك الأعرابي عربياً أو أعجمياً.

وفروع الإيمان، وبهذا التقسيم يمكننا التخلّص من تبعات عنوان (فروع الدين) الذي أُطلق على الأحكام الشرعيّة، كما أنّه يفسح المجال أيضاً لتقسيم الأحكام الشرعيّة - أي: الفقه الأصغر - إلى «أصول وأركان» كالصلاة والصيام والحجّ والزكاة، وإلى «فروع» كالوضوء والغسل وما شابه ذلك.

المسار التاريخي لفقه العقيدة

من الواضح أنّ ما تهدف إليه هذه الدراسة (فقه العقيدة) قد سبقتها محاولات تاريخيّة كثيرة، انطلقت من منتصف القرن الرابع الهجريّ وإلى يومنا هذا، وقد نجحت تلك المحاولات السابقة في تمثّل أزماتها وعصورها، بما لها من مساحةٍ في الثقافة والفكر والوعي والمسؤوليّة، وهي محاولات رائدةٌ وتستحقّ الثناء، من قبيل كتاب (الاعتقادات في دين الإماميّة) للشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، وكتاب (تصحيح اعتقادات الإماميّة) للشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، مروراً بكتاب (تجريد الاعتقاد) للخواجه الطوسيّ (ت: ٦٧٢هـ) وشرحه القيم (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) للعلامة الحليّ (ت: ٧٢٣هـ)، والذي صار مادّةً علميّةً تدريسيّةً لقرونٍ طويلةٍ في الحوزات العلميّة، وقد كان الاتجاه الفلسفيّ فيه أكثر حضوراً، ولذلك ناسب تسميته بتجريد الاعتقاد.

ثمّ انتهت التجربة التدوينيّة في العقيدة بعد التجريد عند كتاب (الباب الحادي عشر) للعلامة الحليّ، وشرحه القيم (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر) للعلامة السيوريّ (ت: ٨٢٦هـ)، ولم تشهد بعدها الأوساط العلميّة في مدرسة أهل البيت محاولاتٍ جادّةً ومؤثّرةً حتّى مطلع القرن الرابع الهجريّ، حيث ظهر في منتصفه كتابٌ مختصرٌ جليلٌ، وهو كتاب (أصل الشيعة وأصولها) للشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ)، لتليها محاولةٌ طيّبةٌ للشيخ محمّد رضا المظفرّ (ت: ١٣٨٤هـ)، في كتابه المختصر (عقائد الإماميّة)، والمحاولة

الجيدة للشيخ محمد آصف المحسني في كتابه (صراط الحق)، والمحاولة التثقيفية للشيخ جعفر السبحاني في كتابه (الإلهيات)، وبعض الكتابات الأخرى التي لم تسجل حضوراً.

ولعل أول محاولة جمعت بين موجزٍ نافعٍ في العقيدة ومسائل الفقه - في ما يُسمى بالرسالة العملية - كانت للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره (ت: ١٤٠٠هـ)، وهي على قصرها قد نجحت كثيراً في لفت نظر المكلفين إلى أهمية مسائل العقيدة، وكيف أنّها تمثل مادةً أساسيةً مقدّمةً للأحكام الشرعية.

إنّ جميع الكتب المذكورة آنفاً وغيرها من المحاولات التدوينية في مجال العقيدة - سواءً كانت من المتقدّمين أم من المتأخّرين أم من المعاصرين، وسواءً اشتملت على دورةٍ كاملةٍ في العقيدة أو كانت مقتصرةً على بعض أبواب العقيدة - قد افتقدت إلى التأسيسات العقديّة، ولم تتناول الأسس والخلفيات التي لا بدّ من بيانها قبل الدخول في مسائل العقيدة، بخلاف هذه المحاولة الجديدة والجادة في (فقه العقيدة) فإنّها اخترقت حجب الخلفيات، ووضعت الأسس والمباني في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، ليكون مدخلاً حقيقياً للفتاوى العقائدية، أو قل: لفتاوى فقه العقيدة. فلم تكن انطلاقة هذا الكتاب تقليديّةً في اجترار المتون السابقة وعرضها بأسلوبٍ ما، وإنّما مسّ الجذور، وامتدّت أنامله إلى أبعد نقطةٍ في العقيدة، بطريقةٍ علميةٍ وفنيّةٍ وموضوعيةٍ.

كما أنّ جميع المحاولات السابقة - بلا استثناءٍ - قد عُرفت بأسلوبها المتقارب، فلم تستطع أن تخرج عن الهيكلية العامة المرسومة من قبل، ولم تجرؤ على التغيير حتّى على مستوى الشكل، فضلاً عن المضامين. وما اشتمل بعضها على التوسعة والتفصيل فإنّه لم ينعث عن الأطر الأساسية المشتركة، ما يعني أنّها مارست اجتراراً صريحاً، بالنحو الذي عليه المسائل الفقهية، أو قريبٍ من ذلك.

كما أنّ كلّ محاولةٍ من المحاولات السابقة قد وجّهت مسائلها إلى جميع

المكلفين بطريقة واحدة، فالمسألة بمتنها المشترك يقرأها المجتهد والمثقف والإنسان العادي، دون أن تلاحظ التفاوت في لغة واستعداد المخاطب، وهذا ما تحاول هذه الدراسة أن تتجاوزه عندما تتعرض إلى الفتاوى العقديّة، التي ستلي هذه الدراسة إن شاء الله تعالى.

جديرٌ بالذكر: أنّ كثيراً من المحاولات الأئمة لم نحرز في كتابها جهة التخصص في مجال الفكر والعقيدة، كما هو الحال في كثيرٍ من المحاولات التفسيرية، فإنّها كتبت بلغةٍ وأدواتٍ فقهيةٍ واضحةٍ، وهم معذورون في ذلك.

إذن فالسير التاريخي للبحث العقديّ قد عانى من التكرار والاجترار على مستوى الشكل والمضمون، لتنتهي هذه الدوامة التاريخية عند (فقه العقيدة) بأسلوبه الفريد وبمضمونه التأسيسيّ المقروء في هذه الدراسة، وبما سيأتي من تفصيلات مسائل العقيدة أو الفتاوى العقائدية بمستوياتها المختلفة، كما ستأتي الإشارة إليها.

بعض المحطات الأساسية في هذه الدراسة

نحاول في هذه المقدمة أن نشير - ولو إجمالاً - إلى بعض أهمّ المحطات التي حاولت هذه الدراسة التأسيس لها، وبيان حدودها وتطبيقاتها.

المرجعية الدينية وفقه العقيدة والشريعة

من المباحث الأساسية التي وقف عندها سيّدنا الأستاذ: أنّ هنالك تفقّهاً في الشريعة وآخر في العقيدة، وأنّ العقيدة والشريعة منضويتان تحت لواء التفقّه، ومنه يتعيّن أن يكون هناك فقهٌ في الشريعة (كما هو القائم في حوزاتنا العلميّة عموماً) وأن يكون هنالك فقهٌ في العقيدة (كما هو المطلوب تأسيسه في هذا المشروع) فيتشكّل من هذين الركنين في التفقّه الكيان الأساسي للدين.

ومن خلال هذين العلمين (فقه العقيدة وفقه الشريعة) يمكننا الوقوف على حقيقة التفقّه في الدين، كما جاء في قوله تعالى: ﴿...فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ... ﴿ (التوبة: ١٢٢)، وأن أي انفصال بين هذين الفقيهين سيعني بالضرورة انفصام عرى التفقه نفسه، بمعنى: أن المتفقه على مستوى الشريعة أو على مستوى العقيدة، لا يصح تسمية أيٍّ منها متفقهاً في الدين إلا من باب المسامحة، ومنه يتضح حجم المسامحات التي تعيشها أوساطنا العلمية، فضلاً عن الأوساط غير العلمية.

نعم، هنالك نتيجةً عمليةً خطيرةً تترتب على هذه الحقيقة، ألا وهي أن الرجوع للعالم والمرجع الديني لا بد أن يكون متفرعاً على كون المرجع ذاته متفقهاً في الدين على المستويين (العقيدة والشريعة) معاً؛ إذ ليس من الموضوعية بمكان مراجعة من هو أحوج للتفقه في الدين في أحد المجالين.

وهذا هو أحد أركان المشروع الإسلامي الذي دعا له سيدنا الأستاذ من أن شخصية المرجع الديني لا بد أن تكون جامعةً لموارد التفقه في الدين، لأن العقيدة الصحيحة لا يمكن أن تتشكل بعيداً عن المنظومة الإسلامية المتكاملة، كما أن الشريعة المستنبطة بصورة صحيحة لا يمكن الاطمئنان لها بعيداً عن المنظومة الكاملة. فإذا ما سقط منها شطرٌ، تداعى بصورة عملية البناء بأسره.

الشروط العلمية للمرجع الديني

من الواضح أن تحديد هوية المرجع الديني موقوفٌ على فهم هوية الدين نفسه، وهذا أمرٌ لا يحتاج توضيحه إلى مؤونة كبيرة، ولذا أجمع علماء المسلمين في المدرستين معاً، على أن الدين لا يقتصر على الشريعة والأحكام الفقهية، وإنما هو عقيدةٌ وشريعةٌ، والعقيدة تشكل المنظومة الفكرية والإيمانية.

ونظراً لكون الدين بقسميه يتوقف على فهم المباني العقلية وعلى المباني النقلية، فقد دخل في فهم منظومة المعارف الدينية البحث العقلي المتمثل في فن الفلسفة، ودخل البحث النقلي المتمثل بالقرآن والسنة الشريفة.

ونظراً لكون الحياة العمليّة للإنسان والمجتمع متوقّفةً على الرّؤية الاجتماعيّة والسياسيّة، فلا بدّ من امتلاك هذه الرّؤية، وهو ما يصطلح عليه روائياً بـ(العالم بأمر زمانه).

فمن كان جامعاً لهذه العلوم فهو مرجعٌ دينيٌّ حقيقيٌّ. ومن لم يكن كذلك، فلا ينطبق عليه هذا العنوان إلّا على نحو المسامحة، كما أشرنا. نعم، إنّما هو مرجعٌ فيما يعلمه. فإن كان عالماً بالعقيدة فهو مرجعٌ عقديّ، وإن كان عالماً بالفقه فهو مرجعٌ فقهيّ - هذا إذا أمكن تصوّر انفصال الفقه عن العقيدة - وهكذا من كان عالماً بالفلسفة أو التفسير وباقي العلوم الدينيّة.

من هنا يتعيّن علينا مراجعة هويّة العالم، فإن كان جامعاً لجميع المعارف والعلوم الدينيّة فهو مرجعٌ دينيٌّ، وإلّا فهو مرجعٌ فيما يختصّ به فقط، ولا يحقّ له أن يبدي رأياً في غير مجاله. فمثلاً: من كان فقيهاً في «الفقه الأصغر» لا يحقّ له أن يكتب أو يقول شيئاً يرتبط بمنظومة فقه العقيدة، وهكذا العكس.

ضرورة المرجعيّة الدينيّة في العقائد

من أهمّ النتائج التي ترّبت على انحسار الأبحاث التخصصيّة في فقه العقيدة في حوزاتنا العلميّة: أنّها فسحت المجال للتقول فيها من قبل أناسٍ غير متخصصين، فأوجدوا مناخاً مشوباً بالاختناقات التكفيريّة، وصنعوا أجواءً متوتّرةً ومضطربةً أربكت الحركة الفكريّة والاجتهاديّة الحقيقيّة في هذا المجال، نظراً لكثرة المدّعين وقلة أهل الخبرة في ذلك.

ولذلك نجد أنّ ارتباط الأمتة بالمختصّين في مجال العقائد - كما هو الحال في الفقه - ضرورةٌ معرفيّةٌ وحاجةٌ عقلائيّةٌ ملحّةٌ، فضلاً عن كون هذه المرجعيّة ستسهم إلى حدٍّ كبيرٍ في تنقية الأجواء العامّة والخاصّة، من الشحن الطائفيّ والتصادم المذهبيّ، وهذا ما يفضي إلى الحدّ من دائرة التوتّر، بل يعمل على إزالتها تماماً من

واقع الأمة.

ولذا أكد سيّدنا الأستاذ - مراراً وتكراراً - أنّ السبب الحقيقي وراء الافتراق العقائديّ وحالات التشرذم والتمزق في الأمة، بل وحالات التشطّي الداخليّ في إطار المذهب الواحد، هو غياب المرجعيّة العقائديّة، وأنّه لا طريق للإنقاذ إلاّ من خلال الرجوع إلى مرجعيّة عقائديّة - كما هو الحال على مستوى المرجعيّات الفقهية - وإلاّ فإذا لم يُمألّ الفراغ بالمتخصّصين في هذا المجال، فإنّنا سنجد أنفسنا تلقائيّاً أمام سلسلة من المفترين والجاهلين، سواءً على مستوى المنابر أو القنوات الفضائيّة، أو مواقع التواصل الاجتماعيّ.

من هنا فلاجل تفادي وقوع تمزقاتٍ أكثر وأعمق في وسط الأمة، لا بدّ من التسارع لرفع ذلك المنع الوهميّ فيما يسمّى بحرمة التقليد في العقائد، والعمل على دعم المتخصّصين المحقّقين في مجال العقيدة للتصدّي المرجعيّ في هذا المجال؛ فإنّ ذلك يعني إرجاع الأمة إلى علماء عقلاء متخصّصين، فتتحقّق حالة الانسجام والوئام بين طبقات الأمة، وتتخلّص من حالات الانقسام والتناوب الاجتماعيّ، لأنّ الرجوع إلى المتخصّصين وارتباط الأمة بهم حتّى على فرض حصول الاختلاف بينهم، لن يؤدّي إلى آثارٍ اجتماعيّةٍ سلبيةٍ في وسط الأمة.

لكن قد يُتساءل: ألاّ يؤدّي فتح باب الاجتهاد في العقائد، إلى تعدّد النظريّات والاتّجاهات في فهم المنظومة العقديّة، وهذا بدوره سوف يؤدّي إلى الاختلاف أيضاً؟

والجواب: إنّ وجود عددٍ من المتخصّصين والمجتهدين في العقيدة سوف يحقّق مناعةً أكبر من الوقوع في الانحراف والخطأ، سيّما ونحن نتعاطى مع أعدادٍ كبيرةٍ وطبقاتٍ مختلفةٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ في الفكر والثقافة والذوق والقدرة على التلقّي والتأثّر، وغير ذلك من وجوه الاختلاف. فمن الصعب جدّاً أن تجتمع كلّ هذه الأذواق على رأيٍ واحدٍ، أو أنّ رأياً واحداً يكون قادراً على جمع كلّ

الطبقات والأطراف.

والمحصلة: أننا إذا استطعنا ربط الأمة وثقيفها باتجاه الرجوع في المسائل العقائدية إلى المرجعيات العقدية من ذوي الاختصاص المعلوم - كما هو الحال في المسائل الفقهية - فإننا نكون قد وفرنا الفرصة الكبيرة لتحسين الأمة، وعندئذ سوف لا تتقبل الأمة من أي أحد، بل سوف تتصدى بأبنائها إلى كل من يتقوّل على الشارع المقدّس، فتطالبه بالدليل والبيّنة أو الإثبات على تخصّصه واجتهاده؛ وبذلك يتمّ القضاء على الأصوات الناطقة باسم الجهل والتخلّف والإقصاء، تلك الأصوات التي تمارس إرهاباً فكرياً وجسدياً في واقع الأمة على أساس قراءة مظلمة وسوداوية للدين عقيدةً وشرعةً.

التقليد في العقائد

المشهور بين أعلام المسلمين في المدرستين القول بعدم جواز التقليد في العقائد، وقد ساق الكثير منهم أدلّة مختلفة لإثبات مدّعاهم، في حين اكتفى البعض بنقل المنع بصورة قريبة من الفتوى، مدّعياً الإجماع عليه.

وقد حاول سيّدنا الأستاذ الوقوف على أهمّ أدلّة هذا القول من الآيات والروايات والإجماع في هذه الدراسة، ويبيّن عدم تماميتها، وانتهى إلى جواز التقليد في المنظومة العقدية، بل بيّن أنّ ذلك ضرورة لا محيص عنها؛ وذلك لأنّ إلزام المكلفين جميعاً بالاجتهاد في جميع ما يحتاجونه من المسائل العقدية، لا سبيل لتحقيقه، بل هو تكليفٌ بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور محالٌ وقبيحٌ، فلا يمكن صدوره من الحكيم.

والتقليد في العقائد له مراتب ثلاثٌ:

الأولى: التقليد في الفتوى. وهو الحدّ الأقصى من التقليد، وهو مشابهٌ في الشكل للتقليد في الأحكام؛ نظراً لوجود فرقٍ بين درجات الاطمئنان المفروض

تحققها في تقليد الفتوى العقائدية، وأنّ المقلد من جملة حقوقه المعرفية تجاه مقلده طلب الايضاحات الممكنة للخلفيات العلمية للفتوى، بخلاف ما عليه الحال في التقليد في الفتوى الفقهية، حيث يكفي حصول الظن، وإنه لا يملك حقاً معرفياً في السؤال عن الخلفيات العلمية للفتوى.

الثانية: التقليد في الدليل. ويراد به الحد الأدنى من التقليد، وفيه يكون المقلد عارفاً بالخلفية العلمية للمسألة العقائدية على نحوٍ من التفصيل.

بعبارة أخرى: يكون المقلد واقفاً على الدليل بالمقدار الذي يرفع عنه حرج السؤال، وهذا ما يمكن تحصيله في جميع مسائل الأصول الإيمانية وفروعها، ما عدا نفس العناوين الرئيسية، فلا يجوز فيها.

ولا ريب أنّ هذا النوع من التقليد هو أشرف مراتب التقليد؛ ولذلك عبّر عنه السيّد الأستاذ بأنّه يمثل الحد الأدنى من التقليد، نظراً لكون مساحة التقليد فيه محدودة ومشوبةً بالنظر، كما هو واضح.

الثالثة: التقليد في الفتوى والدليل. ويراد به الجمع بين المرتبتين السابقتين، وهي المرتبة التي ينبغي أن يكون عليها حال جميع المكلفين غير المجتهدين، فلا يتصور في حقّ المكلفين الاكتفاء في التقليد في الفتوى، إلا في المسائل التي صحّ فيها التقليد؛ نظراً لوجود مسائل لا يجوز التقليد فيها أبداً، بل يجب فيها الاجتهاد أو فهم الدليل المعبر، كما سنشير إليه في المساحة التي يجوز فيها التقليد.

كما لا يتصور في حقّ المكلفين الوصول إلى مرتبة التقليد في الدليل، وإن كانت طموحاً معرفياً نصبو إليه، بل وينبغي أن تصل الأمة إليه، إلا أنّه ليس عملياً في واقع الأمة.

المساحة التي يجوز التقليد فيها

أمّا المساحة والدائرة التي يعتقد سيّدنا الأستاذ بجواز التقليد فيها في المنظومة

العقدية، فهي: أنّ العناوين الثلاثة المتمثلة بالتوحيد والنبوة والمعاد، لا يجوز التقليد فيها، سواءً كان المكلف قادراً على الاجتهاد الاصطلاحيّ أو غير قادرٍ عليه، فيكون ما التزم به في هذه العناوين من غير طريق الاجتهاد باطلاً جزماً، حتّى وإن كان حقّاً في نفسه؛ فإنّ المطلوب منه ليس العنوان ولو تقليداً، وإنّما عين الدليل عليه، ولا يلزم أن يكون الدليل نظريّاً، حيث تكفي الفطرة دليلاً على ذلك مع الالتفات له، بنحوٍ يوجب انعقاد القلب على ذلك؛ ولذا قال في «الفتاوى الفقهيّة»: «إنّ المسائل العقائديّة تنقسم إلى قسمين:

الأول: العقائد الأساسيّة: كإثبات وجود الله تعالى وتوحيده، ونبوة الأنبياء وأصل عصمتهم، والإمامة والمعاد ونحوها، فإنّه لا يجوز التقليد فيها، كما هو المشهور بين فقهاءنا قدس الله أسرارهم، بل يجب فيها تحصيل العلم واليقين من خلال البحث والنظر، ولا يلزم منه أيّ محذور؛ وذلك لأنّ مثل هذه المسائل لما كانت محدودةً عدداً من ناحية، ومنسجمةً مع فطرة الناس غالباً، وذات أهميّة قصوى في حياة الناس من ناحيةٍ ثالثة، كان تكليف الشريعة لكلّ مكلفٍ أن يبذل جهداً مباشراً في البحث عنها واكتشاف حقائقها أمراً طبيعياً، ولا يواجه غالباً صعوبةً كبيرةً، ولا يؤثّر على المجرى العمليّ لحياته. ولئن واجه - أحياناً - صعوباتٍ كذلك، فإنّه جديرٌ ببذل هذا الجهد لتذليل تلك الصعوبات، لأنّ عقيدة الإنسان هي أهمّ وأعلى وأنفس ما فيه، إن صحّت صحّ ما سواها، وإن بطلت بطل ما سواها. وهنا لابدّ من الالتفات إلى أنّ هذا التكليف الدينيّ إنّما هو بحسب اختلاف مستويات الناس الفكرية والعقائدية، فلم يُكلّف كلّ إنسانٍ النظر والبحث في هذه المسائل العقائدية إلاّ بالقدر الذي يتناسب مع مستواه، ويصل إلى قناعةٍ كاملةٍ بالحقيقة، تطمئنّ بها نفسه ويعمر بها قلبه، ويتحمّل مسؤوليّتها المباشرة أمام ربّه»^(١).

(١) الفتاوى الفقهيّة، مؤسّسة الثقلين، ط ٧، ١٤٣٣هـ: ج ١ ص ١٧.

الثاني: العقائد الفرعية، أو ما اصطلح عليه في هذه الدراسة بفروع الإيمان، كمعرفة حقيقة الصراط المستقيم يوم القيامة، وتطير الكتب، وكذا معرفة حقيقة العصمة ومراتبها، أو أنّ النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام لهم ولاية تكوينية أم لا؟ وهكذا عشرات بل مئات المسائل العقائدية الأخرى، فإنه لا يُشترط فيها النظر والاجتهاد، وإنما يكفي فيها الرجوع إلى المتخصصين والمجتهدين في مثل هذه المجالات، لكن بشرط حصول الاطمئنان - أي: العلم العادي - من كلامهم.

ولعلّ هذا التفصيل الذي أشار إليه سيّدنا الأستاذ هو مقصود القائلين بعدم جواز التقليد في العقائد، كما سيّضح من ثنايا هذه الدراسة. والشاهد على ذلك ما نجده في كلمات بعض الأعظم، حيث يجيب سائلاً عن مسألة الاجتهاد في العقائد وعدم جواز التقليد فيها بقوله: «ليس معنى عدم التقليد هو الأخذ بكلّ ما وصل إليه نظركم، بل لابدّ من الاعتقاد واليقين من مدركٍ صحيح - ولو كان مدركاً إجمالياً - كما لو علم بأنّ الفقهاء والمتبحرين كلّهم متفقون في الأمر الفلانيّ من الاعتقاديّات، وأنّه لو لم يكن حقّاً لما كانوا متفقين على ذلك، فهذا يسمّى دليلاً إجمالياً على صحّة الاعتقاد بذلك المعتقد»^(١).

فدليل المكلف على نتيجة العقيدة، ليس الدليل الذي ينبغي أن يقف عليه، وإنما هو كفاية التعرّف على اتفاق العلماء على تلك المسألة، حيث يصحّ تقليده لهم بذلك.

(١) صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، لساحة آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخوئي، مع تعليقات وملحق لساحة آية الله العظمى الميرزا الشيخ جواد التبريزي، دار الاعتصام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٧هـ، قم المقدّسة: ج ٣ ص ٤٣٠؛ اعتقاداتنا، لآية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي: ص ٦٣، السؤال التاسع (التقليد في أصول الدين) منشور في المكتبة الشاملة.

ولو تتبعنا كلمات الأعلام المعاصرين في هذا المجال، المكتوبة منها أو المسموعة، سنجدها تدور في فلك جواز التقليد في العقيدة بنحوٍ من الأنحاء التي لا تعدو عن كونها دعوةً للمرجعية العقديّة دون التصريح بها، فلا يكاد يخلو موقعٌ من مواقعهم الإلكترونيّة من إجاباتٍ مباشرةٍ عن مسائل عقديّةٍ دون أن يذكروا الدليل لها، وبالتالي فإنّها لا تخرج عن كونها فتاوىً عقائديّةً، والمظنون أنّهم شديديو الميل للقول بجواز التقليد في العقائد، إلاّ أنّه يمنعهم عن التصريح سطوة الإجماع الموروث تقليدياً، والشهرة التي لا أصل لها في المقام.

بعض آثار منع الرجوع إلى المتخصّص في العقائد

من يتابع المنظومة العقديّة في حوزاتنا العلميّة (تأسيساً، وكتابةً، وتدريساً) يجد - وهذا من الحقائق التي لا يمكن التشكيك فيها -: أنّ هناك تحلّفاً كبيراً في النتاج العقائديّ، إذا ما قيس إلى ما أنجز في علمي الفقه والأصول. فنحن إذا ما أردنا البحث في مسألةٍ فقهيةٍ أو أصوليةٍ، يقال: قال الأنصاريّ، وقال الخراسانيّ، وقال النائيّ، وقال الخوئيّ، وقال الصدر وهكذا؛ فتكون بين يدي الباحث نتاجاتٌ معاصرةٌ تمكّنه من إدراك دقائق أيّ مسألةٍ في هذين المجالين، وعليه فلا يجد نفسه مأسوراً لآراءٍ تاريخيةٍ مضت عليها قرونٌ من الزمن.

من هنا إذا عقد أيّ باحثٍ مقارنةً بين النتاج الفقهيّ والأصوليّ بين المتقدّمين من جهةٍ والمتأخّرين والمعاصرين من جهةٍ أخرى، فإنّه سيجد فرقاً شاسعاً على المستويين الأفقيّ والعموديّ، حيث يجد عناوين فقهيةٍ وأصوليةٍ جديدةً، وهذا هو الامتداد الأفقيّ، ويجد في المسألة الواحدة تفصيلاتٍ كثيرةً وعميقةً تفتقرها مصنّفات المتأخّرين فضلاً عن المتقدّمين.

وقد كان مقتضى الحال والسير العلميّ أن يجري هذا التطوّر والتنوّع في سائر

المعارف والعلوم الدينيّة، والتي منها علم العقائد، إلّا أنّ الواقع العلميّ نجده بخلاف ذلك؛ فإنّه إذا أردنا البحث في أيّ مسألة عقديّة، فإنّه سيقال لنا: قال الشيخ المفيد، وقال الشيخ الصدوق، وقال الشيخ الطوسي، وقال السيّد المرتضى، وقال العلامة الحليّ، فيرجعوننا إلى آراء علماء مضت عليها قرونٌ وقرونٌ، وهذا دليلٌ واضحٌ على الفقر الشديد في النتاج العقديّ.

ولو أردنا تقصيّ الأسباب التي أدّت إلى تأخر البحث العقديّ وعدم تقدّمه بنفس المقدار الحاصل في علميّ الفقه والأصول، سنجد أنّ هناك عوامل متعدّدة كانت وراء ذلك، سيقف عليها سيّدنا الأستاذ في هذه الدراسة، إلّا أنّه يمكن أن يقال: إنّ من أهمّ أسباب ذلك ما يعود بالدرجة الأساس إلى غلق باب التقليد في العقيدة، وانفتاح ذلك في مجال الفقه، ولا شكّ أنّ المنع من الرجوع إلى المتخصّص في مجال العقائد كما في الفروع، هو العقبة الكؤود التي قوّضت الدواعي العلميّة والعملية لبذل الجهد والاجتهاد في الأمور الاعتقاديّة. وهذا ما وجدنا آثاره ظاهرةً عندما فُتح بابُ الاجتهاد والتخصّص وجواز الرجوع إلى المتخصّص في علم الفقه.

من هنا فإنّ الضرورة تقتضي فتح باب الاجتهاد والتخصّص والرجوع إلى المتخصّص في مجال العقائد، وهذا هو السبيل الوحيد الذي يجعل العلوم والمعارف العقائديّة والقرآنيّة تتوسّع وتعمّق كثيراً، وتوضع لها القواعد والضوابط الصحيحة، التي تُخرجها من حالة الإرباك والفوضى التي تعيشها الأمّة من خلال تلك الأصوات غير المتخصّصة في هذا المجال.

ولنا أن نسأل بوضوح: لماذا كلّ هذا التأخر وعدم الاهتمام بالنحو الذي يتناسب مع مقتضيات العصر، ومع ما يواجهه الإسلام عموماً ومدرسة أهل البيت عليهم السلام خصوصاً من قبل المغرضين والأعداء، مع أنّ الضرورة موجودةٌ للبحث والعملية الاجتهاديّة؟

والجواب: هو أنّ الأعلام لم يجدوا تكليفاً موكولاً إليهم إزاء المسلم في الأمور الاعتقاديّة، فلا تجدهم يتصدّون في مجال العقيدة إلّا ضمن دائرة ضيّقة ومحدودة، تفرضها حالة التعرّض إلى تشكيكٍ قادمٍ من الخارج، وبعد أن يكون التشكيك أو الشبهة قد أخذت مأخذها من نفوس شريحةٍ كبيرةٍ من المجتمع؛ لعدم أو لضعف تحصين الأئمّة، والذي لا يمكن تحقيقه - التحصين - إلّا بالرجوع إلى أصحاب الاختصاص.

هذه بعض المحطّات الأساسيّة التي وقف عندها سيّدنا الأستاذ في هذه الدراسة، وهناك محطّاتٌ أخرى - لا تقل أهميّةً إن لم تكن أهمّ وأخطر ممّا أشرنا إليه - كان بودّنا الوقوف عندها في هذه المقدّمة، من قبيل:

- هل ثمة ملازمةٌ بين التبرّي واللعن؟
- ما هو مصير المسلمين من غير أتباع أهل البيت عليهم السلام بحسب الجزاء الأخرى؟
- هل عنوان «المؤمن» يختصّ بمن اعتقد بإمامة وولاية أئمّة أهل البيت عليهم السلام؟
- إلّا أنّ خوف الإطالة يجنبنا التعرّض لها هنا، تاركين للقارئ التوفّر عليها في مباحث هذه الدراسة.

هذا الكتاب

وهنا ينبغي تبيين عدّة مسائل تعكس أهمّ ملامح هذا المشروع الذي ابتدأه سيّدنا الأستاذ بهذه الدراسة:

- المسألة الأولى: المنهج والأسلوب المتبعان في الكتاب.
- المسألة الثانية: الفتاوى التوجيهية والفتاوى العمليّة.
- المسألة الثالثة: الأصول والمصادر المعتمدة في الكتاب.

المسألة الرابعة: التدرّج والارتقاء في العرض.

المسألة الخامسة: محاكاة الواقع العمليّ.

المسألة السادسة: تأصيل المطالب العقليّة بنصوص قرآنيّة مكثّفة.

المسألة الأولى: المنهج والأسلوب المتبعان في الكتاب

أمّا المنهج فإنّه عقليّ بالدرجة الأساسيّة؛ حيث اعتماد البراهين العقليّة في المسائل التي لا يجوز فيها التقليد، والتي ينالها العقل ويدركها، ثمّ جاء اعتماد المنهج النقليّ المتمثّل بالقرآن والسنة الشريفة، وبنحوين؛ الأوّل: تأسيسيّ، والآخر: توكيديّ. ثمّ جاء دور المؤيّدات والقرائن التوضيحيّة من خلال اعتماد المدوّنات التارخيّة وبعض القواعد العقلانيّة.

وأما الأسلوب المتبع فهو فريدٌ من نوعه؛ حيث سيتمّ عرض معظم المسائل

بثلاثة مستوياتٍ؛ هي:

المستوى الأوّل: صناعة المتن؛ ويُقصد به طبقة المتخصّصين.

المستوى الثاني: توضيح المتن؛ ويُقصد به طبقة المتعلّمين.

المستوى الثالث: تفصيل المتن؛ وفيه يُقصد عامّة المُكلّفين^(١).

المسألة الثانية: الفتاوى التوجيهيّة والفتاوى العمليّة

المراد من الفتاوى التوجيهيّة: الفتاوى التي تفيد التنبيه إلى ضرورة تحصيل الاعتقاد القطعيّ والجزميّ بواسطة الاجتهاد أو بواسطة الوقوف على الدليل الذي يعرضه أصحاب التخصّص، من قبيل الفتوى بوجوب تحصيل الاعتقاد بوجود الله تعالى، فإنّها فتوى توجيهيّة وليست فتوى عمليّة يُكتفى بها في مقام

(١) من المؤمّل أن يأتي التنبيه والتذكير بهذا الأسلوب المُتفرّد وبالتقسيم الثنائيّ للفتوى إلى توجيهيّة وعمليّة في فصول الكتاب الأصل الذي يلي هذا الكتاب الذي هو بمثابة المدخل له.

التطبيق والعمل؛ فلا يكفي أن يدَّعي أحدُ الاعتقاد بوجود الله تعالى لأنَّ المتخصِّص في العقيدة ألزمه بوجوب ذلك، وإنَّما لا بدَّ له - كقدرٍ مُتيقَّن - من الوقوف على الدليل الذي يعرضه أصحاب التخصِّص.

وأما الفتاوى العمليَّة: فيُراد بها مجموعة الفتاوى التي يجوز للمكلَّف الاكتفاء بها في مجال العمل والتطبيق، دون الحاجة للوقوف على الدليل عليها. بعبارة أُخرى: إنَّ الفتاوى التوجيهيَّة مُوجَّهة لضرورة تحصيل الدليل، وأما الفتاوى العمليَّة فليست معنيَّة بتحصيل الدليل، وإنَّما هي مُوجَّهة للاعتقاد أو الاطمئنان بموضوعها، دون أن يتوقَّف ذلك على تحصيل الدليل.

المسألة الثالثة: الأصول والمصادر المعتمدة في الكتاب

اعتمد هذا الكتاب بالدرجة الأساسيَّة على البراهين العقليَّة، ثمَّ القرآن الكريم والسنة الشريفة، هذا من حيث الأصول المعتمدة، وأما من حيث المصادر فقد حرص الكتاب على اعتماد الكتب الرئيسيَّة، المُسمَّاة بأُمِّها الكتب، في مجالات العقيدة والحديث والتفسير، بالإضافة إلى الكتب المعتمدة في الفلسفة والعلوم العقليَّة.

المسألة الرابعة: التدرُّج والارتقاء في العرض

أما التدرُّج فإنَّه يمثِّل الامتياز الأبرز في صناعة فتاوى هذا الكتاب؛ حيث تنتقل الفتوى من الإيجاز غير المخلِّ، إلى التوضيح المطلوب، إلى التفصيل والتمثيل غير المُملِّ. وأما الارتقاء فإنَّ قارئ التفصيل والتمثيل سيجد نفسه أهلاً لفهم التوضيح المطلوب، حتَّى وإن كان من عامَّة المكلفين، كما أنَّ قارئ التوضيح سيجد نفسه أهلاً لفهم أصل المتن، وإن كان من طبقة المتعلِّمين. وأما طبقة المتخصِّصين فإنَّهم سيحتاجون إلى التوضيح فيما أشكل عليهم من المتن، كما سيحتاجون إلى التفصيل في عرض وتقريب مطالبهم للآخرين، سواء كان

الآخرون من المتعلمين أو من المكلفين عموماً، وبذلك سيكون هذا النوع من التدرج مستوفياً ونافعاً للطبقات الثلاث (المتخصصين، والمتعلمين، وعامة المكلفين).

المسألة الخامسة: محاكاة الواقع العملي

وهنا تكمن جدوائية هذه الرسالة العقائدية، حيث إنها لم تقفز على واقع الأمة الإسلامية؛ فعملت على الخروج من التخندق الطائفي بالقدر المسموح، والذي لا يلزم منه تغييب الثواب؛ فالإنسان المسلم - بصفته العامة - مخاطب بهذه الفتاوى العقديّة.

المسألة السادسة: تأصيل المطالب العقلية بنصوص قرآنية مكثفة

وهذا امتيازٌ أريد من خلاله قراءة الفتوى من خلال أرضية العقل والنقل معاً، لاسيما من خلال النصّ القرآني. فإذا كان للرواية حضورٌ مكثّفٌ في الصناعة الفقهيّة دون القرآن الكريم فإننا سنلمح بوضوح كثافة النصّ القرآني في صناعة الفتوى العقديّة، لاسيما وأنّ القرآن قد طرح الكثير من المسائل العقائدية بنحو الاستدلال، ولم يكتفِ بالفتوى^(١).

(١) وهو ما يُطلق عليه سيّدنا الأستاذ دام ظلّه بتطعيم الفتوى بالدليل القرآني، حيث يقول في هذا المجال: «والذي نعتقده هنا على مستوى البحث العقائدي: أنّ عمليّة التطعيم هذه ضروريّة، خاصّةً وأنّ القرآن الكريم قد تعرّض لكلّ المسائل الاعتقادية، ولم يكن تعرّضه بنحو الفتوى والتعبّد وإتّما بنحو الاستدلال؛ ففي مسألة الاعتقاد بوحداية الله تعالى لم يطلب القرآن منّا الاعتقاد بذلك على نحو الأمر والإملاء، وإتّما عرض مسألة الوحداية ثمّ استدللّ عليها حيث قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وفي مكانٍ آخر قرّب لنا هذه الحقيقة - حقيقة التوحيد - بقوله: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يُسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ (الزمر: ٢٩)، فالقرآن الكريم عرض الحقيقة واستدلّ

هذه هي المسائل الست، التي هي الأبرز في الكشف عن أهم ملامح هذا الكتاب القيم، الذي عاش السيد الأستاذ (دام ظلّه) مسأله بحثاً ودرساً وتحقيقاً منذ أكثر من ثلاثين سنة، وعاش ذلك الهم الذي طالما أرقه حتى أقص مضجعه في ما يتعلّق بمصير الإنسان عموماً وبمصير الإنسان المسلم خصوصاً، باحثاً له عن سبل الخلاص؛ فتفتّت ملاكاته الاجتهادية في العقيدة والشريعة والتفسير والفلسفة والعرفان عن هذا الكتاب الجديد في شكله ومضمونه، والأصيل في منهجه ومواده ومصادره، والمسؤول في تحقيق الاستجابة الطيبة لقاصديه وطلّابه.

صناعة الفتوى العقائدية

نظراً لحدائثة صناعة الفتوى العقائدية، احتاج الأمر إلى بيان بعض الملامح الأساسية لها؛ دفعاً للتصوّر الخاطئ من كون الفتوى العقائدية تماثل الفتوى الفقهية، مع أنّ التشابه - وربما التماثل - إنّما يقع في النتيجة بالنسبة للمقلّدين؛ حيث تفرض الفتوى (الفقهية والعقدية) العمل في ضوئها، كما أنّ هنالك شبهةً آخر يتعلّق ببعض آليات الصناعة، من قبيل اعتماد الأقيسة المنطقية واستخراج النتائج من حاصل التوافق بين الكبريات والصغريات.

إلا أنّ ذلك كلّ لا يجعل من الفتوى العقائدية صورةً مكرّرةً عن الفتوى الفقهية من حيث الصناعة؛ فالأمر يختلف من وجوه، نكتفي بثلاثة منها، هي:

عليها ثمّ قرّبها وبينها بنحوٍ آخر، وهو المثال، من أجل أن يدرك الإنسان تلك الحقيقة ويعقلها: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣). فطريقة بيان المسائل الاعتقادية بنحوٍ مُستدلّ، إنّما هي طريقة قرآنية وينبغي للمتخصّص الاقتداء بها، فإذا ما أراد أن يكتب في مجال العقائد فإنّه ينبغي أن يكون ذلك مطعماً بالنصوص القرآنية والروائية. (التفقه في الدين، حوار مع ساحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: د. طلال الحسن، دار فراق، الطبعة الثانية، قم: ص ٩٥).

أولاً: إنّ الغالب على العنصر الخاصّ في الصناعة الفقهيّة أن يكون آية قرآنيّة (وهو القليل) أو رواية شريفة (وهو الأكثر) بخلاف ما عليه الفتوى العقائديّة، فإنّ الغالب في العنصر الخاصّ ليس آية أو رواية، إلّا في المجالات التي لا ينالها الإدراك العقليّ.

ثانياً: إنّ الغالب على موادّ الصناعة الفقهيّة أموراً تعبديةً ينقطع عندها السؤال، بخلاف الغالب على موادّ الصناعة العقائديّة فإنّها ليست أموراً تعبديةً؛ فلا ينقطع عندها السؤال.

فيكون من مقتضيات الصناعة العقديّة إبراز المبررات العقليّة والعقلائيّة بالقدر الذي يتلاءم مع طبيعة المسألة وطبيعة الأسئلة المتوقّعة، كما هو الحال في مسألة عينيّة الصفات، ومسألة أقسام المعاد، ومسألة الجبر والاختيار، وغيرها من المسائل التي تولّد الأسئلة الفرعيّة فيها بصورة تلقائيّة.

ثالثاً: إنّ الصناعة الفقهيّة فيها مساحات كثيرةً للتنوّع الفتوائيّ، أو قل بلسان العصر: فيها مجالٌ واسعٌ للمناورة حول الموقف النهائيّ، فيُستعمل فيها مفرداتٌ مختلفةٌ بحسب مستويات النتائج التي توصل إليها الفقيه، من قبيل: (الظاهر، الأظهر، الأقوى، يبعد، أشبه، الأحوط وجوباً، الأحوط لزوماً، الأحوط استحباباً، الأحوط الأولى، وغير ذلك)، في حين أنّ الصناعة العقديّة لا تحتلّ المساحات التي تفرضها طبيعة الدليل، ولكنّ ذلك لا يمنع من الاستفادة من بعضٍ منها وفي حدودٍ ضيقةٍ جدّاً، كما لا يمنع من استخدام مصطلحاتٍ تُلائم البُنى التي تقوم عليها الصناعة العقديّة، من قبيل: (لا ريب، حتماً، يجب، ضرورة، القصور التراكمي، التقصير الاضطراري)، وغير ذلك من الاصطلاحات البكر، والتي سيأتي توضيحها في مظاهرها^(١).

(١) حيث سيأتي فيما بعد كيفية صيرورة القصور التراكميّ تقصيراً عمليّاً، وكيفية صيرورة

توضيحات ثانوية

وهنا ينبغي الإشارة إلى طبيعة الهوامش التي أريد منها تقديم توضيحات ثانوية لم يتسع النص - متناً وتوضيحاً وتفصيلاً - لدرجتها فيه، كما هو الحال في الهوامش التي تفضل بها السيد الأستاذ (دام ظلّه)، وقد عرفناها في ذيلها بقولنا: (منه دام ظلّه)، وقد عبرنا عنها بالتوضيحات الثانوية لأنها غالباً ما تهتمّ بدفع الشبهات والإشكالات والتساؤلات الثانوية التي لا ينبغي درجتها في المساحة الأساسية للكتاب، متناً وتوضيحاً وتفصيلاً.

ونظراً لكونها ليست مقصودةً أولاً وبالذات - وفقاً لرؤية السيد الأستاذ - فقد كان موقعها المناسب في مساحة الهوامش، وفي ذلك أبعاداً تعليميةً وتربويةً مقصودةً^(١).

التقصير الاضطراري قصوراً عملياً، وغير ذلك من المسائل الدقيقة المتعلقة بمدخلة الزمان في صياغة الموقف النهائي، وفق المباني التي اعتمدها أو ولدها السيد الأستاذ دام ظلّه في المجالات المعرفية المختلفة، في الفقه والعقيدة والتفسير والحديث والفلسفة والعرفان، والتي تُشكّل المنظومة الإسلامية المتكاملة.

(١) فمما يراه السيد الأستاذ دام ظلّه في مجال الفكر والعقيدة: الاهتمام بالتأسيس وعرض الرؤى بأبعادها كافة؛ ولذا يجد دام ظلّه أنّ من الخطأ - منهجياً وتعليمياً وتربوياً - الخوض في الشبهات والإشكالات والأسئلة الفرعية قبل إكمال الخطوط العامة وتفصيلاتها في المنظومة الفكرية والعقدية؛ وبالتالي فإنّ العرض التأسيسيّ سوف يلغي بصورة تلقائية كماً هائلاً من الإشكالات والأسئلة الناتجة عن عدم وضوح أصل المنظومة الفكرية والعقدية؛ فلا تبقى سوى الأسئلة التوضيحية.

وهذا ما ستتكلّف به التوضيحات الثانوية، وستبقى كذلك الأسئلة الجدلية القائمة على أساس الباطل وفقاً لقوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا﴾ (الكهف: ٥٦)، وما جداهم إلا لفقدان الدليل؛ والله تعالى يقول: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَثِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ

كما أن هنالك هوامش توضيحيةً أُخرى اقتضتها طبيعة تقرير هذه البحوث تعود للمقرّر، والتي هدفت إلى بيان الإرجاعات في ما تقدّم من المسائل وما تأخّر منها، وعرض بعض الأمثلة المستقاة من واقعنا المعاش، عملاً بمبدأ المسألة الرابعة (محاكاة الواقع العملي) الآنفه الذكر، وغير ذلك ممّا تقتضيه الصناعة، ولم نجد ضرورةً لكتابة عنوان (المقرّر) في ذيل كلّ تعليقةٍ له؛ نظراً لوجود المائز الواضح في تعليقات السيّد الأستاذ، هو قولنا: (منه دام ظلّه).

أهمية القراءات النقدية

وهنا نودّ من جميع طلبتنا الأعزّاء من طلبة العلوم الدينيّة والأكاديميّة، ومن طلبة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) خصوصاً أن يُسهموا في تنضيج هذه التجربة - الفريدة من نوعها - من خلال تقديم قراءاتٍ نقديةٍ بناءةٍ، ورصد الفراغات التي لم يُلتفت لها في أثناء عرض هذه التقارير، روماً للوصول إلى أرفع المراتب في نظم وعرض الفتاوى العقائديّة كما هو الحال في التحوّلات التي مرّت بها الرسائل العمليّة في المجال الفقهيّ؛ ولا ريب أن القراءة الموضوعيّة البناءة تُثري البحوث العلميّة حتّى وإن لم تتضمّن إضافاتٍ جديدةً؛ فتسليط الضوء - مثلاً - على نقاط القوّة في مادّة وعرض مطالب الرسالة هو إثراءٌ أيضاً، حيث سيتمّ فيما بعد - التركيز عليها وتوسعتها في مساحاتٍ أفقيّةٍ جديدةٍ، وتعميقها في مساحاتٍ عموديّةٍ جديدةٍ؛ وبذلك تتشكّل لدينا آفاقٌ جديدةٌ تُسهم إلى حدّ كبيرٍ في نظم ونضج المطالب العقديّة التي طالما عانت إهمالاً كبيراً.

يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴿٣٥﴾ (غافر: ٣٥)؛ ولذلك لا معنى للإجابة عنها أو التعرّض لها؛ والله تعالى يقول: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٦).

تصنيف فصول الكتاب

بقي أن نُشير إلى أن هذا الكتاب قد اشتمل على عشرة فصولٍ موزعةً على أربعة محاور، كلٌّ محورٍ منها جامعٌ لعناوينٍ متقاربةٍ، بالرغم من كون أكثر هذه الفصول لا تخرج عن كونها فصولاً تمهيديةً لأصل البحث في مسائل وفتاوى فقه العقيدة، والتي يُؤمل أن تُقدّم في وقتها بعد هذا الكتاب المهم، ففصول هذا الكتاب بمعناها الجامع تمثل المباحث التمهيدية للدخول في أبواب فتاوى فقه العقيدة.

هذا وقد أردفت هذه المحاور الأربعة بخاتمةٍ جديرةٍ بالاهتمام، وهي خاتمةٌ في طريقيّة الفطرة السليمة لتحصيل المعارف الإلهية، استعرض فيها السيّد الأستاذ معنى الفطرة، ومستويات المعرفة الفطرية، وآليات هذه المعرفة، ليُسجّل لنا حقيقةً مثيرةً، وهي أن العود للفطرة قضيةٌ لزوميةٌ.

وقد رُوّعت الأولويات المعرفية في ترتيب المحاور الأربعة لهذا الكتاب؛ لكونها تفرض نوعاً من التدرّج والارتقاء.

وأخيراً: لله تعالى المنّة والفضل في إسباغ هذه النعمة الوفيرة في التشرف في بيان وتقرير ما انتهى إليه نظر سيّدنا الأستاذ (دام ظلّه) في مجال العقيدة؛ وذلك من خلال عرضٍ جَلّ مطالبه العقديّة بهذه الحلّة البهيّة.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين.

الفقير إلى رحمة ربّه

طلال الحسن

فقه العقيدة في محاوره الأربعة

- المحور الأوّل: التفقه والاجتهاد والتقليد
- المحور الثاني: العقيدة بين التصدي المرجعيّ وعنصر الزمان
- المحور الثالث: بحوث تمهيدية في التوحيد ومسائله
- المحور الرابع: بحوث تمهيدية في مدرسة أهل البيت
- خاتمة في طريقتي الفطرة لتحصيل المعارف الإلهية

المحور الأوّل

التفقه والاجتهاد والتقليد

وفيه فصلان:

- الفصل الأوّل: بحوث تمهيدية في التفقه في الدين
- الفصل الثاني: بحوث تمهيدية في الاجتهاد والتقليد

الفصل الأول

بحوث تمهيدية في التفقه في الدين

- معنى التفقه في الدين
- أهمية التفقه في الدين وضرورته
- فقه العقيدة وفقه الشريعة
- التفقه العام والتفقه الخاص
- معنى أصول الدين وفروع الدين
- معنى أصول الدين وأصول المذهب
- التسمية المناسبة لأصول الدين وفروعه
- معنى الأصول الأصيلة والأصول الملحقة
- علاقة العقيدة بالشريعة
- العمل الصالح والعمل الصحيح

معنى التفقه في الدين

لا يقتصر الدين على الأحكام الشرعية، المسماة اصطلاحاً بفروع الدين، وإنما يشمل الدين على جميع مفردات المنظومة الإسلامية؛ من فكرٍ وعقيدةٍ وشريعةٍ وأخلاقٍ وسلوكٍ؛ فيكون معنى التفقه في الدين هو عين التفقه في جميع مفردات المنظومة الإسلامية؛ وهذا ما لفتنا النظر إليه في مناسباتٍ علميةٍ مختلفةٍ^(١).

والتفقه بمعنى الفهم. وهذا الفهم تارةً يتوفّر عليه المكلف من خلال مراجعة المتخصّص في مجاله فيأخذ عنه، ويُسمّى ذلك الأخذ والعمل في ضوئه تقليداً. وتارةً يتوفّر المكلف على الفهم من خلال دراسةٍ تخصّصيةٍ عاليةٍ تبلغ به درجة الاستنباط والقدرة على تحديد الموقف بالدليل المعتبر، ويُسمّى ذلك اجتهاداً. فالتفقه في الدين وفهمه في جميع مفردات المنظومة الإسلامية، تارةً يكون بواسطة التقليد - على تفصيلٍ يأتي - وأخرى يكون بواسطة الاجتهاد.

ونظراً لكون ملكة الاجتهاد لا يبلغها إلا النزر اليسير من طلبة العلوم الدينية، فإنّ من الطبيعي جداً أن تكون مساحة التقليد كبيرةً جداً. وهنا ينبغي التفات المقلّدين إلى حقيقةٍ تمسّ صميم حركتهم الدينية؛ فالتقليد وإن كان يُوفّر فهماً صورياً - ليس تخصّصياً - لمسائل الدين، إلا أنّه لا يصلح أن يكون طريقاً في جميع مسائله؛ فهناك ما يجوز فيه التقليد، وهناك ما لا يجوز فيه ذلك؛ والرسالة العقائدية الفتوائية تتكفّل بتقديم فهمٍ وتفقهٍ في الدين على مستوى العقيدة بما يجوز فيه التقليد، مع بيان المواضع التي لا يجوز فيها التقليد، والتي ستقدّم فيها مقدّماتٌ ونتائج تكفل للمكلف الخروج عن دائرة التقليد الحرفي إلى مستوى

(١) انظر: التفقه في الدين؛ للسيد العلامة كمال الحيدري، مصدر سابق.

يمكنه - إلى حد ما - من سوق الدليل والأخذ بالنتائج.
وبالتالي فإن وظيفة الرسالة العقائدية الفتوائية هي ملء المساحات العقدية التي يجوز فيها التقليد بفتاوى قطعية وظائفية، وأيضاً ستقوم بملء المساحات التي لا يجوز فيها التقليد بأدلة مختلفة المستويات - رعاية لاختلاف مستويات المتلقين - تحصيلاً للفهم والتفقه في الدين على مستوى العقيدة؛ مما يعني أن مهمة الرسالة العقدية تفقيهة بامتياز.

أهمية التفقه في الدين وضرورته

تبرز أهمية التفقه في الدين على ثلاثة مستويات؛ هي:
الأول: إن هذا التفقه سيمكّن المكلف من الإجابة عن أهم الأسئلة المصيرية في حياته، وهي الأسئلة الثلاثة التي تمس المنطلق والمنتهى والعمل بينهما، ضمن دائرة «رحم الله امرأً عرف من أين، وفي أين، وإلى أين»، والسؤال الأول يبحث في علة الوجود، والسؤال الثاني يبحث في وظيفة المكلف في الحياة، والسؤال الثالث يبحث في الموت والمعاد.

إن هذه الأسئلة المصيرية، من الممكن للإنسان أن يجد أجوبتها الإجمالية في فطرته السليمة، كما يمكنه أن يجد أجوبتها التفصيلية في القرآن الكريم والسنة الشريفة بمعونة الأدلة العقلية؛ كما سيأتي في طي هذه الفتاوى وسطورها.

الثاني: إن هذا التفقه - ومنه ما ترمي إليه هذه الفتاوى التحقيقية - يهدف إلى تحقيق مستوى معتد به من الاتزان المعرفي؛ ولا ريب أن الاتزان المعرفي - وهو مطلب إلهي وإنساني - لا يمكن تحقيقه بدون ركنه الأساسي المتمثل بالعقيدة.

وبالتالي فإن أهمية التفقه في الدين تبرز من خلال ضرورة التوفر على الاتزان المعرفي الذي بدونه ستكون الحركة الفكرية والعملية للمكلف غير منضبطة؛ مما سيؤثر تلقائياً على وظيفته في الحياة ومصيره النهائي؛ فإن المكلف في سعيه للإجابة

عن أسئلته المصيرية الثلاثة لابد أن لا تكون مستوفاةً من أية إجابة تعترضه في الطريق، وإنما عليه تحصيل إجابات تضمن له تحقيق ذلك الاتزان الذي يُوفّر مقداراً عالياً من الثقة والطمأنينة بصحة الوظيفة ووضوح المصير، فضلاً عن الآثار النفسية الإيجابية التي ستنطبع بها شخصية المتفقه.

الثالث: إن هذا المتفقه يُقدّم ترجمة عملية لامتيازهِ الفريد بالقوة العقلية، وببقاء فطرته السليمة؛ ودون ذلك فهناك تشكيك كبير في واقعية وموضوعية العقل في أداء وظائفه الحفظية للإنسان؛ فالعقل يدعو ويأمر بحفظ الإنسان لنفسه، والتفقه في الدين يُحقّق هذا الحفظ في صورة العمل في ضوئه.

ومن خلال هذه المستويات الثلاثة المبرزة لأهمية التفقه في الدين يتبيّن لنا ضرورة التفقه في الدين، رغم أنّ هذه الضرورة ثابتة عقلاً ونقلاً. أمّا عقلاً فلضرورة رجوع الجاهل للعالم طلباً للتفقه في الدين وفهمه؛ إمّا تقليداً أو طلباً لتحصيل ملكة الاجتهاد، وأمّا نقلاً فلقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

كما أنّ السنة الشريفة قد بيّنت هذه الضرورة بالسنة مختلفة، من قبيل قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «تفقهوا في الدين فإنّه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي»^(١)، وعنه عليه السلام: «عليكم بالتفقه في الدين ولا تكونوا أعراباً؛ فإنّه من لم يتفقه في دين الله، لم ينظر الله إليه يوم القيامة ولم يُزك له عملاً»^(٢). والأعرابية صفة ذميمة مهلكة؛ لأنها كثيراً ما تؤدي إلى الكفر والنفاق والفجور والفسق والبعد عن الحالة الإيمانية، وانعدام الشعور بالمسؤولية، ولذلك وقعت

(١) أصول الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ١ ص ٣١ ح ٦.

(٢) المصدر السابق: ح ٧.

موقع النقد والذم من قبل القرآن الكريم، وفي أكثر من آية.
 قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٩٧).
 وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾ (الحجرات: ١٤).

والأعرابيَّة مفهومٌ صادقٌ على كلِّ جهولٍ معاند، سواءً كان بدويًّا يعيش في الصحراء أو حضريًّا يعيش في المدينة؛ وليس للمكان حيثيَّةٌ تقيديَّةٌ لتشخيص المصداق؛ فقد يكون هنالك أستاذٌ جامعيٌّ أو عالمٌ دينيٌّ أعرابيًّا، إذا لم يكونا مُباليين بالعمل وفقاً للشريعة الإسلاميَّة، وقد نفت الآية الكريمة صفة الإيِّان عنهم، مع أنَّهم كانوا مُقرِّين بالألوهيَّة والرسالة المحمديَّة، لأنَّهم أقرُّوا بذلك من باب التسليم الصوريِّ، لا من باب النظر والاستدلال؛ بمعنى: أنَّهم رأوا الناس قد أسلموا فأسلموا، وهذا النحو لا يرتقي إلى مرتبة الاعتقاد والإيِّان.
 فالتفقه في الدين عمليَّةٌ وقائيَّةٌ من شبح الأعرابيَّة البغيضة، في صورة كون التفقه مُستلزماً أو مُستتبعاً للعمل وفقاً لما تفقه فيه، ودون هذه العمليَّة الوقائيَّة يبقى الإنسان في معرض السقوط في مُستنقع الأعرابيَّة، فيكون في دنياه وأخراه على خطرٍ عظيمٍ.

فقه العقيدة وفقه الشريعة

في ضوء ما أجملناه آنفاً، يتبيَّن لنا: أنَّ هنالك تفقهاً في الشريعة، وآخر في العقيدة؛ وأنَّ العقيدة والشريعة منضويتان تحت لواء التفقه؛ ومنه يتعيَّن أن يكون هنالك فقه في الشريعة (كما هو حاصلٌ بصورة عمليَّة) وأن يكون هنالك فقه في العقيدة (كما هو المطلوب من الفتاوى العقائديَّة) فيتشكَّل من هذين الخطَّين في التفقه الكيانُ الأساسيُّ للدين؛ فإنَّ فقه العقيدة وفقه الشريعة لا يتعيَّنان دون

التزوّد بالمعطيات العقلية والنقلية قرآناً وسنةً.

ومن خلال هذين الاصطلاحين (فقه العقيدة وفقه الشريعة) نكون قد استجلينا حقيقة التفقه. وإنّ أيّ انفصال بين هذين الفقهاء سيعني بالضرورة انفصام عرى التفقه نفسه؛ بمعنى: أنّ المتفقه على مستوى الشريعة أو المتفقه على مستوى العقيدة، لا يصحّ تسمية أيّ منهما متفقهاً في الدين إلا من باب المسامحة. ومنه يفهم حجم المسامحات التي تعيشها أوساطنا العلمية فضلاً عن الأوساط غير العلمية. ولا يُراد بذلك القدرح بفتة ما؛ فما نحن بصدده لا يعدو عن التصوير المفهومي، وأمّا الجانب المصادقي فإنّ تشخيصه موكولٌ لأهل الخبرة في ذلك.

نعم، هنالك نتيجةً عمليةً خطيرةً تترتب على هذه الحقيقة، وهي: أنّ الرجوع للعالم والمرجع الديني لا بدّ أن يكون متفرّغاً على كون المرجع ذاته متفقهاً في الدين على المستويين العقيدة والشريعة؛ إذ ليس من الموضوعية بمكان مراجعة من هو أحوج للتفقه في الدين في أحد المجالين، وسيأتينا: أنّ شخصية المرجع الديني لا بدّ أن تكون جامعةً لموارد التفقه في الدين؛ لأنّ العقيدة الصحيحة لا يمكن أن تتشكّل بعيداً عن المنظومة الإسلامية المتكاملة، كما أنّ الشريعة المستنبطة بصورةً صحيحةً لا يمكن الاطمئنان لها بعيداً عن تلك المنظومة المتكاملة. فإذا ما سقط منها شرطٌ، تداعى - بصورةً عمليةً - البناء بأسره.

وهذا ما دعانا للالتزام والتصريح - مراراً وتكراراً - بأنّ المرجعية الدينية عنوانٌ غير صادقٍ على المرجعية الفقهية أو على المرجعية العقدية أو المرجعية التفسيرية أو الحديثية، وإنّما هي عنوانٌ جامعٌ لهذه المرجعيات المختلفة في علومها، المتوحّدة في هدفها.

التفقه العام والتفقه الخاص

بعد أن اتّضح - ولو إجمالاً - دعوة الشارع المقدّس للتفقه في الدين، نحتاج

إلى تحديد مستوى هذا التفقه المطلوب منّا شرعاً، فهل هو التفقه الخاصّ أم هو التفقه العامّ؟ وما هو الفرق بينهما؟

وهنا يتعيّن تبيين المراد من التفقه الخاصّ والتفقه العامّ، لمعرفة الحدود المطلوبة منا بصفتنا مكلفين أولاً وبالذات.

لنأخذ مثلاً تقريبياً من المعارف التجريبية من قبيل علم الطبّ، فهناك نوعٌ من الناس من لا يعرف مجال الطبّ تماماً، ولا يدري أين يُستفاد منه، فهو جاهلٌ بنحوٍ عامّ وبنحوٍ خاصّ، وهو القسم النادر في البشر، ولعلّه إلى الفرض أقرب، وهنالك من هو متخصصّ في مجال الطبّ، كما هو حال الأطباء الذين نراجعهم في تشخيص المرض وتعيين الدواء.

وهناك نوعٌ ثالثٌ بينهما، فهو ليس من الجاهلين تماماً، ولا من المتخصصين أيضاً، حيث يمتلك ثقافةً عن الطبّ، دون أن يصل إلى درجة التخصص، ولذا نجده إذا أصابه مرضٌ فإنّه لا يُعالج نفسه بنفسه، وإنّما يذهب إلى أهل الاختصاص، كما هو واضح.

نعم، إنّ ما يمتلكه من ثقافةٍ طبيّةٍ تساعده على الاستفادة بنحوٍ أفضل من تعليمات الطبيب، ومن تعليمات الدواء وكيفية الاستفادة منه؛ فهو يُراعي مجموعةً من الضوابط في حياته اليومية نتيجة امتلاكه تلك الثقافة العامّة، ولكنه في الموارد التي يحتاج فيها إلى تخصّصٍ، يرجع إلى أهل التخصص، بل إنّ ثقافته هذه تُملي عليه الرجوع إلى أهل التخصص في تلك الموارد.

وبالتالي فإنّ الحياة العقلائية - بغضّ النظر عن النصوص الشرعية - تبتني عادةً على وجود ثقافةٍ عامّةٍ ووجود تخصّصٍ، وإنّ الناس جميعاً ينقسمون إلى تلك الأقسام في كلّ قسمٍ من أقسام المعارف، ومن تلك المعارف ما يتعلّق بالتفقه بالدين بكلّ أقسامه، النظرية والعملية.

وعليه، فإنّ مسألة التفقه في الدين بشكلٍ عامّ، نجد فيها - بحسب المكلفين -

ثلاث مراتب، مرتبة عالية خاصة بالمتخصصين، وهم الذين وصلوا إلى رتبة الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي، والذين يُمكن أن يُطلق عليهم اصطلاح (الوسط الخاص)، ومرتبة متوسطة مرتبطة بمن يمتلكون ثقافة عامة؛ بمعنى: عدم إحرازهم للتخصص في المجال الديني، سواء كانوا متعلمين في الحوزات العلمية أو كانوا من الأكاديميين، أو من سائر المُتلقين للمعارف الدينية، والذين يُمكن أن يُطلق عليهم اصطلاح (الوسط النخبوي، أو الوسط المتوسط)، كما أن هنالك مرتبة دانية مرتبطة بأولئك الذين لا يملكون تلك الثقافة العامة، فضلاً عن فقدهم للتخصص، والذين يُمكن أن يُطلق عليهم اصطلاح (الوسط العام).

فمن كان في المرتبة الأولى فهو داخل في التفقه الخاص، وهم القلة من الناس، بل هم الندرة النادرة، لاسيما إذا لوحظ ما نشترطه في تحقيق شخصية المتفقه في الدين بالمعنى الأخص، ومن كان في المرتبة الثانية فهو داخل في التفقه العام، مهما امتلك من ثقافة واسعة أو شهادات علمية تخصصية في مجاله غير الديني، وهم طبقة كبيرة في المجتمع الإنساني، ومن كان في الرتبة الثالثة فهو خارج عن التفقه العام فضلاً على التفقه الخاص^(١).

(١) ولكنه غير خارج عن مسؤولية الدوائر المتفقهة بالتفقه الخاص والعام معاً، لاسيما الخاص منها؛ لأنهم رعية لهم، وقد ورد في الحديث النبوي الشريف: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». (صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، نشر: دار الفكر، ١٤٠١هـ، بيروت: ج ٨ ص ١٠٤؛ تنبيه الخواطر ونزهة النواظر - مجموعة ورام - للورام بن أبي فراس المالكي الأشتري، نشر: مكتبة الفقيه: ج ٢ ص ١١٥)، وبحسب رأي السيد الأستاذ دام ظلّه فإنّ تحصيل التفقه في الدين وإن كان يبدأ فردياً إلاّ أنّه بالنسبة للمجتمع هو مسؤولية الجميع، فلا ندع الناس على غفلاتهم، بل يجب إخراجهم من ذلك؛ بحسب المنطق القرآني القائم على أصلٍ ومحورٍ جوهريّ، وهو إخراج الناس من الظلمات إلى النور.

وأما بالنسبة إلى مسؤوليتنا كمكلفين تجاه التفقهين العام والخاص، فإن الحد الأدنى المطلوب تحقيقه وبه تفرغ ذمة المكلف تجاه هذه المسألة، هو التفقه العام، وبعبارة أخرى: إن التفقه العام في الدين فرض عين على كل مكلف، وعليه فكل مكلف غير متفقه في دينه تفقهاً عاماً، فإنه عاصٍ لأمر مولاه ومعاقبٌ على ذلك، فضلاً عن كونه فاقداً للكمال، ومخالفاً لدواعي الفطرة بالتحصيل والمعرفة والعمل.

وأما بالنسبة إلى التفقه الخاص، فإنه واجبٌ على الأمة أيضاً ولكنه واجبٌ وجوباً كفاً وليس عينياً، فإذا نهض به أحد، سقط عن الآخرين. فلو لم يوجد متخصص في الفقه الاصطلاحي، فالأمة جميعاً مأثومة على ذلك، وإذا لم يوجد متخصص في مجال العقيدة فالأمة مأثومة أيضاً، وهكذا لو لم يوجد متخصص في التفسير والحديث، وغير ذلك من العلوم الدينية المؤثرة في المنظومة الدينية.

نعم، لا يشترط اجتماع جميع هذه المعارف في شخص واحد لارتفاع الإثم، حيث يكفي في ذلك العموم المجموعي، ولكن ليس لواحد منهم ادعاء المرجعية الدينية العامة. وأما إذا أمكن اجتماع هذه التخصصات المختلفة في شخص واحد - وهو أمرٌ ممكنٌ جداً رغم صعوبته - فإنه يكون المؤهل لمقام المرجعية الدينية العليا، بل ويتحتم على الجميع مراجعته.

وبالنسبة للتفقه العام، فلا شك أن النصوص الشرعية قد دعت له وبشكل واضح، مما يعني أن الإسلام قد كان ولا يزال ساعياً إلى إيجاد أمة متفهمة في الدين؛ وبالقدر الذي دعا فيه لتحقيق مرتبة التفقه العام، فقد حرص أيضاً على تحقيق مرتبة التفقه الخاص، فتكون دعوته للتفقه في الدين مأخوذة على نحو الكلّي المشكك^(١). وهذا ما يمكن ملاحظته بدواً في قوله تعالى: ﴿...وَفَوْقَ كُلِّ ذِي

(١) التواطؤ: بمعنى التوافق والتساوي، والتشكيك بمعنى التفاوت وعدم التساوي، فإن مفهوم الإنسان متواطئ؛ لأنه يصدق على جميع أفرادهِ بدرجة واحدة، فهي متوافقة ومتساوية في

عِلْمٌ عَلِيمٌ ﴿يوسف: ٧٦﴾، مما يعني: أنّ المكلف مهما بلغ من العلم، فهناك من هو أعلى درجة منه، وهو العليم. وهذه الفوقية حاصلة بين المتفقيين بالمعنى الخاص، فضلاً عن وقوعها بين المتفقيين بالمعنى العام.

إذن فنحن مأمورون بالتفقه في الدين، سواءً بالمعنى العام عينياً، أو بالمعنى الخاص كفاثياً. فالتفقه - كما اتضح - له مراتب متعددة، أعلى مراتبه التفقه الخاص، وأما ما دون ذلك فجميع المراتب الأخرى من التفقه في الدين، منضوية تحت لواء التفقه العام، أو ما يمكن تسميته أيضاً بالثقافة العامة. ومن الواضح أنّ أصل هذا التقسيم يعود إلى سيرة العقلاء - بغض النظر عن الشارع المقدس ونصوصه الشرعية - وهو التقسيم الذي جرى عليه الشارع المقدس أيضاً^(١).

ومن النصوص الداعية بقوة إلى تحصيل التفقه، وأنّه موجّه لعامة المؤمنين: ما جاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لوددت أنّ أصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقّوها»^(٢)، وكونه عليه السلام إمام الأمة فإنّ أصحابه هم سائر المؤمنين، ولذا فإنّه يأمرهم بالتفقه في الدين، بل ويهدّد - بالضمن - من لم يتفقه

انطباق مفهوم الإنسان عليها، أمّا مفهوم البياض فإنّه لا يصدق على أفراده بدرجة واحدة. فدرجة بياض الثلج أشدّ من درجة بياض الورق، وهكذا. (راجع كتاب المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ، قم المقدسة: ج ١ ص ٥٣).

(١) وهذا التقسيم الثلاثي - التفقه الخاص، والتفقه العام، وعدم التفقه في واقع المكلفين - يمكن أن نلمحه في كلمة لأمر المؤمنين عليّ عليه السلام حيث يقول في وصيته لكميل بن زياد: «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجا، وهمج رعاغ أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق» (نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ بن أبي طالب، جمع الشريف الرضي، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة، بيروت: ج ٤ ص ٣٥ ح ١٤٧).

(٢) أصول الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ١ ص ٣١ ح ٨.

منهم، بضربه بالسياط على رأسه؛ للمبالغة في العقوبة، ممّا يعني: أنّ غير المتفقه في دينه غير معذور. وهذا ما يمكن أن نستفيد من الحديث المروي عن مسعدة بن زياد؛ قال: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سُئل عن قوله تعالى: ﴿...فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...﴾ (الأنعام: ١٤٩)، فقال: إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً، قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجة البالغة»^(١).

وهذا هو الموافق تماماً لدواعي الفطرة السليمة^(٢)، وللمنطق العقلائي، بل هذا هو الاتجاه العام للقرآن في دعوته للتفقه في الدين والتدبر فيه؛ قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤)، فالتفقه والتدبر بوجه عام في المنطق القرآني غير مرتبط بطبقة معيَّنة.

وهناك دعوات خاصة لطائفة معيَّنة من الناس للتفقه الخاص، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾ (التوبة: ١٢٢). فالجهاد على عظمتها وأهميتها وضرورته، لا ينبغي لجميع المؤمنين والمسلمين الخروج إليه، حيث لا بد من استثناء طائفة منهم للتفرغ للتفقه في الدين.

ومنه يتضح: أنّ وظيفة المتفقه بالتفقه الخاص شيء، ووظيفة المتفقه بالتفقه العام شيء آخر. فالأول يكون مرجعاً للناس ومبيئاً لمسائل الدين، فقهاً وعقيدةً وتفسيراً، وأمّا الثاني فوظيفته الاستفادة من ثقافته الدينية العامة في العمل بمسائل الدين بنحو أفضل، سواء ما كان متعلقاً منها بالأمر الاعتقادي أو

(١) الأمالي، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة

المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم: ص ٢٢٧ ح ٦.

(٢) سيأتي البحث في الفطرة في خاتمة الكتاب.

بالأمور العملية الفقهية والأخلاقية.

وبذلك يتضح الفرق بين التفقه الخاص والتفقه العام، وأن المراد من التفقه بالمعنى العام وبالمعنى الخاص ليس في خصوص الأحكام الشرعية، وإنما هو تفقه في الدين الشامل للفقه والعقيدة والتفسير والحديث، وغير ذلك مما يحتاجه المسلم في تكوين الرؤية الكونية الإلهية، كالفلسفة والعرفان.

ومنه يتضح حجم النكسة العظمى والخسارة الكبرى التي أوقعت فيها الأمة لقرونٍ طويلةٍ، نتيجة الفهم الخاطئ لمعنى الدين الذي يتجاوز دائرة الأحكام الشرعية بمساحاتٍ عريضةٍ.

ولقد أحسن العلامة الطباطبائي كثيراً في قوله: «إن المراد بالتفقه تفهم جميع المعارف الدينية من أصول وفروع، لا خصوص الأحكام العملية وهو الفقه المصطلح عليه عند المتشرعة»^(١).

إذن دعوة الشارع وحثه إلى التفقه الخاص، لا يتنافى أبداً مع حثه الأكيد على انتشار حالة الثقافة العامة والتفقه العام، بل إن الحث على التفقه العام سيكون من باب أولى، ومنه يتأكد لنا أن هدف الإسلام هو خلق أمة متفقهة بالتفقه العام، وخلق طبقة خاصة متفقهة بالتفقه الخاص.

أو قل: إن الشارع المقدس قد حرص على تحقيق حالة التفقه العام على مستوى الأمة، وأما على مستوى الأفراد أو الطبقات المحدودة فقد حرص على تحقيق التفقه الخاص، أي: إن الإسلام قد حث المكلفين على مستوى الأفراد إلى الوصول إلى أعلى مراتب الكمال ومنها مرتبة التفقه الخاص، التي بها تنتفي الحاجة للرجوع إلى الغير، ولكنه على مستوى الأمة لم يحصل ذلك، وهو غير

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة: ج ٩ ص ٤٢٨.

متحقّق، ولعلّه متعذّر أيضاً، ولذلك تبقى الحاجة ملحةً للتفقه العامّ إلى أن نصل إلى التفقه الخاصّ.

من هنا يمكن أن نفهم علاقة التفقه العامّ بالتفقه الخاصّ، فإنّها علاقة مراحل معيّنة من تطوّر الفكر الإنسانيّ والمعرفة الإنسانيّة؛ للوصول إلى أعلى الدرجات في المعارف المختلفة. ولعلّ هذا الفهم يوافق ما جاء في جملة من الأحاديث الشريفة التي صرّحت بأنّه في عصر ظهور الإمام الحجّة عجل الله فرجه سوف تكتمل العقول والأحلام، والتي مؤدّها الوصول إلى أعلى درجات الكمال، ومنها الوصول إلى التفقه الخاصّ، وهو السقف الأعلى للسير المعرفيّ للإنسان، بل هو الموافق لنظريّة الحراك الذاتيّ للفطرة الإنسانيّة السليمة التي تُحرّك الإنسان باتجاه تحصيل أعلى مراتب الكمال، ودون ذلك فأيّ مرتبة يبلغها فإنّه يبقى مُتخلفاً عن الكمال الحقيقيّ المطلوب له.

معنى أصول الدين وفروع الدين

تُطلق أصول الدين ويُراد بها: أركان العقيدة التي هي محلّ وفاقٍ بين سائر المذاهب الإسلاميّة، بل في سائر الأديان السماويّة، والتي تمثّل القدر المتيقّن من البناء العقائديّ، وهي: التوحيد والنبوّة والمعاد، وقد سُمّيت هذه الأركان بالأصول لأنّها الأساس الذي تبني عليه الرؤية الكونيّة الإلهيّة. فالتوحيد هو الأصل المشير للمبدأ، والنبوّة أصلٌ مشيرٌ لبيان الوظائف والتكاليف، أي: الهداية الإلهيّة، كما أنّ المعاد أصلٌ مشيرٌ إلى المنتهى؛ في سلسلة معرفيّة كبرى قد اشتملت على حقائق الوجود وأركانه، ومحطّاتٍ عمليّةٍ تطبيقيّةٍ انعكست بشكلٍ تامّ في حلقات التأمّل الدينيّ بالمعنى الثانويّ، والتي يُصطلح عليها بفروع الدين. ففروع الدين هي الانعكاس العمليّ لأركان العقيدة، كما أنّ أركان العقيدة هي الأفق الجامع لتفاصيل الفروع، فتكون المحصلة الأولى هي ضرورة

انعكاس الأصول في الفروع، وضرورة حكاية الفروع للأصول، ومنه يفهم أن أي حكم شرعيّ متم إلى دائرة الفروع لا ينتهي في محصلته الكمالية إلى أركان العقيدة، لاسيما التوحيد منها؛ فإنه حكم لاغ لا جذر له، ولا محرّكة واقعية فيه. بعبارة أخرى: إن الأصول التي لا أثر عملي لها، ليست بأصول، كما أن الفروع التي لا تنتهي جذورها لكمالات الأصول ليست لها بفروع؛ ومنه يتضح حقانية الدين الإسلامي الذي هو الدين الساموي الأوحدي الذي انعكست أصوله في فروع، وحكت فروع أصوله؛ فلا تجد تنافياً أو تقاطعاً أو تهاافتاً بين امتدادات أصوله ومساحات فروع، وهذا ما يجعل الحراك تجاه الدين الإسلامي حراكاً فطرياً، إذا كان ملتفتاً لمزايا هذا الدين القويم.

والفروع وإن كانت تُطلق عادةً على ما يتعلّق بمجال الفقه من طهارة وصلاة وصيام وحجّ وزكاة، وغير ذلك ممّا دوّنته الرسائل العملية، إلا أننا نرى دائرة الفروع كاصطلاح أوسع من ذلك، أو قل: للفروع إطلاقان، الأول: ما يتعلّق بالشرعيّات المذكورة آنفاً، وهو الاصطلاح المألوف، والثاني: ما يتعلّق بنفس أصول الدين. فالعصمة مثلاً ليست من أصول الدين، والمعجزة ليست من أصول الدين، كما أنّهما ليستا من فروع الدين بالإطلاق الأوّل، وإنّهما من فروع الأصول بالمعنى الثاني.

مُحصّلة المنظومة الإسلامية

إذن فالمحصّلة في تشكيل المنظومة الدينية تكون كالتالي:

١. أصول الدين وأركان العقيدة.
 ٢. فروع أصول الدين، وهي المسائل العقديّة بالمعنى الثانوي.
 ٣. فروع الدين، وهي ما تتعلّق بالأحكام الشرعية العملية.
- ونظراً لنكته العملانية في فروع الدين لا في أصوله وفروع الأصول، فإننا

نميل كثيراً إلى إبدال تسمية فروع الدين بالأُمور العملية، في قبال الأُمور الاعتقادية، سواءً بمستواها الركني أو بمستواها الفرعي.

جديرٌ بالذكر: أن أصول الدين وأركانه وإن كان لها فروعٌ كما تقدّم، إلا أنّها هي الأخرى لها أصلٌ تنتهي إليه، وهو أصل التوحيد؛ فالتوحيد هو أصل الأصول، وما عداها فهو من الأصول، وأمّا غير ذلك من العقائد - من قبيل العصمة - فهي من فروع الأصول، والكلام هو الكلام في فروع الدين، فإنّ لها أصلاً ثابتاً وهو الصلاة، وما عداها من العبادات والمسائل الشرعية متفرّعةً عليها. فالصلاة هي الأصل العملائيّ الأوّل لما دونها من فروع^(١)، وأمّا الأُمور العملائيّة الأخلاقية فإنّها فروع فروع الدين، فتكون فروع الدين كالتالي:

١. الأصل العملائيّ الأوّل لفروع الدين، وهو الصلاة.

٢. فروع الأصل العملائيّ الأوّل، وهي: الصوم والحجّ والزكاة، وغير ذلك من أحكام شرعيةٍ لزوميةٍ.

٣. فروع فروع الدين، وهي الأُمور العملائيّة الثانويّة المتمثّلة بالأخلاق. وقد تبدو هذه التقسيمات مائلةً إلى التعقيد، إلا أنّ المحصلة التي نريد أن

(١) روي عن زرارة عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأيّ شيءٍ من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل؛ لأنّها مفتاحهنّ، والوالي هو الدليل عليهنّ. قلت: ثمّ الذي يلي ذلك في الفضل؟ فقال: الصلاة، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الصلاة عمود دينكم...». (أصول الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٨ ح ٥).

وفي رواية عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مثل الصلاة مثل عمود الفسطاط؛ إذا ثبت العمود، نفعت الأُتبان والأوتاد والغشاء. وإذا انكسر العمود، لم ينفع طنْبٌ ولا وتدٌ ولا غشاءٌ». (الفروع من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٣ ص ٢٦٦ ح ٩) (منه دام ظلّه).

نتتهي إليها: هي أنه لا أخلاق واقعية بلا تحصيل لفروع الدين، ولا واقعية لفروع الدين بلا أصلها العملائي الأول، ولا واقعية للأصل العملائي الأول بلا فروع أصول الدين، ولا واقعية لفروع أصول الدين بلا أصلها الأول المسمى بأصل الأصول؛ فالتوحيد يقع في أعلى هرم العقيدة وفي قمة الأصول، كما أن الصلاة هي الأخرى تقع في أعلى هرم الشريعة، أو قل في أعلى قمة الفروع، ولذلك يجد الباحث المتعمق والسالك الواصل: أن الصلاة هي أعظم تجليات التوحيد، وقد انعكس هذا الارتباط الوثيق والتداخل العميق بين التوحيد والصلاة في أكثر من آية قرآنية، منها قوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام: ١٠٢).

معنى أصول الدين وأصول المذهب

أما أصول الدين فقد اتضح أنها أركان العقيدة المتمثلة بالتوحيد والنبوة والمعاد، بها يكون المسلم مسلماً، وبنكران الأصل الأول فيها يخرج عن مطلق الدين، فإن الدين بمعناه العام يكمن في التوحيد، فهو الأصل الجامع لحركة الأنبياء، وأما فيما يتعلّق بحدود الدين الإسلامي فإن نكران واحد من تلك الأركان الثلاثة مؤداه الخروج عن الإسلام.

وأما أصول المذهب فهي ما تتعلّق أولاً بالأصل المتفرّع على التوحيد، وهو العدل الإلهي، وثانياً بالأصل المتفرّع على النبوة، وهو الإمامة؛ فالعدل والإمامة أصلان فرعيان عن ركنين أساسيين في منظومة الدين الإسلامي؛ فمن آمن بهذين الأصلين، كان داخلياً في مدرسة أهل البيت فضلاً عن دخوله في الإسلام. ومن أنكر واحداً منهما فضلاً عن نكرانها معاً، فإنه مُفضٍ إلى الخروج عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا عن الإسلام.

ومنه يتّضح: أن تشكيلات الدين في الرؤية الإلهية لمدرسة أهل البيت عليهم

السلام لها ثلاثة مستويات، وهي:

الأول: ما يدخل في أصل الدين، وهو التوحيد.

الثاني: ما يدخل في الدين الإسلامي، وهو التوحيد والنبوة والمعاد.

الثالث: ما يدخل في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وهو التوحيد والعدل

والنبوة والإمامة والمعاد.

ولا نعني بالنبوة في المقام مطلق النبوات، وإنما نعني بها تحديداً نبوة نبي

الإسلام الخاتم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله.

التسمية المناسبة لأصول الدين وفروعه

انطلاقاً من واقعية أصول الدين وفروعها، فإننا نرتقي تسمية أصول الدين

بأصول وفروع الإيمان، وتسمية فروع الدين بأصول الأعمال، ونعني بأصول

الإيمان: ما يكون الإيمان بها شرطاً في قبول أصول الأعمال، ونعني بأصول

الأعمال: ما يكون تحققها شرطاً في قبول بقية الأعمال.

والمراد من أصول الدين: أركانه الثلاثة لا غير، وهي: (التوحيد والنبوة

والمعاد)، وأما ما عداها من الأصول - وهي: (العدل والإمامة) - فهي فروع

أصول الإيمان، وما عدا هذه الأصول والفروع الإيمانية فتقع في ذيلها جميع

المسائل والجزئيات المتفرعة عليها، والتي تُطلق عليها اصطلاح كمالات الإيمان،

فهناك أصول الإيمان وفروع أصول الإيمان وكمالات أصول وفروع الإيمان.

وأما المراد من أصول الأعمال: الفروض الأربعة، وهي: (الصلاة والصوم

والزكاة والحج)، وأما ما عداها من الفروع، من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر، وغير ذلك فهي فروع أصول الأعمال^(١).

(١) ومنه تفهم: أن التوحيد هو أصل أصول الإيمان، وبه يكون أصل الدين، كما أن الصلاة

هي أصل أصول الأعمال، وبها تكون أصل العمل، فيكون التوحيد هو محصلة الإيمان

ومنه يتّضح: أنّ هنالك تسمياتٍ خمساً جامعةً لأصول الدين وفروعه بالاصطلاح الجديد، وهي:

١. أصول الإيمان، وهي: التوحيد والنبوة والمعاد^(١).
 ٢. فروع أصول الإيمان، وهي العدل والإمامة^(٢).
 ٣. كمالات أصول وفروع الإيمان، وهي سائر المسائل العقديّة الأخرى.
 ٤. أصول الأعمال، وهي الصلاة والصوم والزكاة والحجّ.
 ٥. فروع أصول الأعمال، من قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- أمّا المسائل الفرعية في العقيدة كالعصمة والمعجزة أو تفاصيل أبحاث الصفات، فإنّها متعلّقات أصول الإيمان وفروعها، وهكذا بالنسبة للمسائل الفرعية في الشريعة كالطهارة وما شابه ذلك فإنّها من متعلّقات أصول الأعمال وفروعها.
- ومنه يتّضح: أنّ سائر المسلمين مؤمنون، وإن اختلفوا في المراتب، فلا مجال للوخز وللطعن بإيمانية أحد منهم^(٣)، وهذا ما سيتبيّن بشكلٍ أكثر وأعمق في

وموضوعه، وتكون الصلاة هي محصّلة الأعمال وموضوعها. (منه دام ظلّه).

(١) من المؤمّل أن يأتي بيان مسائل أصول الإيمان في الأبحاث الخاصّة بنفس الفتاوى العقائديّة، والتي ستلي هذه الدراسة بإذنه تعالى.

(٢) نفس الملاحظة في الهامش السابق.

(٣) نعم، ستتفتي هذه الإيمانية عن فرقتين من سائر المسلمين، وهما: فرقة النواصب، وفرقة الغلاة. والمراد بالنواصب: خصوص الذين يُنابسون العداء لأئمة أهل البيت عليهم السلام عن علم لا عن جهل، أي: هم المعادون المعاندون، لا المعادون المُغرّ بهم أو الجاهلون؛ والسبب في خروج النواصب هو دخولهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (المجادلة: ٢٠)، وهؤلاء يُحالفون أمر الله ورسوله تعالى بموادة أهل البيت عليهم السلام، والتي جعلت أجر تبليغ رسالته صلى الله عليه وآله، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)، فلا ريب أنّ ﴿أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾، وهم عذابٌ أليم، وأمّا المراد بالغلوّ الحقيقيّ: فهو نسبة

السطور القادمة التي ستعرض فيها إلى النصوص الروائية التي تُقسّم المتعاطين مع أهل البيت على ثلاثة أقسام.

جديرٌ بالذكر: أنّ تسميتنا لأصول الدين بأصول الإيمان، وتسميتنا لفروع الدين بأصول الأعمال، لهذه التسمية الموضوعية أصلٌ قرآنيٌّ جليٌّ^(١)، ولا أصلٌ للتسميات السالفة، وأمّا الأصل القرآنيّ فهو المضمون الجامع بين الإيمان والعمل الصالح، من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨٢)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ (الرعد: ٢٩)؛ فإنّ الذين آمنوا في الرؤية الإسلامية على مستويين، هما:

الصفات المختصة بالله تعالى لبعض خلقه، فدخلوا في الشرك من حيث يعلمون، أمّا في صورة كونهم غير عاملين بلازم الشرك - كما حال السواد الأعظم منهم - فليتهم على الغالب معذورون، ولا تثريب عليهم، وأقلُّ ما يُقال فيهم: هو أنّهم سيكونون في ركب المرجئين لأمر الله تعالى.

على أنّ موضوع الغلو - كما يرى السيّد الأستاذ - لم تُبحث للآن بشكل تحقيقيّ كامل، وأنها مقولةٌ تشكيكيةٌ، وقد تكون كثيرٌ من مراتبها مراتب إيمانية خالصة، وأنّ القدر المتيقن من مراتبها الباطلة ما تمسّ موضوعة الألوهية والتوحيد، ولذلك يحتاج الأمر إلى تحقيقات عميقة ودقيقة. كما أنّ مقولة النصب هي الأخرى بحاجة ماسّة إلى إعادة قراءة جديدة؛ للخروج من ظاهرة التكفير المجاني، والتخلّص من دائرتي الإفراط والتفريط. وما لم تُبحث هاتان الموضوعتان بشكلٍ تحقيقيّ دقيق، فإنّ مظلة الإقصاء ستبقى جاثمةً وطاردةً لكلِّ محاولات التفاهم والتقريب، لأنّها طاردةٌ لكلِّ نور، وهنا تكمن مسؤولية العلماء والنخب في تجلية الموقف، ومحاصرة النيران التي تحرق في جسد الأمة منذ قرونٍ طويلة.

(١) تكرر ذكر هذا الأصل القرآنيّ في نحو (٥٠) آية، ضمن (٣٤) سورة، ابتداءً من سورة البقرة وانتهاءً بسورة العصر، بنحوٍ لوحظ فيه قوّة الارتباط والاندكاك بين أصول الإيمان وأصول الأعمال، وكأنتها وحدةٌ واحدةٌ لا انفكاك بينها في صورة الاعتقاد وفي صورة العمل.

الأول: من توفّر على أصل الدين، وهو التوحيد.

الثاني: من توفّر على أركان الدين، وهي التوحيد والنبوة والمعاد.

وهاتان الآيتان وغيرهما من الآيات التي قرنت بين الإيمان والعمل الصالح أُريد منها المستوى الثاني؛ ولذلك سمّينا أصول العقيدة وأركانها بأصول الإيمان لمخاطبتهم بصفة الإيمان، كما أنّ مخاطبتهم بصفة العاملين للصالحات دعوتنا إلى تسمية فروع الدين - العملانية - بأصول الأعمال، فتكون هاتان الآيتان وغيرهما قد جمعت بين أصول الإيمان وأصول الأعمال، وهذا ما عنيناه بالأصل والجذر القرآني، بخلاف الاصطلاحات الأخرى المتعارفة في الأوساط العلمية.

معنى الأصول الأصيلة والأصول الملحقة

مما تقدّم يترشّح لنا: أنّ هنالك أصلاً وموضوعاً لسائر الأصول، وبه يكون أصل الدين، وهو التوحيد، وبدونه ستكون سائر الأصول الأخرى - فضلاً عن فروعها ولو احقها - سالبة بانتفاء الموضوع، كما أنّ هنالك أصولاً ثلاثة أسميناها بأركان أصول الدين وبالأصول الإيمانية أيضاً، وهي: (التوحيد والنبوة والإمامة)، وهي الأصول الأصيلة في الإسلام، وبها جميعاً يكون، وبدون واحدٍ منها يزول. وقد اتّضح أيضاً: أنّ التوحيد الذي به يكون أصل الدين هو بنفسه أصل الأصول، وأمّا العدل والإمامة فإنّهما من أصول المذهب في مدرسة أهل البيت، أو قل: هي من الأصول الملحقة، بهما يرتقي الإيمان، وبدونها لا ينتفي.

علاقة العقيدة بالشرعية

هنالك اقترانٌ وثيقٌ وارتباطٌ عميقٌ بين العقيدة والشرعية، فالعقيدة في ظاهرها شرعيةٌ ولكن نظراً، والشرعية في باطنها عقيدةٌ ولكن عملاً، والعقيدة والشرعية هما جناحا الدين القويم، وهما قوسا دائرته، فلا غنى لأيٍّ منهما عن الآخر، فهما أشبه بالظاهر والباطن، فلا ظاهر بلا باطن، والعكس صحيح أيضاً،

وأشبهه بالنظرية والتطبيق، فلا تطبيق بلا نظرية.

ولكن هنالك بعدان آخران نريد بيانها في حدود العلاقة بينهما، وهما:

البعد الأول: أن العقيدة مدخلٌ للجنة والنار، والشريعة مدخل مراتبها.

البعد الثاني: توقف قبول الأعمال الشرعية على صحة العقيدة.

أما البعد الأول، فإن أصل دخول الجنة أو النار تكفله العقيدة نفسها، فالعقيدة الحقّة موجبةٌ لدخول الجنة، كما أن العقيدة الباطلة موجبةٌ لدخول النار، وأما الشريعة والعمل بها فإنها موجبةٌ لتحديد مرتبة الجنة إن كانت العقيدة حقّة، أو موجبةٌ لتحديد مرتبة النار إن كانت العقيدة باطلة.

فالفوز والخسران مُنطان بالعقيدة، وأما مرتبة الفوز ومرتبة الخسران فمُنطان

بالشريعة، أي: بالأعمال التي يأتي بها العبد.

فالمؤمنون يدخلون الجنة، ولكنهم لا يدخلون جنةً واحدةً ونعيمًا واحدًا، وإنما يتحدّد ذلك تبعاً لطبيعة الأعمال التي قاموا بها، كما أن الكافرين - بشرطها وشروطها - يدخلون النار، ولكنهم لا يدخلون ناراً واحدةً وجحيمًا واحدًا، وإنما يتحدّد ذلك تبعاً لطبيعة الأعمال التي قاموا بها، وهذا مقتضى العدل الإلهي، فربّ كافرٍ انتفعت الإنسانية بعلمه، وآخر تضرّرت الإنسانية بعلمه، فلا يستويان في المنزلة، ولا يستويان في مرتبة النار، وهكذا بالنسبة للمؤمنين في مراتب الجنة؛ ومنه يتّضح سرٌّ من أسرار التنوّع في الجنان والنيران.

وأما البعد الثاني، فإن الشريعة طوليةٌ في الوجود بالنسبة للعقيدة، وبتبع ذلك تكون الأعمال نفسها طولية، فلا نظر للأعمال في الشريعة - وإن كانت صحيحةً - قبل النظر إلى صلاح العقيدة، فالناصبي والمغالي (بشرطه وشروطه) لا قيمة لأعمالها مهما بلغت من مراتب الصحة والصلاح، لأن الأصل الذي من خلاله تُنظر الأعمال - وهي العقيدة الصحيحة - غير متوفّرة، فمن صلّى وصام وحجّ وزكّى وجاء بجميع التكاليف الشرعية على أكمل وجه، لا تُنظر أعماله إلا بعد

الفراغ من صحّة عقيدته، فإن كانت عقيدته الباطلة موجبة لدخول النار، فلا معنى للنظر في أعمالهم، بل إنّ أعمالهم جميعاً - مهما كانت عظيمة - ستكون مشمولةً لقوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾ (الفرقان: ٢٣)، حيث تستحيل أعمالهم من وجوه الخير والبرّ باطلاً مضمحلاً لا يتفعون بها، فهي هباءٌ منثور، والهباء المنثور هو الغبار الخفيف الذي لا يرى إلّا في ضوء الشمس^(١)، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران: ٢٢)، فلا يقبل لهم عمل، وما لهم من ناصرٍ يدفع عنهم عذاب الله في الآخرة. من هنا يتعيّن على الإنسان عموماً والمسلم خصوصاً: أن يتحقّق من عقائده، فرُبّ عقيدة باطلةٍ تمحق ما جاء به من عمل الخير، ورُبّ عقيدةٍ حقّةٍ تدفع عنه أليم عذابٍ، وتجلب له كثيراً من الخيرات، ولا ريب أنّ العمل على تصحيح العقيدة خيراً من سائر الأعمال التكليفية، وخير الجهاد ما كان جهاداً في تصحيح العقائد الباطلة، وعلى حدّ قول بعض المفكرين: «إنّ كثيراً ما يلزمك أن تعلن الجهاد على عقيدتك نفسها؛ إذ تتبيّن خطأها، فتسعى لنيل عقيدةٍ صحيحةٍ حقاً، وبعد أن تكتشف الحقّ، تبدأ بالجهاد في سبيله»^(٢)، وإذا كان الثبّت والاحتياط حسنين على كلّ حالٍ، فإنّهما أحسن وأجدى في مجال العقيدة، ويتأكّد الاحتياط في تكرار محاولة البحث والتحقيق للخروج من دائرة التقصير^(٣).

(١) انظر: أساس البلاغة، لجار الله محمود بن عمرو الزمخشريّ، تحقيق: عبد الرحيم محمود، الناشر: دار المعرفة، بيروت: ص ٤٩٦، كتاب الهاء، باب (هـ ب و).

(٢) الإنسان الكامل، للشيخ مرتضى المطهريّ، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، الناشر: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ، قم: ص ٩٥.

(٣) سيتعرّض السيّد الأستاذ دام ظلّه إلى بيان هذه المسألة، في الفصل الثالث من المحور الثاني، ضمن عنوان: (أهمية الاحتياط في التأكّد من الخروج من دائرة التقصير)، ومدى علاقة ذلك بمراقبة النفس وبالتقوى.

العمل الصالح والعمل الصحيح

مرّ بنا في حيثية أصول الإيمان وأصول الأعمال توجيةً إلى الجذر القرآنيّ لهما معاً، وهنا نريد بيان ثمره مهمّة ناتجة عن الاقتران بين الأصلين معاً، وجرياً مع نفس الآيات الجامعة بينهما، والتي منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا أَبَدَّ﴾ (الرعد: ٢٩)، وأيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم: ٩٦).

أما الثمرة المترتبة على الجامعة بينهما فهو تحوّل العمل الصحيح إلى عملٍ صالح، بخلاف ما لو صدر العمل الصحيح كالصوم والصدق وإعانة المحتاجين من قبل غير المؤمنين، فإنّ أعمالهم صحيحة وممدوحة^(١)، وتترتب عليها الآثار الوضعية، وأمّا فيما صدرت من قبل المؤمنين فإنّه لنكتة الإيمان ستحوّل هذه الأعمال من أعمالٍ صحيحةٍ إلى أعمالٍ صالحةٍ يترتب عليها أثار، الأوّل هو الأثر المشترك، والمسمّى بالأثر الوضعيّ الدنيويّ لذاتية العمل، والثاني هو الأثر الشرعيّ الأخرويّ، فيكون مأجوراً عليه، وبالتالي فإنّ الجامعة بين أصول الإيمان وأصول الأعمال، أو بين أصول الإيمان وبين سائر الأعمال الصحيحة، ثمرته الأولى ترقّي هذه الأعمال من رتبة الصحة إلى رتبة الصلاح، وكل عملٍ صالحٍ هو صحيحٌ ولا عكس^(٢).

وهنا نحتاج إلى السؤال عن تفصيلاتٍ أكثر تتعلّق بأركان العمل الصالح،

(١) لا يراد بالصحة في المقام ما يقابل الفساد، وإنّما المراد هو أنّه قد جاء بها هو مطلوبٌ شرعاً ومقبولٌ عقلاً و عرفاً، فإن كان بداعي الإيمان بالله تعالى فإنّ عمله صالحٌ، فضلاً عن كونه صحيحاً، وإلا فهو عملٌ صحيحٌ لا غير، ممدوحٌ شرعاً و عرفاً، وله آثاره الوضعية التكوينية التي لا تتخلّف أبداً.

(٢) المراد من العكس المنتفي في المقام هو العكس اللغويّ المأخوذ على نحو الموجبة الكلية، لا المنطقيّ المأخوذ على نحو الموجبة الجزئية، فللقضية أعلاه عكسٌ لغويٌّ لا عكسٌ منطقيٌّ.

أو قل: عن هويته وموازنه وآثاره، فما هي أركانه وهويته وموازنه وآثاره؟^(١).
أما أركانه وهويته فتكمن في حقيقة لابد منها، وهي: أن خلفية العمل الصالح رؤية كونية إلهية، وعقيدة صحيحة، خلاصتها الإيمان بالله تعالى وبرسوله محمد صلى الله عليه وآله وبيوم القيامة، ولا يتصور صدق العمل الصالح بغير هذه الخلفية العقدية، لأننا نفترض بالعمل الصالح ذلك العمل الذي تبني عليه الكمالات المعنوية، وتترتب عليه الآثار الأخروية فضلاً عن الدنيوية.

الموازن العامة للعمل الصالح

وأما ما يتعلق بموازن العمل الصالح فإنها موازين قرآنية خالصة، يمكن تقسيمها إلى موازين عامة وأخرى خاصة، أما العامة فمنها:

الميزان الأول: موافقة العمل للجانب الشرعي

فلا يتصور أبداً صدق عنوان العمل الصالح على عمل غير موافق للشريعة، ولذا نجد شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام يقول في دعاء جليل القدر، قرره القرآن الكريم بصورة بليغة في قوله تعالى: ﴿...رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (النمل: ١٩).

وهنا يقول عليه السلام: ﴿وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ﴾، فليس كل عمل صالح نعتقه نحن هو كذلك، وإنما العمل الصالح الحقيقي ذلك الذي يكون مرضياً

(١) إننا اهتمنا بإبراز هذه النقاط المتعلقة بهوية العمل الصالح، لاعتقادنا الراسخ بأن أصول الإيمان هي أعمال وأخلاق ولكن على مستوى النظر، كما أن أصول الأعمال هي إيمان وعقائد ولكن على مستوى العمل، أي: لو انتقلت أصول الإيمان من العقل والقلب إلى سلوكياتنا الخارجية ستكون أخلاقاً، كما أن أصول الأعمال لو انتقلت إلى العقل والقلب لصارت إيماناً وعقيدة، فيكون الفصل بينهما أقرب للصورية منها للواقعية. (منه دام ظلّه).

الله تعالى، وهو ما أسمىناه بموافقة العمل للشريعة؛ ولذا علينا أن ننتبه إلى أعمالنا وأقوالنا التي نريد لها أن تكون صالحة، فربما يسأل الإنسان شيئاً هو غير مرضي لله تعالى، كما لو رأى شخصاً إنساناً مُصاباً بعاهة فيقول إرضاءً للمصاب: إلهي ماذا فعل هذا الإنسان لتصيبه بذلك؟! فهلاً شافيته، فإن في شفائه صلاح أمره، وشفاء نفسه؟

إنّ مثل هذا العمل فيه استنكارٌ على الله سبحانه، وفيه اقتراحٌ يقدمه هذا الإنسان القاصر إلى الله تعالى العالم بالمصالح والمفاسد، المحيط بسائر الأمور، فإنّ مثل هذا العمل لا يكون صالحاً أبداً، وإن كان يبدو كذلك في نظر صاحبه القاصر، ولذلك علينا مراقبة الموقف الشرعيّ.

الميزان الثاني: ملاحظة المصلحة العامة في العمل الصالح

قال تعالى: ﴿...وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧)؛ ممّا يعني أنّ العمل الصالح يُنمّي في الإنسان الشعورَ بالمسؤولية تجاه أخيه الإنسان والمجتمع، ويُحاصر فيه الشعورَ بالإنانيّة، وهذا من الأهداف القريبة والمنظورة للعمل الصالح، وقد قدّر لمثل هذا العمل الصالح المكوث في الأرض؛ لتوفّر العلة الغائيّة فيه وهي منفعة الناس، وهو ما أسمىناه في هذا الميزان بلحاظ المصلحة العامة.

هذا، وقد جاء في الحديث عن رسول الله صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «خيرُ الناس من انتفع به الناس، وشرّ الناس من تأذى به الناس»^(١)، وعنه صلّى الله عليه وآله: «خيرُ الناس من نفع ووصل وأعان»^(٢)، وعنه صلّى الله عليه وآله: «أحبّ عباد

(١) الاختصاص، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغداديّ، تحقيق: علي أكبر الغفاريّ، نشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم المقدّسة: ص ٢٤٣.

(٢) مستدرک الوسائل، للمحقّق الميرزا حسين النوريّ الطبرسيّ، الناشر: مؤسّسة آل البيت

الله إلى الله أنفعهم لعباده»^(١).

ولذلك لا يُتصور العمل الصالح المتضمن إلحاق الضرر بآخرين، وإن توهم صاحبه أن فيه مصلحة^(٢).

الميزان الثالث: عدم إلحاق الضرر المعتد به بالنفس أو بالأهل

وقد ورد في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٣)، فليس لك أن تُنفق ما جميع ما عندك تاركاً عيالك جائعين، بل لا يصح منك إنفاق مؤونتك على بناء مسجد تاركاً عيالاً يسألون الناس.

الموازين الخاصة للعمل الصالح وآثاره

أما الموازين الخاصة فأهمها:

الميزان الأول: أن يقصد وجه الله في العمل الصالح، فلا يقصد به وجهاً آخر.

الميزان الثاني: أن لا يُتبع عمله بالمن والأذى.

آثار العمل الصالح

وأما آثار العمل الصالح، فمنها:

١. الآثار الدنيوية، وهي الآثار الوضعية للعمل، والتأييدات الإلهية لأُمور

لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، قم المقدسة: ج ١٢ ص ٣٩٠ ح ٨.

(١) تحف العقول، للحسن بن علي بن شعبة الحرّائي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة

النشر الإسلامي لجامعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ، قم المقدسة: ص ٤٩.

(٢) قيل: كان هنالك رجل يسرق ويتصدّق بما يسرقه؛ ظناً منه بأنه يعمل عملاً صالحاً، ولم

يعلم ذلك الغافل أن الله لا يُطاع من حيث يُعصى، وأن الله يتقبّل من المتّقين، لقوله تعالى:

﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة: ٢٧)، وعليه فمن يُنفق قُوت عياله على غيرهم من

دون اضطرارٍ ومن دون رضاهم، فهو سارقٌ لقوت غيره.

(٣) أصول الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٩٢ ح ٢.

أخرى، فضلاً عن الزيادة في الرزق والحفظ من المكروه.

٢. الآثار الأخروية، وهي ممّا أعدّه الله تعالى للصالحين.

وأما فيما إذا صدر العمل الصالح من إنسانٍ غير صالحٍ فإنه ربما يكون عمله هذا سبباً في توبته ورجوعه إلى الجادة والصواب.

جديرٌ بالذكر: أنّ العمل الصالح - كبيراً كان أو صغيراً - نحن لا نعرف مقدار الأجر المترتب عليه، فلعلّ هنالك عملاً نظنه صغيراً وهو عند الله عظيم، ولعله يكون سبباً في تغيير حياتنا بشكل كامل، كما أنّ هنالك عملاً سيئاً قد يكون صغيراً إلاّ أنّه يُنزل الإنسان إلى أسفل السافلين، فنحن لا ندرك في أيّ طاعةٍ قد أخفى الله تعالى رضاه، كما لا ندرك في أيّ معصيةٍ أخفى سخطه، ولتحصيل رضاه نأتي بما نستطيع من الطاعات، ولاجتناب سخطه نفرّ بقدر ما نستطيع عن معاصيه، وقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨)، وقد جعل الإنسان بصيراً بنفسه، قال تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (القيامة: ١٤).

الفصل الثاني

بحوث تمهيدية في الاجتهاد والتقليد

- معنى الاجتهاد والتقليد
- معنى التقليد العلمي والتقليد العملي
- العلم العام والعلم الخاص
- إشكالية مفهوم التقليد مع واقعية الاعتقاد
- إشكالية كون التقليد في العقائد يلغي دائرة الإبداع
- التقليد في العقائد ضرورة عملية
- المرجعية الدينية بين العنوان والمعنون
- وظيفتنا تجاه المرجع الديني
- التركيب الكلي والتركيب النسبي

معنى الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد لغةً من الجهد، وهو بذل الوسع، ولا يكون إلا في الأمور التي فيها ثقلٌ ومشقةٌ^(١)، وفي الاصطلاح بمعناه التأريخي هو القياس والاستحسان والعمل بالرأي؛ وذلك ممنوع شرعاً. وأمّا بمعناه المتأخر فهو ملكة استنباط الحكم من مداركه الشرعية، المتمثلة بالقرآن والسنة والعقل. ولنكتة ارتباط التعريف اللغوي بالتعريف الاصطلاحي، ستكون محصلة التعريفين هي: بذل الوسع في استنباط الحكم الشرعي من مدركه الشرعي.

وأما التقليد ففي اللغة من «القلادة»، وفي الاصطلاح عبارة عن الالتزام الكلي بالعمل على فتوى مجتهد معين في الوظائف التكليفية والوضعية، من غير تأملٍ ونظرٍ؛ كأنه جعل فتواه قلادةً في عنقه، أو هو عبارة عن نفس العمل بفتوى المجتهد المعين اعتماداً على فتواه^(٢).

فيكون صاحب العمل الموافق لفتوى المجتهد مُقلِّداً، ويكون صاحب الفتوى المعمول طبقاً لها مقلِّداً، وقد صحَّ عمل المقلد بناءً على فطرية مراجعة غير العالم للعالم، وبناء العقلاء على ذلك، بل لا يستقيم نظامٌ بدون التقليد، فيكون وجوده ضرورةً لازمةً لطبيعة المجتمعات التي مهما بلغت قيمتها الحضارية فإن أفرادها يبقون عاجزين عن الاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكل ما يتصل بحياتهم، فيلزم أن يكون فيهم علماء وغير علماء، فيرجع غير العالم للعالم^(٣).

(١) انظر: أمّهات الكتب اللغوية (الصحاح، لسان العرب، المصباح المنير)، في مادة (جهد).

(٢) انظر: نهاية الأفكار، للشيخ ضياء الدين العراقي، تقرير الشيخ محمد تقي البروجردي، الناشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ: ج ٤ ص ٢٣.

(٣) انظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن، السيّد محمد تقي الحكيم، نشر: مؤسسة آل البيت

والتقليد تكاد تنحصر دائرته في القضايا الدينية، في حدود المسائل الشرعية، بل هنالك من خالف صحّة العمل به حتّى في مجال الشريعة اعتماداً على نصوص قرآنيّة، ظناً منه أنّها شاملةٌ لمجال الشريعة فضلاً عن العقيدة، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوا كَانُوا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢)، وغيرها من الآيات التي تدلّ بظاهرها على ذمّ التقليد، مع أنّها قد ذمّت التقليد الأعمى، وليس الأخذ بقول العالم.

وقد أخطأ من استدلّ على اقتصار الذمّ في الآيات على التقليد في مجال العقيدة فأخرج الشريعة عن حريم النزاع، مع أنّ نكتة إخراج العقيدة هي عين نكتة إخراج الشريعة أيضاً، فإمّا أن يدخلها في المنع معاً أو يخرجها معاً، وإخراجها معاً هو الصحيح في المقام؛ لأنّ المذموم - تحديداً - في مثل هذه النصوص هو التقليد الأعمى للباطل، والمستلزم لإنكار الحقّ، لأنّها متابعَةٌ قائمةٌ على الجهل، سواءً في المقلّدين أو في المقلّدين، وهذا ما نفهمه من ذيل الآية الأولى: ﴿أَوَّلُوا كَانُوا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾، في حين أنّنا نفترض في التقليد الصحيح أنّه رجوع غير العالم للعالم - شريعةً وعقيدةً - وهو ما تفرضه الفطرة والسير العقلائيّ، المُفضي إلى الالتزام بالحقّ والعمل وفقاً له، لا أنّه متابعَةٌ بالباطل، وهذه النكتة على حدّ سواء في العقيدة والشريعة معاً، وعليه فلا معنى لإدخال الشريعة في جواز رجوع غير العالم إلى العالم وإخراج العقيدة، مادامت النكتة واحدةً في الأخذ والعمل، وستأتي عدّة بياناتٍ أُخرى يتّضح فيها وجه جواز التقليد في العقائد وحدود ذلك.

معنى التقليد العلمي والتقليد العملي

وهنا يكون مفترق الطرق بين العقيدة والشريعة فيما يتعلق بالتقليد، وهو ما ينبغي أن نعرضه من خلال أربع زوايا وتفريع، وهي كالتالي:

الزاوية الأولى: إن التقليد في الشريعة عبارة عن تطبيق عملي محض، سواء علم المقلد بالخلفيات العلمية للفتوى أو لم يعلم، لأن المطلوب منه المتابعة العملية المحضة، أو هكذا أريد له، وأما في العقيدة فالأمر مختلف تماماً، فإن المطلوب هو المتابعة العلمية لا العملية، فمجال العقيدة العقل والفكر والقلب، وليس السلوكيات والأفعال الخارجية، فالتقليد في مسائل الطهارة والصلاة هو أن يأتي المقلد بأعماله الخارجية وفقاً لفتوى الفقيه المقلد، وأما في العقيدة فلا مجال للعمل الخارجي الحسي، إنما هو اعتقاد عقلي وانعقاد قلبي والتزام فكري، فتكون المتابعة علمية ذهنية وقلبية أولاً وبالذات، وليست عملية خارجية حسية، وهذا لا يمنع من ترتب أثر عملي عليها ثانياً وبالعرض، كوجوب الطاعة المترتب على الاعتقاد بالإمامة، مادام المقصود من أصل جعل الإمامة هو الاعتقاد لا العمل^(١).

(١) مما يراه المشهور في الفوارق بين مسائل العقيدة ومسائل الشريعة: أن كل أمر مرتبط بفعل المكلف فهو من فروع الدين، وأن كل أمر مرتبط بفعل الله سبحانه فهو من أصول الدين، فالصلاة والصوم والحج - مثلاً - مرتبطة بأفعال الإنسان، أما العدل والنبوة والإمامة وغير ذلك فهي مرتبطة بفعل الله سبحانه، وما نراه نحن في المقام هو أن المائر الأساسي هو أن ننظر أولاً إلى الأمر المعين أكان جعله من قبل الله تعالى لأجل الاعتقاد أولاً وبالذات، أم لأجل العمل أولاً وبالذات، فإن كان المترتب على أصل الجعل هو العمل أولاً وبالذات فهو داخل ضمن ما نصطلح عليه بالأمر العملية أو أصول الأعمال، أو ما يُسمونه بفروع الدين، وإن كان المترتب على أصل الجعل هو الاعتقاد أولاً وبالذات فهو داخل ضمن الأمور الاعتقادية أو ما نُعبر عنه بأصول الإيمان، أو يُعبرون عنه أيضاً بأصول الدين؛ مما يعني أن الفارق الرئيسي بين الجعلين هو أن أحدهما كان المقصود منه هو الاعتقاد

الزاوية الثانية: إنَّ المقلِّد في مجال الشريعة غير مطلوبٍ منه معرفة الخلفيات العلمية للفتاوى الفقهية وإن لم يحصل له الاطمئنان بصحة العمل وفق الفتوى الفقهية، بخلاف الحال في مجال العقيدة فإنَّ المقلِّد ليس له الأخذ بالفتوى العقدية إذا لم يحصل له الاطمئنان بالمتابعة، ولذا فهو مطلوبٌ منه معرفة الخلفيات العلمية للفتوى العقدية فيما إذا لم يحصل له الاطمئنان بالمتابعة، بل له مطالبة المرجع العقديَّ المقلِّد بالخلفيات العلمية حتى في صورة حصول الاطمئنان له بالمتابعة، ولكن لا يجب عليه ذلك، إذ يكفي حصول الاطمئنان بقول المقلِّد العقديَّ.

الزاوية الثالثة: إنَّ المرجع الفقهيَّ المقلِّد لا يجب عليه بيان الخلفيات العلمية التي تبني عليها فتاواه الفقهية لمقلِّديه، حتى إن طُلبت منه، وأمَّا ما يطرحه فقهاء الشريعة في مباني الأحكام فإنه نتاجٌ علميٌّ خالصٌ خُوطب به طلبة العلم المحصِّلين والسائرين في طريق تحصيل رتبة الاجتهاد.

وأمَّا بالنسبة للمرجع العقائديَّ المقلِّد، فإنه يجب عليه بيان الخلفيات العلمية التي تبني عليها فتاواه العقائدية لمقلِّديه فيما إذا طُلب منه، فللمقلِّد مطالبة مرجعه العقديَّ ببيان الخلفيات العلمية فيما إذا كان المقلِّد قادراً على فهم تلك الخلفيات، بل لا بدَّ من بذل الجهد من قبل المرجع العقديَّ في تفهيم مقلِّديه خلفيات الفتوى بأقصر الطرق وأبسط العبارات، فإذا ما طرح المرجع العقديَّ مبانيه العلمية والخلفيات العلمية لفتاواه العقدية فإنَّها غير مقتصرة على طلبة العلم؛ للنكتة المتقدمة. وهذا ما يُضيف مسؤوليةً إضافيةً للمرجع العقديَّ غير

القلبيّ - وهذا لا يمنع من ترتب أثر عمليٍّ عليه ثانياً وبالعرض كوجوب الطاعة المترتب على الاعتقاد بالإمامة، مادام المقصود من أصل جعل الإمامة هو الاعتقاد لا العمل - ومثل هذا الجعل مجاله الاعتقاديّات، وإن كان المقصود من أصل جعله هو العمل الخارجي كالصلاة والصوم والحجّ - وغير ذلك - فإنَّ مجاله هو الأمور العملية. (منه دام ظلّه).

مسؤولية بيان الفتوى العقدية، وهي إيقاف المقلدين على خلفيات الفتاوى، فيما إذا طُلب منه^(١).

الزاوية الرابعة: إن الموارد العقدية التي يُشترط فيها تحصيل القطع ولا يكفي حصول الاطمئنان بها للمكلف، يغلب عليها عدم الاجتزاء بالتقليد فيها، بخلاف الموارد العقدية التي يُكتفى فيها بتحصيل الاطمئنان فإنّ الصفة الغالبة فيها صحّة التقليد والاجتزاء بذلك.

وفي قبال هذا التقسيم المعرفي القائم على نكته القطع والاطمئنان، هنالك تقسيمٌ من نوعٍ آخر في مجال المسائل الفقهية؛ فالضرورة الدينية على المستوى الفقهي لا يجوز فيها التقليد، من قبيل: أصل وجوب الصلاة، فلا تقليد في ذلك، وإنّما يقع التقليد في مسائل الصلاة، وتلك الضرورات الدينية الفقهية قائمة على أساس الجزم والقطع، سواءً كان تحصيل ذلك عن طريق البرهان أو عن طريق الوجدان أو عن طريق الإجماع والسيرة المورثة للقطع، وأمّا مسائل تلك الضرورات فيُكتفى بها في تحصيل الظنّ المتحصّل من نفس التقليد العامي.

تفريع

في ضوء الزاوية الثانية، يتفرّع: أنّ الاطمئنان في أخذ الفتاوى العقائدية تقليداً أمرٌ لا بدّ منه، بخلاف التقليد في الشريعة فإنّه يكفي فيه حصول الظنّ، وهذا الأمر متفرّع على نفس الفتوى العقدية والفتوى الفقهية، فإنّ الفقيه يجوز له

(١) ليتأمّل القارئ الكريم في هذه الزوايا العلمية الدقيقة، فإنّها في غاية الأهميّة، وذلك لأنّها ستُساعده كثيراً على الخروج من المتابعة العمياء المأخوذة عادةً في مجال التقليد الفقهي، والتي لا تُوجّه المكلف إلاّ للمتابعة والتطبيق بعيداً عن التأمل فيما يفعله، وهذا ما أدّى به إلى الأخذ بجملة من العقائد على النحو الذي يأخذه من مرجعه الفقهي، دون أن يُفرّق بين المجال الفقهي والمجال العقدي. (منه دام ظلّه).

الإفتاء في المورد الذي لم يبلغ فيه أكثر من الظنّ المعبر، ولا يشترط في ذلك حصول الاطمئنان.

بعبارة أخرى: للفقيه اعتماد الأدلّة الظنيّة المعبرة في صناعة الفتوى الفقهيّة، بل إنّ الأعمّ الأغلب من فتاواه الفقهيّة قائمة على أساس الظنّ المعبر.

وأما بالنسبة للمرجع العقديّ فليس له الإفتاء في أيّ موردٍ من موارد العقيدة إلاّ بعد حصول الاطمئنان كقدرٍ مُتَيَقَّن، بل لا بدّ من حصول القطع والجزم في بعض الموارد، ممّا يعني أنّ أدلّته المعتمدة في صناعة الفتوى العقديّة قائمة على أساس القطع والاطمئنان لا غير^(١).

وفي ضوء الأدلّة الظنيّة المعبرة في صناعة الفتوى الفقهيّة، جاز الاكتفاء بالظنّ للمقلّد في أخذ الفتوى والعمل بها، وفي ضوء الأدلّة القطعيّة والاطمئنيّة في صناعة الفتوى العقديّة جاز للمقلّد في العقيدة الاكتفاء بالاطمئنان في أخذ الفتوى والالتزام بها في الموارد التي يُكتفى فيها بالاطمئنان، ولا بدّ من القطع في الموارد التي لا يُكتفى فيها بغير القطع، وسيأتي تفصيل ذلك بصورة عملائيّة في صناعة الفتاوى العقائديّة، سواءً في المتن أو في التوضيح أو في التفصيل^(٢).

(١) نعم، هنالك بعض الموارد العقديّة لا يُشترط فيها تحصيل الاطمئنان فضلاً عن القطع، وهي الموارد غير المُلزِمة، فلا يضرّ المكلف عدم الاعتقاد فيها أو الجهل بها، من قبيل عقيدة الرجعة، فإنّها لا يجب الاعتقاد بها، ولو حصل مجرد الظنّ الخاصّ بها بل مطلق الظنّ فهو كافٍ. ولهذا النوع من المسائل العقديّة مصاديق كثيرة؛ ونظراً لصحّة الاكتفاء بالظنّ فيها، فإنّه يجوز للمقلّد التقليد فيها حتّى مع عدم حصول الاطمئنان، كما يجوز له الاعتقاد بها عن طريقٍ آخر غير التقليد، كالتحصيل المباشر حتّى مع حصول الظنّ في تحصيله.

(٢) مرّ بنا أنّ صناعة الفتوى العقديّة ستُقدّم - في الكتاب الذي يلي هذه الدراسة - على ثلاثة مستويات، وهي: (المتن والتوضيح والتفصيل).

العلم العام والعلم الخاص

للعلم اصطلاحان:

الأول: هو خصوص العلم العام أو العلم البسيط، ويراد به: ثبوت أصل المحمول للموضوع، أي: حصول الجزم بأن هذا القيام ثابتٌ لزيد في قولنا: (زيدٌ قائمٌ)، والجزم هو جزمٌ بحصول تلك النسبة.

والثاني: هو العلم الخاص، ويُراد به: الجزم باستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع، فضلاً عن الجزم بثبوته.

فلو قلنا: «الله موجود قطعاً»، فمفاد الأول هو الجزم بثبوت المحمول (موجود) للموضوع (الله)، وهذا هو العلم العام والبسيط، وأمّا المفاد الثاني للقطع فهو الجزم بعدم انفكاك الوجود عن الله تعالى، لأنّه واجب الوجود لذاته ويستحيل عليه العدم، وهو العلم الخاص.

والجزم في العلم الخاص موقوفٌ على الجزم في العلم العام؛ ممّا يعني أنّه سيكون عندنا في العلم الخاصّ زمان لا جزمٌ واحد، أو قل: هو مركّبٌ من جزمين، فيكون العلم العامّ بسيطاً ذا جزمٍ واحدٍ، وأمّا العلم الخاصّ فمركّبٌ من جزمين.

ولا شكّ أنّ هنالك كثيراً من الأمور الاعتقادية قطعيةً جزميةً تشتمل على الجزمين معاً، أي العلم الخاصّ، كما في قضية: (الله حيّ)، وكما في بعض القضايا المستقبلية الوقوع بنحو الجزم وعدم الانفكاك، كما في أصل المعاد المستفاد من قوله تعالى: ﴿...جَامِعِ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ...﴾ (آل عمران: ٩) فلا مجال للشكّ فيه.

وفي قبال ذلك العلمين العامّ والخاصّ، هنالك ظنٌّ في مجموعةٍ من القضايا العقائدية - كما تقدّم - من قبيل تفاصيل الحشر الأكبر وبعض تفاصيل البرزخ، فتلك التفاصيل غير قابلةٍ لإثباتات البرهان العقليّ، وأنّ ما وردنا فيها مجرد أخبارٍ

ظنيّة يُحتمل فيها الخلاف.

وهذا ما يضعنا أمام حقيقةٍ ينبغي تحديد موقفنا حيالها، ومصير التعاطي معها، وهي حقيقة اعتماد الظنّ في بعض الأمور الاعتقاديّة، فإن قلنا بإمكان ذلك فلا بدّ من تحديد دائرة الاعتماد هذه، بمعنى: أنّ الاعتماد أيكون ضمن دائرةٍ محدودةٍ أم هو مطلق؟ والصحيح: أنّه في صورة الاعتماد فإنّ دائرته ضيّقةٌ، بل ضيّقةٌ جدّاً، بخلاف الاطمئنان الواسع الدائرة.

وأما إذا قلنا بعدم إمكان اعتماده تماماً، وأنّه لا بدّ من العلم، فلا بدّ من تحديد المراد من العلم المعتمد في ذلك، أ هو العلم العامّ ذو الجزم الواحد، أم العلم المركّب من جزمين؟ والصحيح في المقام: أنّ في المسألة تفصيلاً، سيّضح لنا في المجال التطبيقيّ على مستوى صناعة الفتوى العقائديّة وتوضيحها وبيانها.

ولكن مع ذلك ينبغي إيجاز الفكرة في المقام، وذلك من خلال معرفة أنّ الأمور الاعتقاديّة تقع على أربعة أنحاء، وهي:

أولاً: قسمٌ لا يكفي فيه إلا العلم الخاصّ، وهي مسائل محدودةٌ.

ثانياً: قسمٌ يكفي فيه العلم العامّ، وهي مسائل محدودةٌ أيضاً.

ثالثاً: قسمٌ يكفي فيه الاطمئنان، وهي الأعمّ الأغلب من المسائل العقديّة.

رابعاً: قسمٌ يكفي فيه حتّى الظنّ، وهي مسائل قليلةٌ جدّاً.

وعليه فإنّ الأمور الاعتقاديّة ليست على درجةٍ واحدةٍ، وإنّما هي على أقسامٍ ومراتب؛ فإثبات وجود الله، وتوحيده، وصفاته، ونبوّة الأنبياء، وعصمتهم، والإمامة، والمعاد وتفصيله، كلّ تلك المسائل تختلف من حيث أهمّيّتها، كما أنّها تختلف عن مسائلٍ أخرى؛ فإنّ جميع المسائل الرئيسيّة والأساسيّة كالأصول الاعتقاديّة الأولى وما في رتبها، لا ريب أنّها يشترط فيها العلم الخاصّ، بخلاف المسائل التي أسميناها بفروع أصول الإيمان أو كمالات الإيمان، فإنّها يُكتفى فيها بالاطمئنان، بل في بعض مسائل كمال الإيمان يُكتفى بالظنّ المعتر أيضاً.

جديرٌ بالذكر: أنّ شرطية العلم الخاصّ في جملة من العقائد إنّما تكون بنحو الإجمال على المتخصّص، أو قل: إنّهُ يُشترط عليه ذلك، وأمّا المتفقّه بالتفقّه العامّ فإنّه يكفيه العلم العامّ، ولكن قد يتحقّق العلم الخاصّ لغير المتخصّص، وذلك من خلال الاطلاع الدقيق والمتابعة المنتجة، إلّا أنّه لا يُشترط عليه ذلك، وقد اتّضح أنّه شرطٌ بالنسبة للمتخصّص، وأمّا غير المتخصّص فإنّه يكفيه العلم العامّ.

إشكالية مفهوم التقليد مع واقعية الاعتقاد

قد يُقال: إنّ الاعتقاد مأخوذٌ من انعقاد القلب على شيءٍ، وانعقاد القلب على شيءٍ، لا يكون بدون الوصول إلى رتبة القطع من خلال الاستدلال والبرهان، فكيف يتسنى للمكلّف إبدال انعقاد القلب بالتقليد القائم على أساس المتابعة؟ والجواب عن ذلك: إنّهُ لا ريب أنّها إشكالية عميقة، قد أصبحت فيما بعد من بعض وجوه بطلان التقليد في العقائد؛ ولكن منشأ تصوّر كونها إشكالية هو انحصار تصوّر الانعقاد القلبيّ من خلال الاستدلال الشخصي، مع أنّ الانعقاد يمكن حصوله - حتّى على مستوى التعيين والقطع فضلاً عن الاطمئنان - من خلال التقليد أيضاً، وهذا ثابتٌ وجداناً، وسيأتي مزيد توضيح له في البحوث القادمة.

إشكالية كون التقليد في العقائد يلغي دائرة الإبداع

لا ريب أنّ التقليد بمعناه العامّ يتقاطع مع الحالة الإبداعية، فهو مجرد حالة تكرارية لا تُضفي بُعداً معرفياً ولا عمقاً معنوياً أو عملياً، وهذا ما نتلمّسه بصورة وجدانية في الجانب التشريعيّ، فالمقلّدون في مجال الشريعة لا يمتلكون جانباً إبداعياً، وإنّما هم مجرد أصداءٍ عملانيةٍ لفتاوى الفقهاء.

وعليه، فإنّ الدعوى للتقليد في مجال الشريعة سوف يُؤدّي كثيراً إلى تكريس الحالة التكرارية الملغية لكلّ حالات الإبداع، أو قل: إنّها دعوى تعمل على تجميد الفكر وتحويله من الحالة المنتجة إلى الحالة المستهلكة لأقوال الآخرين، مع أنّ

المسؤولية المعرفية تقتضي أن نعمّق الحالة الإبداعية لا أن نسير باتجاه إغائها أو تضييق دائرتها، فكيف يتسنى لنا التقليد في مجال الفكر والعقيدة، وهي مجال النظر، ونحن نحاول التخلّص من طائلة التقليد في مجال الشريعة العملانية، مع أنّ مجالها التطبيق والعمل؟

والجواب عن ذلك:

أولاً: لا شك أنّنا نحرص كثيراً على السير باتجاه تطوير الفكر وتنمية الحالة الإبداعية، والتصدي لكلّ الحالات البيغائية التي تلغي الهوية الإنسانية؛ وعليه فنحن متفقدون في الرؤية والهدف، ولكننا نحتاج أن نتأمّل كثيراً في طبيعة التقليد الذي نرمي إليه، ونحتاج أيضاً أن نتأمّل في الخلفيات الموضوعية الداعية للتقليد في العقائد.

بعبارة أخرى: نحن نسير في دعوتنا للتقليد في العقيدة باتجاه صناعة المجتمع المتفكّح في الدين، وتحصيل الثقافة العامة كقدرٍ متيقّنٍ مطلوبٍ تحقيقه، ومن ثمّ السير باتجاه المجتمع الديني الذي تحكمه حالة التخصص أكثر من حالة الثقافة العامة، لاسيّما في مجال الفكر والعقيدة.

ولكي نكون عملايين وموضوعيين في معالجة هذه الإشكالية، ما علينا سوى إجراء استقراءٍ محدود الزمان والمكان في أيّ بقعةٍ من بقاع العالم، بما فيها المساحات المكانية التي نطلق عليها: الأروقة العلمية، كالحوزات العلمية والجامعات الأكاديمية، حيث نعرض عدّة أسئلةٍ تخصّصيةٍ في مجال العقيدة التي يفترض فيها الآخر ضرورة الاجتهاد والاعتقاد - في قبال التقليد - على جميع المكلفين، فإننا سنقف على نتائج غير مرضية، بل ومُحِبِّةٍ للآمال، وأمّا بالنسبة لعامة الناس فإنّ الأعمّ الأغلب منهم لم يسمع بماذا السؤال، فضلاً عن أن يفهم صيغة السؤال!

كما أنّ كثيراً ممّن ينتمون إلى الأوساط العلمية عندما يُجيبك حول مسألة

عقدية يُجيبك من خلال ما قاله المتكلم الفلاني، فيقول: قال الشيخ المفيد، وقال الخواجة الطوسي، وقال العلامة الحلي، ظناً منه أنه كان مجتهداً في جوابه لنا، وهو واقعٌ في دائرة التقليد بمعناه الحرقي، فضلاً عن كونه تقليداً لا يمتلك الضوابط الموضوعية المراعية لتطور الفكر والنضج المعرفي الذي انتهت إليه عقلانية الإنسان ومساحته الإبداعية التي لا يُمكن أن تُقاس بها المساحات التي كان عليها الإنسان قبل أكثر من ألف عام.

إذن لا بدّ من معالجة الجهل بالدين فكراً وعقيدةً وشريعةً وأخلاقاً؛ وحيث إنّ الله تعالى - وفقاً للمنطق العقلائي - لا يُكلّف الإنسان فوق قدرته وطاقته، وإنّنا سائرون وفق هذه الرؤية النصّية والعقلانية، فإنّنا لا بدّ أن نحصر على تحقيق حالة التفقه بالدين؛ فمن تفقه في دينه وحقق الحد الأدنى، فله ولنا أن نطالبه بالاجتهاد في العقائد، بل ونطالبه أيضاً بالاجتهاد في أكثر مجالات الدين.

ثانياً: نحن لا نسمح للمقلد في مجال العقيدة أن يُمارس عملية التقليد في جميع موارد العقيدة، وإنّنا نطالبه بذلك في المجالات التي يجهلها ولا يستطيع أن يجتهد فيها، وهي غير العناوين الأساسية في الأصول الإيمانية للدين، بعبارة أخرى: نحن لا نسمح له بالتقليد في أصل التوحيد ولا في أصل النبوة ولا في أصل المعاد، وإنّما في المسائل التحتانية التي تنطوي عليها تلك الأصول، والتي أسميناها بفروع الأصول الإيمانية وبالكمالات الإيمانية، وفقاً للبيانات المتقدمة.

ثالثاً: إنّنا نشترط تحقّق الاطمئنان في ما نسمح به في التقليد، فلا يكفي في الأعم الأغلب من مسائل التقليد في العقيدة تحقّق الظنّ وإن كان معتبراً، وإنّما لا بدّ من الاطمئنان، والذي ينبغي أن يحصل وفقاً لشروطه الموضوعية، لا أن يحصل وفق طريقة القطع الذاتي أو قطع القطّاع؛ ولا ريب أنّ مثل هذا الاطمئنان لا يحصل بسهولة، وإنّما بعد التحقّق من علمية المقلد وعدالته وتقواه.

رابعاً: إنّنا نُوجّه المكلفين إلى الخروج من حالة المتابعة العمياء، أو قل: حالة

التقليد السلبي المتعارف عليها في مجال الفقه، والتي يكون فيها المقلد مطبّقاً لفتاوى الفقيه فقط، فإننا في مجال العقيدة لا نسمح بمثل ذلك، وإنما نطلب من المقلّدين عرض أسئلتهم فيما يتعلّق بالخلفيات العلميّة للفتاوى العقائديّة، وهذا هو التقليد الإيجابي، كما قلنا بأننا نوجب على المرجع العقديّ أن يُقدّم الإجابات المناسبة لمكانة السائل المقلّد، ونضيف هنا: أنّه في صورة امتناع المرجع العقديّ عن تقديم الأجوبة الناجعة فيما يتعلّق بالخلفيات العلميّة لفتاواه العقديّة، فإنّه لا يصحّ تقليده في تلك المسألة التي عُرضت عليه، وقد يسري ذلك الحكم بالترك إلى جميع المسائل الأخرى ذات الصلة. فلو عجز المرجع العقديّ عن تقديم البيانات المتعلّقة بالفتوى في مجال التوحيد، فإنّه لا يبعد ترك تقليده في جميع مسائل التوحيد، وإذا بطل تقليد المرجع الفقهيّ في مجال التوحيد، فإنّه لا يجوز تقليده في جميع المسائل العقديّة الأخرى، لأنّ جميع المسائل الأخرى مبتنية على أساس الرؤية التوحيدية.

ولعلّ هذا من أهمّ موارد الاختلاف بين مجالي العقيدة والفقه، ففي الفقه قد لا يجوز تقليد المرجع الفقهيّ في الصلاة؛ لوجود من هو أعلم منه، ولكن يجوز تقليده في الصوم أو في الحجّ، نظراً لعدم توقّف صحّة التقليد في ذلك على صحّة التقليد في الصلاة.

بعبارة أخرى: لا توجد طويّة للتقليد في المجالات الفقهيّة، وبخلافه في مجال العقيدة، فالطويّة الأساسيّة التي لا بدّ من حفظها هي كون جميع الأصول الإيمانيّة ومسائلها متوقّفة على التوحيد^(١).

إذن فنحن نحاول كثيراً السير بالمقلّدين باتجاه التقليد الإيجابي، أو التقليد

(١) لا تخفى أهميّة وعمق هذا البحث البكر في مجال الفكر والعقيدة، بل قل في مجال المعرفة، وندرة وجود مثل هذه المكنة على التقاط هذه النكات الدقيقة.

القائم على أساس إحداث نقلة نوعية في المجال المعرفي - المسمى نصياً بالتفقه في الدين - حيث الخروج من دائرة التلقي الأعمى والأصم إلى دائرة التقليد المتسائل والمتفاعل مع الفتوى العقديّة بصورة نظرية، فضلاً عن مجال تطبيقها قليلاً.

من هنا وبغية الارتقاء بالمستوى المعرفي (التفقه في الدين) لدى المقلّدين فإننا نصح أبناءنا إلى الخروج من دائرة التقليد السلبي إلى التقليد الإيجابي في مجال الفقه فضلاً عن مجال العقيدة، فلا بدّ من إحياء ثقافة السؤال في مقلّدينا، وتعزيز ثقافة الجواب في مراجعنا في الدين، وينبغي إشاعة الأساليب الصحيّة في عرض السؤال، بمعنى: أن تكون أسئلتنا مثمرة، وأن تُلبّي حاجةً نوعيّة، أو تكون ذات طابع نوعيٍّ وليست شخصانيّة، كما أنّ من أدبيات السؤال المنتج: أن يكون استفهامياً، لا أن يكون اختبارياً، إلّا في حدود الضرورة، كما أنّ من أدبيات الجواب: أن لا نُحقرّ السائل المستفهم أبداً؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ (الضحى: ١٠)، فالسائل صاحب حاجة، والحاجة لا تنحصر بالطعام والمال، بل هذه مجرد حاجاتٍ يسيرةٍ ليست ذات طابعٍ قيميّ، بخلاف الحاجة المعرفيّة فإنّها ذات طابعٍ قيميٍّ عظيم، والسائل الحقيقيّ في عصورنا هذه هو السائل في مجال المعرفة عموماً، وفي مجال الفكر والعقيدة خصوصاً، والذي تكون أسئلته نافعةً مثمرة.

جديرٌ بالذكر: أنّ البحث في المسائل الاعتقاديّة لا يقلّ عمقاً ودقّةً وتعقيداً عن المسائل الشرعيّة التي اتّفقت فيها الجميع من جميع المذاهب والمشارب على جواز التقليد فيها، وعلى عدم تمكّن الجميع من الاجتهاد فيها، ممّا يعني ضرورة الوقوف بجديّة عاليةٍ لحلّ إشكاليّة عدم مكنة المكلفين من التعاطي مع المسائل العقائديّة إذا ما أغلقنا باب التقليد فيها، بل ورفع المحنة التاريخيّة التي أوقعنا سائر المكلفين فيها بلا دليلٍ شرعيٍّ ولا مسوّغٍ عقلائيٍّ.

التقليد في العقائد ضرورةً عمليةً

إنَّ أيَّ قراءةٍ موضوعيةٍ لواقع الأمة الإسلامية في مجال المعرفة عموماً، وفي مجال العقيدة خصوصاً، تنتهي بنا نتيجةً إلى ضرورة فتح باب التقليد في العقيدة؛ لإخراج الناس - أو الأعم الأغلب منهم - من دائرة التيه والضياح وعدم الوضوح في الأعم الأغلب من مسائل العقيدة. فالعقيدة ليست منحصرةً في عناوينها الرئيسية المتمثلة بأصول الإيمان (التوحيد والنبوة والمعاد)، ولذلك نجد أن عامة المكلفين يجدون أنفسهم مضطربين إلى مراجعة المتخصصين في هذا المجال. وبعبارة أخرى: إنَّ عامة المكلفين من الناحية العملية يرجعون إلى أهل الاختصاص في بيان الكثير من المسائل الاعتقادية، ولذلك قد حرصنا كثيراً على التأسيس لمسألة التقليد في الأمور الاعتقادية نظرياً، وهذا التأسيس وإن يبدو من الناحية النظرية مخالفاً للمشهور، إلا أنه موافقٌ تماماً للسيرة العملية التي عليها عامة المكلفين، ولأجل هذا الخلاف الظاهر لما عليه المشهور، اقتضى الأمر منا عرض أدلة القائلين بعدم جواز التقليد، ومناقشتها وبيان عدم تماميتها؛ ليثبت صحة ما ادعينا في المقام، وعدم صحة ما ادعاه المشهور من المنع أو ما نُسب إليهم، والذي يتنافى مع الواقع العملي لسائر المكلفين، بل هو منافٍ للواقع العملي لثلة كبيرة من طلبة العلم فضلاً عن سائر المكلفين، فإن كثيراً من طلبة العلم وفضلائهم يتحركون في دائرة العقائد في ضوء أقوال المتكلمين، فيكون دليلهم ليس برهانياً وإنما كلمات الأعلام في ذلك، وكثيراً ما تفرض الشخصية العلمية نفسها على المتأثرين بها فيلتزمون بأقوالها ومبانيها في مجال العقيدة فضلاً عن الشريعة، ومن الواضح أن هذا الأمر لا يخرج عن دائرة التقليد بشيء، سواء كانوا ملتفتين لذلك أو غير ملتفتين.

إنَّ الإنسان وإن كان مجبولاً على طلب العلم ومعرفة التفاصيل، إلا أنه في

صورة العجز عن ذلك، يسعى لرفع الحيرة عنه من خلال متابعة أهل الخبرة فيما يقولون، وهذا سيرٌ عقلائيٌّ لا يقتصر على مجالٍ دون آخر.

بعبارة أخرى: إنَّ «بناء العقلاء من أفراد الاجتماع، على الرجوع إلى أهل الخبرة. وحقيقة هذا الاتباع والتقليد المصطلح، الركون إلى الدليل الإجماليّ فيما ليس في وسع الإنسان أن ينال دليل تفصيله، كما أنّه مفطورٌ على الاستقلال بالبحث عن دليله التفصيليّ فيما يسعه أن ينال تفصيل علته ودليله. وملاك الأمر كلّهُ: أن الإنسان لا يركن إلى غير العلم؛ فمن الواجب عند الفطرة الاجتهاد، وهو الاستقلال في البحث عن العلة فيما يسعه ذلك، والتقليد - وهو الاتباع ورجوع الجاهل إلى العالم - فيما لا يسعه ذلك، ولما استحال أن يوجد فردٌ من هذا النوع الإنسانيّ مستقلاً بنفسه، قائماً بجميع شؤون الأصل الذي يتكئ عليه الحياة، استحال أن يوجد فردٌ من الإنسان من غير اتّباعٍ وتقليدٍ، ومن ادعى خلاف ذلك أو ظنّ من نفسه أنّه غير مقلدٍ في حياته فقد سفه نفسه»^(١).

هذا وسبق أن قلنا إنّ الأمور الاعتقاديّة فيها ما يشترط فيه العلم الخاصّ، وفيها ما يكفي فيه العلم العامّ، وفيها ما يكفي فيه حصول الاطمئنان، وفيها ما يكفي فيه حصول الظنّ المعتبر. ومعنى ما يكفي فيه الاطمئنان أو الظنّ هو جواز التقليد في ذلك، ولا شكّ أنّ إبراز ذلك والبحث في تفصيلاته وتحديد دائرة كلّ قسم، يحتاج إلى طبقةٍ من المتخصّصين في الأمور الاعتقاديّة.

من هنا نوّكّد ضرورة وجود طبقةٍ كهذه وندعو لها، كما هو عليه الحال في مجال الأمور العمليّة المسماة عند المشهور بفروع الدين، ولا مانع من وجود متخصّصين يجمعون بين الأمرين معاً، كما هو الحال بالنسبة إلى شيخ الطائفة المحقّق الطوسيّ رحمه الله، فهو أحد الأعمدة على مستوى الأمور العمليّة وكذلك

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١ ص ٢١٢.

على مستوى الأمور الاعتقادية.

وعلى أي حال، فإن ما ينبغي عرضه في المقام هو أدلتنا الصحيحة في جواز التقليد في العقائد، وذلك بعد أن نتعرض إلى بيان أدلة المشهور على عدم الجواز ومناقشتها وردّها^(١).

المرجعية الدينية بين العنوان والمعنون

وهنا سنتناول مسألة مهمة لها صلة وثيقة بديننا ودُنْيَانَا وأُخْرَانَا، فالحديث عنها مصيري، نُشَخِّصُ من خلاله واقعنا الديني وما نحن عليه، وهي هوية المرجع الديني، أو قل: بيان المرجعية الدينية بين العنوان والمعنون. إن تحديد هوية المرجع الديني موقفٌ على فهم هوية الدين نفسه، وهذا أمرٌ جدّ سهل؛ فقد أجمع علماء المسلمين من الفريقين معاً على أنّ الدين لا يقتصر على الشريعة والأحكام الفقهية، وإنما هو عقيدةٌ وشريعةٌ وأخلاقٌ؛ والعقيدة تُشكّل المنظومة الفكرية والإيمانية، ويصطلحون عليها: (أصول الدين). ونظراً لكونها متعلّقةً بالإيمان في قبال الكفر والشرك والإلحاد، فالأولى أن يُصطلح عليها عنوان: (أصول الإيمان)، وهذا ما نراه في المقام.

ونظراً إلى كون الدين بقسميه يتوقّف على فهم المباني العقلية وتفصيلاتها، وعلى المباني النقلية وتفصيلاتها، فقد دخل في الدين البحث العقلي المتمثل بالفلسفة، ودخل البحث النقلية المتمثل بالقرآن والسنة الشريفة؛ وحيث إننا قلنا بأن المسألة الإيمانية هي تعبيرٌ آخر عن أصول الدين باصطلاح القوم، فلا بدّ من دخول علم آخر يقتضيه الإيمان؛ فالإيمان في حقيقته وواقعه فيه بُعدٌ معرفيٌّ يتمثل بأصول الدين، وفيه بُعدٌ معنويٌّ يتمثل بحسن الطاعة وبعيد المعصية ونيل مقامات القرب من الله تعالى؛ هذا ما نبهته في العرفان. ونظراً لكون الحياة العملية للإنسان والمجتمع

(١) هذا ما سيتعرض له السيّد الأستاذ دام ظلّه في الفصل الثاني من نفس هذا المحور.

متوقفةً على الرؤية الاجتماعية والسياسية، فلا بدّ من امتلاك هذه الرؤية، وهو ما يُصطلح عليه روائياً بالعالم بأمر زمانه.

عن مفضل بن عمر، عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه قال: «يا مفضل لا يفلح من لا يعقل، ولا يعقل من لا يعلم، وسوف ينجّب من يفهم... والعالم بزمانه لا تهجم عليه اللوايس...»^(١).

وعليه ستكون المحصّلة لدينا في مجموع العلوم المطلوب توفّرها في المرجع الدينيّ هي كالتالي: علم الكلام والفلسفة والعرفان، وعلم الفقه والتفسير والحديث؛ إضافة للرؤية الاجتماعية والسياسية، والتي يُمكن اختصارها بعلمي الاجتماع والسياسة، فيكون عارفاً بطبيعة المجتمعات وعاداتهم وتقاليدهم وثقافتهم، وهو ما نصطلح عليه بالإدارة الاجتماعية، وكذلك يكون عارفاً بأمر السياسة وكيفية إدارة الدولة، وهو ما نصطلح عليه بالإدارة السياسية.

وهذه العلوم (علم الكلام والفلسفة والعرفان والفقه والتفسير والحديث والاجتماع والسياسة) هي القدر المُتيقّن في شخصيّة المرجع الدينيّ، وإلاّ فهناك علومٌ ثانويةٌ ينبغي أن يكون متوفّراً عليها أيضاً، من قبيل علم الدراية وعلم الرجال وعلمي التاريخ والتأريخ، والفرق بين علم التاريخ وعلم التأريخ: هو أنّ الأوّل يتعلّق بالسرد التاريخي للأحداث، والثاني يتعلّق بتحليل تلك الوقائع والأحداث؛ فالأوّل سرديّ معلوماتيٌّ، والثاني فكريّ تحليليٌّ.

فمن كان جامعاً لهذه العلوم فهو مرجعٌ دينيٌّ حقيقيّ، ومن لم يكن جامعاً لها فهو ليس مرجعاً دينياً، وإنّما هو مرجعٌ فيما يعلمه؛ فمن كان عالماً بالعقيدة فهو

(١) انظر: الأصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٦ ح ٢٩.

وقوله «ينجّب»، أي: يكون نجيباً، والنجيب هو الفاضل النفيس في نوعه، والمراد أنّه من يكون ذا فهم، فهو قريبٌ من أن يصير عالماً بما يجب عليه وما ينبغي، بعقله والتدبّر فيه.

مرجعٌ عقديّ، ومَن كان عالماً في الفقه فهو مرجعٌ فقهيّ، ومَن كان فيلسوفاً فهو مرجعٌ في الفلسفة، ومَن كان مفسراً فهو مرجعٌ في التفسير، وهكذا الحال فيمن كان عالماً في علمين فهو مرجعٌ فيهما، أو في ثلاثةٍ منها فهو مرجعٌ فيها، وأمّا من كان عالماً فيها جميعاً فهو مرجعٌ دينيٌّ حقيقيّ.

وعليه، فما يُطلق اليوم وفي السابق على المرجع الفقهيّ بأنّه مرجعٌ دينيٌّ، فهو معتمداً على المساحة في الاستعمال، وإلاّ فهو ليس مرجعاً دينياً إلاّ إذا كان جامعاً لتلك العلوم^(١).

من هنا يتعيّن علينا مراجعة هويّة المرجع الدينيّ؛ فإن كان جامعاً لتلك العلوم فهو كذلك، وإلاّ فهو مرجعٌ فيما يفهم فقط، وهو محترمٌ في مجاله، ولكن لا يحقّ له التدخّل في المجالات الأخرى. فمن كان فقيهاً فقط، لا يحقّ له أن يكتب تفسيراً، ولا يحقّ له أن يقدّم منظومةً في العقيدة، وهكذا من كان عالماً في العقيدة فقط فإنّه لا يحقّ له أن يتدخّل في الأحكام الشرعيّة.

وظيفتنا تجاه المرجع الدينيّ

لا ريب أنّنا أمام مشكلةٍ عميقةٍ وخطيرةٍ جدّاً، وهي أنّنا لا بدّ لنا - كمكلفين - من البحث عن المرجع الدينيّ وليس عن المرجع الفقهيّ أو المرجع العقديّ أو المرجع التفسيريّ، وعليه فليس أماننا سوى أحد الطريقتين للوصول إلى المرجع الدينيّ، وهما:

(١) تنبيه: نحن هنا لا ننكر على العلماء والمراجع في جميع حوزاتنا العلميّة أن يكون بعضهم أو كلُّهم جامعين لتلك العلوم، لأنّنا هنا بصدد بيان الكليّة أو ما يُسمّى في علم الأصول بالبحث الكبرويّ وليس في الجزئيّة أو البحث الصغرويّ؛ كما في قولنا: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ، فنحن بصدد إثبات أجزاء ماهيّة الإنسان ولسنا بصدد إثبات أنّ زيدا من الناس إنسان أو ليس بإنسان، وهذا واضح. (منه دام ظلّه).

أولاً: الوصول إلى الشخصية الفريدة الجامعة لهذه العلوم المختلفة.

ثانياً: الوصول إلى شخصية تركيبية مؤلفة من عدة أشخاص.

أما الشخصية الفريدة فهي الشخصية الجامعة لتلك العلوم، وبالتالي سيكون المرجع الديني متمثلاً بشخص بعينه، كما لو افترضنا أن أحد العلماء كان جامعاً لتلك العلوم فإنه سيكون المرجع الديني الحقيقي الذي يجب علينا جميعاً مراجعته وأخذ الدين عنه.

وأما الشخصية التركيبية فهي شخصية علمية مؤلفة من عدة أشخاص، كما لو تصورنا ذلك العنوان الجامع (المرجع الديني) متحققاً في حاصل الجمع بين فلانٍ وفلانٍ وفلانٍ، فهؤلاء بمجموعهم يكونون مرجعاً دينياً، وأما بلحاظ كل واحدٍ منهم فهو مرجعٌ فيما يفهم لا غير.

فلو تصورنا عالماً في العقيدة، وعالماً في الفقه، وعالماً في التفسير، وعالماً في الحديث، وعالماً في الفلسفة، وعالماً في العرفان، وعالماً في الاجتماع، وعالماً في السياسة، وعالماً في التاريخ والتأريخ، فإن مجموعهم سيكون مرجعاً دينياً، بمعنى: أنه لا يحق لنا إطلاق عنوان المرجع الديني على واحدٍ منهم، وإنما نُطلقه على مجموعهم، وبحسب الاصطلاح الأصولي نُطلقه على العموم المجموعي، من قبيل عنوان (أهل البيت) فإنه لا يصدق على رسول الله صلى الله عليه وآله وحده ولا على الإمام علي عليه السلام وحده، ولا على أي إمامٍ وحده، وإنما هو عنوانٌ صادقٌ على مجموعهم.

وبالتالي فإن وظيفتنا الشرعية تُملي علينا البحث عن تلك الشخصية الفريدة أو عن البديل المتمثل بالشخصية التركيبية المأخوذة على نحو العموم المجموعي.

التركيب الكلي والتركيب النسبي

في ضوء ما تقدم يتبين: أن الشخصية الفريدة هي فريدة حقاً ويصعب

تحصيلها، فإن وُجدت كان بها، وإلا فنحن أمام طريقتين، وهما:

الأول: البحث عن المرجع التركيبي النسبي.

الثاني: البحث عن المرجع التركيبي الكلي.

أما المرجع التركيبي النسبي فنعني به خصوص المرجعية الدينية المركبة من أقل عدد ممكن، فمثلاً: يكون عندنا مرجع في العقيدة والشريعة والتفسير والحديث، ومرجع آخر في الفلسفة والعرفان، ومرجع آخر في الاجتماع والسياسة والتأريخ؛ وكلما ضاقت الدائرة فذلك أفضل - سيأتي توضيحه -.

فلو كان لدينا مرجعية دينية ثنائية مركبة من عالم في العقيدة والفقه والتفسير والحديث والفلسفة والعرفان بمعية عالم في التأريخ والاجتماع والسياسة، فذلك أفضل عملياً من المرجعية الدينية الثلاثية، والثلاثية أفضل من الرباعية، وهكذا. إذن هنالك صيغة أحادية للمرجعية الدينية، وهي الشخصية الفريدة، وهنالك صيغة ثنائية وثلاثية ورباعية، وهي الصيغة التركيبية النسبية، وهنالك صيغة مُبْتَنِيَّةٌ على عدد العلوم وهي الصيغة التركيبية الكلية.

ولو لاحظنا الواقع العملي للمكلفين نجد أن الصيغة التركيبية النسبية أفضل حالاً من الصيغة التركيبية الكلية، كما أن الصيغة التركيبية النسبية كلما قلَّ فيها عدد المراجع، كان أفضل حالاً للمكلفين؛ فإن المكلف - عادةً - لا يمكنه تحصيل الشخصية التركيبية الكلية، نظراً لاشتراط الوثاقفة في كل ذلك، وفي ذلك ضربٌ من التعقيد، ولذلك كلما ضاقت دائرة المراجع التي تتألف منها الصيغة التركيبية النسبية، كان أفضل حالاً من الناحية العملية.

وأما من الناحية العلمية فالإقتصار على أقل عددٍ، أفضل حالاً، لأن الجامع بين علمين أفضل حالاً من المتوفر على علم واحد، والجامع لثلاثة علوم أو أكثر أفضل حالاً من الجامع لعلمين؛ لأن الرؤية الكونية الإلهية التي يتوفر عليها الجامع لأكثر من علم، عادةً ما تكون أفضل وأدق وأتقن من الرؤية الانفصالية؛

وبالتالي فكلما كان المرجع جامعاً لأكثر من علم، كانت رؤيته الكونية أصح وأدق، وكان هو الأقرب لمقام المرجعية.

تنبيه

إذا ما توفّر المرجع على العلوم الأساسية الثلاثة وهي العقيدة والشريعة والتفسير، فهو الأقرب لمقام المرجعية الدينية، فإذا ما أردنا أن نجمع إلى جواره المراجع الأخرى في العلوم الأخرى فإنه مقدّم عليهم؛ لأن ما توفّر عليه هو أشبه ما يكون بناصية العلوم.

هذا خلاصة الكلام في موضوعة المرجع الديني.

المحور الثاني

العقيدة بين التصدي المرجعي وعنصر الزمان

وفيه أربعة فصول:

- الفصل الأوّل: بحوث تمهيدية في الإسلام والإيمان
- الفصل الثاني: بحوث تمهيدية في العقيدة ومرجعيتها
- الفصل الثالث: بحوث تمهيدية في زمانية العقائد
- الفصل الرابع: مقارنة بين حرية العقيدة والتولي والتبرّي

الفصل الأوّل

بحوث تمهيدية في الإسلام والإيمان

- الإسلام والإيمان
- الإيمان العام والإيمان الخاص والفرق بينهما
- الإسلام العام والإسلام الخاص
- هوية الإسلام الصحيح (الإسلام القرآنيّ)
- إسلام القرآن وإسلام الحديث في الواقع العمليّ
- الاتجاهات الثلاثة في تحديد دور النصّ الدينيّ
- شاهدٌ تطبيقيٌّ على إسلام القرآن

الإسلام والإيمان

الإيمان: هو الإذعان للحق، والتصديق به^(١)، وهو مرتبةٌ فوق مرتبة الإسلام، ومن حيث الأصل فإنَّ الفاصلة بينهما هي ملازمة العمل للإقرار بالشيء وعدم ملازمته، فإنَّ لازمه العمل فذلك هو الإيمان وإلا فهو الإسلام لا غير، وقد بيَّن لنا الإمام محمد الباقر عليه السلام وجه الفرق بين الإسلام والإيمان بقوله: «الإيمان إقرارٌ وعملٌ، والإسلام إقرارٌ بلا عمل»^(٢).

ويُمكن القول بأنَّ الفاصلة السابقة هي الفاصلة اللغويَّة، أو لنقل: الفاصلة بالمعنى الأوَّلي أو بالاصطلاح العام، وأمَّا الفاصلة بينهما بالمعنى الثانويَّ أو بالاصطلاح الخاصِّ فإنَّ الأمر يتعلَّق بفروع الإيمان - بحسب اصطلاحنا - وهما العدل والإمامة، حيث رتَّب كثيرٌ من أعلام الشيعة على هذين الأمرين - لاسيَّما الإمامة - هذه الفاصلة الثانويَّة بين الإسلام والإيمان. إلا أنَّ الصحيح في المقام هو أنَّ العدل والإمامة ليسا من شروط الإيمان فضلاً عن عدم كونهما ليسا شرطاً في الإسلام، فالإنسان يكون مسلماً ومؤمناً بمجرد اعتقاده بالتوحيد والنبوَّة والمعاد، فلا يبقى هنالك فرقٌ من حيث الأصل والجوهر بين الإسلام والإيمان، فيما يتعلَّق بالفاصلة الثانية، فلا يكون العدل والإمامة مُدخِلين للمسلم في أصل الإيمان، ولا عدم الإيمان بهما يكون مُخرِجاً من حضيرة الإيمان.

(١) انظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة، لأبي القاسم حسين بن محمد بن المُفضَّل الراغب الأصفهانيّ (ت: ٥٦٥هـ)، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ، القاهرة: ص ١٠٠.

(٢) تحف العقول، للحسن بن علي بن شعبة الحرَّانيّ، مصدر سابق: ص ٢٩٧.

نعم، إثمها شرطٌ في تحقيق الإيمان الخاصّ، كما سيأتي، فمن اعتقد بالعدل والإمامة يكون مؤمناً باصطلاحٍ آخر، وتترتّب على ذلك جملةٌ من الآثار، منها: قبول الأعمال، ونيل الشفاعة من الأئمة عليهم السلام، ونحو ذلك من الآثار الأخروية^(١)، وعليه فلا ينبغي الخلط بين الإيمان العامّ والإيمان الخاصّ، فترتّب

(١) أما ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٤)، فإنّه لا يعني الفصل بين الإسلام والإيمان بالمعنى الذي نلتزم به، فإن الآية الكريمة تنكر على الأعراب دعوى تحقّق الإيمان في قلوبهم، وإنّ ما هم عليه من صورة الإيمان في إعلانهم للتوحيد والاعتقاد بالنبوة فإنّه لم يتعدّد الصورة الذهنيّة، ولم يرتقِ إلى الاعتقاد القلبيّ، وما يذكره بعض أعلام مدرسة أهل البيت من التفريق بين الإسلام (وهو الإيمان بالتوحيد والنبوة والمعاد) وبين الإيمان (وهو الإيمان بالعدل والإمامة) لا ينطبق على مؤدّى الآية، لأنّهم لا ينكرون تحقّق الإيمان الفعليّ والاعتقاد القلبيّ لسائر المسلمين بالتوحيد والنبوة والمعاد، وإنّما ينكرون عليهم عدم إيمانهم بالعدل والإمامة، في حين أنّ الآية تنصّ على عدم تحقّق الإيمان والاعتقاد القلبيّ بأركان العقيدة (التوحيد والنبوة والمعاد)، ولذلك يصحّ ما نراه من كون سائر المسلمين مؤمنين، ولكن ليس برتبةٍ أعلائيّة، وأنّ أتباع مدرسة أهل البيت مؤمنون برتبةٍ أعلائيّة؛ فالتمايز بينهما رتبويٌّ لا أنّه تمايزٌ بالإسلام والإيمان كما قد يفهم البعض. وعليه فلا مجال للإخراج والإدخال في حضيرة الإيمان إلّا في ضوء أركان الأصول، أو قل - بحسب اصطلاحنا -: لا يصحّ ذلك إلّا في ضوء أصول الإيمان.

وهذا ما أكّده جملةٌ من أعلام الإماميّة، منهم العلامة محمّد حسين كاشف الغطاء، حيث قال: «فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذي ذكرناه - أي: بحسب المفهوم الشيعي - فهو عندهم مؤمنٌ بالمعنى الأخصّ، وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة - أي: التوحيد والنبوة والمعاد والعمل بالدعائم التي بُني عليها الإسلام، وهي: الصلاة والصوم والزكاة والحجّ والجهاد - فهو مسلمٌ ومؤمنٌ بالمعنى الأعمّ، تترتّب عليه جميع أحكام الإسلام، من

آثار الخاص على العام بلا علم.

جدير بالذكر: أنّ الأصول الملحقّة (العدل والإمامة) لو كانت من أصول الدين وأركانه أو من الأصول الإيمانيّة، للزم أن يكون سائر الصحابة الأوائل الذين جاهدوا ونافحوا عن بيضة الإسلام واستشهدوا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله ليسوا من المؤمنين؛ لأنهم - بحسب الظاهر - قد انحصر إيمانهم بأركان الأصول الثلاثة، مع أنّهم - رضوان الله عليهم - لا شكّ في إيمانهم وعظيم منزلتهم وحسن عاقبتهم، ولذا قال الشيخ الأعظم الأنصاري: «ففي رواية محمد بن سالم، عن أبي جعفر عليه السلام، المرويّة في الكافي: (إنّ الله عزّ وجلّ بعث محمداً صلى الله عليه وآله وهو بمكة عشر سنين، فلم يمت بمكة في تلك العشر سنين أحدٌ يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله إلا أدخله الله الجنّة بإقراره، وهو إيمان التصديق)، فإنّ الظاهر أنّ حقيقة الإيمان التي يخرج الإنسان بها عن حدّ الكفر الموجب للخلود في النار، لم تتغيّر بعد انتشار الشريعة»^(١).

حرمة دمه وماله وعرضه، ووجوب حفظه، وحرمة غيبته، وغير ذلك، لا أنّه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً - معاذ الله - . نعم، يظهر أثر التدبّر بالإمامة في منازل القرب والكرامة يوم القيامة، أمّا في الدنيا فالمسلمون بأجمعهم سواء، وبعضهم لبعض أكفاء، وأمّا في الآخرة فلا شكّ أن تتفاوت درجاتهم ومنازلهم حسب نيّاتهم وأعمالهم، وأمر ذلك وعلمه إلى الله سبحانه، ولا مساع للبتّ به لأحدٍ من الخلق». (أصل الشيعة وأصولها، للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، تحقيق: علاء آل جعفر، الناشر: مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، قم المقدّسة: ص ٢١٣).

(١) فرائد الأصول، للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ (ت: ١٢٨١هـ)، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاريّ، الناشر: مجمع الفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، قم المقدّسة: ج ١ ص ٥٦١.

الإيمان العام والإيمان الخاص والفرق بينهما

الإيمان هو الإذعان للحق والتصديق به، كما تقدّم^(١)، فلا يكفي تحصيل العلم بالشيء لتحقيق الإيمان به، فقد يتحقق العلم ويتخلف الإيمان، كما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤). فما لم يتحقق نوعٌ من الالتزام بمقتضى العلم وعقد القلب عليه وترتب الآثار عليه، فإنه لا يتحقق الإيمان.

ولهذا المعنى العام للإيمان جذورٌ روائيةٌ كثيرةٌ قد وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، من قبيل ما روي عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حين سُئل عن الإيمان، فقال: «الإيمان معرفةٌ بالقلب، وإقرارٌ باللسان، وعملٌ بالأركان»^(٢).

وفيما يتعلق بترتب الأثر المحقق لحقيقة الإيمان، فقد أشار الإمام جعفر الصادق عليه السلام لذلك بقوله: «ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمّي، ولكن الإيمان ما خلاص في القلوب وصدّفته الأعمال»^(٣)، بل إنّ الإيمان مراتب، وأعلى مراتبه هو أن يطاع الله تعالى ولا يعصى بشيء، كما جاء صريحاً في قول الإمام الصادق عليه السلام عندما سأله سلام الجعفي عن الإيمان فقال: «الإيمان أن يطاع الله فلا يعصى»^(٤).

ومع ذلك فإنّ الإيمان في الرؤية الإسلامية قد أخذ بُعدين مهمين، وهما الإيمان العامّ والإيمان الخاصّ، واللذين في ضوئها انقسمت الأئمة إلى مدارس ومذاهب، كان أهمها الانقسام الرئيسي إلى مدرستين، السنّة والشيعة، فكان الإيمان العامّ صفةً لحقت بمدرسة أهل السنّة، والإيمان الخاصّ صفةً لحقت

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة، للراغب الأصفهاني، مصدر سابق: ص ١٠٠.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ عليه السلام: ج ٤ ص ٥٠ حكمة رقم (٢٢٧).

(٣) تحف العقول، مصدر سابق: ص ٣٧٠.

(٤) أصول الكافي، للشيخ الكليني: ج ٢ ص ٣٣ ح ٣، كتاب الإيمان والكفر.

بمدرسة أهل البيت عليهم السلام، وعليه فالإيمان العام هو الاعتقاد بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وكتبه ورسله، والمعاد، أو قل: يُشترط فيه جميع ما يصدق فيه عنوان الإسلام بقيد حصول الاعتقاد بذلك، وبهذا يكون جميع المسلمين مؤمنين إلا ما خرج بالدليل^(١)، فالإيمان ليس حصراً على فئة مسلمة دون الأخرى، بل الكل مسلمون مؤمنون.

وهذا ما لم يختلف فيه أحد من أعلام المسلمين، إلا أنه وقع بينهم نزاعٌ لفظيٌّ في كون هذا المقدار كافياً في تحقيق الإيمان فضلاً عن الإسلام عند مدرسة الصحابة، وأنه كافٍ في تحقيق الإسلام عند مشهور مدرسة أهل البيت، وأنه كافٍ في تحقيق الإيمان بمعناه العام عندنا، فذلك المقدار تارةً أسموه بالإيمان (عند مدرسة الصحابة) وأخرى بالإسلام (عند مشهور الشيعة) وأخرى بالإيمان العام كما هو مختارنا.

وأما الإيمان الخاص فيضاف لما تقدّم خصوصية الاعتقاد بإمامة وولاية أئمة أهل البيت الاثني عشر عليهم السلام، ولا يكفي الاعتقاد ببعضهم؛ لأن الاعتقاد بهم مأخوذٌ على نحو العموم المجموعي^(٢).

(١) من قبيل النواصب والغلاة المحكومين بالخروج عن حضيرة الإسلام فضلاً عن الإيمان، علماً بأنه ليس كل من أنكر مقاماً أو منزلةً لأهل البيت يكون ناصبياً، فالناصبيّ تحديداً من ثبت بغضه لأهل البيت، كما أنّ الغلاة هم من اعتقدوا أمراً يمسّ التوحيد والألوهية، وهذان العنوانان - كما يرى السيّد الأستاذ - بحاجة إلى تحقيقاتٍ واسعة.

(٢) العموم المجموعيّ: هو «أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقّق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع». (أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، مركز انتشارات التبليغ الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، قم المقدّسة: ج ١ ص ١٢٥، الباب الخامس العام والخاص)، وعليه فجميع الفرق المنتسبة للتشيع - من قبيل الزيدية والإسماعيلية وغيرهم - فإن القاعدة

وقد ورد ما يؤكّد ذلك في جوابٍ للإمام الصادق عليه السلام لعجلان بن أبي صالح، حيث عرّفه بالإيمان في مدرسة أهل البيت بقوله: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وصلاة الخمس، وأداء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، وولاية وليّنا، وعداوة عدّونا، والدخول مع الصادقين»^(١).

فوارق وثمرات الإيمان العام والخاصّ

- أمّا بالنسبة للفوارق والثمرات المترتبة على الإيمان العامّ والخاصّ فهي:
١. إنّ صاحب الإيمان الخاصّ أهلٌ لنيل شفاعة العترة الطاهرة عليهم السلام، وأمّا صاحب الإيمان العامّ فلا ضمانة عنده لنيل هذه الشفاعة، وإن كان لا يعد شمول الكثير من المستضعفين منهم بشفاعة النبيّ صلّى الله عليه وآله المبعوث رحمةً للعالمين^(٢).
 ٢. إنّ كثيراً من السيئات - وليس كلّها - يجبّها الاعتقاد بالولاية، وهذا خاصّ بصاحب الإيمان الخاصّ لا غير، وقد ورد: «حبّ عليّ حسنةٌ لا تضرّ معها سيئةٌ، وبغض عليّ سيئةٌ لا تنفع معها حسنة»^(٣)، وينبغي مراجعة تفصيل المسألة في

العامة شاملة لهم من كونهم ليسوا مؤمنين بالمعنى الخاصّ.

(١) أصول الكافي، للشيخ الكليني: ج ٢ ص ١٨ ح ٢، كتاب الإيمان والكفر.

(٢) سيأتي في الفصل الثالث (بحوث تمهيدية في زمانية العقائد) من هذا المحور بحثٌ خاصّ بالقاصر والمقصر والمستضعف، والذي سيتّضح فيه: أنّ المستضعف عنوانٌ عامٌّ شاملٌ لكلّ مسلمٍ غير مُبغضٍ لأهل البيت عليهم السلام وغير معاندٍ للحقّ، فيكون الداخل فيه من المسلمين أعظم بكثيرٍ من الخارج منهم.

(٣) عوالي اللآلي، لابن أبي جمهور الأحسائي، تحقيق: البحّثة الشيخ مجتبي العراقي، نشر: مطبعة سيّد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، قم المقدّسة: ج ٤ ص ٨٦؛ ينابيع المودّة لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفيّ، تحقيق: السيّد علي جمال

دراساتٍ سابقةٍ كُنَّا قد تعرَّضنا فيها إلى مسألة (حبِّ عليّ)، وما يتعلَّق بها وما يُشترط فيها^(١).

٣. إنَّ المؤمنَ الخاصَّ يموت وهو عارفٌ بإمام زمانه، بخلاف المؤمن العامِّ فإنَّه يموت وهو غير عارفٍ بإمام زمانه، وقد ورد عن الرسول الأكرم صلَّى الله عليه وآله في عاقبة عدم هذه المعرفة هذه قوله: «من مات لا يعرف إمامه مات

أشرف الحسيني، نشر: دار الأسوة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، قم المقدسة: ج ٢ ص ٢٩٢؛ المناقب، للموفق بن أحمد البكري الحنفي الخوارزمي، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم المشرفة: ص ٣٥.

(١) قال السيّد الأستاذ دام ظلّه: بحبِّ عليّ يتكامل الإنسان السالك وصولاً إلى الكمال المطلق، وما دام السير كائناً فلا معنى لبقاء السيئة؛ ولا يتوهّم أحدٌ بأن هذا الحبّ لعليّ مُغرٍ بارتكاب المعاصي، فذلك من تسويلات الشيطان، فإن السالك إلى الله تعالى بحبِّ عليّ عليه السلام لا تضرّ معه السيئة، وفي كونه سالكاً دلالة واضحة على كون المحبِّ مؤمناً مهتدياً عاملاً للصالحات، وهذه هي أوليات السلوك ومبادئه الأساسية، فلا معنى للسلوك نحو الحقّ تعالى ما لم يكن السالك متصفاً بها؛ ولذلك لا يسوغ لمن نال حبّ عليّ عليه السلام وتقاعس عن أداء تكاليفه أن يتمسك بهذا الحديث لدفع سيئاته، فإنّ الحبّ من أولياته وألوياته: التأسّي بالمحبوب لا التأسّي بأعدائه، ولا ريب أن ترك العمل بالتكاليف هو خلاف صريح للتأسّي المطلوب، فضلاً عن كونه معصيةً واغتراراً بتسويلات الشيطان الرجيم. (لمراجعة تفصيل المسألة يُنظر: معرفة الله، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري، نشر: دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، قم المقدسة: ج ١ ص ١٠١، تحت عنوان: حبّ عليّ حسنة). وعليه فحبّ عليّ عليه السلام لا يرفع عنّا قلم التكليف، فلا يظنُّ أحدٌ: «أنّ مجرد ادّعاء التشييع وحبّ التشييع وحبّ أهل بيت الطهارة والعصمة يسوغ له - والعياذ بالله - اقرار كلِّ محرّم من المحظورات الشرعية، ويرفع عنه قلم التكليف... فمحبّ أهل البيت وشيعتهم هو الذي يشاركهم في أهدافهم ويعمل في ضوء أخبارهم وآثارهم». (الأربعون حديثاً، للسيّد الإمام روح الله الخميني، تعريب السيّد محمد الغروي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، قم: ص ٥١١).

ميتة جاهليّة^(١)، بمعنى: أنه ليس له إمام ينظره ويشفع له. إن المؤمن الخاص ليس متروكاً لعمله - حسناً كان أو سيئاً - بخلاف المؤمن العام فإنه متروكٌ لعمله، وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «والله ما أخاف عليكم إلا البرزخ، فأما إذا صار الأمر إلينا فنحن أولى بكم»^(٢)، أي: إذا انتهى موقف البرزخ ومعاينة الأعمال، فإن المصير سيؤول باتباع أهل البيت إلى أئمتهم عليهم السلام، فيكون وجودهم منظوراً في تحديد المصائر وليس العمل وحده.

٤. إن الإيمان الخاص فيه دواعٍ عظيمةٌ للتوفيق الإلهي في العلم والعمل، وفيه من الآثار الوضعية التي تُساعد كثيراً على حفظ النفس من الوقوع في الانحراف وحبائل الشيطان، لاسيما عند من يلتفت لذلك قولاً وعملاً^(٣).

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني: ج ١ ص ٣٧٧ ح ٣.

هذا وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن هذه الميتة الجاهلية، أهي جاهلية جهلاء أم جاهلية لا يعرف إمامه؟ فقال عليه السلام: «كفرٌ ونفاقٌ وضلالٌ». (أصول الكافي، للشيخ الكليني: ج ١ ص ٣٧٧ ح ٣). والكفر والنفاق واضحان، وهو ما هو عليه بعض المنتسبين للأئمة، ممن يُنصبون العداة للعترة الطاهرة ويحذون الحق ظملاً وعدواناً، وأما الضلال فهو بمعنى الاستضعاف، وسيأتي بياناتٌ وتفصيلٌ في المقام - في الفصل الثالث من هذا الكتاب - نستعرض فيه عدّة رواياتٍ عن أهل البيت عليهم السلام تصف هؤلاء الضالين بالمستضعفين، وأتهم مُرجوناً لمشيئة الله تعالى ورحمته ومغفرته، والله تعالى وسعت رحمته كلّ شيءٍ وهو الغفور الرحيم. (منه دام ظلّه).

(٢) تفسير القمي، لأبي الحسن عليّ بن إبراهيم القمي، تصحيح السيّد طيب الجزائري، نشر: مؤسسة دار الكتاب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، قم المقدّسة: ص ٩٤؛ تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد عليّ بن جمعة العروسيّ الحويزي، تحقيق: السيّد هاشم المحلاتي، نشر: مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ، قم المقدّسة: ص ٥٥٣ ح ١٣٢.

(٣) لا ريب أن هنالك موارد أخرى للتفريق بين هاتين المرتبتين من الإيمان، يحتاج استيفاؤها

الإسلام العام والإسلام الخاص

الإسلام عنوانٌ غنيٌّ عن التعريف والتوضيح؛ ونحن لا نريد الإسلام بمعناه العام الذي يأتي بمعنى التسليم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١)، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا﴾ (الجن: ١٤)، وفي قوله تعالى: ﴿...قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤)؛ فذلك هو الدين العام الصادق على كل من أسلم وجهه لله تعالى، فنبى الله نوح عليه السلام كان من المسلمين، وإبراهيم الخليل عليه السلام كان من المسلمين، وكل الأنبياء عليهم السلام كانوا من المسلمين، فالجامع لهم هو الإسلام العام المشترك بين جميع الشرائع، وبين جميع الكتب السماوية.

وأما مرادنا من الإسلام الخاص أو الاصطلاحى، فهو الإسلام الذي بُعث به رسول الله صلى الله عليه وآله، والذي يعني بشكل خاص هذه الشريعة الإسلامية المعبر عنها بالدين الإسلامى، والتي تشتمل على منظومة معرفية لها امتيازاتها وخواصها، فتفترق عن الشرائع السابقة؛ فالمنظومة الإسلامية لها حقول معرفية ومجالات تطبيقية لا تتوفر على تفصيلاتها ما جاء في المنظومات

إلى عرض بيانات كثيرة يقصر المقام عنها، وجديراً بالذكر: أن الكثير من أعلام مدرسة أهل البيت يُطلقون على أصحاب الإيمان الخاص عنوان الإيمان بالمعنى الأخص في قبال ما سواهم من المسلمين، فيقولون مثلاً: يُشترط في إمام الجماعة الإيمان، ثم يبيّنون أن المراد به الإيمان بالمعنى الأخص، وهذا اعتراف واضح بأن سائر المسلمين مؤمنون، سواء كانوا مؤمنين بالمعنى العام (وفق ما نراه) أو بمعنى الإيمان بالمعنى الخاص (تبعاً لما يُقابل الإيمان بالمعنى الأخص عندهم) وما اخترناه هو الأوفق، فلا معنى لسلب الإيمان عنهم - كما قد يتوهم البعض - ثم وصف الأتباع بالإيمان بالمعنى الأخص، فالأخصية تستدعي وجود إيمان عام وإيمان خاص، كما هو واضح. (منه دام ظلّه).

الدينية السابقة، من كتاب سماويّ مصونٍ من التحريف، وعقيدةٍ وأحكامٍ وسلوكياتٍ وأخلاقٍ وتاريخٍ وقصصٍ، وغير ذلك.

ومن الواضح: أنّ النسبة المنطقية بين الإسلام العامّ والإسلام الخاصّ هي العموم والخصوص المطلق، فالإسلام الخاصّ شاملٌ على كلّ خصائص الإسلام العامّ، بخلاف الإسلام العامّ فإنه شاملٌ على بعض خصائص الإسلام الخاصّ، ونحن كمسلمين مكلفون بالإسلام الخاصّ، بل ما نعتقده هو أنّ الناس في كلّ زمانٍ ومكانٍ بعد البعثة النبوية للرسول الأكرم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله مكلفون بالإسلام الخاصّ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥)، فمن يطلب ديناً غير دين الإسلام المحمّدي الذي هو الاستسلام لله بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والعبودية، والإقرار بنبوة النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وآله ومتابعته وطاعته ومحبته ظاهراً وباطناً، فلن يُقبل منه ذلك، بل هو في الآخرة من الخاسرين؛ ومن الذين بخسوا أنفسهم حظّها، وهذا هو الإسلام المرضي لله تعالى، بل هو دين الله تعالى، كما جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾ (المائدة: ٣).

ثمّ إنّ هذا الإسلام بمعناه الخاصّ هو عينه ما عليه مدرسة أهل البيت، فنحن نعتقد أنّ مدرسة أهل البيت ليست مذهباً في قبال المذاهب الأخرى، وإنّما هي الإسلام بعينه، ولكن مدرسة أهل البيت النقية من الكذب والتزوير والغلو، وغير المحكومة لأراء العلماء والموروث التاريخي والموروث العاطفي الذي شكّل عندها عقلاً عامّاً يقتضي المراجعة والغربة.

وينبغي أن يُعلم أنّ مدرسة أهل البيت بما تمتلكه من مقومات الإسلام الأصيل هي أقوى بكثيرٍ من أن تحتاج أن يُوضع لها، أو يُكذّب لها؛ فهي أعظم

من أن تلتصق ببعض الخرافات والترهات المفصوحة^(١).

من هنا يتعيّن علينا لحفظ ديننا أن نرتفع عن الانسياق وراء عالم العاطفة والعصبية والجاهلية إلى عالم العلم والبرهان؛ قال تعالى: ﴿...قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١)، وقل الحق ولو على نفسك، كما جاء في الخبر.

وعليه فلا بدّ من غربلة الموروث الروائي، والخروج من حاكمية محورية إسلام الحديث، ولا يُقال إنّ الحديث خطُّ أحمَر لا تقترب منه، فإنّ الخطُّ الأحمَر هو القرآن، الكريم؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٢)، والخطُّ الأحمَر هم الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام؛ لأنهم معصومون، وما عدا ذلك لا

(١) من قبيل أن يدعى البعض: أنّ من معاجز الإمام عليّ بن أبي طالب أنّه في يوم العاشر من محرّم بعد شهادة الإمام الحسين تحوّل إلى أسد، وبقي عند جسد الإمام الحسين حتّى لا تأكله الحيوانات الضارية؛ فهل هذا هو شأن أمير المؤمنين؟ حتّى أنّ بعض الجهلة ممّن يرتقون المنابر صار يقولها جهاراً على المنابر!! فهل عليّ عليه السلام باب مدينة علم رسول الله يحتاج إلى مثل هذه الخرافات وهذا الدجل؟

وهل كان جسد الإمام الحسين عليه السلام يحتاج ذلك؟ ونحن نروي: أنّ غسيل الملائكة حنظلة بن أبي عامر الراهب قد خرج إلى معركة أحد وهو مُجَنَّبٌ فاستشهد فجاءت الملائكة وغسلته، ولذلك لم يأمر النبي صلى الله عليه وآله بتغسيله، وقال: «رأيت الملائكة بين السماء والأرض تغسل حنظلة بماء المزن في صحافٍ من فضّة، وكان يسمّى غسيل الملائكة». (وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقهاء المحدث الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، قم المقدّسة: ج ٢ ص ٥٠٦ ح ٢). وأنّ الطبريّ يروي أنّ رأس مالك بن نويرة لما جعل من الأثافي تحت قدور الطعام وحولها النار مدّة النهار، لم تمسه النار. (تاريخ الطبريّ، محمد بن جرير الطبريّ، تحقيق: نخبة من العلماء، نشر: مؤسّسة الأعلمي، بيروت: ج ٣ ص ٢٤١)؛ فهل كان حنظلة ومالك أكرم على الله من الإمام الحسين عليه السلام؟

يُوجد عندنا خطُّ أحمر، ولذلك نحن لا نجد خطأً أحمر في الصحابة عموماً، ولا في عموم أصحاب الأئمة، فضلاً عن مراجع عصر الغيبة، فضلاً عن العلماء والرواة وغيرهم، فكلُّ هؤلاء تطاهم يد النقد الموضوعي.

إنَّ مقولة الخطِّ الأحمر تساوي الحَجْر على العقول، فهي تكبيلٌ عمليٌّ لعقل المحقِّق والمجتهد، وتكبيلٌ لجهده العلميِّ، ولذلك فإنَّ باب العلم والتحقيق والاجتهاد على المُستدلِّ مفتوحٌ، لاسيَّما ونحن نمتلك إمكاناتٍ علميَّةٍ أوسع وأعمق ممَّا وجدت عند السابقين.

هوية الإسلام الصحيح (الإسلام القرآني)

وهنا نريد البحث في هوية الإسلام الصحيح، فإنَّ المذاهب الإسلاميَّة وإن كانت تُصرِّح بأنَّها تعتمد على القرآن والسنة الشريفة والعقل والإجماع، إضافةً للقياس والعمل بالرأي عند مدرسة الصحابة، إلا أنَّ الواقع العمليَّ لا يبدو كذلك؛ وهذا ما حدا بنا إلى تحليل هذه الظاهرة الخطيرة، وقد انتهى بنا البحث إلى إفراز مدرستين، وهما:

الأولى: مدرسة الحديث: وهي المدرسة الحاكمة في جميع الأوساط الدينيَّة.
الثانية: مدرسة القرآن: وهي المدرسة المثكولة المهجورة، التي غبنا أو غُيِّبنا عنها، فطُرح القرآن وحضر الحديث، وصار القرآن مرجعاً صورياً وصار الحديث مرجعاً حقيقياً متفرداً.

والمشكلة ليست في التفرد وحسب، وإنَّما هنالك مشكلةٌ أخطر وأعظم، وهي أنَّ هذا المتفرد قد ابتلي بالِدَسِّ والتزوير والتشويه والتحريف؛ فبإجماع الأمة الإسلاميَّة أنَّ الروايات مليئةٌ بالإسرائيليات والِدَسِّ والتزوير، ومن الواضح أنَّ تاريخ هذا التزوير يمتدُّ إلى صدر الإسلام، وأنَّ أوَّل من شكَّ من ظاهرة التزوير والِدَسِّ ووضع الحديث هو رسول الله صلَّى الله عليه وآله.

روايتان تُثبتان وقوع الكذب والدس في الأخبار

وهنا سنروي روايتين تُثبتان وقوع الكذب والدس في الأخبار، وهما:

الرواية الأولى: عن سليم بن قيس الهلالي، قال: «قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: إنِّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذرٍّ شيئاً من تفسير القرآن وأحاديث عن نبيِّ الله صلَّى الله عليه وآله غير ما في أيدي الناس، ثمَّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرةً من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبيِّ الله صلَّى الله عليه وآله أنتم تخالفونهم فيها، وتزعمون أن ذلك كُله باطلٌ، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلَّى الله عليه وآله متعمدين، ويفسرون القرآن بأرائهم؟ قال: فأقبل عليّ فقال: قد سألت فافهم الجواب.

إنَّ في أيدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً وهمماً، وقد كُذب على رسول الله صلَّى الله عليه وآله على عهده حتَّى قام خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت عليّ الكذّابة، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثمَّ كُذِّب عليه من بعده، وإنّما أتاكم الحديث من أربعةٍ ليس لهم خامسٌ:

رجلٌ منافقٌ يُظهر الإيمان، متصنّعٌ بالإسلام، لا يتأثم ولا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلَّى الله عليه وآله متعمداً، فلو علم الناس أنه منافقٌ كذّابٌ، لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنهم قالوا: هذا قد صحب رسول الله صلَّى الله عليه وآله ورآه وسمع منه، وأخذوا عنه، وهم لا يعرفون حاله، وقد أخبره الله عن المنافقين بما أخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ...﴾ (المنافقون: ٤)، ثمَّ بقوا بعده فتقرّبوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والكذب والبهتان فولّوهم الأعمال، وحملوهم على رقاب الناس، وأكلوا بهم الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك والدنيا إلا من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجلٌ سمع من رسول الله شيئاً لم يحمله على وجهه ووهم فيه، ولم يتعمد كذباً فهو في يده، يقول به ويعمل به ويرويه فيقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوه، ولو علم هو أنه وهم لرفضه. ورجلٌ ثالثٌ سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيءٍ ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ، ولو علم أنه منسوخٌ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخٌ لرفضوه.

وآخر رابعٌ لم يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله، مبالغٌ للكذب خوفاً من الله وتعظيماً لرسول الله صلى الله عليه وآله، لم ينسه، بل حفظ ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه، وعلم الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ؛ فإن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخٌ ومنسوخٌ [وخاصٌ وعامٌ] ومحكمٌ ومتشابهٌ، قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان: كلامٌ عامٌ وكلامٌ خاصٌ مثل القرآن، وقال الله عز وجل في كتابه: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧)، فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله صلى الله عليه وآله، وليس كل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله عن الشيء فيفهم، وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى أن كانوا ليجبون أن يجيء الأعرابي والطارى - الغريب الذي هو قريب العهد بالرسول ليس له اطلاعٌ بكلام الرسول - فيسأل رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يسمعوا...»^(١).

الرواية الثانية: عن هشام بن الحكم أنه سمع الإمام أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: «كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب

(١) أصول الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ٦٢-٦٥ ح ١ (اختلاف الحديث).

أصحابه فكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندوها إلى أبي، ثم يدفعها إلى أصحابه فيأمرهم أن يبثوها في الشيعة، فكل ما كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك مما دسّه المغيرة بن سعيد في كتبهم^(١).

روايتان صريحتان في وقوع أصناف الكذب والدرس والتشويه، وتعمد صريح من قبل أشخاص يظنهم أتباع مدرسة أهل البيت أنهم من الشيعة، ولم يكن دسهم التزييف في الأخبار في أمور يسيرة، فقد كانوا يدسون الكفر والزندقة!

وقد حاول الأعلام حلّ هذه المشكلة وتجاوز الإخفاقات الروائية، وهي محاولات صادقة وجادة جداً، ولكنها لا تفي بالعرض، بل إن كثيراً منها قد أضرت أكثر مما نفعت، من قبيل اعتماد التوثيق العامة والخاصة للرجال، فصارت الرواية تُقبل لوثاقة رواتها، وتُردّ لضعف وثاقة رواتها، وهذا هو منهج أستاذنا السيّد الخوئي الذي رفض حتى ما هو مشهور بين الأصحاب من كون عمل الأصحاب جابراً وإعراضهم كاسراً، فقال: لا عملهم جابراً للرواية الضعيفة ولا إعراضهم كاسراً للرواية الصحيحة؛ كما أنه رفض التوثيق الأعلائية الواردة في بعض الأصحاب الذين تعتبر مراسيلهم مسانيد، من قبيل محمد بن أبي عمير؛ فرفض مراسيلهم ومرفوعاتهم، واعتمد على منهجه الحاكم بقبول التوثيق الوارد في رواية الرواية، وما دون ذلك فليس بحجة.

وهكذا سقط في ظلّ هذا المنهج السنديّ مئات بل آلاف الروايات العظيمة المضامين بسبب ضعف سندها؛ كما أنه قد اعتُبرت مئات الروايات الباطلة

(١) تحف العقول، للحسن بن علي بن شعبة الحرّاني: ص ٣١١؛ اختيار معرفة الرجال، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح وتعليق: الميرداماد الاسترآبادي والسيّد محمد باقر الحسيني، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، الناشر: مؤسسة آل البيت، مطبعة بعثت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، قم: ج ٢ ص ٤٩١ رقم (٤٠٢).

المضمون بسبب صحّة سندها.

من هنا نرى: أنّ الاتجاه القائم على أساس الروايات بالدرجة الأساس قد اعتمد على كمّ هائل مليء بالدسّ والتزوير، ولا بدّ من تصحيح ذلك الأمر من خلال مراجعة ذلك التراث الروائيّ ووضع ضابطة جديدة لا تجعلنا نخسر المضامين العظيمة ولا تجعلنا نقبل بالمضامين الباطلة، وليس أمامنا إلاّ القرآن الكريم، فهو النصّ الوحيد الذي لم يقع فيه التحريف بإجماع الأمة الإسلاميّة، وبالتالي لا بدّ من تنقية التراث الروائيّ قرآنيّاً، وروايات العرض كثيرة، منها:

ما عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «اعرضوها على كتاب الله، فما وافق كتاب الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»^(١).

إذن المرجعيّة الأولى في التصحيح هو القرآن نفسه، كما أنّ المرجعيّة الأولى في التأسيس هو القرآن نفسه، والرجوع للقرآن وعرض الحديث عليه هو ما نعينه بالخروج من محوريّة إسلام الحديث إلى محوريّة إسلام القرآن^(٢).

وعليه فليس مرادنا ترك الروايات أو الطعن بها جزافاً، وإنّما مرادنا هو وضع ضابطة قطعيّة لقبول التراث الروائيّ، وهذه الضابطة هي القرآن بمعنيّة العقل البرهانيّ أيضاً، بعيداً عن التقليد الأعمى في ذلك، وكيف يتسنّى لعامة المكلفين فضلاً عن أهل العلم والفضيلة التخندق في الماضي وقبول التراث دون عمليّة تمحيص قطعيّة لا تفقدنا تراثاً صحيحاً ولا تجعلنا نقبل بالسيّئ منه لمجرد القول بوثاقه الراوي وعدمه، بل كيف يتسنّى لأهل العلم والفضل الاستسلام

(١) الأصول من الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ٨.

(٢) للسيد الأستاذ دام ظلّه دراسة تفصيليّة في إثبات محوريّة إسلام القرآن، وهي دراسة تقع في جزئين، قيد التهيئة والطبع، وتقع ضمن سلسلة تحمل هذا الاسم (سلسلة محوريّة إسلام القرآن)، من المؤمل ظهورها بعد هذا الكتاب، إن شاء الله تعالى.

للتقليد الأعمى لما جرى عليه السابقون في قبول إسلام الحديث، لمجرد أن يكون فيهم الشيخ الصدوق والشيخ المفيد والشيخ الطوسي؟

إن مسؤولية الخروج من محورية إسلام الحديث إلى محورية إسلام القرآن هي في نظرنا فريضة دينية على حد فريضة الصلاة، وإن العلماء الأبرار هم المعنيون بإجراء هذا التصحيح، ومن ثم الخروج بالأمة من دائرة التمزق إلى دائرة التوحد؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ (المزمل: ١٩)، وقال تعالى: ﴿لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكَرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٢).

والحذر الحذر من طائفة التقليد الأعمى ففي ذلك خسران عظيم، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤)، وقال تعالى: ﴿قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٧٨)؛ وعسى الله تعالى أن يجعلنا وإياكم ممن قال فيهم سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (الزمر: ١٨).

إسلام القرآن وإسلام الحديث في الواقع العملي

ومما نعتقد به اعتقاداً راسخاً: أن القرآن الكريم يشتمل على منظومة تشتمل على جميع المعارف الدينية؛ فإذا ما أردنا البحث في العقيدة نجده في القرآن، وكذا ما نريده من أخلاق وفقه وتاريخ وقصص الأنبياء، وسياسة وإدارة، وغير ذلك نجده في القرآن الكريم؛ وقد أشار القرآن الكريم بشكل واضح وصريح إلى هذا المعنى في آيات متعددة، كما في قوله تعالى: ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (النحل: ٨٩)، فهو يشتمل على كل المعارف الدينية كقدر متيقن، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ

وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ (يونس: ٣٧)، وغير ذلك من الآيات المؤيدة لهذه الفكرة.

والكلام هو الكلام في الروايات، فهي الأخرى تشتمل على منظومة معرفية كاملة تشتمل على جميع المعارف الدينية، بل إن التفاصيل الروائية أكثر بكثير من التفاصيل القرآنية.

من هنا يتضح: أن لدينا منظومتين من المعارف الدينية، الأولى اشتملت عليها الآيات القرآنية، والثانية اشتملت عليها الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

وهنا ينبغي أن نطرح سؤالاً في غاية الأهمية، مفاده: إن هاتين المنظومتين (القرآنية والروائية) هل هما كلٌّ منهما مستقلة عن الأخرى، أم إن إحداهما أصل والأخرى فرع؟ أو إن إحداهما أصل والأخرى يُرمى بها عرض الجدار؟ وبعبارة أخرى: ما هي العلاقة بين هاتين المنظومتين، وما هو دورهما؟

الاتجاهات الثلاثة في تحديد دور النص الديني

وللإجابة عن السؤال السابق، طُرحت ثلاثة اتجاهات، وهي:

الاتجاه الأول: الاكتفاء بالقرآن وحده لا غير

يرى أصحاب هذا الاتجاه - وهم القرآنيون -: ضرورة الالتزام بالقرآن وحده، بمعنى الاكتفاء بالقرآن كمصدرٍ وحيدٍ لجميع المعارف الدينية؛ ولأجل إنصافهم وعدم اتهمهم بترك السنة، فإنهم يرون أن ما وصلهم من السنة محفوفٌ بالشك وبالوضع والدس، وبالتالي يتعذر عليهم القبول بذلك؛ فهم لا يرفضون أقوال وأفعال وتقارير الرسول صلى الله عليه وآله، وإنما يرفضون ما وصلهم لكونه محفوفاً بالشك؛ فهم يشكّون بأن ما وصلهم من السنة أن يكون صادراً من الرسول صلى الله عليه وآله؛ وبالتالي فإن المرجعية عندهم أولاً وأخيراً القرآن وحده لا غير.

الاتجاه الثاني: الاكتفاء بالحديث وحده لا غير

يرى أصحاب هذا الاتجاه: أن المرجعية للحديث وحده، ولا مدخلة للقرآن في ذلك؛ فهو اتجاه يُقابل الاتجاه الأول تماماً في تحديد المرجعية المعرفية في تشكيل المنظومة الدينية.

والسؤال هنا: ما هو دور القرآن عند أصحاب الاتجاه الثاني؟
وهنا يوجد فريقان من علماء الإمامية، وهما:

الفريق الأول: الاتجاه الأخباري

وهو الاتجاه الذي أسقط القرآن من الاعتبار، فقال بأن اعتبار القرآن وحجته لمن خوطبوا به، وهم النبي والأئمة عليهم السلام، فعلى عاتقهم تقع مسؤولية تبين القرآن للأمة، وبالتالي فما ورد عنهم فهو المعبر والحجة بعينه. وهذا الاتجاه المعروف بالاتجاه الأخباري يُمكن أن نطلق عليه أيضاً: اتجاه المحدثين؛ ولذلك عندما يُقال بأن الشيخ الصدوق من المحدثين، والعلامة المجلسي والشيخ البحراني والاسترآبادي من المحدثين وغيرهم، على اختلاف في الدرجات، إنما يراد بهم هذا الاتجاه المنكر لحجية ظواهر القرآن، وتنحصر حجته على النبي والمعصوم؛ ولذلك يقولون بأن الحاجة إلى الإمام ضرورية^(١).

وهذا الاتجاه الموجود في الوسط الشيعي موجود هو الآخر في الوسط السني أيضاً، ففي الوسط السني هنالك إمام المحدثين والأخباريين وهو الإمام أحمد بن حنبل، حيث يطلقون على مدرستهم عنوان (أهل الحديث).

هذا الفريق الأول من الاتجاه الثاني، هم من نطلق عليهم: أصحاب إسلام الحديث من الطراز الأول.

(١) يُراجع كتاب: (الظن، دراسة في حجته وأقسامه وأحكامه)، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، نشر: دار فراق، ١٤٢٩ هـ، قم: ص ٣٠٨.

الفريق الثاني: الرجوع إلى القرآن عند وقوع التعارض في الروايات فقط

يرى هذا الفريق: أنّ المرجعية للحديث وحده، ولكنّه في بعض الأحيان يقع تعارضٌ بين الأخبار الصحيحة السند، ولا مرجح لأحدهما سوى العرض على كتاب الله، فما وافق الكتاب منها عمل به، وما لم يُوافقه ضرب به عرض الجدار؛ وهذا هو المعمول به عادةً في أوساطنا العلميّة وحواضرنا الحوزويّة، سواءً كانوا من المتقدّمين أو من المتأخّرين أو من المعاصرين، إلّا ما ندر، وهو ما نطلق عليه: إسلام الحديث، كما سيأتي تفصيله.

إذن، فأصحاب الفريق الثاني من الاتجاه الثاني يقولون بعرض الحديث على القرآن ولكن في مورد التعارض بين الروايات الصحيحة السند فقط، فهناك فقط يظهر عندهم دور القرآن الكريم، وفيما عدا ذلك لا دور للقرآن، فالحديث عندهم هو الأصل والمحور، وأمّا القرآن فالحاجة له فرعيةٌ جدّاً؛ وهذا الفريق الثاني من الاتجاه الثاني هم من نطلق عليهم أصحاب إسلام الحديث من الطراز الثاني.

وأصحاب الطراز الثاني هم أنفسهم أصحاب الاتجاه الأصولي، أي: الذين يعتمدون علم أصول الفقه في عملية استنباط الحكم الشرعيّ؛ فهؤلاء جميعاً غاية ما فعلوه وامتازوا به عن الطراز الأوّل من الاتجاه الثاني (الفريق الأخباري) هو أنّهم أعطوا صبغةً قرآنيّةً للبحث الروائي، بمعنى: أنّهم لم يدخلوا البحث القرآنيّ إلى عمق عملية الاستدلال والاستنباط، وإنّما اكتفوا بمراجعة القرآن في صورة تعارض الأدلّة؛ فهي صبغةٌ صورّيّة، وإلّا من حيث المضمون أو من الناحية العملية بالنسبة لتعاطيهم مع القرآن الكريم لا يختلفون كثيراً عن الاتجاه الأخباري.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ الاتجاه الأصوليّ الشيعي، وبالخصوص المتكوّن من زمان الشيخ الأنصاريّ وإلى يومنا هذا - سواءً في مدرسة النجف الحديثة أو

في مدرسة قم أو في غيرها - وإن كان اتجاهاً أصولياً وعقلياً بالمعنى الذي يدعونه، إلا أن ذلك مقتصرٌ على الفروع؛ وأما على مستوى الفقه الأكبر والعقائد فإنّ منهجهم أخباريٌّ.

إلى هنا اتّضح: أنّ الفريق الأوّل يُسقط القرآن عن الاعتبار تماماً، والفريق الآخر يُعطي للقرآن اعتباراً محدوداً عند التعارض، وأما موقفنا نحن من ذلك كلّه، فهو الرفض تماماً للاتّجاه الأوّل الرفض للحديث؛ لقوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧)، ولقوله تعالى: ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)؛ والرفض تماماً أيضاً للاتّجاه الثاني بفريقيه معاً.

الاتّجاه الثالث: محوريّة القرآن ومداريّة السنّة

وهو الاتّجاه الذي نؤمن به، فالقرآن هو المحور والمصدر الأصليّ في جميع معارفنا الدينيّة، بل هو المصدر الأوّل والأخير فيها، فلا يقع في قبالة أيّ شيءٍ آخر في تشكيل وتبيين الأطر والقواعد والأسس والقوانين الدستوريّة في المنظومة الإسلاميّة، وأما الحديث أو السنّة فتأتي في طوله وفي ظلّه.

من هنا فإنّ الروايات والأحاديث المنقولة إلينا، لا بدّ من عرضها على القرآن لمعرفة مدى مطابقتها وموافقته لتلك الأطر والقواعد والأسس والقوانين الدستوريّة القرآنيّة التي شكّلت البنى الأساسيّة في المنظومة الإسلاميّة.

فنحن لو كنّا على عهد المعصوم عليه السلام لا بدّ لنا من الأخذ والعمل بما أتانا عنه؛ لقوله تعالى: ﴿...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا...﴾ (الحشر: ٧)، ولكننا أمام سنّة منقولةٍ عنه لا نعرف مدى صحّة النقل فيه، سواءً كانت منقولةً في كافي الكلينيّ أو في صحيح البخاريّ، فلا فرق عندي، ولا بدّ من عرض ذلك على كتاب الله؛ فإن كان منسجماً معه قبلناه، وإلاّ فهو مجرد زُخرفٍ

نرمي به عرض الجدار.

إذن، فدور السنّة هو التقنين في ضوء تلك الأسس والقواعد والقوانين الدستوريّة القرآنيّة التي شكّلت البنى الأساسيّة في المنظومة الإسلاميّة؛ وهذا الإرجاع أمرٌ مأخوذٌ به في صناعة القوانين الوضعيّة في جميع أنحاء العالم، ففي كلّ بلدٍ يُفرض أن يوجد فيه دستورٌ، ويوجد مجلسٌ نيابيٌّ تشريعيٌّ وظيفته تشريع قوانين في ظلّ ذلك الدستور، ولذلك نجد في هذه المجالس ما يُسمّى عندهم بفقهاء الدستور، فإذا ما شرّع المجلس النيابيّ أو التشريعيّ شيئاً فلا بدّ من عرضه على فقهاء الدستور للبتّ في كونه موافقاً للدستور أو أن لا يكون - على أقلّ التقادير - مخالفاً له.

من هنا لا بدّ لنا من تشكيل فقهاء في الدستور القرآنيّ قبل تشكيل فقهاء الرواية، فإذا ما أفتى فقهاء الرواية بشيءٍ عرضه على فقهاء الدستور القرآنيّ لمعرفة مدى المطابقة؛ وهذا هو باختصارٍ شديدٍ ما يُطلق عليه: ضرورة عرض الحديث على القرآن قبل العمل به، وهو ما نسّميه بمحوريّة إسلام القرآن، في قبال محوريّة إسلام الحديث السائد في جميع أوساطنا العلميّة والدينيّة. ومن هنا يتّضح المائز الأساسيّ بين ما نقوله وبين ما يقوله أصحاب الاتجاه الثاني، وخصوصاً الذين لا يعملون بقاعدة العرض إلّا في حدودٍ ضيّقةٍ جداً تنحصر في مورد التعارض بين الروايات الصحيحة السند.

شاهدٌ تطبيقيٌّ على إسلام القرآن

وهنا سنسوق شاهداً عاماً على إسلام القرآن وشاهداً خاصاً، مُستفيدين من كتاب الكافي للشيخ الكلينيّ.

الشاهد العامّ: المشابهة في التشكيل الصوريّ

أمّا الشاهد العامّ فيتمثّل بطبيعة تشكيل كتاب الكافي، فالشيخ الكلينيّ لأنّه

منطبع في ذهنه دستورية القرآن للإسلام وتفصيلية الروايات لتلك الدستورية والأسس، فقد اتخذ لنفسه طريقاً مشابهاً في نظم روايات المعصومين؛ فكان المجلد الأول والثاني خاصين بالأصول، وكانت الأجزاء الأخرى خاصة بفروع الأصول، وكأنه يريد القول إن جميع روايات الفروع متفرعة على روايات الأصول، فروايات الأصول بمثابة الدستور الحاكم على روايات الفروع، وهذا هو الوجه التطبيقي العام المشابه لفكرة إسلام القرآن.

الشاهد الخاص: مصداق تطبيقي للعرض على القرآن

روى الكليني رحمه الله عن صفوان بن يحيى قال: «سألني أبو قرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام، فاستأذنته في ذلك، فأذن لي، فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد، فقال أبو قرّة: إنا روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين، فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام: فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...﴾ (الأنعام: ١٠٣) و﴿...وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠)، و﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (الشورى: ١١)؛ أليس محمد؟ قال: بلى؛ قال: كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، و﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ثم يقول: أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر؟! أما تستحون؟! ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا: أن يكون يأتي من عند الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر؟! قال أبو قرّة: فإنه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى﴾ (النجم: ١٣) فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأي؛ حيث قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ (النجم: ١١) يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأته عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ (النجم:

(١٨)، فأيات الله غير الله، وقد قال الله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾، فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة. فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذّبتها؛ وما أجمع المسلمون عليه: أنّه لا يحاط به علماً، ولا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء^(١).

فالإمام يستنكر ويقول: كيف يُعقل أنّ رسول الله يأتي إلى الناس بقرآنٍ يقول لا تدركه الأبصار وهو يقول: رأيتُه بعيني وأحطت به علماً، وأنّه على صورة البشر؟ فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات.

وهنا هو محلّ الشاهد الذي يثبت به محوريتة إسلام القرآن، فالإمام لم يقبل بالروايات التي تتنافى مع القرآن، فيقول له: «إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذّبتها»، فالقرآن هو المرجع في التصحيح.

ولذلك فنحن لو قلنا: اضربوا بالرواية الفلانية عرض الجدار، فلسنا نكذّب رسول الله صلّى الله عليه وآله، وإنّما نكذّب الرواية المنسوبة له، إذ لا يجزئ مسلم عاقل على تكذيب النبيّ صلّى الله عليه وآله، وإنّما لنا أن نكذّب الرواية المرويّة عنه وهي مخالفةً للقرآن، فالتكذيب يقع على الرواية المحكيّة، وليس على الرواية الواقعيّة الصادرة منه صلّى الله عليه وآله.

ومن هنا نقول: إذا ما قرأ أحدٌ على الناس روايةً، فللناس أن تطالبه بأصلها وجذرها القرآنيّ؛ لا بدّ أن تطالبه بالمطابقة الدستوريّة، وهذا هو إسلام القرآن، وهذا هو ما تعلّمناه من أئمّتنا المعصومين عليهم السلام؛ أو لم يقل لنا الإمام محمّد الباقر عليه السلام: «إذا حدّثتكم بشيءٍ فاسألوني من كتاب الله»، ولما قال

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ: ج ١ ص ٩٥ ح ٢. وهذه الرواية يقول عنها العلامة المجلسي بأنّها صحيحة السند. انظر: مرآة العقول، للعلامة محمّد باقر المجلسي، نشر: دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ ش، طهران: ج ١ ص ٣٢٨.

في بعض حديثه: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنِ الْقَيْلِ وَالْقَالِ، وَفَسَادِ الْمَالِ، وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ، فَقِيلَ لَهُ: يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ أَيْنَ هَذَا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ...﴾ (النساء: ١١٤)، وقال: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا...﴾ (النساء: ٥)، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن بُدِيَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ...﴾ (المائدة: ١٠١)»^(١).

هذه هي القاعدة العامة في قبول الرواية وردّها؛ فلا يقولنَّ أحدٌ: هذه روايةٌ صحيحة السند فاعملوا بها، وتلك روايةٌ ضعيفة السند فاتركوها؛ فهذا هو إسلام الحديث الحاكم في أوساطنا العلميّة، والمخالف لما تقدّم من روايات العرض، وما نقلناه في رواية الإمام الرضا ورواية الإمام الباقر عليهما السلام، وبعبارة أصحّ: مخالفٌ لإسلام القرآن.

من هنا نوجّه خطابنا للمسلمين كافّةً، من الشيعة والسنة معاً، فنقول: لا يغرّتكم نقل رواية، ولو كانت منقولةً في أحد الكتب الأربعة (الكافي؛ من لا يحضره الفقيه؛ الاستبصار؛ التهذيب)، أو كانت في الصحيحين (البخاري؛ مسلم)، أو في كُتب السنن الأربعة (سنن ابن ماجه؛ سنن ابن داود؛ سنن الترمذي؛ سنن النسائي)؛ فإنّ الكتاب مهما كان عظيماً وجليلاً فإنّه ليس مقياساً للقبول أو الرفض، كما أنّ الراوي مهما كانت وثاقته فهو ليس مقياساً أيضاً لذلك؛ وإنّما المقياس الحقيقي هو العرض على القرآن الكريم، أو قل: العرض على دستور الإسلام؛ وكلّ فقرة تخالف ذلك الدستور فهي ساقطة عن الاعتبار.

بل نقولها بضررٍ قاطع: لا تخشوا تكذيب رواية، ولو كانت مرويةً عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فذلك تكذيبٌ للخبر وليس تكذيباً لرسول الله صَلَّى اللَّهُ

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١ ص ٦٠ ح ٥.

عليه وآله، كما اتّضح في خيرٍ سابقٍ.

والخلاصة: نحن نعتقد بالسنة الشريفة، ونعتقد بضرورة العمل على طبقها، ولكننا نشترط في رتبة سابقةٍ موافقتها لدستور الإسلام، وهو القرآن الكريم، هذا أولاً؛ وثانياً: إنّ السنة لا استقلالية لها في قبال القرآن، وليست مصدراً في قبال القرآن، بل هي لا بدّ أن تُفهم في ظلّ القرآن، فالرواية بتعبير النصّ القرآنيّ دورها تبين ما نزل إليهم من القرآن على قلب النبيّ صلّى الله عليه وآله، وبالقدر الذي لا يتنافى مع القواعد القرآنية العامة.

الفصل الثاني

بحوث تمهيدية في العقيدة ومرجعيتها

- معنى العقيدة في اللغة والاصطلاح
- موضوع العقيدة الإسلامية
- معنى جواز التقليد في العقائد ومساحته
- أدلة جواز التقليد في العقائد
- لا ملازمة بين أدلة وجوب النظر والمنع من التقليد
- دلالة آية التفقه على التقليد في العقيدة
- مدخلية البداهة والوضوح في جواز التقليد وعدمه
- القائلون بجواز التقليد في العقائد
- ضوابط التقليد في العقائد
- ضرورة المرجعية الدينية في العقائد
- إسهام المرجعية التخصصية في تطور علم العقائد
- النصّ الدينيّ وقراءة غير المتخصّص
- موانع قراءة النصّ لغير المتخصّص
- شروط المرجعية العقائدية (العلمية، الدينية، الصححية)
- جواز التبعض في التقليد العقديّ

معنى العقيدة في اللغة والاصطلاح

أولاً: العقيدة في اللغة

أما لغةً فللعقيدة معانٍ كثيرةٌ متقاربةٌ في المضمون؛ فاللفظ مأخوذٌ من (العقد)، فيقال: عقده يعقده عقداً، وهو: الربط والإبرام والإحكام والتوثق والشدّ بقوة، والتماسك والمرابطة والإثبات، وهو اليقين والجزم أيضاً، ويُطلق على العهد وتأكيد اليمين: (عقد)، والعقد بجميع المعاني الآنفه يُقابله: الحلّ والانفلات^(١).
ومن معناه ما ورد في القرآن من عقدة اليمين والنكاح؛ قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ...﴾ (المائدة: ٨٩).

ثانياً: العقيدة في الاصطلاح

وهي على مستويات:

المستوى الأول: العقيدة في الاصطلاح العام

هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده، أو هي كل ما عقد الإنسان عليه قلبه جازماً به، واطمأنت نفسه بأنه مطابقٌ للواقع، سواءً كان أمراً غيبياً أو حسياً، دينياً أو دنيوياً، وسواءً كان أمراً صحيحاً أو خطأً، وفي ذلك تدخل جميع ما يعتقده الإنسان من أديانٍ سماويةٍ وأرضيةٍ.

ولذا فإنّ العقلاء من الناس عادةً ما يُطلقون العقيدة على ما يؤمنون به ويعتقدونه من مبادئٍ وقيمٍ وأفكارٍ ونظرياتٍ، بقطع النظر عن صحتها وبطلانها،

(١) انظر: لسان العرب، محمّد بن مكرم بن منظور الأفرريقي، دار صادر، ١٤١٤هـ، الطبعة الثالثة، بيروت: ج ٣ ص ٢٩٥ - ٣٠٠، باب (عقد).

ولكنهم عادةً لا يعتقدون بشيءٍ ولا يعتقدونه إلا إذا كان صحيحاً في نظرهم، وهذا واضحٌ.

المستوى الثاني: العقيدة في اصطلاح المتكلمين^(١)

وهي الإيمان بمعنى انعقاد القلب والتصديق الجازم بوجود الله وألوهيته، وبوحدانيته وأحديته، وما يلزم له من ذلك من الاعتقاد القاطع بخالقيته وربوبيته وعينية صفاته، والإيمان بملائكته وكتبه وأنبيائه ورسله عموماً، وبدين الإسلام ديناً قيماً وخاتماً، وبنبوة ورسالة النبي خصوصاً، وخاتمته، وبالقرآن كتاباً إلهياً مصوناً من التحريف، وباليوم الآخر، وبما يرتبط بذلك كله.

المستوى الثالث: العقيدة في البحث الفلسفي

تناولت الفلسفة الإلهية بشكلٍ عامٍّ والفلسفة الإسلامية بشكلٍ خاصٍّ، المباحث العليا في العقيدة، لاسيماً مبحث التوحيد والمعاد، من وجهة نظرٍ فلسفيةٍ، بصفتها باحثةً في أصل الوجود، وعادةً ما تُقسَّم الأبحاث الفلسفية الإلهية إلى ثلاثة أقسام^(٢)، قسمٌ في الأمور العامة، ويُطلق عليها الإلهيات بالمعنى الأعم، وقسمٌ في الجواهر الخمسة والأعراض التسعة، ويطلق عليها الطبيعيات، حيث يُبحث فيها عن الأجسام الفلكية والعنصرية والأعراض، وقسمٌ أخير في الإلهيات بالمعنى الأخصّ - تمييزاً له عن الإلهيات بالمعنى الأعم - ويبحث فيها في مباحث أصول الدين، لاسيماً البحث في المبدأ والمعاد^(٣)، وعادةً ما يُصَبّ الاهتمام في البحث الفلسفي على القسمين الأولين بشكلٍ خاصٍّ، ويختصون بحوثهم في

(١) المراد من المتكلمين في حدود الدائرة الإسلامية.

(٢) كما هو الحال في كتاب (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)، وكشف المراد هو شرح للعلامة الحلّي على كتاب (تجريد الاعتقاد) للخواجه الطوسي.

(٣) كما هو الحال في كتاب (المبدأ والمعاد) للحكيم محمد صدر الدين الشيرازي.

إثبات واجب الوجود وصفاته سبحانه.

وبعبارة موجزة: إنَّ البحث الفلسفيّ قد تناول أهمّ المسائل في البحث العقديّ في حدود الأصول، ولكنه تناولها من وجهة نظر فلسفيّة، تبعاً لموضوع الفلسفة العامّ، وهو البحث في أصل الوجود، وقد أطلق في الفلسفة الأولى اصطلاح (الميتافيزيقيا)، الذي صار فرعاً أساسياً في الفلسفة الإلهية، والذي يبحث عن الحقيقة الأولى للوجود، كما يبحث في ماهية الإله والعالم والإنسان، وفيما وراء الطبيعة والحسّ، والتي يُطلق عليها بالاصطلاح الدينيّ: الأمور الغيبية.

المستوى الرابع: العقيدة في اصطلاح العرفاء

لا فرق كثيراً في عناوين أصول الدين (بحسب اصطلاح مشهور المتكلّمين)، أو الإلهيات بالمعنى الأخصّ (بحسب البحث الفلسفيّ)، أو أصول الإيمان وفروع الإيمان (بحسب اصطلاحنا) فيما يتناوله البحث العرفانيّ، إلا أنّ جهة البحث في تلك الأصول تختلف كثيراً عن البحث الكلاميّ والفلسفيّ، تبعاً للهدف وللمنهج المتّبع عند كلّ فريق منهم؛ فالوسائل المعرفية للعرفاء تكمن في الكشف والشهود، وبالتالي فإنّ الهدف المنشود عندهم هو الجانب الباطنيّ؛ ففي التوحيد مثلاً يبحثون عن التوحيد الحقيّ الذي يصل إليه الإنسان الكامل، وفي النبوة والإمامة يطرحون عنوان الخلافة الإلهية في الجانب الأسمائيّ، أو قل: الخلافة الأسمائية، والذي يتحقّق فيه عنوان الولاية، وفي المعاد يركّزون على مسألة لقاء الله تعالى، كما لهم في مسألة الحساب والعقاب توجيهات تفتقدها البحوث الكلامية والفلسفية، وبالتالي فإنّ العقيدة عندهم - تبعاً لمنهجهم الكشفيّ - هي البحث في الحقيقة الباطنية للتوحيد والنبوة والمعاد.

ما نراه: أنّ البحوث العرفانية هي بحوثٌ تكميليةٌ لا يُستغنى عنها، كما لا يُستغنى بها أيضاً، فعلى المكلف ابتداء الوقوف على الرؤية الكلامية والفلسفية

والقرآنية^(١) للعقيدة، وهذا هو الأساس الأول، ثم محاولة الانتقال والتزوّد من الرؤية العرفانية المعنوية المتلائمة مع الرؤية القرآنية في بعدها الباطني. وسوف نتعرّض إلى بعض البيانات العرفانية المتعلقة بزوايا العقيدة بنحو لا يفترق عن الرؤية القرآنية في بعدها الباطني، وذلك في الفصل الخاص بالملحقات والمسائل المتفرقة^(٢).

المستوى الخامس: العقيدة في الاصطلاح النصّي (القرآن والسنة)

أما في النصّ القرآني فإنّ العقيدة قد عبّر عنها في أكثر من موردٍ بآتها الدين القيم، فيكون الاعتقاد الحقّ هو إقامة الوجه صوب ذلك الدين القيم؛ قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)، والدين الحنيف: هو دين التوحيد المستقيم الذي لا تشوبه شائبة الشرك مطلقاً، فكلّ ما يُعبَد من دون الله بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، ما هي إلا أسماءٌ مفتعلةٌ ترسّخ فكرة الشرك بعناوين مختلفة؛ قال تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٠).

(١) للقرآن رؤيتان في العقيدة، الأولى: تتلاءم مع العلم الحصريّ، والثانية: تتلاءم مع العلم الشهودي، ولذلك فالرؤية القرآنية ببعديها أشمل من الرؤى الكلامية والفلسفية والعرفانية في مجال العقيدة، بل إنّ المباحث الحقّة التي يتناولها المتكلّم والفيلسوف والعارف ما هي إلاّ رشحاتٌ معرفيةٌ مُفاضةٌ من القرآن الكريم، الموصوف بالهيمنة المعرفية؛ قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّبًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨)، وجميع ما يُبحث من الإلهيات في تلك العلوم الثلاثة (الكلام، الفلسفة، العرفان)، لا يخرج عن كونه مراتب معرفيةٌ من مراتب القرآن الكريم. (منه دام ظلّه).

(٢) في الفصل الثالث من الباب الثالث من هذا الكتاب.

وهذا الدين القيم التوحيدي الحنيفي الإبراهيمي لا مصداق حقيقي له بعد بعثة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله إلا الإسلام المحمدي؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٦٨)، وهذا الدين القيم المحمدي؛ أكمله تعالى وأتمه بولاية أهل البيت عليهم السلام؛ قال تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...﴾ (المائدة: ٣)؛ فالدين الحنيف القيم، والحادثة والمحجة البيضاء متمثلة بالإسلام المحمدي، كما أن النبوة المطاعة متمثلة بالنبي الخاتم صلى الله عليه وآله، كما أن إكماله وتمامه متمثل بولاية وإمامة أهل البيت عليهم السلام.

ولا يكفي في تحقق الإيمان الحقيقي إظهار التوحي لله ورسوله ولأولي الأمر منّا، أو بإظهار التبري من أعدائهم، وإنما لابد من انعقاد القلب على ذلك، فما يُنظر له في المقام هو الانعقاد القلب، وإلا فإظهار الإيمان دون واقعية له في القلوب - وإن كان من لوازمه حصانة المسلم - لا يخرج عن كونه مجرد لغو لا أثر له، أو هو كما قال تعالى: ﴿لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنَ جُوعٍ﴾ (الغاشية: ٧)، فلا بد من انعقاد القلب واقعاً على ذلك، فكما أن انعقاد القلب على الباطل مؤاخذ عليه الإنسان، فكذلك انعقاد قلبه على الحق يُجازى عليه بالحسنى؛ قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ...﴾ (المائدة: ٨٩)، أي: ما انعقد القلب عليه؛ فإن الله تعالى لا يعاقب الإنسان فيما لا يقصد عقده من الأيمان، ولكن يعاقبه فيما إذا قصد عقده بقلبه، فيكون انعقاد القلب ملاك الأخذ والجزاء.

ولذلك من أظهر الكفر تقيّة، لا يعاقب على كفره الظاهري؛ لأنه لم ينعقد قلبه على ذلك؛ قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦)، فالأول انشراح بالكفر صدره، فهو كافر بلا شك،

والثاني أكره على ذلك، فهو مؤمنٌ بلا شك.

وأما العقيدة في اصطلاح السنّة الشريفة، فإنّها جاءت مُبيّنةً مفصّلةً لذلك، ومن التبيين والتفصيل كان ذكر المصاديق من جهة، وبيان العلاقة الراسخة بين أصول الإيِّان وفروع الإيِّان من جهةٍ أُخرى، كما في الخبر المرويِّ عن أبان بن تغلب قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: مَنْ أراد أن يمحي حياقي، ويموت ميتي ويدخل جنّة عدنٍ التي غرسها الله ربّي بيده، فليتولّ عليّ بن أبي طالب، وليتولّ وليّه، وليعادِ عدوّه، وليسلّم للأوصياء من بعده، فإنّهم عترتي من لحمي ودمي، أعطاهم الله فهمي وعلمي، إلى الله أشكو أمر أمّتي، المنكرين لفضلهم، القاطعين فيهم صلتِي...»^(١).

وفي الحديث القدسيّ المرويِّ عن الإمام عليّ الرضا عليه السلام قاله وهو على راحلته في طريقه إلى مدينة مرو في خراسان، يرويه عن آبائه عن رسول الله صلّى الله عليه وآله عن جبرائيل أنّه قال: «سمعت الله جلّ جلاله يقول: لا إله إلاّ الله حصني، فمن دخله أمن من عذابي»، وهنا يأتي البيان والتفصيل وذكر المصدق المشروط به ذلك الأيمن من العذاب، تقول الرواية: «فلما مرّت الراحلة نادانا - أي: الإمام الرضا عليه السلام -: بشروطها وأنا من شروطها»^(٢).

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ: ج ١ ص ٢٠٩ ح ٥؛ المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخميّ الطبرانيّ، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، طبع دار إحياء التراث العربي، نشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة: ج ٥ ص ١٩٤؛ لسان الميزان، للإمام الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧١م، بيروت: ج ٢ ص ٣٤ ح ١٨؛ وأيضاً: جامع الأحاديث (النسخة المرتبة هجائياً)، لجلال الدين السيوطي: رقم الحديث (٢٢٤١١)، حرف الميم، منشور في المكتبة الشاملة.

(٢) التوحيد، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، تحقيق:

موضوع العقيدة الإسلامية

إنَّ موضوع العقيدة الإسلامية في اصطلاح المشهور: هو أصول الدين التي عمدتها التوحيد والنبوة والمعاد، وما يتفرع على التوحيد، وهو العدل الإلهي، وما يتفرع على النبوة، وهو الإمامة؛ وأما في اصطلاحنا فيكون موضوع العقيدة هو أصول الإيمان المتمثلة بالتوحيد والنبوة والمعاد، وفروع الإيمان المتمثلة بالعدل والإمامة. وفي ضوء هذا التبادل في المواقع يتحقق النظم الحقيقي من حيث الأصل والفرع؛ لما يترتب عليه من نتائج مهمّة وخطيرة تتعلق بمساحة التقليد في العقيدة، التي تمسّ الفروع أكثر ممّا تمسّ الأصول.

تبصرة

للعقيدة وعلم العقائد اطلاقاتٌ أخرى تُستعمل في علومٍ مختلفةٍ، فقد يُطلق عليها اسم (علم الكلام)، ولذلك يُطلقون على المشتغلين به عنوان المتكلمين، كما يُطلق على بحوث التوحيد والصفات الإلهية - وهي الجزء الأهم في مباحث العقيدة - اسم (الإلهيات بالمعنى الأخصّ) في البحث الفلسفيّ، ونحن في حدود هذه الدراسة نرتضي عنوان العقيدة ونصطلح عليها أيضاً بأصول الإيمان وفروع الإيمان، وقد تقدّمت الإشارة لذلك في أكثر من مورد.

معنى جواز التقليد في العقائد

للتقليد في العقائد مراتب ثلاثٌ، وهي:

أولاً: التقليد في الفتوى.

ثانياً: التقليد في الدليل.

ثالثاً: التقليد في الفتوى والدليل معاً.

أما التقليد في الفتوى: فهو الحد الأقصى من التقليد، وهو مشابهٌ في الشكل للتقليد في الشريعة، نظراً لوجود فرقٍ بين درجة الاطمئنان المفروض تحققها في تقليد الفتوى العقائدية، وأنّ المقلد من جملة حقوقه المعرفية تجاه مقلده طلب الإيضاحات الممكنة للخلفيات العلمية للفتوى، بخلاف ما عليه الحال في التقليد في الفتوى الفقهية، حيث يكفي حصول الظن، وإنه لا يملك حقاً معرفياً في السؤال عن الخلفيات العلمية للفتوى.

وأما التقليد في الدليل، فيُراد به الحد الأدنى من التقليد، وفيه يكون المقلد عارفاً بالخلفية العلمية للمسألة العقائدية على نحوٍ من التفصيل - بعبارةٍ أخرى: يكون المقلد واقفاً على الدليل بالمقدار الذي يرفع عنه حرج السؤال - وهذا ما يمكن تحصيله في جميع مسائل الأصول الإيمانية وفروعها ما عدا نفس العناوين الرئيسية، فلا يجوز ذلك في نفس التوحيد والنبوة والمعاد، وما عدا ذلك من المسائل المنضوية تحت هذه العناوين الخمسة، سواءً كانت من كمالات الإيمان كالبرزخ، أو ما هو أهمّ من ذلك كالعصمة؛ حيث يتسنى للمقلد الاعتقاد بهذه المسائل من خلال الوقوف على الدليل بنحوٍ من التفصيل، فيكون مقلداً من جهتين، هما:

الجهة الأولى: وفيها يكون مقلداً للدليل المستفاد في نفس المسألة.

الجهة الثانية: وفيها يكون مقلداً للمرجع العقائدي الذي أورد الدليل وقرّره

في تلك المسألة.

ولا ريب أنّ هذا النوع من التقليد هو أشرف مراتب التقليد، ولذلك عبّرنا عنه بأنّه يمثل الحد الأدنى من التقليد، نظراً لكون مساحة التقليد فيه محدودةً ومشوبةً بالنظر، كما هو واضح؛ ولذلك فإنّ هذا النوع من التقليد الرفيع هو ما ندعو له أو ما نريد أن يرتقي إليه المقلدون في مجال العقيدة، فهذه المرتبة أشبه ما تكون بمرتبة الفضلاء من طلبة العلوم الدينية في مجال تقليدهم في المسائل الفقهية،

وهكذا الحال في المقام حيث ستنشأ لدينا طبقة من الفضلاء في العقيدة ممن يقفون على الخلفيات العلمية للفتوى العقائدية بنحوٍ من التفصيل.

فائدة أولى: إنَّ الفرق الجذري بين الاجتهاد في العقائد وبين هذه المرتبة الرفيعة من التقليد، يكمن في ثلاثة أمور، هي:

الأمر الأول: إنَّ المجتهد في العقيدة قد وصل للدليل بنفسه، بخلاف المقلد الواقف على الدليل، فقد وقف عليه من خلال المرجع العقائدي المقلد.

الأمر الثاني: إنَّ المجتهد الواقف على الدليل يكون وقوفه تفصيلاً، وإلا فإنه ليس بمجتهد في هذا المجال، في حين أنَّ المقلد الواقف على الدليل يكون وقوفه على نحوٍ من التفصيل.

الأمر الثالث: إنَّ المجتهد المقلد في العقيدة ينبغي أن يكون واقفاً على جميع مسائل العقيدة، في حين أنَّ المقلد الواقف على الدليل قد ينحصر وقوفه على تلك المسألة لا غير، أو عدّة مسائل تمكّن من فهم أدلتها بنحوٍ من التفصيل.

فائدة ثانية: إنَّ المقلد في هذه المرتبة، وإن كان واقفاً على الدليل بنحوٍ من التفصيل، إلا أنه لا يجوز تقليده بأيِّ حالٍ من الأحوال؛ لأنَّه مُقلدٌ في أصل المسألة وليس مجتهداً؛ والاجتهاد شرطٌ أساسيٌّ في صحّة التقليد.

نعم، يصحّ له أن يكون ناقلاً للفتوى ودليلها؛ بخلاف ما عليه المجتهد العقائدي فإنه يجوز تقليده فيما إذا توفّر على الشروط الأخرى الواجب توفّرها فيه، والتي سيأتي بيانها^(١).

وأما التقليد في الفتوى والدليل، فيُراد به الجمع بين المرتبتين السابقتين، وهي المرتبة التي ينبغي أن يكون عليها حال جميع المكلفين غير المجتهدين، فلا يُتصوّر في حقّ المكلفين الاكتفاء في التقليد في الفتوى، إلا في المسائل التي صحّ فيها

(١) في هذا الفصل، ضمن عنوان (شروط المرجعية العقائدية).

التقليد؛ نظراً لوجود مسائل لا يجوز التقليد فيها أبداً، بل يجب فيها الاجتهاد أو فهم الدليل المعبر، كما سيأتي^(١).

كما لا يُتصور في حقّ المكلفين الوصول إلى مرتبة التقليد في الدليل، وإن كانت طموحاً معرفياً نضبو إليه، بل وينبغي أن تصل الأمة إليه، إلا أنه ليس عملياً في واقع الأمة؛ وقد يكون تكليفاً بغير المقدور لمساحة كبيرة من المكلفين، فضلاً عن عدم عمليّة إلزام جميع المكلفين بالاجتهاد في جميع مسائل العقيدة^(٢)، وعليه فينحصر الحال في الجمع بين التقليد في الفتوى والتقليد في الدليل.

إذن، فإن هنالك ثلاث مراتب في التقليد، تتفاوت معرفياً وعملياً، وهي جميعها لا يُستقل بها في المسائل العقائدية، فلا بدّ من الاجتهاد في المسائل التي لا يصحّ فيها التقليد، حيث يُفرض فيها الاجتهاد على جميع المكلفين، بمعنى الوقوف على الدليل فيها تفصيلاً، وهي مسائل محدودة جداً، وبذلك ستنحصر دائرة المكلفين المقلّدين في العقيدة بين تلك المراتب الثلاث.

وبالتالي فإنّ إلزام المكلفين جميعاً بالاجتهاد والنظر لا سبيل لتحقيقه، بل هو تكليفٌ بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور محالٌ وقبيحٌ في نفسه، فلا يصدر من الحكيم، وما يُقال في كلمات الأعلام إمّا أن يُوجّه بإرادة العناوين الرئيسية التي لا إشكال في ضرورة الاجتهاد والنظر فيها، أو يُغضّ الطرف عنه، وما عدا ذلك من المسائل فللمكلف التقليد فيها.

(١) في هذا الفصل، ضمن عنوان (مساحة التقليد في العقائد).

(٢) إنّ إلزام الفضلاء من طلبة العلم بمرتبة بالاجتهاد في جميع مسائل العقيدة أمرٌ يعسر تحقيقه فكيف بعامة الأمة؟! فليس من الإنصاف بحقّهم - فضلاً عن غيرهم - تحميلهم مهامّ الاجتهاد في جميع مسائل العقيدة، وإن كانوا قادرين على فهم أدلّة الفتاوى العقائدية بنحوٍ من التفصيل؛ إلا أنّ ذلك ليس مناطاً لصحة الاجتهاد، وقد بيّنا بعض وجوه الفرق بين مرتبة الاجتهاد ومرتبة التقليد في الدليل. (منه دام ظلّه).

قال بعض المعاصرين: «لا إشكال في جواز اكتفاء العاجز عن النظر بالتقليد وإلا يلزم التكليف بالمحال، ودعوى عدم تحقق العاجز فيها مكابرة لما نرى بالوجدان من عدم وفاء عقل كثير من الناس بفهم أدنى الأدلة، فكيف بدقائق البرهان القاصر عنه فهم أرباب العلم والمعرفة كما لا يخفى»^(١).

وهذا ما التفت له كثير من أعلامنا المعاصرين فأجازوا التقليد في العقائد بصورة عملية، بعد أن خرّجوا الجواز بصياغة فيها فذلّة فنيّة أريد منها الخروج من طائفة القول بالتقليد في العقائد بشكل صريح، وذلك بعد أن ألزموا الناس بالاجتهاد في العقيدة، ومنعوا التقليد فيها، وقد تحقّق لديهم عجز الناس عن أداء دور الاجتهاد في العقيدة، فعرضوا وجهاً تبريراً يستبطن جواز التقليد في العقيدة، ولنلاحظ ذلك بدقّة في كلمات بعض الأعاظم وهو يُجيب سائلاً عن مسألة الاجتهاد في العقائد وعدم جواز التقليد فيها، حيث يقول: «ليس معنى عدم التقليد هو الأخذ بكل ما وصل إليه نظرکم، بل لا بدّ من الاعتقاد واليقين من مدرک صحيح، ولو كان مدرکاً إجمالياً، كما لو علم بأنّ الفقهاء والمتبحّرين كلّهم متفقون في الأمر الفلاني من الاعتقاديّات، وأنّه لو لم يكن حقّاً لما كانوا متفقين على ذلك، فهذا يسمّى دليلاً إجمالياً على صحّة الاعتقاد بذلك المعتقد»^(٢)، فدلّيل

(١) أصول الفوائد الغرويّة في مسائل علم أصول الفقه الإسلاميّ، محمّد باقر الكمرئي، مطبعة فردوسي، الطبعة الأولى، طهران: ج ٢ ص ٢٩٩. وهذا ما يراه الشيخ الأعظم الأنصاريّ في فرائده، حيث يقول: «لكنّ الذي يقتضيه الإنصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين». فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٧٦.

(٢) صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، لساحة آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الموسويّ الخوئي، مع تعليقات وملحق لساحة آية الله العظمى الميرزا الشيخ جواد التبريزي، دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم: ج ٣ ص ٤٣٠؛ اعتقاداتنا، لآية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي، منشور في المكتبة الشاملة: ص ٦٣،

المكلف على نتيجة العقيدة ليس الدليل الذي ينبغي أن يقف عليه، وإنما هو كفاية التعرّف على اتفاق العلماء على تلك المسألة، حيث يصحّ تقليده لهم بذلك. من هنا يُصرّح بعضُ بأنّ المكلف لو ترك النظر وكان قادراً عليه وحصل اليقين من التقليد وصادف الواقع، فلا إشكال في صيرورته مؤمناً مسلماً ويرتّب عليه آثارهما؛ إذ ربّما يكون اليقين والاعتقاد الحاصل من التقليد أقوى من الحاصل من البرهان. نعم، في مخالفة حكم عقله بوجوب النظر يكون متجربياً، فإن قلنا بثبوت العقاب للتجربي فهو، وإلا فلا عقاب عليه أصلاً^(١).

ولو تتبّعنا جُلّ كلمات أعلامنا المعاصرين في هذا المجال، المكتوبة منها أو المسموعة، سنجدها تدور في فلك جواز التقليد في العقيدة بنحوٍ من الأنحاء التي لا تعدو عن كونها دعوةً للمرجعية العقديّة دون التصريح بها، فلا يكاد يخلو موقعٌ من مواقعهم الإلكترونيّة من إجاباتٍ مباشرةٍ عن مسائل عقائديّة دون أن يذكروا الدليل فيها، وبالتالي فإنّها لا تخرج عن كونها فتاوى عقائديّة، والمظنون أنّهم شديداً الميل للقول بجواز التقليد في العقائد، فيمنعهم عن التصريح سطوة الإجماع الموروث تقليداً، والشهرة التي لا أصل لها في المقام، وما يميّزنا عنهم هو أنّنا صرّحنا بما أخفته ضمائرهم، وتحمّلنا مسؤوليّة إخراج الأمة من التكليف بغير المقدور، وانتشالها من دائرة الحيرة والتخبّط التي لا ينجو منها طلبة العلم فضلاً عمّن سواهم، ونحن بقدر ثقتنا بصحّة ما نحن عليه وما ندعو له من مرجعيّة دينيّة رشيدة تنهض بأعباء الأمة فيما تحتاجه في جميع المعارف الدينيّة، فإننا واثقون أيضاً من مضيّ هذه الدعوة المعرفيّة والعملية، ونجاحها في إنجاز مهمّتها، وأنّ الكثير من خيار الأمة، من علمائها وأعلامها، ومُتعلّميها ومُبلّغيها، سيسيرون في

السؤال التاسع (التقليد في أصول الدين) والكلمة للميرزا التبريزي رحمه الله.

(١) انظر: أصول الفوائد الغرويّة، محمّد باقر الكمرئي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢٩٩.

هذا الركب المبارك، انطلاقاً من مسؤولياتهم الشرعية والتاريخية في الذود عن الدين الإسلامي والعلم والمعرفة والعمل، بما ينسجم مع متطلبات العصر.

مساحة التقليد في العقائد

مما تقدّم تبين: أنّ هنالك ثلاث مراتب في التقليد، وأنّ المساحة العظمى للمكلفين تدور في مجال التقليد، سواءً كان تقليداً في الفتوى أو تقليداً في الدليل أو فيها معاً، وعليه فمساحة التقليد بلحاظ المقلّدين قد تُشابه إلى حدّ كبير مساحة المقلّدين في الشريعة، وأمّا مساحة التقليد بلحاظ نفس مسائل العقيدة لا بلحاظ المكلفين فإنّها تتضح من خلال بيان إجمال المسائل بما يلي:

إنّ العناوين الثلاثة المتمثلة بالتوحيد والنبوة والمعاد لا يجوز التقليد فيها، سواءً كان المكلف قادراً على الاجتهاد أو غير قادر^(١)، فيكون ما التزم به في هذه العناوين عن غير طريق الاجتهاد باطلاً جزماً، حتّى وإن كان حقّاً في نفسه، فإنّ المطلوب منه ليس العنوان ولو تقليداً، وإنّما عين الدليل عليه، ولا يلزم أن يكون الدليل نظرياً، حيث تكفي الفطرة دليلاً على ذلك مع الالتفات لذلك، بنحو يُوجب انعقاد القلب عليه.

وأما فيما عدا هذه العناوين الثلاثة، فإنّه يجوز التقليد في جميع مسائل العقيدة مع ملاحظة أمرين مهمّين، هما:

(١) لا يلزم من ذلك القول بالتكليف بغير المقدور، لأنّ جميع هذه الأمور التي لا يجوز فيها التقليد هي من الأمور الفطرية، فإن قيل: إذا كانت هذه الأمور فطرية فلماذا الاجتهاد فيها مع انحصار الاجتهاد في الأمور النظرية؟ فجوابه: هو أنّ الاجتهاد فيها وإقامة الدليل عليها عادةً ما يكون لأجل إقامة الحجّة على الغير، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (إبراهيم: ١٠)، حيث تعرض المسألة بنحو لا حاجة له للدليل، ومع ذلك يُقام الدليل على وجوده تعالى ووحدانيته بالنحو التفصيلي المتعارف؛ ولعلّ فطرية العناوين العقائدية الثلاثة موجبٌ للمنع من التقليد فيها. (منه دام ظلّه).

الأمر الأول: ضرورة التدرّج في مراتب التقليد، فبدأ المكلف بالتقليد في الدليل، فإذا لم يمكنه ذلك، جاز له الانتقال إلى التقليد في الفتوى.

الأمر الثاني: عدم جواز الانتقال إلى التقليد في الفتوى في بعض مسائل العقيدة، حتى وإن وجدت فتوى في هذا المجال، وإن كان يصحّ في مثل هذا المورد وأمثاله التقليد في الدليل.

وفي ضوء ذلك يمكننا وضع قاعدة ثنائيّة عامّة واعتمادها في تحديد طبيعة المسألة التي يجوز فيها التقليد، كما أنّها تحدّد بصورة تقريبية مساحة المسائل التي يجوز فيها التقليد، وهي:

أولاً: إنّ كلّ مسألة عقائديّة لا يتمكّن المكلف من الاجتهاد وبلوغ الدليل فيها وفهمه، فله أن يُقلّد فيها، شريطة أن لا تكون تلك المسألة هي عين الأصل العقائديّ، حيث لا يجوز التقليد في نفس مسألة إثبات الواجب أو في توحيد أو في معرفته، ولا في نفس مسألة إثبات النبوة ولا في المعاد.

ثانياً: لا بدّ من التدرّج فيما يصحّ التقليد فيه من مسائل العقيدة، فكلّ مسألة لا يتمكّن فيها المكلف من التقليد في الدليل فيها، فله أن يُقلّد في الفتوى، فيما عدا المسائل التي لا يجوز التقليد فيها في الفتوى، وعليه فلا يجوز له الانتقال إلى التقليد في الفتوى مباشرةً إلا بعد بذل الوسع في فهم الدليل، فإن عجز وأيقن أو ظنّ ظناً معتبراً بأنّه غير قادرٍ على فهم الدليل، جاز له الانتقال إلى دائرة الفتوى، ويتأكّد هذا المعنى بالنسبة للمتعلّمين.

وخلاصة القاعدة الثنائيّة هي: جواز التقليد في كلّ مسألة عقائديّة لا يمكن الاجتهاد فيها، فيما عدا العناوين الأساسيّة، وجواز الانتقال إلى التقليد في الفتوى عند العجز عن التقليد في الدليل، فيما عدا المسائل التي لا مجال للفتوى فيها، والتي سيأتي تفصيلها عند بلوغ نفس الفتاوى في فقه العقيدة في كتابٍ آخر مستقلٍّ عن هذه الدراسة.

أدلة جواز التقليد في العقائد

شاع بين أعلام المسلمين القول بعدم جواز التقليد في العقائد، وقد ساق كثيرٌ منهم أدلةً مختلفةً لإثبات مدّعاهم، في حين اكتفى بعضٌ بنقل المنع بصورةٍ قريبةٍ من الفتوى ودعوى الإجماع على ذلك، وفي ذلك يقول العلامة الحلي: «أجمع العلماء كافةً على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصحّ عليه، وما يمتنع عنه، والنبوة والإمامة والمعاد، بالدليل لا بالتقليد»^(١).

وهكذا يُخصّص صاحب العروة مجال التقليد بالأحكام الشرعية، نافيةً إياه عن أصول الدين بقوله: «محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين...»^(٢).

وظاهر كلماتهم هو التقليد بالمعنى الفقهي، والذين يعنون به رجوع الجاهل للعالم، حيث لم تكن هنالك سابقةً للتفصيل في مستويات التقليد من جهة، وعدم وضوح المقاصد الحقيقية في مسألة التقليد في العقائد، فأخذها اللاحق عن السابق أخذ المسلمات، ولم يقفوا عندها بالنحو الذي يرفع مواضع الإشكالات عن القول بالتقليد.

ولو لاحظنا الكلمتين السابقتين وغيرهما من كلمات الأعلام المشابهة إلى حدٍّ كبيرٍ لهما، نجد أنّها تدور حول المنع من التقليد في نفس العناوين الأساسية في أصول الدين، وهذا ما لا إشكال فيه، فلا قائل في جواز التقليد في هذه العناوين

(١) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للعلامة الحليّ جمال الدين الحسن بن يوسف (ت: ٧٢٦هـ)، شرح الفقيه الفاضل المقداد السيوريّ (ت: ٨٢٦هـ)، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، بيروت: ص ١٧-١٩.

(٢) العروة الوثقى (الطبعة الجديدة)، للسيد محمد كاظم الطباطبائيّ اليزديّ، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم المشرفة: ج ١ ص ٥٧، مسألة (٦٧).

الخمسة في مدرسة أهل البيت أو الثلاثة في مدرسة الصحابة. ولعلّ هذه أوّل نكتةٍ كان ينبغي الالتفات لها؛ للتفريق بين أصول الدين كعناوين أساسيةٍ وبين مسائل تلك العناوين، ونحن إنّما نذهب لجواز التقليد على مستوى الفتوى في الأعمّ الأغلب من تلك المسائل لا على نحو الموجبة الكلية؛ نظراً لوجود مسائل لا يصحّ فيها التقليد إلا بالنحو الثاني، وهو التقليد في الدليل، فضلاً عن أصل العناوين التي يصطلح عليها مشهور المتكلمين بأصول الدين، والتي نعتقد انحصارها بالتوحيد والنبوة والمعاد.

ولعلّ ما يُساعد على كون مرادهم من المنع في خصوص العناوين الأصلية للعقيدة لا في جميع مسائلها، هو نفس دعوى الإجماع الذي ساقوه ضمن أدلة عدم جواز التقليد في الأمور الاعتقادية؛ فمن الواضح أنّ هنالك أكثر من مخالفٍ لهذا القول، ممّن لا يصحّ التغافل عن رأيه المخالف لدعوى الإجماع، والموافق للقول الصحيح في ذلك، من قبيل شيخ الطائفة الطوسي، وسنقف عند دعوى الإجماع ومناقشة ذلك.

وما ذكره بعض المعاصرين من: «أثمّ أوجبوا العلم بأصول الدين، ولم يجوّزوا التقليد فيها، لأنّ طريق تحصيل العلم بها سهلٌ يتيسر لكلّ مكلفٍ»^(١)، إنّما يناسب انحصاره بالعناوين الأساسية للعقيدة، المتمثلة بالتوحيد والنبوة والمعاد، وأمّا المسائل المتفرّعة على كلّ أصلٍ فليست يسيرةً لكلّ مكلفٍ؛ نظراً لما تستلزمه من نظرٍ واستدلالٍ لا يتوفّر عليهما إلاّ من بلغ رتبة الاستنباط.

هذا، وقد كان مقتضى الموضوعية عرض المسألة بنحوٍ من التفصيل بين الموقف من العناوين الأساسية للعقيدة وبين المسائل المنضوية تحت تلك العناوين، ونحن مراعاةً لهذه الموضوعية، سنعتبر أنّ مسألة المنع - عند القائلين بها - مسألة

(١) صراط النجاة، للميرزا جواد التبريزي، مصدر سابق: ج ٣ ص ٤١٦.

بحوث تمهيدية في العقيدة ومرجعيتها ١٣٧

عامّة مأخوذةً على نحو الكلية، فتشمل جميع مسائل العقيدة. ولكي تتضح حقيقة الموقف لابدّ من عرض أهم أدلّتهم المانعة من التقليد في العقائد ومناقشتها، لننتهي لمقتضى الفطرة الإنسانية والأصل العقلائيّ والسيرة العقلانيّة القائمة على ضرورة رجوع الجاهل للعالم.

الدليل الأوّل: الإجماع

مرّت بنا كلمة العلامة الحلّي في دعوى الإجماع على لزوم الاجتهاد وإقامة الدليل في العقائد، والمنع من التقليد في ذلك، ودعوى الإجماع هذه تشمل المدرستين معاً، حيث يقول القرطبي: «السابعة: قال ابن عطية: أجمعت الأمة على إبطال التقليد في العقائد»^(١).

وبهذا الصدد يقول صاحب المستمسك: «بل ادّعي إجماع المسلمين عليه»^(٢)، فدعوى إجماع الأمة غير محصورة بعلماء مدرسة أهل البيت، وإنّما تشمل علماء المسلمين كافّة، ولكنّها دعوى يمكن المناقشة والحدش فيها من جهات:

١. إنّ الإجماع حُجّةٌ فيما إذا لم نعلم أو نحتمل أن يكون له مستندٌ، وفي المقام نحتمل ذلك، من قبيل ما ذكره ضمن أدلّة عدم جواز التقليد، فيلزم الرجوع إلى الدليل الآخر للبحث في مدى تماميته.

٢. إنّ ما لاحظناه في مسألة منع التقليد في العقيدة هو الشهرة لا الإجماع، وقد أكّد ذلك بعض الأعلام، منهم صاحب المستمسك حيث يقول: «كالكلام

(١) تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، نشر: مؤسّسة التأريخ العربي، ١٤٠٥هـ، بيروت: ج ٢ ص ٢١٢.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، آية الله العظمى السيّد محسن الطباطبائي الحكيم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤هـ، قم: ج ١ ص ١٠٣.

في وجوب كون المعرفة عن النظر والدليل (كما هو المنسوب إلى جمع)^(١) وعدم وجوبه (كما نُسب إلى آخرين) وحرمة (كما نُسب إلى غيرهم) ...^(٢).
ثم يقول رحمه الله: «وإن كان الأظهر الأوّل^(٣) مع خوف الضلال بدون النظر، والأخير^(٤) مع خوف الضلال به، والثاني^(٥) مع الأمن من الضلال، على تقدير كلٍّ من النظر وعدمه، فراجع وتأمل ...»^(٦).

فصاحب المستمسك يُفصّل هنا: فالشخص الذي يضلّ بعدم المراجعة، يُوجب عليه الرجوع؛ والذي يضلّ بالمراجعة، يجرم عليه ذلك؛ وأمّا إذا أمن من الضلال سواءً بالاجتهاد أو بالتقليد، فله الأخذ بذلك. والضابطة: هي المنع من الوقوع في الضلال؛ ومنه يتّضح عدم قبوله بدعوى الإجماع.

وعليه فلا إجماع على حرمة التقليد في العقائد، وبذلك يكون الرجوع إلى المرجع الديني المتخصّص في مجال العقيدة كافياً إذا أفاد العلم أو الاطمئنان؛ فإنّ المدار هو حصول العلم أو الاطمئنان، سواءً حصل بجهدٍ منه أم بجهدٍ غيره.

جديرٌ بالذكر: أنّ التعبير الدارج في كلمات كثيرٍ من الأعلام من حرمة التقليد في الأمور الاعتقاديّة، لا يُراد منها الحرمة التشريعيّة التي يعني الوقوع فيها ارتكاب الإثم، وإنّما المراد منها هو خصوص الحرمة الوضعيّة، بمعنى: أنّه لو حصل له العلم أو الاطمئنان بالعقيدة عن طريق التقليد، فإنّ هذا لا يكفي في

(١) أي: عدم جواز التقليد منسوبٌ إلى جماعةٍ من الأعلام لا إلى الإجماع.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، للسيد محسن الحكيم، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٤.

(٣) أي: وجوب المعرفة عن النظر والدليل والمنع من التقليد.

(٤) أي: حرمة الاجتهاد والنظر إذا كانا مؤدّيين للضلال.

(٥) أي: جواز النظر والتقليد لا وجوبها أو منعها، فأيهما يحقّق الأمن من الوقوع في الضلال يُعمل به.

(٦) مستمسك العروة الوثقى، للسيد محسن الحكيم، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٤.

بحوث تمهيدية في العقيدة ومرجعيتها ١٣٩

تصحيح عقائده، لا أنه ارتكب محرماً يستحق عليه العقاب؛ فإن لازم الحرمة التشريعية هو ارتكاب الإثم واستحقاق العقاب، ولازم الحرمة الوضعية هو بطلان العمل أو الاعتقاد، وفي ضوء صحة أو بطلان العقيدة، ترتب صحة أو بطلان الأعمال وقبولها.

ونحن نلتزم كذلك بالحرمة الوضعية في مجال العقيدة، ولكن فيما لا يجوز فيه التقليد، وقد اتضح أن هناك مسائل لا يجوز فيها التقليد مطلقاً، وأن هناك مسائل يجوز فيها التقليد على مستوى الفتوى، وما صحَّ فيها التقليد على مستوى الفتوى، صحَّ فيها التقليد على مستوى الدليل، ولا عكس.

كما أننا نلتزم أيضاً بترتب صحة الأعمال وقبولها، أو عدم صحَّتها وعدم قبولها، على صحة العقائد أو عدم صحَّتها؛ فهناك جملة من الآثار المترتبة على الأصول الاعتقادية، ومن أهمها على الإطلاق: تصحيح الأعمال وقبولها، فإذا أراد الإنسان أن تكون أعماله مقبولة، فإن عليه تصحيح اعتقاداته أولاً، ثم الشروع في العمل، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك، حيث يشفع الإيمان بالعمل الصالح؛ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ (الرعد: ٢٩)؛ فإذا كان هناك خلل في الإيمان فلا قيمة للعمل، ولعلَّ السرَّ في تسمية أصول الدين - وفقاً للمشهور - بذلك لأنها تُعدُّ الأساس والأصل للأمر العملية.

الدليل الثاني: الدليل القرآني في تأكيد التفكير والنظر

من أدلة المانعين على عدم جواز التقليد في العقيدة: القرآن، مُبرِّرين ذلك بمجموعة الآيات التي تُؤكِّد كثيراً مسألة التفكير والنظر، والتي تُشير إلى تحصيل العلم بالدليل والبرهان لا بطريقٍ آخر، كما في قوله تعالى: ﴿...فَأَقْصِبْ قَلْبَكَ

لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿ (الأعراف: ١٧٦)، وقوله تعالى: ﴿...كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: ٣)، وقوله تعالى: ﴿...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ
يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، وهكذا في عشرات الآيات الأخرى التي تحدّثت عن
ضرورة التفكّر والتدبّر والنظر والتعلّل، والتي تُقابل التقليد والمتابعة.

مناقشته: إنّ غاية ما تدلّ عليه هذه الآيات هو الجانب الإرشاديّ لطرق
تحصيل العلم أو الاطمئنان، والتي منها التفكّر والتعلّل والنظر، ولكن دون أن
تنفي الطرق الأخرى، أو قل: هي بصدّد إثبات موضوعها فقط وهو التفكّر،
ومن الواضح أنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه.

نعم، يصحّ أن يُقال بأنّ ما أثبتته هذه الآيات هو أفضل طرق الوصول إلى
الحقائق والمعارف الدينيّة، فطريق التفكّر والتدبّر في فهم الحقائق والوصول إليها
مُقدّم على ما عداه، ولذا فلا تنافي بين ما تثبته هذه الآيات وبين طريق الرجوع إلى
المتخصّص في الأمور الاعتقاديّة، ونحن - كنا ولا زلنا - نُؤيّد أفضلية طريق النظر
والتفكّر في تحصيل العقيدة، ولكنّ هذا الطريق الأعلائيّ لا يُمكن أن نُلزّم به
جميع المكلفين في جميع مسائل العقيدة، وإلّا لزم التكليف بغير المقدور، فمن قدر
على ذلك فهو على خيرٍ عظيم، ومن لم يقدر - وهو حال الأعمّ الأغلب من
المكلفين - فلا يُترك على جهله، وإنّما يُلزّم بالرجوع للمرجع المتخصّص، تبعاً
للأصل الفطريّ والعقلائيّ القائم على أساس رجوع الجاهل للعالم.

وعليه فالقرآن الكريم يدعونا للتفكّر والتدبّر، ومن مصاديق ذلك: الإرشاد
إلى الرجوع لأهل العلم والتخصّص فيما لا نعلم، وقد صرّح لنا بذلك في قوله
تعالى: ﴿...فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)، والتي يُستفاد
منها: الرجوع إلى أهل العلم والذكر في جميع المجالات الدينيّة.

لا ملازمة بين أدلة وجوب النظر والمنع من التقليد

على أن جميع ما يُساق من أدلة قرآنية وروائية - كما سيأتي - في مجال وجوب النظر والمعرفة، غير ملزمة بالمنع من التقليد في العقائد. وهذا ما ذهب إليه السيد محسن الحكيم رحمه الله حيث يقول في المستمسك: «وأما ما دلّ على وجوب العلم والمعرفة من الآيات والروايات، فلا يقتضى ذلك^(١)؛ لأنّ دليل حجّية الرأي - لو تمّ - يُوجب حصول المعرفة بها تعبدًا تنزيلاً...»^(٢)، أي: حصول المعرفة بالعقائد بواسطة الآيات والروايات، سيكون من باب التعبد بها، لا من باب الاجتهاد والنظر عقلاً.

الدليل الثالث: الآيات القرآنية الواردة في ذمّ التقليد

سيقت في المقام مجموعة آيات قرآنية ذكر فيها ذمّ التقليد، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة: ١٠٤)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٣)، وغيرها من الآيات ذات الصلة بدمّ التقليد. ولا شك أن هذه الآيات قد تعرّضت إلى أولئك الذين وقفوا أمام رسالة الأنبياء من خلال تمسكهم بتقليد آبائهم وأسلافهم، وقد حاول البعض أن يثبت

(١) أي: لا يقتضي عدم جواز التقليد في العقائد.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، للسيد محسن الحكيم، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٣.

من خلال هذه الآيات أنّ التقليد في الأمور الاعتقاديّة مذموم؛ لأنّه هو القدر المتيقّن من التقليد المذموم، وأمّا فيما يتعلّق بالرجوع إلى أهل الاختصاص في الأمور العمليّة فذلك لقيام الدليل على الجواز، من قبيل السيرة العقلانيّة وجملة من الروايات، منها: «فإنّهم حُجّتي عليكم وأنا حجّة الله»^(١).

مناقشته: لا ريب في صحّة رجوع الجاهل للعالم، فهذا هو مقتضى العقل والعقلاء والنصوص الدينيّة، فيكون المذموم من الرجوع، هو خصوص رجوع الجاهل للجاهل، والآيات الكريمة أعلاه إنّها أرادت أن تعلن عن رفضها لهذا التقليد غير المبرّر، فإنّ الجاهل فاقدٌ للعلم، فكيف يُرجع له فيما لا يعلم، وكما يُقال بأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، وأمّا رجوع الجاهل للعالم - ومنه رجوع الجاهل بالعقيدة إلى العالم بها - فهو أمرٌ ممدوحٌ ومطلوبٌ، فما لم يكن المكلف عالماً فإنّ عليه الرجوع للعالم.

وأولئك الذين ذمّ القرآن تقليدهم؛ لأنّهم رجعوا في تقليدهم إلى جهالٍ مثلهم، وبعبارةٍ أخرى - وبنحو الإجمال -: إنّ القرآن الكريم وإن كان قد ذمّ التقليد من خلال تلك الآيات الكريمة، إلّا أنّه أراد من التقليد حصّةً خاصّةً، ولم يقصد الذمّ مطلقاً، فهناك تقليدٌ مذمومٌ وآخر ممدوحٌ، ولا شكّ أنّ التقليد المذموم هو الذي لم يرتكز إلى ضابطةٍ ومعرفةٍ مُسبقةٍ من كون الذي يُرجع إليه يصحّ الرجوع إليه أم لا، أي كونه مؤهلاً أم غير مؤهّل، وبالتالي فالرجوع إلى غير المؤهّل في علمه باطلٌ وغير مُجزٍ، فالذمّ منصبٌّ على حصّة التقليد الفاقد للضابط العقليّ والعقلانيّ والنصيّ، وهو - الضابط - رجوع الجاهل للعالم.

وقد استعرض القرآن الكريم هذه الحقيقة وأكّدها في نفس الآيات الآنفة الذكر؛ حيث قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا

(١) وسائل الشيعة، للحرّ العامليّ، مصدر سابق: ج ٢٧ ص ١٤٠ ح ٩.

عَلَيْهِ آبَاءَنَا... ﴿ (البقرة: ١٧٠)، فهذا الاستدلال القرآني هو في قبال استدلال القائلين بأنهم يتبعون ما ألفوا عليه آباءهم، ولذا يبدأ القرآن وبآية نفسها مناقشة أولئك مبيناً لهم عدم صحة هذا مثل الرجوع؛ حيث يقول: ﴿...أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠)، فالذم خاص برجوع الجاهل للجاهل، فمن الواضح أن المشكلة لا تكمن في الرجوع إلى آباءهم لأنهم آباؤهم، وإنما لأنهم ليسوا من العقلاء وليسوا من المهتدين، ومن هنا يمكن أن نستفيد من هذه الآية جواز الرجوع إذا كان من نرجع إليه عاقلاً وعالمًا ومهتدياً، والكلام هو الكلام في الآية (١٠٤) من سورة المائدة الأنفة الذكر، التي تصف الآباء الذين يرجعون إليهم بعدم العلم.

ومن الواضح أن الرجوع إلى غير المؤهل هو مذموم حتى في غير الأمور الدينية، فالمرضى لا بد أن يرجع إلى الشخص المتخصص وهو الطبيب، لا أن يرجع إلى أي شخص وإلا صار رجوعه مذموماً، في حين أن رجوعه إلى المتخصص ممدوح ولا بد منه ما لم يكن هو طبيباً بنفسه.

إذن، فالقرآن الكريم قد قسم التقليد إلى قسمين؛ قسم مذموم، وهو الرجوع إلى غير المتخصص، وقسم ممدوح، وهو الرجوع إلى المتخصص في مجاله.

الدليل الرابع: الظن محصلة التقليد وهو غير مجزٍ في العقائد

ذكروا: أن التقليد لا يفيد أكثر من الظن، وهو غير مجزٍ في مجال العقائد؛ لعدم حصول الاعتقاد به، بمعنى: أنه لا يفضي إلى حصول الاعتقاد المشروط بتحصيل اليقين فيه، فيكون التقليد فيها باطلاً، بل وحرماً أيضاً.

مناقشته: تقدمت الإشارة في أكثر من موردٍ إلى أننا نشترط حصول الاطمئنان فيما يصح التقليد فيه من مسائل العقيدة، وبالتالي فإن التقليد المجاز شرعاً مأخوذ بشرط شيء، ويكون الإشكال وارداً على القائلين بجوازه بنحو القضية المأخوذة

لا بشرط، والمظنون أن خلفية المنع من التقليد في العقائد بهذا الإشكال مرجعها إلى أحد أمرين، الأول: اعتقادهم بأن المجيزين للتقليد في العقيدة لم يستثنوا المسائل الرئيسية، وقد اتضح الحال في ذلك، والثاني: أن التقليد لا يفيد إلا الظن، وقد اتضح أن هنالك تقليداً أرفع مستوى، مفيداً للاطمئنان، فما لم يفض التقليد في العقيدة للاطمئنان فهو باطل.

ولعل منشأ الإشكال أيضاً هو رفضهم لأخبار الآحاد في قبول العقيدة، وهو صحيح فيما إذا أفاد الخبر الواحد ظناً، وأمّا إذا أفاد اطمئناناً - تبعاً لطبيعة الخبر وشخصية المخبر - فلا ضير في القبول به، لأن العبرة والمناط يكمن في النتيجة وهي الاطمئنان، لا في الطريق إلى ذلك، فلو اعتقد المكلف بشيء وانعقد قلبه على ذلك، وقد كان طريقه في ذلك خبر آحاد أو خبراً متأخراً للعلم أو خبراً متواتراً، أو كشافاً أو حالة معنوية أفضت به لذلك، فإن ما اعتقد به مقبول في حق نفسه^(١)، وسيأتي بيان حول حجّة الخبر الواحد في مسائل العقيدة.

(١) احتج البعض لقبول التقليد في العقيدة من أن النبي صلى الله عليه وآله كان يقبل من الناس إسلامهم وإيمانهم بشكل عام، وقد كان فيهم النبيه والبليد، والمتعلم والجاهل، والكبير والصغير، والرجل والمرأة، فيشهدون أمامه: «أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله»، فيحكم بإسلامهم وإيمانهم دون أن يطالبهم باستدلالات عقلية أو بأقضية وتراكيب منطقية، ولعل الأعم الأغلب من الصحابة والصحابيات كانوا كذلك، ولم ينكر أحد من المتقدمين أو المتأخرين على إسلامهم وقبول النبي صلى الله عليه وآله بحالهم. والصحيح في ذلك أن الأعم الأغلب من هؤلاء قد دخلوا الإسلام وآمنوا بعدما شاهدوا وعانوا المعاجز الإلهية والكرامات النبوية، فأورثتهم القطع بصحة دعوى النبي صلى الله عليه وآله للتوحيد والإيمان بنبوته واليوم الآخر، وقد قبل النبي صلى الله عليه وآله منهم ذلك لأنهم لم يشهدوا بأكثر من الأمور الفطرية، والتي لا يجوز فيها التقليد لفطريتها وقطعيتها، وما أورث القطع لا معنى للاستعانة بالظن أو حتى بالاطمئنان لتحصيله.

دلالة آية التفقه على التقليد في العقيدة

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ١٢٢).

سقت هذه الآية الكريمة للاستدلال بها على ثلاثة أمور، وهي:

أولاً: حجية الخبر الواحد الثقة.

ثانياً: لزوم الاجتهاد في الأمور العملية المسماة بالأحكام الشرعية.

ثالثاً: جواز التقليد في الأحكام الشرعية.

وما يهمننا هو الاستدلال الأخير، إذ لا كلام عندنا في لزوم الاجتهاد في الأمور العقائدية، وتحديدًا في العناوين الأساسية لما اصطُح عليه بأصول الدين، كما لا كلام عندنا في قبول خبر الثقة في الأمور الشرعية، وأمّا في المسائل العقدية

وأما فيما بعد فإن قبول الصحابة من النبي صلى الله عليه وآله ما يخبر به من بعض تفاصيل العقيدة، فذلك لأنّ قوله صلى الله عليه وآله عادة ما يُورث القطع لهم، أو يُورث الاطمئنان - كقدر مُتَيَقِّنٍ - لهم، ومنشأ القول بصحة اعتقاداتهم موكولٌ للنتيجة التي توفروا عليها، وهي نفس القطع أو الاطمئنان، وإن كنا نعتقد جازمين بأن أخذ المؤمن عن النبي صلى الله عليه وآله مباشرة مورثٌ للقطع، وسواءً أورث القطع أو لم يُورثه، فيجب القبول به، فإنّ عدم التصديق بقوله صلى الله عليه وآله تعبيرٌ آخر عن التشكيك بنبوته صلى الله عليه وآله، وهذا ما لا يقع من المؤمن البتة، وفي صورة وقوعه يُحكم بخروجه عن الإسلام.

بقي أن يُعلم: أنّ القرآن الكريم والسنة الشريفة لم يأمرًا بشيءٍ منافٍ للعقل أو الفطرة السليمة، بل كلّ ما جاء به موافقٌ للعقل والفطرة السليمة، فيكون قبول الناس بدعوة الإسلام وإيمانهم به فرع استجابتهم للعقل والفطرة السليمة، وقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: ٣٠): أنّه تعالى فطرهم على الإسلام والتوحيد وعلى معرفته. (منه دام ظلّه).

فإنّ الضابطة العامّة هي حصول الاطمئنان^(١)، فإن أوجب الخبر الواحد اطمئناناً، أمكن القبول به، وإلا فلا. وظاهر الحال أنّ الخبر الواحد عادةً ما يكون بحاجة إلى دواعم ترتقي بكشفه إلى مستوى الاطمئنان، من قبيل شخصيّة المخبر، فالعدل الثقة الأعلائيّ غير الثقة العاديّ، ولذلك ما يتركه خبر زرارة بن أعين، ومحمّد بن مسلم وصفوان بن يحيى ومحمّد بن أبي عمير ويونس بن عبد الرحمن، ومن في درجتهم من العدالة والوثاقة، هو غير ما يتركه خبر غيرهم وإن كان عدلاً أو ثقةً.

أمّا بالنسبة لجواز التقليد في الأحكام الشرعيّة بمقتضى هذه الآية الكريمة، والذي هو مقتضى الإنذار ومقتضى الرجوع للفقهاء في الدين، فإنّه إن تمّ الاستدلال بها في ما يتعلّق بالأحكام الشرعيّة فإنّه بنفس النكته يصحّ الاستدلال على جواز التقليد في العقيدة؛ لما مرّ بنا^(٢) من كون الدين لا يقتصر على الأحكام الشرعيّة، وإنّما يشمل بالدرجة الأساس مسائل العقيدة، بل إنّ العقيدة هي أصل الدين وأساسه وما عداها يأتي في مرتبةٍ طوليةٍ، ومن الواضح بأنّ لسان الآية الكريمة لا يقتصر على مسائل الأحكام الشرعيّة، فيكون الاستدلال بها على ضرورة التفقه - بمعنى الاجتهاد - وعلى جواز التقليد في مسائل العقيدة من بابٍ أولى؛ لما عرفت من تقدّم العقيدة على الشريعة، وكونها أصل الدين وأساسه.

من هنا يُمكن القول بأنّ كلّ ما استدلّ به على وجوب الاجتهاد في الأمور العمليّة يمكن الاستدلال به على وجوب الاجتهاد في الأمور الاعتقاديّة، كما أنّ كلّ ما استدلّ به على جواز التقليد في الشريعة هو بعينه دليلٌ على جواز التقليد في

(١) سيأتي تفصيل المسألة في الفصل الثالث من هذا المحور، وضمن عنوان: (الاطمئنان شرط في صحّة التقليد في العقائد).

(٢) في مطلع الفصل الأوّل من المحور الأوّل، ضمن عنوان: (معنى التفقه في الدين).

العقيدة، مادام لسان الدليل يتحدث عن الدين عموماً؛ وعليه فعندما تقول الآية: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ فَإِنَّ الدين - كما اتضح - أعم من كونه أموراً عملية حيث يشملها ويشمل الأمور الاعتقادية.

ومما يدعم فكرة الاجتهاد والتقليد في الآية - كما فهم من ذلك جملة من الأعلام - أن بعض مفرداتها مثل «لينذروا، يحذرون» أولى بالدلالة على وجوب الاجتهاد في الأمور الاعتقادية منها في الأمور العملية، وما نراه أيضاً هو أنها أولى بالدلالة على جواز التقليد في العقيدة منها في الأمور العملية، ولعلّ الواقع المعاش هو خير شاهد على ذلك، فلو راجعنا المسائل الاعتقادية فإننا لا نجدنا جميعاً من المسلمات، وإننا نجد كثيراً منها يقع فيها الخلاف، وهذا يعني أنه لا بد من وجود متخصصين لإعطاء الإجابات في مثل هذه المسائل الخلافية، ويتبع ذلك يتحقق الرجوع للمتخصصين في ذلك؛ نظراً لعدم إمكان تحصيل التخصص في مسائل العقيدة من قبل جميع المكلفين، كما هو الحال في سائر العلوم التخصصية الأخرى.

وبنفس النكتة يتوجه المراد من قوله تعالى: ﴿...فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)، حيث دلالتها الواضحة على وجوب السؤال عند الجهل، ومقتضى السؤال هو العمل على طبق الجواب، وليس المقصود الأصلي هو السؤال في نفسه؛ لوضوح أنه لغو لا أثر له؛ فلا مصحح للأمر به لو لم يكن مقدّمة للعمل^(١).

ومنه تتضح دلالة الآية على جواز التقليد وعلى حجّية فتوى العالم على الجاهل،

(١) انظر: كتاب الاجتهاد والتقليد (من كتاب التنقيح في شرح العروة الوثقى)، تقرير بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف: الميزرا علي الغروي التبريزي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، قم: ص ٨٨.

وذلك هو مقتضى رجوع الجاهل إلى العالم، والمراد من أهل الذكر هم أهل العلم فلا اختصاص لها بأهل الكتاب، فإنَّ «الآية المباركة قد تضمّنت كبرى كَلِيَّةً قد تنطبق على أهل الكتاب، وقد تنطبق على الأئمة عليهم السلام، وقد تنطبق على العالم والفقهاء، وذلك حسباً تقتضيه المناسبات على اختلافها باختلاف المقامات»^(١).

مدخلية البداهة والوضوح في جواز التقليد وعدمه

لو لاحظنا مجموع المسائل الشرعية نجد أنّ بعضاً منها بلغ رتبة الضرورة الدينية، من قبيل أصل وجوب الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، وبعضاً بلغ مرتبة اليقينيّات. فما بلغ منها ذلك، لا يجوز التقليد فيه. وهذا حكمٌ عامٌّ مجمعٌ عليه^(٢)؛ فالضروريّ واليقينيّ لا مرتبة فوقه ليُبدل بقول المجتهد الذي لا يورث أكثر من الظنّ أو الاطمئنان في أفضل أحواله بالنسبة للمقلّد، ولا معنى لإلحاق ما هو حجّةٌ بغيره بما هو حجّةٌ بنفسه، بل لا معنى أن يكون للمجتهد في الضروريّات واليقينيّات رأيٌ، ولا للعملية الاجتهادية عملٌ، فإنّها كما يرى سيّدنا الأستاذ الخوئي: «إنّ إثباتها لا يتوقّف على العملية المذكورة فلا موضوع للتقليد فيها، فإنّه أتباع المجتهد في رأيه، ولا رأي له فيها، حيث إنّ نسبتها إلى العامي وغيره على حدّ سواء، وكذا الحال في الموضوعات الخارجية الصرفة لأنّه لا مجال للاستنباط فيها»^(٣)، وأمّا مَنْ لم يحصل له اليقين بما هو يقينيّ في نفسه أو لم يبلغ عنده ما هو ضروريّ في نفسه إلى حدّ الضرورة عنده، فإنّه لا يُعتدّ بإنكاره؛ لأنّه

(١) انظر: كتاب الاجتهاد والتقليد، للسيّد الخوئي، مصدر سابق: ص ٨٩.

(٢) انظر: العروة الوثقى، للسيّد اليزدي، مصدر سابق: ج ١ ص ١٣ مسألة (٦)؛ وأيضاً: الموسوعة الفقهية الكويتية، تأليف: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار السلاسل، الطبعة الثانية: ج ١٣ ص ١٦٠. فقرة (حكم التقليد في العقائد).

(٣) صراط النجاة، للميرزا جواد التبريزي، مصدر سابق: ج ٣ ص ٨ سؤال ٣.

وسواسي أو غير سوي.

إذن، فالأمور التي تبلغ حدَّ الضرورة أو البداهة أو اليقينية فإنَّها تكون معلومةً للمكلَّف، فلا معنى للاجتهاد فيها فضلاً عن التقليد، ومنه تفهم أنَّ ما نذهب إليه في مجال العقيدة: هو أنَّ القدر المُتيقَّن منها ممَّا بلغت مرتبة الضرورة أو البداهة أو اليقينية بالمعنى المتقدم الحاصل للجميع هو نفس العناوين الأساسية، المسماة بحسب اصطلاح المشهور بأصول الدين، وأمَّا ما عدا ذلك فإنَّها لا تخرج عن كونها - في الأعمَّ الأغلب - من المسائل النظرية، التي يجب فيها الاجتهاد لمن قدر عليه، أو التقليد لمن لم يتسنَّ له بلوغ رتبة الاجتهاد.

وهذه قاعدةٌ عامَّةٌ - فيما يتعلَّق بالضروريات والبدهيَّات واليقينيَّات - حيث لا يجوز التقليد فيها مطلقاً، سواءً كانت في المسائل الشرعية أو في المسائل العقائدية، كما أنَّها قاعدةٌ عامَّةٌ في غير ذلك، حيث لا بدَّ من الاجتهاد في النظريات بحسب المكنة أو اللجوء للتقليد تبعاً للسيرة العقلانية القائمة على أساس رجوع الجاهل للعالم، وهي قاعدةٌ عامَّةٌ لا تختصَّ بمجالٍ دون مجالٍ آخر، فلا معنى لأن يقال بنحوٍ مطلق: لا يجوز التقليد في العقائد. وإنَّما ينبغي التفصيل في ذلك.

ومن الواضح أنَّ مسائل الاعتقاد لا تختلف، كغيرها من مسائل العلوم الأخرى التي لا يُكلَّف الإنسان فيها إلا ما يستطيع، تبعاً للقاعدة القرآنية^(١)، فإن كان

(١) الاستفادة من قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وهي قاعدةٌ جذورها عقليةٌ وعقلانيةٌ، فالعقل السليم حاكمٌ باستحالة التكليف بغير المقدور، وعليه فلا معنى لأن يُكلَّف جميع المكلَّفين بالاجتهاد في كلِّ مسائل العقيدة التي لا تقلَّ عدداً وعمقاً عن مسائل الشريعة، فذلك أمرٌ متعسِّرٌ، بل محالٌّ عادةً على طلبة العلوم الدينية ممَّن لم يبلغوا رتبة الاجتهاد، فكيف بمن سواهم؟! فإذا ما حكمنا بلزوم الاجتهاد في كلِّ مسائل العقيدة فإنَّ مفاد ذلك هو القول بأنَّ عامَّة الناس ممَّن لم يبلغوا رتبة الاجتهاد آثمون أو غير مؤمنين - والعياذ بالله - وهو قولٌ ظاهرٌ فساد، وعليه فلا يبقى

بوسع المكلف تحصيل العلم وبلوغ رتبة الاجتهاد في العقيدة لزمه ذلك، وإلا فهو معذور، وحيث إنه لا يتسنى له البقاء خلواً من العقيدة السليمة، فإنه يلزمه الرجوع إلى المتخصص والأخذ عنه تقليداً في المسائل التي يجوز فيها التقليد، كما تقدّمت الإشارة لذلك.

الفرق بين مسلمة الدار ومسلمة الاختيار

ذُكر أنّ المسلمين بالنسبة لدخولهم في الإسلام ينقسمون إلى قسمين، هما:

القسم الأوّل: مسلمة الاختيار

يُراد بهم: جميع المسلمين الذين اعتنقوا دين الإسلام عن علمٍ وبصيرةٍ، ويقع في طليعة ذلك معظم الصحابة الذين عرفوا الكفر ثمّ دخلوا في الإسلام على علمٍ وبصيرةٍ، بعدما عاينوا المعجز الإلهية والكرامات النبوية، فدعتهم فطرتهم للإيمان بذلك، ويلتحق بهذا الرعيّل جميع من اعتنق الإسلام عن علمٍ وبصيرةٍ، سواءً كان كافراً أو وثنيّاً أو كتابياً في رتبة سابقة.

ولا ريب أنّ هذا القسم من المسلمين ممدوحٌ وله الصدارة في الإيمان والاعتقاد، كما أنّ هؤلاء عادةً ما يكون اعتقادهم أقوى وأشدّ من سواهم، وأتّم

أمامنا سوى القول بجواز التقليد في غير العناوين الثلاثة الرئيسية للعقيدة (التوحيد والنبوة والمعاد)، أو قل: في غير المسائل الثابتة بالفطرة. وخلاصة ذلك: أن يبذل المكلف وسعه في التفقّه في أمور دينه عقيدةً وشرعيةً، فما أمكنه فيه الاجتهاد فإنه يحرم عليه التقليد، وما لم يُمكنه فيه ذلك، جاز له التقليد فيه، إلا في المسائل الفطرية والضرورية واليقينية، سواءً كانت في مجال الشريعة أو في مجال العقيدة، ولا فرق بين مرتبة التقليد في العقيدة ومرتبة التقليد في الشريعة فيما يجوز فيه التقليد سوى في ضرورة تحصيل مرتبة الاطمئنان - كقدرٍ مُتيقّنٍ - عند العمل بالفتوى العقائدية، في حين يكفي حصول الظنّ المعتر عند العمل بالفتوى الفقهية. (منه دام ظلّه).

لديهم الحصانة الكافية لردع الشبهات والتشكيكات التي قد تعترضهم.

القسم الثاني: مسلمة الدار

ويُراد بهم: الذين نشأوا وُولدوا على الإسلام، فلم يُدركوا الكفر ولم يتلقوه من آبائهم، وإنما وجدوا أنفسهم مسلمين تبعاً لآبائهم، واستمروا على ذلك إيماناً منهم واعتقاداً بأن ما عليه آباؤهم هو الحق.

ولا ريب أنّ الغالب على هذا القسم هو جانب المتابعة التي تكفي دليلاً على صحة العقيدة وإن كانت حقاً، فيتعيّن عليهم - وهم الأعمّ الأغلب من المسلمين - أن يتحقّقوا في العناوين الرئيسيّة من العقيدة من خلال اعتماد الأدلّة القطعيّة، وأن يُقلّدوا في ماعدا ذلك، فلا تكفي منهم دعوى الإيمان غير المصحوبة بالدليل^(١).

نعم، لا يُشترط بالدليل المُساق أن يكون نظرياً، حيث تصحّ العقيدة بالدليل الفطريّ أو الوجدانيّ، بل في الدليل الفطريّ سكينّة وطمأنينة عميقة قد يعجز عنها الدليل العقليّ القطعيّ، فإنّ الدليل العقليّ القطعيّ قائمٌ على إثبات وجود الله تعالى، ولكنّه عاجزٌ تماماً عن التعريف بالله تعالى، ففي دائرة المعرفة تنطلق دائرة الفطرة والوجدان والمعرفة الحضوريّة.

ومن الواضح أنّ القسم الأوّل هم أقرب للعلم والاجتهاد منهم للتقليد، وإن كان كثيرٌ منهم لا يستطيع إحراز تفاصيل عقيدته إلا بالتقليد، كما أنّ القسم

(١) لو كان يكفي في تلقّيهم عقائدهم من آبائهم إيمانهم ونفس المتابعة لصحت عقيدة كلّ معتقّد، سواء كان مسلماً أو كتابياً أو كافراً أو وثنيّاً، فإنّ الكتابيين يحصل لهم الاطمئنان، بل القطع في تلقّيهم عقيدتهم من قبل آبائهم أو من خلال ما يعيشه من الطقوس الكنائسيّة، ولعلّ كثيراً من هؤلاء من هو أشدّ إيماناً وتعلّقاً وارتباطاً بعقيدته من بعض مسلمة الدار، ولذلك نجد من الضروريّ جدّاً أن يتحقّق المعتقّد من عقيدته، سواء كان من مسلمة الدار أو من الأديان الأخرى. (منه دام ظلّه).

الثاني هم أقرب للتقليد منهم للعلم والاجتهاد، وإن كان بعضٌ منهم قادراً على سوق الدليل والأخذ به، سواءً في العناوين الرئيسيّة أو في تفاصيلها. وخلاصة الأمر في كليهما معاً: أنّه يجب عليهما الاجتهاد والنظر فيما لا يجوز فيه التقليد، كما يجوز لهما العمل بالتقليد - سواءً على مستوى الفتوى أو على مستوى الدليل - فيما يجوز فيه التقليد، ولا ريب أنّ تحصيل الاعتقاد بالاجتهاد والنظر فيما يجوز فيه التقليد أفضل من التقليد فيه، وعلى المكلف بذل الوسع في تحقيق النظر ما أمكنه ذلك، وإلاّ فهو معذورٌ فيما لم يسعه الاجتهاد والنظر فيه، ولا مناص له عندئذٍ من التقليد.

القائلون بجواز التقليد في العقائد

أولاً: الشيخ الطوسيّ (٣٨٥-٤٦٠هـ)

ذكر الشيخ الطوسيّ رحمه الله في كتابه العدة كلاماً طويلاً في تحقيق هذه المسألة، ومنه قوله: «على أنّ الذي يقوى في نفسي: أنّ المقلد للمحقّ في أصول الديانات وإن كان مخطئاً في تقليده، غير مؤاخذٍ به، وأنّه مغفوّ عنه، وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدّمناها؛ لأنّي لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاته من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجة عقل أو شرع، وليس لأحد أن يقول: إنّ ذلك لا يجوز لأنّه يؤدّي إلى الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلاً؛ وذلك أنّه لا تؤدّي إلى شيء من ذلك، لأنّ هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم ابتداءً أنّ ذلك سائغٌ له، فهو خائفٌ من الإقدام على ذلك، ولا يمكنه أيضاً أن يعلم سقوط العقاب عنه ويستديم الاعتقاد، لأنّه إنّما يمكنه أن يعلم ذلك إذا عرف الأصول؛ وقد فرضنا أنّه مقلدٌ في ذلك كلّ، فكيف يعلم إسقاط العقاب؟ فيكون مغرئاً باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلاً أو باستدامته، وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحوالهم،

وأن العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم، ولم يسغ ذلك لهم إلا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم، وذلك يخرجه عن باب الإغراء^(١).

وهو قولٌ صريحٌ بالاتجاه العام في قبول العقيدة المتلقاة والمولاة والطاعة حتى في صورة عدم الاستناد إلى حجة عقلٍ أو شرع، ولعل كثيراً من الصحابة قد آمنوا بالنبي صلى الله عليه وآله وبدعوة الإسلام لثقتهم برسول الله صلى الله عليه وآله وليس لوقوفهم على الأدلة المثبتة لصحة الدعوة.

إن كلام الشيخ الطوسي أعلاه يتضمّن - في الجملة - تبريراً لوجه التقليد في العقائد، وإن كان رحمه الله قد أنكر ذلك في موضعٍ آخر، إلا أن ما يهمننا في كلماته هذه ثلاثة أمور، هي:

الأول: أن المقلد للمحق في أصول الديانات.

الثاني: غير مؤاخذ به، وآته مغفوء عنه.

الثالث: لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع مولاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجة عقلٍ أو شرع. فهذه الأمور الثلاثة - لاسيما الثاني والثالث - مُصححةٌ لمسألة التقليد، ولو كان التقليد باطلاً، لما كان هنالك وجهٌ للعفو عنه، ولا كان هنالك وجهٌ لقبول بمن اكتفى بالسمع فاعتقد. على أن كلمته هذه إنما كانت في شأن أصول الديانات، وهي (التوحيد والنبوة والمعاد)، ونحن لا نرتضي ذلك مطلقاً، فإن كان هنالك وجهٌ لقبول التقليد أو التبرير له في أصول الديانات، فكيف بالمسائل الفرعية لها التي عادةً ما يعسر على سائر المكلفين الإحاطة بأدلتها.

والذي نميل إليه في مبنى الشيخ الطوسي رحمه الله هو ميله للقول بجواز التقليد

(١) العدة في أصول الفقه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم المقدسة: ج ٢ ص ٧٣١.

في العقائد، رغم أنه قد صدرت منه رحمه الله كلماتٌ أُخرى تدلّ على عكس المطلوب^(١)، والمظنون أنه قد قرأ حال المكلفين بواقعيةٍ ومسؤوليةٍ كبيرتين فوجد أن تكليفهم بالاجتهاد في العقيدة أو في تحصيل العلم فيها، أمرٌ لا يتسنّى لكلِّ أحدٍ، فرفع عنهم المؤاخذة إذا ما قلّدوا في العقائد الحقّة، وهذا ما نُسمّيه بالاستجابة العملائية لواقع حال الأمة ضمن إطارها الشرعيّ، رغم أن الحاجة الماسّة كانت لإطلاق مسألة التقليد فيما يصحّ فيه التقليد من مسائل العقيدة، ولعلّه رحمه الله لم يجد لذلك سابقةً علمائيةً تساعده على الفتوى في الجواز، فاقتصر على القدر الذي يُصحّح فيه أعمال المعتد تقليداً دون الإعلان المباشر بجواز التقليد، على أن الأمر الثالث المُصرّح به لا تقتصر دلالاته على العفو وعدم المؤاخذة، وإنّما فيه دلالة واضحةٌ على جواز التقليد في العقائد، وهذا ما التفت له الشيخ الأنصاريّ رحمه الله حيث يقول: «وما ذكره: من عدم قطع العلماء والأئمّة موالاتهم مع المقلّدين - بعد تسليمه والغضّ عن إمكان كون ذلك من باب الحمل على الجزم بعقائدهم؛ لعدم العلم بأحوالهم - لا يدلّ على العفو، وإنّما يدلّ على كفاية التقليد»^(٢).

ثانياً: الشيخ أحمد الأردبيلي (ت: ١٩٩٣هـ)

قال الشيخ أحمد الأردبيلي: «إنّه يكفي في الأصول: الوصول إلى المطلوب كيف كان، بدليلٍ ضعيفٍ باطلٍ، وتقليدٍ كذلك... وعدم نقل الإيجاب عن النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والسلف، بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد»^(٣).

(١) العدة في الأصول، للشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسيّ، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٣.

(٢) فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاريّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٨٩.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان)، للشيخ أحمد الأردبيلي (المقدّس الأردبيلي)، صحّحه وعلّق عليه وأشرف على طبعه: مجتبي العراقيّ والشيخ عليّ الاشتهاردی والحاجّ حسين البيزدي الأصفهانيّ، جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤٠٣هـ، قم: ج ٢ ص ١٨٣.

وفصل في موضع آخر من المجمع بما هو أوضح وأقرب، حيث يقول: «وإنه يكفي في الأصول أيضاً مجرد الوصول إلى الحقّ بمثل ما مرّ مراراً، وإنه يكفي ذلك لصحة العبادة المشروطة بالقربة، من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية والسلبيّة والنبوة والإمامة وجميع أحوال القبر ويوم القيامة، بل يكفي في الإيمان اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات في الجملة بإظهار الشهادة به وبالرسالة وإمامة الأئمة، وعدم إنكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزمه اعتقاد ساير المذكورات في الجملة»^(١).

ثمّ يقول: «هذا ظنيّ، قد استفدته أيضاً من كلام منسوبٍ إلى أفضل العلماء وصدر الحكماء نصير الحقّ والشريعة ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية على حقيقة مذهب الشيعة الاثنا عشرية نفعه الله بعلمه الدينية وحشره الله مع محمد خاتم الرسالة وآله الأئمة عليهم أفضل السلام والتحية؛ ومما يؤيده الشريعة السهلة السمحة...»^(٢).

وقال رحمه الله في بحث وجوب العلم بدخول وقت الصلاة: «وبالجملة: كلّ من فعل ما هو في نفس الأمر - وإن لم يعرف كونه كذلك، ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل، حتّى لو أخذ المسائل عن غير أهله، بل لو لم يأخذ من أحدٍ فظنّها كذلك وفعل - فإنّه يصحّ ما فعله، وكذا في الاعتقادات، وإن لم يأخذها عن أدلتها، فإنّه يكفي ما اعتقده دليلاً وأوصله إلى المطلوب، ولو كان تقليداً، كذا يفهم من كلام منسوبٍ إلى المحقق نصير الملّة والدين قدّس سرّه العزيز، وفي كلام الشارع إشاراتٌ إليه...»^(٣).

(١) المصدر السابق: ج ٣ ص ١٨٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، للشيخ أحمد الأردبيلي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٥٤.

ثالثاً: الشيخ عبد الحسين الصافي^(١)

قال رحمه الله في تقسيماً المقلّدين في العقائد:

«الأوّل: مَنْ قَلَدَ فِي مَسْأَلَةٍ حَقَّةً وَجَزَمَ بِهَا مِثْلًا، وَقَلَدَ فِي وَجُودِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وَعَدْلِهِ وَحِكْمَتِهِ، إِلَى آخِرِ مَا يَعْتَبَرُ فِي الْمَعْرِفَةِ، فَهَذَا مُؤْمِنٌ؛ لِأَنَّ مَنَاطَ الْإِيْمَانِ أَطْمَئِنَانُ النَّفْسِ بِالْعَقَائِدِ الْحَقَّةِ؛ إِذْ كَمَا لَهَا إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ بِحَصُولِ الْعَقَائِدِ لَهَا مِنْ غَيْرِ مَلَا حِظَةٍ عَلَّةٍ... أَلَا تَرَى إِلَى تَكَرَّرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ (آل عمران: ١١٤)، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَقَيِّدَ طَرِيقَ إِيمَانِهِمْ وَمُسْتَنَدَهُ، فَبَعْدَ حَصُولِ مَا يَعْتَبَرُ فِي الْإِيْمَانِ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ، يَجِبُ الْحُكْمُ بِإِيْمَانِهِ، وَكَانَ الْحُكْمُ بِالْكَفْرِ بِمَجْرَدِ عَدَمِ اسْتِنَادِ الْعَقَائِدِ إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ مِنَ الْقَوْلِ...»

الثاني: مَنْ قَلَدَ فِي مَسْأَلَةٍ حَقَّةً، مِثْلَ مَا ذَكَرَ وَظَنَّ بِهَا مِنْ دُونِ جُزْمٍ، فَالظَّاهِرُ إِجْرَاءُ حُكْمِ الْمُسْلِمِ عَلَيْهِ فِي الظَّاهِرِ...»^(٢).

رابعاً: السيّد صدر الدين الرضوي (ت: ١٢٦٠هـ)

قال السيّد المحقّق صدر الدين في شرحه على الوافية، بعد أن تناول كلمات المقدّس الأردبيلي في جواز التقليد في العقائد: «هاهنا ثلاثة مقاماتٍ: الأوّل في أنّه هل يجوز التقليد في الأصول أو لا؟ الحقّ نعم؛ لأنّ الأصل عدم وجوب النظر، ولا صارف؛ إذ أدلّة وجوب النظر مدخولة»^(٣).

(١) من علماء القرن الثاني عشر من الهجرة النبويّة.

(٢) أقطاب الدوائر، للعلامة الشيخ عبد الحسين بن مصطفى الصافي، تقديم: الشيخ جعفر سبحاني، تحقيق وتخرّيج: علي الفاضل القائيني النجفي، نشر: دار القرآن الكريم، المطبعة العلميّة، ١٤٠٣هـ، قم المقدّسة: ص ٤٩-٥٠. وقد نقل هذه الكلمة الشيخ الأعظم: فرائد الأصول، مصدر سابق: ج ١ ص ٥٧٩.

(٣) شرح الوافية، للسيّد صدر الدين محمّد باقر الرضوي القميّ (مخطوط في مكتبة آية الله

وقد تعرّض في موردٍ آخر من شرحه على الوافية إلى بيان أقسام المقلّد - بناءً على القول بجواز التقليد في العقيدة - فذكر من وجوه ذلك أنّه: إمّا أن يكون مقلّداً في مسألةٍ حقّةٍ أو في باطليةٍ، وعلى التقديرين: إمّا أن يكون جازماً بها أو ظاناً.

فالأوّل: وهو من قلّد في مسألةٍ حقّةٍ جازماً بها - من قبيل: من قلّد في وجود الصانع وصفاته وعدله - فهذا مؤمنٌ؛ واستدلّ عليه بأنّ التصديق معتبرٌ من أيّ طريقٍ حصل؛ والثاني: من قلّد في مسألةٍ حقّةٍ ظاناً بها من دون جزمٍ، فالظاهر إجراء حكم المسلم عليه في الظاهر إذا أقرّ؛ لاسيّما إذا كان طالباً للجزم مشغولاً بتحصيله فمات قبل ذلك^(١).

خامساً: الشيخ مرتضى الأنصاريّ (١٢١٤-١٢٨١هـ)

قال الشيخ الأنصاريّ في مسألة جواز التقليد في العقائد: «الأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد؛ لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريقٍ خاصٍّ لا دليل عليه.

مع أنّ الإنصاف: أنّ النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتّى أنّهم ذكروا شُبهاً يصعب الجواب عنها للمحقّقين الصارفين لأعمارهم في فنّ الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده، خصوصاً والشيطان

المرعشي في قم برقم: ١٢/٢٦٥٦، ورقة قبل آخر الكتاب)، نقلاً عن (أقطاب الدوائر)،

للعلامة الشيخ عبد الحسين بن مصطفى الصافي، مصدر سابق: ص ٤٦.

(١) انظر: شرح الوافية، مصدر سابق (مخطوط): ص ٤٨٢-٤٨٤. وأيضاً: فرائد الأصول،

للشيخ الأنصاريّ: ج ١ ص ٥٧٨-٥٧٩.

يغتتم الفرصة لإلقاء الشبهات و التشكيك في البديهيّات؛ وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل...»^(١).

كما أنّه أشار في موضع آخر إلى أنّ الاجتهاد في مسائل العقيدة غير مُيسّر لكلّ أحدٍ، وإنّما هو مُختصّ بالأوحديّ من العلماء، ولذلك يقول رحمه الله: «ومن هنا قد يقال: إنّ الاشتغال بالعلم المتكفّل لمعرفة الله ومعرفة أوليائه صلوات الله عليهم أهمّ من الاشتغال بعلم المسائل العمليّة، بل هو المتعيّن، لأنّ العمل يصحّ عن تقليد، فلا يكون الاشتغال بعلمه إلا كفايًّا، بخلاف المعرفة»^(٢).

ثمّ يستدرك قائلاً: «هذا، ولكنّ الإنصاف عمّن جانب الاعتساف، يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك إلا للأوحديّ من الناس، لأنّ المعرفة المذكورة لا تحصل إلا بعد تحصيل قوّة استنباط المطالب من الأخبار، وقوّة نظريّة أخرى، لئلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقليّة»^(٣).

ولكنّه رحمه الله يُنبّه إلى عدم كفاية التقليد مع عدم المطابقة للواقع، حيث يقول: «ليس المراد من كفاية التقليد هنا كفايته عن الواقع، مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً، كما في الفروع، بل المراد كفاية التقليد في الحقّ وسقوط النظر به عنه»^(٤)، مع أنّ الالتزام بصحّة التقليد يقتضي الالتزام بلوازمه.

سادساً: السيّد محسن الحكيم (ت: ١٣٩٠هـ)

ذهب السيّد محسن الحكيم رحمه الله في المستمسك إلى التفصيل في المسألة، حيث يقول: «وتمام الكلام في هذا المقام موكولٌ إلى محله، كالكلام في وجوب

(١) فرائد الأصول، للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاريّ، مصدر سابق: ج ١ ص ١٨٣-٢٨٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٥٦٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ص ١٨٣-٢٨٤.

كون المعرفة عن النظر والدليل (كما هو المنسوب إلى جمع) وعدم وجوبه (كما نسب إلى آخرين) وحرمة (كما نسب إلى غيرهم) وإن كان الأظهر الأول مع خوف الضلال بدون النظر، والأخير مع خوف الضلال به، والثاني مع الأمن من الضلال على تقدير كل من النظر وعدمه، فراجع وتأمل^(١).

بل إنّه رحمه الله يرتضي جميع أدلة جواز التقليد في الفروع أدلة لجواز التقليد في الأصول، حيث يرى أنّها تتّجه بنحو واحد ونكتة واحدة، وأنّه لا موجب للخروج عن عموم هذه الأدلة المجوّزة للتقليد في الشريعة والعقيدة بنحو واحد إلا الإجماع المدّعى في المقام، والذي عرفنا واقع الحال فيه.

قال رحمه الله: «أدلة التقليد في الفروع، فإنّها - لو تمّت دلالتها على جوازه في الفروع - دلّت على جوازه في الأصول بنحو واحد، فليس الموجب للخروج عن عموم الأدلة إلا الإجماع المستفيض النقل^(٢)، وقد عرفت واقع حال هذا الإجماع المدّعى في نفس كلماته رحمه الله.

سابعاً: السيّد الخوئي (ت: ١٩٩٢م)

قال سيّدنا الأستاذ الخوئي رحمه الله في تقريرات بحثه: «نعم، هناك كلام آخر في أنّه إذا حصل له اليقين من قول الغير يكتفى به في الأصول أو يعتبر أن يكون اليقين فيها مستنداً إلى الدليل والبرهان؟»^(٣).

ثمّ أجاب عن ذلك بقوله: «الصحيح جواز الاكتفاء به، إذ المطلوب في الاعتقاديّات هو العلم واليقين بلا فرق في ذلك بين أسبابها وطرقها.

(١) مستمسك العروة الوثقى، للسيّد محسن الحكيم، مصدر سابق: ج ١ ص ١٠٤. وقد تقدّم

توجيه الضمائر في بحث مناقشة هذا الإجماع فراجع.

(٢) المصدر السابق: ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) كتاب الاجتهاد والتقليد، للسيّد الخوئي، مصدر سابق: ص ٤١١.

بل حصول اليقين من قول الغير يرجع في الحقيقة إلى اليقين بالبرهان لأنه يتشكّل عند المكلف حينئذٍ صغرى وكبرى، فيقول: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعة، وما أخبر به جماعة فهو حقٌّ، ونتيجتهما: أنّ ذلك الأمر حقٌّ، فيحصل فيه اليقين بإخبارهم»^(١).

ثامناً: الإمام العزّ بن عبد السلام الشافعي (ت: ٥٦٦هـ)

سُئل العزّ بن عبد السلام عن حكم تقليد العامي إماماً في العقائد: هل يجوز للعامي التقليد في مسائل الاعتقادات أصولها وفروعها، أم يجب عليه النظر في الأدلّة، وإذا جاز له التقليد: هل يلزمه أن يجزم أنّ الحقّ مُقلّده، أم يكفيه غلبة الظنّ؟

فأجاب قائلاً: «يكتفى من العامي بالتصميم على الاعتقاد المستقيم؛ إذا حصل الاعتقاد مبنيّاً على قول بعض العلماء، أجزأ ذلك؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حكم بإسلام الأعراب والعامّة مع القطع بأنّهم لم يقفوا على الأدلّة المنصوصة لذلك، وكذلك أجرى علماء السلف على جميع العامّة جميع أحكام الإسلام، مع العلم بأنّهم لا يعرفون تلك الأدلّة، ولا يجري الظنّ فيما يجب اعتقاده؛ لأنّ الظنّ مجوّزٌ للنقص على الله تعالى، بخلاف المعتقد فإنّه غير مجوّزٍ لنقيض اعتقاده. والله أعلم»^(٢)، فتكون أصل مسألة التقليد في العقائد صحيحةً.

إذن، فهناك مجموعة غير قليلة تذهب إلى القول بجواز التقليد في العقيدة، من المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين أيضاً^(٣)، ممّا يعني أنّ ما يُروّج له من إجماعٍ

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: فتاوى العزّ بن عبد السلام الشافعي، تحقيق: محمد جمعة كردي، نشر: مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، تحت رقم (٤٤).

(٣) من جملة المعاصرين الذين يُفهم من كلماتهم القول بجواز التقليد في العقائد - فيما عدا

أو شهرةً بعدم جواز التقليد في العقيدة لا يُمكن الركون إليه، فغاية ما ركز عليه الأعلام في مسألة التقليد في العقيدة هو حصول الجزم، دون أن يشترطوا طريقاً خاصاً لتحصيله، فإذا ما أمكن تحصيل ذلك بواسطة التقليد كان بها، علماً أن كثيراً من الأعلام لم يقصر الأمر على القطع والجزم، حيث قبل بحصول الاطمئنان حتى على مستوى الأصول بعناوينها، فكيف بتفاصيل تلك الأصول، مع أننا على ما نذهب إليه بالجزم والقطع من جواز التقليد في العقائد لا نترضي أي نوع من أنواع التقليد في العناوين الأساسية في العقيدة، حيث لا بد من النظر والاجتهاد في ذلك، بالتفصيل المذكور آنفاً.

ضوابط التقليد في العقائد

١. أن لا يكون المكلف قد بلغ رتبة الاجتهاد، وإلا فلا يجوز له التقليد إلا في المسائل التي قصر بابه فيها.
٢. أن لا يشتمل التقليد على المسائل التي يجب فيها الاجتهاد والنظر.
٣. أن تُراعى الأولوية في أشرفية مراتب التقليد، فمن أمكنه التقليد في الدليل ينبغي عليه متابعة الدليل، ومن أمكنه الاجتهاد والنظر في مسألة يصح فيها التقليد فإنه ينبغي عليه مراعاة النظر؛ فالتقليد بشكل عام - فيما يجوز فيه التقليد - طريقٌ للعاجز عن الاجتهاد والنظر.
٤. أن يتحقق له الاطمئنان - كقدرٍ مُتيقنٍ - في المسائل التي قلد فيها، سواء كان تقليداً في الدليل أو في الفتوى.

التوحيد والنبوة - هو الشيخ محمد مهدي شمس الدين، حيث يرى أنه لا محذور يذكر في التقليد في سائر المسائل العقديّة الأخرى، بل يرى أن سيرة المسلمين قائمة على أخذ مثل هذه الاعتقادات من علمائهم. (انظر: الاجتهاد والتقليد، للشيخ محمد مهدي شمس الدين: ص ٢٢٤-٢٢٥).

ضرورة المرجعية الدينية في العقائد

من تبعات انحسار الأبحاث العقديّة في الأوساط العلميّة: أنّها قد تُركت بلا أُطرٍ ولا أصولٍ ولا قواعد، ممّا فسح المجال إلى التقوّل فيها من قِبَل أناسٍ غير مُتخصّصين، قد تحكّمت بهم الأهواء والمطامع فأوجدوا مناخاً مشوباً بالاختناقات التكفيرية، وصنعوا أجواءً متوتّرةً ومضطربةً أربكت الحركة الفكرية والاجتهادية الحقيقية، نظراً لكثرة المدّعيّات وقلة أهل الخبرة في ذلك.

ولذلك نجد أنّ ارتباط الأُمّة بالمتخصّصين في مجال العقائد - كما هو الحال في الفقه - ضرورةٌ معرفيّةٌ وحاجةٌ عقلائيّةٌ مُلحّةٌ، فضلاً عن كون هذه المرجعيّة ستسهم إلى حدّ كبيرٍ في تنقية الأجواء العامّة والخاصّة من الشحن الطائفيّ والتصادم المذهبيّ، وهذا ما يُفضي إلى الحدّ من دائرة التوتّر، بل ويعمل على إزالتها تماماً من واقع الأُمّة.

ولا ريب أنّ الاختلاف الفقهيّ وإن كان يُوجد حالاتٍ من التشظّي المرجعيّ، إلّا أنّ طبيعة هذا الاختلاف لا تبلغ عادةً مرحلة القطيعة والتمزّق والتقاتل، أو قل: إنّ ذلك الاختلاف في فهم الدليل لا يُوجد نوعاً من الخلاف بين طبقات الأُمّة؛ نظراً لكون كلّ منها ترجع في أمورها العمليّة إلى متخصّصٍ معلوم الحال وتلتزم بأقواله، بل إنّ مثل هذا الاختلاف قد يُعبّر عن حالةٍ من الرقيّ والنضج والعمق في مجال البحث الفقهيّ.

وهذا بخلاف ما عليه الحال في مجال العقيدة الخالي من التصديّ المرجعيّ التخصّصي، وهذا ما ينبغي العمل عليه، بل وما ينبغي الوصول إليه في مجال العقائد، لا أن تُترك الأُمّة بدون مرجعيّة عقائديّة متخصّصة تُبين لها المعتقدات من جهة، وتزيل عنها الشبهات وتمنعها من الوقوع في الاضطرابات الفكرية والتمزّق الداخليّ من جهةٍ أُخرى.

نعم، إن غياب المرجعية العقائدية مفض إلى التشطي المذهبي وليس المرجعي، ولا ريب أن التشطي المذهبي والتشطي الداخلي في إطار المذهب الواحد. من هنا يتضح أن هنالك معطيات معرفية وآثاراً عملانية تُحققها المرجعية العقائدية، ولذلك فهي ضرورة ملحة لإنقاذ الأمة من حالات التشرذم والتمزق المستمر الذي غالباً ما يكون الافتراق العقائدي خلفه، وأن السبب الحقيقي الكامن وراء ذلك الافتراق هو غياب حالة التخصص في مجال العقيدة؛ كما هو الحال في مجال العلوم الطبيعية، كالطب مثلاً، فعند غياب الأطباء المتخصصين في مجالهم فإننا سوف نجد أماناً أشخاصاً مُتصدّين لمهنة الطب لا يفقهون من الطب شيئاً؛ وهذه هي طبيعة الأشياء وسنة من سنن الحياة، فإذا لم نملاً الفراغ بالمتخصصين في مجالهم فإننا سنجد أنفسنا تلقائياً أمام سلسلة من المفترين والجاهلين.

ولأجل تفادي وقوع تمزقات أكثر وأعمق في وسط الأمة، لابد من التسارع لرفع ذلك المنع الوهمي فيما يُسمى بحرمة التقليد في العقائد، والعمل على دعم المتخصصين المحققين في مجال العقيدة للتصدي المرجعي العقدي، فإن ذلك يعني إرجاع الأمة إلى عقلاء متخصصين، فتتحقق حالة الانسجام والوثام بين طبقات الأمة، وتتخلص من حالات الانقسام والتنابد الاجتماعي، لأن الرجوع إلى المتخصصين وارتباط الأمة بهم - حتى على فرض حصول الاختلافات بين المتخصصين - لن يؤدي إلى آثار اجتماعية سلبية في وسط الأمة.

وبخلاف ذلك فإن الأمة ستجد أمامها تلك الأصوات المنكرة، المزجرة بلغة التقاتل والتمزق، رافعة شعار التكفير والتقتيل، وما يجيء هذه التواءات التكفيرية، وغير المتمية لواقع الأمة، وغير المنطلقة من وسطه، إلا شاهد صدق على ما قلناه من كون خلو الساحة الإسلامية من المرجعيات العقائدية التحقيقية كقيل بالسماح لمثل هؤلاء وغيرهم من الإمساك بزمام الأمور وقيادة المسيرة نحو مجهول وظلمانية

وَبُؤْسٍ عَلَى الْأَصْعَدَةِ كَافَّةً.

ولذلك فإنّ ما نلتزم به من القول بضرورة وجود مرجعية عقائدية، لا يهدف إلى تحقيق إيزان معرفي وضبط الواقع المعرفي فحسب، وإنما للتوقّي من الوقوع تحت طائلة التمزّق والتنافر، والتشريد والتقتال. وما نشاهده في بعض الساحات الإسلامية من تمزّق ديني، فذلك لعدم وضوح المرجعيّات الفكرية العقائدية.

إذن، فإنّ افتراض وجود المرجعيّات العقائدية يعني بالضرورة وجود المتخصّصين في ذلك، وهذا ما يعني بالضرورة وضع معايير وضوابط ستمنع من ظهور حالات التطرّف في الأمة من تكفيرٍ وتضليلٍ وتمزّق.

ولا ريب أنّ وجود عددٍ من المتخصّصين سوف يُحقّق مناعةً أكبر من الوقوع في الانحراف أو الخطأ، لاسيّما ونحن نتعاطى مع أعدادٍ كبيرةٍ وطبقاتٍ مختلفةٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ في الفكر والثقافة والذوق والقدرة على التلقّي والتأثّر وغير ذلك من وجوه الاختلاف، فمن الصعب جدّاً أن تجتمع كلّ هذه الأذواق على رأيٍ واحدٍ، أو أنّ رأياً واحداً يكون قادراً على جمع كلّ الطبقات والأطراف.

وهنا تكمن أهمية تعدّد وجود متخصّصين في قيادة الأمة من الوجهتين العقائدية والشرعية، فبذلك نكون قد استوعبنا الأمة بجميع طبقاتها وتحت المظلة العلمية والاجتهادية، وهذا الأمر يمكن تصوّره والعمل على تحقيقه؛ ولكن ينبغي أن يكون هنالك عملٌ جادٌ وعنايةٌ خاصّةٌ في مجال العقائد لا تقلّ عمّا نبذله في مجال الفقه.

وإذا استطعنا ربط الأمة وتثقيفها باتجاه الرجوع في المسائل الاعتقادية إلى المرجعيّات العقدية من ذوي الاختصاص المعلوم، كما هو الحال في المسائل الفقهية، فإنّنا نكون قد وفرنا الفرصة الكبيرة لتحسين الأمة، وعندئذٍ سوف لا تتقبّل الأمة من أيّ أحدٍ، بل سوف تتصدّى الأمة بأبنائها إلى كلّ من يتقول على الشارع

المقدس، فتطالبه بالدليل والبيّنة أو الإثبات على تخصّصه واجتهاده، وبذلك يتمّ القضاء على الأصوات الناطقة باسم الجهل والتخلف والرجعية والإقصاء، تلك الأصوات التي تمارس إرهاباً فكرياً وجسدياً في واقع الأمة على أساس قراءة مظلمة وسوداوية للدين شريعة وعقيدة.

إسهام المرجعية التخصصية العقائدية في تطوّر علم العقائد

لو راجعنا أبحاث الفقه وأصول الفقه سنجد مصادر كثيرة، ونلاحظ تطوّراً هائلاً، وتجارب غنيّة، وأبحاثاً عميقة، وما ذلك التقدّم والتطوّر إلا لكثرة المتخصّصين في هذين المجالين، ونتيجة لحاجة الناس المستمرة والمتجدّدة لهم بعدما أجزى الرجوع إليهم، وبخلاف ذلك ما نجده في الأبحاث العقائدية التي أُشيع فيها إغلاق باب الرجوع إلى المتخصّص والمنع من التقليد فيها، ممّا أدّى ذلك إلى ضمورها وضعفها، وقد شكّل ذلك خسارة معرفية كبيرة جداً يصعب تعويضها.

ولعلّ هذا ما يُفسّر لنا بوضوح وجه الفرق الهائل فيما لو أخذنا مسألة فقهية وأخرى عقائدية، وقسنا إحداها إلى الأخرى من حيث دقّة وعمق البحث العلمي وكثرة الآراء الواردة فيها، حيث نجد المسألة الفقهية قد بُحثت فيها جميع الاحتمالات الواردة، وعُنوتت فيها جميع الوجوه، وأُجيبت فيها معظم الإشكالات الواردة والمحتملة، وبخلافه تماماً في المسألة العقائدية، فعادةً ما نجدها بكرةً، لم تُبحث إلا في حدود ضيقة، وضمن بُعد واحد من أبعادها المتعدّدة؛ والسبب في ذلك هو قلة المتخصّصين في مجال العقيدة، حتّى أنّنا نلاحظ أنّ الآراء التي تُنسب للشيخ المفيد والخواجة الطوسي والعلامة الحلي لازالت شبه حاكمة في المجال العقائدي؛ نظراً لندرة المتخصّصين، وللمنع غير المبرّر من التقليد في مجال العقيدة، فذلك قد أدّى إلى ضمور البحث العقائدي. ولو أنّ جميع ما قاله الشيخ المفيد أو الخواجة

الطوسي أو العلامة الحلي قد تُعومل معها كما تُعومل مع آراء الشيخ الأنصاري في الرسائل^(١)، والآخوند في الكفاية^(٢)، لكننا قد ناقشنا معظم أفكارهم، وأعطينا أفكاراً أخرى هي أفضل وأعمق مما جاءوا به، ولكن حيث إن أفكارهم وأقوالهم لم تُناقش فإننا نجد لها حاكمة على الفكر العقدي حتى يومنا هذا.

ولا شك أن هذا الأمر يعكس لنا قصوراً واضحاً، لا بد من العمل على مواجهته بشجاعة، والخروج من مظلتها التاريخية الحاكمة، والتي جمّدت الحركة الفكرية والعقدية لعقودٍ طويلة، بل لقرونٍ عديدة، حتى تكاد أن تكون الأمة مُقلّدة لهم في آرائهم العقدية في الوقت الذي يرفعون فيه شعاراً خاطئاً مفاده عدم جواز التقليد في العقائد.

إذن، فإن عدم وجود متخصصين في كل عصر، أو قل: عدم وجود الدواعي الموضوعية للتخصص في مجال العقيدة^(٣) قد أبقى البحث العقدي في سباتٍ تاريخيٍّ طويل، ولذلك نجد أن إحداه المراجعية العقدية في واقع الأمة ضرورة علمية، بل وضرورة تاريخية تفرض نفسها للخروج من الدوائر المعتمة التي

(١) كتاب في علم أصول الفقه أسماه بـ«فرائد الأصول»، تضمّن عدّة رسائل أصولية.

(٢) كفاية الأصول، من الكتب الرئيسية في علم الأصول، للشيخ محمد كاظم الخراساني الملقّب بالآخوند (ت: ١٣٢٩هـ).

(٣) واحدة من أبرز الدواعي الموضوعية ذات البعد الاجتماعي لوجود متخصصين في أي مجال علمي هو وجود انتفاع عمليٍّ حقيقيٍّ مترتبٍ على وجودهم، كما هو الحال في مجال الفقه، فإن كثرة المتخصصين فيه، خلفيته العملية وجود مقلّدين وأتباع للمتخصص، أو قل: منتفعين بعلمه من خلال رجوعهم إليه بالتقليد، فإذا ما افترضنا إغلاق باب التقليد في العقائد، فإننا نكون قد ألغينا ذلك الداعي الموضوعي ذا البعد الاجتماعي، ولو افترضنا إغلاق باب التقليد في مجال الفقه، فإننا سنجد بصورة عملية انحسار دائرة المتخصصين، بما لا يخفى على المطلع. (منه دام ظلّه).

تُبصر للحاضر بعين ماضيٍ سحيقٍ، وتفرض علينا فهماً محدوداً قد خضع لتأثير الظروف الزمكانية حينها، وتأثير طبيعة الأدوات المعرفية المتوفرة آنذاك، والنظريات العلمية الحاكمة، والتي تُعتبر بدائيةً إلى حدٍّ ما بالمقاييس إلى الأدوات المعرفية والنظريات العلمية المعاصرة.

وعليه، فإذا ما أردنا أن ننهض بالمجال الفكري والعقدي علمياً، ونُغطي الحاجة الماسّة لذلك عملياً، فلا بدّ من العمل على إيجاد متخصصين في ذلك، بالنحو الذي عليه البحث الفقهي، وهذا الأمر لا يُمكن له أن يتحقّق دون وجود الدواعي الموضوعية الأخرى التي تفرضها طبيعة العلوم كافة، لاسيّما الإنسانية منها.

وبالتالي فإنّ افتراض التقليد في مجال العقيدة، وضمن الضوابط الصحيحة، يعني ضرورة وجود متخصصين تؤوّل إليهم مرجعية الأمة في ذلك، وبالتالي ستكون المحصلة إغناء وإثراءً حقيقياً للبحث العقدي، ومنه يتّضح وجه الاشتباه والخطأ في قول البعض من: «أنّ تجويز التقليد في الأصول، سببٌ لإماتة الدين، وزواله عن القلوب والأرواح، وفسح المجال للملاحدة والزنادقة لبثّ بذر الكفر والنفاق، أعادنا الله من مكائدهم ودسائسهم»^(١)، فالعكس هو الصحيح بالتمام والكمال، ففي فتح باب التقليد في العقائد إحياءٌ للدين عقدياً، كما هو الحاصل في إحياء الدين فقهيّاً، وإنّ وجود المتخصصين المواجهين لشبهات الملاحدة والمغرضين كفيلاً بردعهم، وأمّا الاتكال على مقولات الماضين وإجابات السالفين فإنّه إمعانٌ في تثبيت الشبهات وتعميقٌ للإشكالات، وإمعانٌ في الهروب إلى أزمّة لا تمثلنا، ولا ننتمي إليها؛ فإذا ما أردنا إحياء العقيدة وتطوير وتعميق بحوثها،

(١) الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، للعلامة الفقيه جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٠٩هـ، قم المقدّسة: ص ٩١.

فإنّ ذلك لا يكون أبداً بدون افتراض وجود مرجعيّاتٍ دينيّةٍ عقديّةٍ، وإذا ما سمعنا - من هنا وهناك - أصواتاً تقفز على الواقع المحسوس في بُعديه العلميِّ والعمليِّ، مُشكّكةً بأطروحة المرجعيّة العقديّة وجدوائيّة التقليد في العقائد، فلذلك أسبابٌ كثيرةٌ، من أهمّها خلوّ ساحتهم العلميّة من النتاج العقديِّ، درساً وتديساً وتأليفاً.

النصّ الدينيّ وقراءة غير المتخصّص

إنّ من أعظم المخاطر التي تحيق بالدين والأُمَّة: فسح المجال لقراءة النصّ الدينيّ (القرآن والسنة الشريفة) لغير المتخصّصين، بمعنى السماح لهم بتقديم قراءاتهم القاصرة، على أساس أنّها تمثّل اجتهاداتٍ يمكن القبول بها، دون أن يمتلك أصحاب هذه القراءات تخصّصاً ملحوظاً في قراءة النصّ، ودون أن يمتلكوا أدوات العلوم المطلوبة في الوصول إلى المنتج العلميّ التخصّصي.

وهذا ما نلاحظه على مستوى العقيدة والتفسير، فضلاً عمّا هو شائعٌ في مجال الفقه، حيث نجد تحبّطاً بيّناً يكون نتاجه الطبيعيّ تصوير الحقّ باطلاً، والباطل حقّاً؛ وتصوير الواقع وهماً، والوهم واقعاً؛ نظراً لعدم وجود تخصّصٍ ومنهجٍ علميٍّ يُحدّد من خلاله الصحيح من السقيم، والصواب من الخطأ؛ ولذلك لا يصحّ الركون والأخذ بقراءة غير المتخصّص ممّن لا مكنة له في التعاطي الدقيق مع ألسنة ومرادات النصّ الدينيّ.

ينبغي أن يكون واضحاً: أنّنا لسنا بصدد محاكمة أدياء التخصّص في مجال قراءة النصّ، بقدر ما نحن بصدد التوصيف من جهةٍ، والتعرّض إلى الموانع التي تُحيل دون القبول بتلك القراءات القاصرة من جهةٍ أخرى.

نعم، لا بدّ أن يكون هنالك منهجٌ علميٌّ متّبعٌ يعتمد في قراءة النصّ، وهذا

المنهج العلمي لا يدرك تفاصيله والعمل بمقتضاه غير المتخصص، وبهذا يمكن لنا محاصرة الفوضى السائدة في الفتوى العقديّة والفتوى الفقهيّة التي كثيراً ما تصدر من أفواه لا تجيد غير كلمات الإقصاء طريقاً للدفاع عن تحبّطاتها.

إنّ الرّوى القاصرة والثقافة العامّة لا يمكن أن تصنع قارئاً متخصصاً، كما هو الحال في سائر الوظائف والأعمال والمهن التي تقتضي التخصص، من قبيل مهنة الطبّ الشريفة، فإنّه لا يتسنّى لمن يمتلك معلومات عامّة ومختلفة في عالم الطبّ أن يفتح له مطبّاً يعاين فيه المرضى ويصف لهم الدواء، ولو فعل ذلك فلن تجد عاقلاً يراجعه في تشخيص مرضه ووصف العلاج.

ولذلك فالقارئ غير المتخصص في مجال التفسير ليس له أن يدلي بدلوه في تفسير آيات الله تعالى، وإلاّ سنجد أنفسنا أمام ركّام هائل من الجهالات والتخبّط والانحراف، وسيجد غير المتخصص في تفسير القرآن نفسه أمام معضلة حقيقيّة في توجيه بعض النصوص، من قبيل قوله تعالى: ﴿...وَأَسْتَغْفِرُ لِدُنْيِكَ...﴾ (محمد: ١٩)، ولعلّه سينسب وقوع المعصية إلى الرسول الأعظم صلّى الله عليه وآله؛ في حين أنّ القارئ المتخصص يدرك جيّداً بمنطق العصمة الثابتة للرسول صلّى الله عليه وآله عقلاً وقرآناً وسنةً أنّه ليس المقصود من النصّ نسبة الذنب إليه.

وهنا ينبغي التعرّض إلى أهمّ الموانع التي تقف حائلاً أمام غير المتخصص في قراءة النصّ الدينيّ من جهة، وتقف حائلاً أمام تصدّي غير المتخصص للإفتاء في مجال العقيدة والشريعة من جهة أخرى؛ حيث سنقف بصورة موجزة جدّاً عند عشرة موانع أساسية لا يستطيع التعاطي معها بصورة فنيّة غير المتخصص في مجال قراءة النصّ الدينيّ، سواءً في مجال الشريعة أو العقيدة أو التفسير، وبالتالي فهو ملزم شرعاً وعرفاً بالرجوع إلى المتخصص؛ لكي لا يقع في دائرة العمل بالرأي الشخصي الممنوع شرعاً.

موانع قراءة النص لغير المتخصص

المانع الأول: البعد الذاتي في قراءة النص

بمعنى: أن قارئ النص له ذهنيّة وعلومٌ تختلف كثيراً عما كان عليه عصر النصّ، ولهذا العامل الذاتي مدخليّة في فهم النصّ وفي تحديد مسار النصّ، ممّا يؤدي إلى إحاطة النصّ الشرعيّ بالغموض؛ ومن الواضح أنّ المسألة الأهمّ في المقام مع اختلاف الأفهام، هي: بأيّ فهمٍ منها نأخذ ونعمل وهي متعدّدة ومختلفة؟ وهذا ما يقتضي وجود المتخصص الذي يكون فهمه حجّةً يمكن اعتماده والعمل في ضوئه.

المانع الثاني: ضياع القرائن

فعندما نتعامل مع النصّ القرآنيّ، فإنّه من الضروريّ معرفة شأن وظرف نزوله، ومعرفة الأجواء التي كانت تحيط بالمسلمين في ظرف النصّ أيضاً، وحيث إنّ كثيراً من تلك القرائن - اللفظيّة والحاليّة - قد فقدت، أو لم نقف عليها، فإنّه يُصبح من العسير فهم النصّ لكلّ أحدٍ، وإنّما لا بدّ من متخصصٍ، فلا تكفي في ذلك الثقافة العامّة.

المانع الثالث: عدم استقراء النصوص الواردة في كلّ موضوع

من الواضح: أنّ المعرفة الدينيّة - عقيدةً وشرعيّةً - لم تُبيّن في مكانٍ واحدٍ وزمانٍ واحدٍ، فربّما تأتينا روايةً عامّةً مطلقةً عن رسول الله صلّى الله عليه وآله ويأتي المخصّص أو المقيّد لها في روايةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام، أي: بعد قرنٍ ونصف من الزمن، فمن يُريد فهم النصّ الشرعيّ لا بدّ له من استقراء جميع النصوص الواردة في المورد الواحد، كما لا بدّ له أن يكون مطلعاً على قواعد

الجمع العرفي، من قبيل تقديم الخاص على العام^(١)، ومن الواضح أنّ هذه الأبحاث الخاصة بعلم أصول الفقه تحتاج إلى مراجعة ذوي الاختصاص فيها، والتي لا تكفي فيها الثقافة العامة.

المانع الرابع: التصرف بالنص (أو النقل بالمعنى)

وهذا من جملة العوامل المعيقة عن فهم النص، وهو مختص بالنص الروائي؛ إذ لا تغيير في ألفاظ القرآن، وهذا أمر واضح؛ وفي هذا العامل يكون الراوي قد سمع عنهم عليهم السلام ولم يكتب ما سمعه مباشرة، فعندما قام بنقل ذلك فإنه عادة ما يهتم بمضمون ما سمعه، فنقل إلينا ذلك المعنى الذي فهمه، فيما إذا حفظ المعنى أو المضمون كاملاً، وإلا فالمشكلة ستتعدد أكثر.

المانع الخامس: ظروف الراوي ومستواه

وهذا العامل عادة ما يُغفل عنه، وهو أنّ الروايات في كثير من الأحيان ناظرة إلى ظروف الراوي ومستواه الذهني وخصوصياته، فلم يكن النظر إلى حالة عامة تعمّ زمان الراوي وحاله، فيؤدّي قطع الرواية عن ظروف الراوي إلى جعلها عامة مع أنّها تمثل حالة خاصة، فيأتي القارئ غير المتخصص ويعتم الحكم فيها، ولذلك نوّكد ضرورة وجود المتخصص.

(١) من قبيل قول الشارع: «حرّم الله الربا» فهذا عامّ يشمل جميع صور الربا، ثمّ جاء نصّ آخر يقول: «ليس بين الوالد وولده ربا» وهو خاصّ، لأنّه يخصّص ذلك العام، ويُقدّم عليه، فلا يكون مورد الربا بين الوالد وولده داخلاً تحت حكم العام. انظر: (دروس في علم الأصول، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ، قم المقدّسة: الحلقة الأولى، ص ١٤).

المانع السادس: الدس والتزوير

ونعني به خصوص الدس والتزوير الذي دخل في تراثنا الديني، وهو من أشدّ العوامل إضراراً بفهم النصوص الدينيّة، وأسوأ أنواع الدس ما يُسمّى بالإسرائيليات^(١)، وقد بيّن ذلك في الكتب التي كُتبت في الموضوعات^(٢)؛ ولا أحد يستطيع الكشف عن مظانّ الدس والتزوير غير المتخصّص، فيكون الرجوع إليه على نحوٍ من الضرورة.

المانع السابع: مسألة التقيّة

لا شكّ أنّ المتتبّع لحياة الأئمّة عليهم السلام يدرك مدى حرصهم على التقيّة؛ نظراً لكون الحكّام الذين عاصروهم كانوا بصدد إقصاء الأئمّة وإبعادهم

(١) الإسرائيليات جمع إسرائيليّة، وهي قصّة أو أسطورة تُروى عن مصدرٍ إسرائيليّ، سواءً كانت عن كتابٍ أو عن شخصٍ تنتهي إليه سلسلة أسناد القصّة، وهذا الاصطلاح استعمله علماء التفسير والحديث، ويُريدون به كلّ ما تطرّق إلى التفسير والحديث والتاريخ من أساطير قديمة. (انظر: التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، للشيخ محمّد هادي معرفة، نشر: الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ: ج ٢ ص ٥٩٤).

وبالتالي فإنّ الإسرائيليّة صفةٌ أُطلقت للتغليب، لما عُرِف عن اليهود من الدس والتزوير، فإنّ غالب ما يُروى من هذه الخرافات والأباطيل يرجع في أصله إلى مصدرٍ يهوديّ، ولكن لا انحصار بهم، فإنّ هنالك وضّاع حديثٍ من المسلمين، كانوا مشهورين بالكذب والدس، وقد أُوسمت رواياتهم بالإسرائيليات أيضاً، وقد ذكر العلامة الأميني طائفةً من الوضّاعين في موسوعته (الغدِير)، حتّى بلغت سلسلة الوضّاعين والكذّابين عنده إلى (٧٠٠) رجل. (الغدِير في الكتاب والسنة، العلامة الأميني، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة: ج ٥ ص ٣٠٠).

(٢) من قبيل: «كتاب الموضوعات» لأبي فرج ابن الجوزيّ، و«الأحاديث الدخيلة» للشيخ محمّد تقي التستريّ.

عن دورهم الحقيقي والديني في واقع المجتمع الإسلامي بعد أن تمّ إقصاؤهم سياسياً؛ فكانوا عليهم السلام يتسلّحون بالتقية لكي يستطيعوا أداء أدوارهم الدينية والاجتماعية فيما تركه لهم النبي صلى الله عليه وآله في الأمة، ولكي يحفظوا حياتهم وحياة أصحابهم المخلصين^(١).

ولا شكّ أنّ تحديد موارد التقية من غيرها أمرٌ في غاية التعقيد، لا يتمكّن من القول الفصل فيه غير المتخصّص.

المانع الثامن: صعوبة إدراك المستوى الذي عليه المُخاطب بالنصّ

لا شكّ أنّ صعوبة إدراك المستوى الذي عليه المُخاطب بالنصّ، يجعل القارئ غير المتخصّص يسقط ذلك الغرض الملحوظ فيه طبيعة المُخاطب ومستواه الذهنيّ على المُخاطب الآخر الذي قد يكون أدنى أو أرفع من السابق.

ولا ريب أنّ اختلاف الخطاب باختلاف طبيعة المُخاطب في مستواه المعرفيّ والإدراكيّ يُعتبر قضيةً عقلانيّةً تنمّ عن حكمةٍ وتدبيرٍ، لأنّ الهدف الحقيقيّ من الخطاب هو الإفهام والاستفادة والعمل، ولا يصحّ أن يكون الخطاب ناقضاً للغرض، وهذا هو الديدن العامّ للسير العقلائيّ في لغة التخاطب والحوار، وقد ورد فيها حديثٌ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام يحكي فيه سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله في التعاطي المعرفيّ مع أمّته، حيث يقول: «ما كَلَّمَ رسولُ الله صلى الله عليه وآله عليه وآله العبادَ بكُنْه عقله قطّ»، وقال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نُكلّم الناس على قدر عقولهم»^(٢).

(١) انظر: بحوث في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق: ج ٧ ص ٣٥.

(٢) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٣ ح ١٥. والمقصود من قوله «بكُنْه عقله» حقيقة عقله وتماهه؛ لأنّه صلى الله عليه وآله هو الإنسان الكامل، وغيره من الأمّة - غير المعصومين الكاملين - لا يرتقون إلى مستوى عقله، فيضطرّ لمخاطبتهم

وهنا قد نجد نصوصاً تتعاطى مع موضوع واحد بأجوبةٍ مختلفةٍ، يعود السرُّ فيها إلى اختلاف مستويات المتلقين؛ فنجد - مثلاً - سائلاً يسأل الإمام علياً الرضا عليه السلام عن التوحيد، فيقول له عليه السلام: «هو الذي أنتم عليه»^(١)، ونجد هشام بن سالم يروي أنه قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: أتنتعُ ربك؟ فقلت: نعم، قال: هات. فقلت: هو السميع البصير. قال: هذه صفةٌ يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف تنعته؟ فقال: هو نورٌ لا ظلمة فيه، وحياءٌ لا موت فيه، وعلمٌ لا جهل فيه، وحقٌّ لا باطل فيه. - يقول هشام - فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»^(٢)؛ ولا شك أن للإجابة الثانية العميقة علاقةً بما يتمتع به هشام من مكانةٍ علميةٍ، حيث كانت له درجةٌ خاصةٌ، وهي ما نُعبّر عنها بالتفقه الخاص في قبال التفقه العام؛ وعليه فمراعاة ما يمتلكه الراوي المباشر أو السائل من قدراتٍ علميةٍ، له أثرٌ كبيرٌ في فهم مراد النصِّ الشرعيِّ.

المانع التاسع: مدخلية الزمان والمكان في فهم النصوص الشرعية

إنَّ لعنصرَي الزمان والمكان مدخليةً كبيرةً في فهم النصوص الشرعية، بل لهما مدخليةٌ عظيمةٌ في الشريعة والعقيدة معاً، كما سيأتي. إنَّ غير المتخصّص لا يستطيع أن يلحظ مدخلية الزمان في قراءة النصِّ، ومدى تأثيره في ذلك، فيظنّ غير المتخصّص بانحصار المفهوم النصِّي في مصاديقه

بقدرهم لا بقدره صلى الله عليه وآله، ولهذا المعنى الدقيق إشارة قرآنية لطيفة، وهو قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، فالأودية عاجزة عن استيعاب الماء الغزير الذي يفوق حجمها، فتأخذ منه بقدر مساحتها وطاقتها، والنبى صلى الله عليه وآله بصفته عارفاً بنفسه وبأُمَّته، فإنه يُكلّم كلَّ واحدٍ منهم بقدره - المخاطب - لا بقدره هو صلى الله عليه وآله.

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ٤٦ ح ٦.

(٢) المصدر السابق: ص ١٤٦ ح ١٤.

السالفة فيه، فلا يتمكّن من التفريق بين مساحة المفهوم ومساحة المصداق.

المانع العاشر: نوع الأدوات المستعملة في قراءة النصّ الدينيّ

وهذا المانع له تأثيرٌ كبيرٌ وعميقٌ جداً في قراءة النصّ الدينيّ، حيث يرتبط بطبيعة الأدوات التفسيرية المستفادّة في قراءة النصّ، فهناك من يتسلّح بالأدوات اللغوية فقط فيقدّم نتاجاً تفسيرياً محدوداً بحدود اللغة، وهناك من يتزوّد بالنظريات العقلية عموماً والفلسفية خصوصاً، فيخرج برؤية تختلف عن الرؤية اللغوية، وهكذا الحال فيمن توفّر على أدوات ورؤية كونية إلهية كاملة، فإنّه يقدّم فهماً ينسجم مع مرتبته.

ومّا تقدّم نستفيد ثمرةً مهمّةً وهي: أنّ كلّ من لا يمكنه التعامل مع تلك العوامل وأخذها بعين الاعتبار، فإنّه لا يحقّ له بعد ذلك أن يطرح نفسه ممثلاً عن الشارع، ولا يحقّ له أن ينسب إلى الشارع المقدّس أيّ معرفةٍ من المعارف الدينيّة، بل هو ملزمٌ شرعاً بالرجوع إلى العالم المتخصّص في مجاله، وهو المرجع الدينيّ الجامع للشرائط.

شروط المرجعية العقائدية

تنقسم الشروط الواجب توفّرها في المرجع العقائديّ إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أولاً: الشروط العلميّة.

ثانياً: الشروط الدينيّة.

ثالثاً: الشروط الصحيّة.

الشروط العلميّة

وهي الشروط التي في ضوئها تُصنع الفتوى العقائدية، فإذا انعدم واحدٌ منها بطلَ تقليده تماماً، وهي:

١. بلوغ رتبة الاجتهاد المطلق والاستنباط التام، وهو ما أسمىناه بالتفقه الخاص أو بدرجة التخصص، حيث يكون قادراً على الكشف عن مراد النص ومعالجة التعارض بين الأدلة، وغير ذلك مما تقدم ذكره في الموانع التي تمنع غير المتخصص من بلوغ رتبة الاجتهاد والتخصص في قراءة النص الديني، ولا يجوز تقليد المجتهد المتجزئ في مسألة حتى وإن كان هو الأعلم فيها.

٢. الوقوف على مقومات الرؤية الكونية الإلهية، في بعدها النظري الفلسفي، وعمقها المعنوي العرفاني، ونمطها الظاهري التشريعي.

٣. أن يكون قد بلغ رتبة التخصص في التفسير والتأويل في مجال القرآن والحديث، نظراً لعدم انحصار التفسير والتأويل بالقرآن - خلافاً للمشهور الذي لا أصل له، الذي يربط التفسير والتأويل بالقرآن فقط - فمن لم يبلغ مرتبة الفهم في القرآن والحديث تفسيراً وتأويلاً فلا يجوز له الإفتاء في مجال العقيدة^(١).

الشروط الدينية

وهي الشروط التي توفر الاطمئنان للمقلدين في قبول فتواه، بعد الفراغ من تحقق الشروط العلمية، وهي:

١. العدالة والوثاقة، والعدالة بمعنى الاستقامة، فلا يكون فاسقاً، فضلاً عن أن لا يكون منحرفاً أو شاذاً؛ والوثاقة بمعنى الصدق، فلا يكون كاذباً فضلاً عن أن يكون كذوباً.

٢. التدين الظاهري والصالح والورع، فلو وقع منه إهمال متعمد في عبادة، أو

(١) من هنا يتضح لنا واقع حال كثير من المتصددين لأُمور العقيدة، ممن لا يحسنون ذلك، فيفتنون في الأمة ولا يزيدونها إلا خساراً وتضليلاً.

ارتكاب مُحَرَّمٍ في معاملةٍ، وتغاضي عن ذلك عن مكابرةٍ أو عدم مبالاةٍ فإنه يبطل تقليده، حتّى وإن كان الأعلم في زمانه، وأمّا إن وقع منه ذلك عن غفلة فينبّه له، فإن التفت واستجاب كان بها، وإلا لزم العدول عنه.

الشروط الصحيّة

وهي الشروط التي تمنع من تأثر الفتوى باضطراب الشخصية نفسياً وعضوياً، وهي كالتالي:

١. أن لا يكون مريضاً بأيّ نوع من الأمراض النفسانيّة، وأن لا يكون مريضاً مرضاً عضوياً يمنعه أو يعيقه عن أداء مهامّ المرجعيّة^(١).
٢. أن لا يكون مصاباً بمرض النسيان، بنحوٍ يحتاج فيه للتذكير بنحوٍ لافتٍ للنظر.
٣. أن لا يكون مضطرباً قلقاً بنحوٍ يقل فيه الضبط عنده، وبعبارة أخرى: أن

(١) كما يُفضّل فيه أن يكون صحيح البدن، خالياً من العاهات البدنيّة، سواءً كانت في أصل الخلقة أو وقعت له عرضاً، فإنّ العاهات البدنيّة لها أثران سلبيّان على المرجع والمقلّد، أمّا المرجع فإنه قد يُؤثّر ذلك على وضعه النفسي، ويجعله يشعر في أعماقه بشيءٍ من النقص. وأمّا الأثر المباشر على المقلّد فإنه يخلق حالةً من النفور، لاسيّما إذا كانت العاهة في لسانه أو بعض محاسن الوجه، وهذه الأمور وإن كانت بنفسها لا تصلح أن تكون مانعاً - ولذلك لا يعتبرها السيّد الأستاذ مانعاً - إلاّ أنّها تُوجد نوعاً من النفرة، وهذه النفرة بالاجتماع مع أصل العاهة ستترك أثراً غير طيّبٍ على أداء المرجع، ولذلك أقول: من الأفضل أن يكون المرجع الدينيّ بشكلٍ عامٍّ - ومنه المرجع العقائديّ - خالياً من العاهات البدنيّة، لاسيّما ونحن ندرك ومن خلال بعض المضامين الروائيّة أنّ الأنبياء والأئمّة عليهم السلام يُشترط فيهم الخلوّ من العاهات البدنيّة أو الخلوّ من كلّ شيءٍ يُوجب النفرة فيهم، وإنّ المرجع الدينيّ - بحسب الفرض - يقوم بأداء وظيفة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام في مجال بيان الدين وترويجه.

لا يكون سريع التبدل في رأيه، فلا يكاد يثبت على شيء، فذلك ممن لا يصح الرجوع له جزماً.

جواز التبويض في التقليد العقدي

للمكلف أن يرجع في أموره الاعتقادية إلى مجموعة من المتخصصين دون الانحصار بشخص واحد، ولكن مع اجتماع الشروط المذكور آنفاً (العلمية، والدينية، والصحية)، ولا يشترط البقاء على مرجع واحد، مادام المقلدون واقعين ضمن طبقة واحدة، حيث لا يكون التفاوت بينهم فاحشاً. نعم، إذا كان هنالك تفاوت فاحش بين متخصص في العقيدة وآخرين دونه، فإنه لا يجوز التبويض في المقام، وكلما كان المتخصص في العقيدة جامعاً لأصول المعارف الأخرى ومجتهداً فيها، كان هو الأقرب للأعلمية في مجال العقيدة، والعكس بالعكس.

الفصل الثالث

بحوث تمهيدية في زمانية العقائد

- علماء العقيدة رجال مراحلهم
- أسباب تأخر النتاج العقائديّ
- الاطمئنان شرط في صحّة التقليد في العقائد
- حقيقة الاطمئنان وطرق تحصيله
- حجّية الخبر الواحد في إثبات مسائل العقيدة
- الفرق بين الجاهل القاصر والمقصر والمستضعف
- حكم المقصر عند مطابقة عقيدته - الفاسدة ظاهراً - الواقع
- أهمّية الاحتياط في التأكّد من الخروج من دائرة التقصير
- أثر الزمان في تحديد هويّة القاصر والمقصر

علماء العقيدة رجال مراحلهم

لا ريب أنّ النتاج العقديّ الذي قدّمه أعلام الأمة، ومنهم أعلام مدرسة أهل البيت، يُشكّل رصيذاً عظيماً في بناء وتطوّر المنظومة العقديّة، كما أنّ كثيراً منه صار نتاجاً مرجعياً نتزوّد منه ونصحّح في ضوئه كثيراً من الرؤى المعاصرة.

ولكن ينبغي أن يكون التعاطي مع هذا النتاج العقديّ للمتقدّمين والمتأخّرين من أعلام الأمة بنحوٍ لا يلزم منه الحاكميّة المطلقة على كلّ نتاج عقديّ لاحق، فإنّ المتقدّمين والمتأخّرين كانت لديهم رؤية عقديّة متأثرة كثيراً بواقعها وظرفها الزمكانيّ، ومساحة التحدّيات التي واجهوها آنذاك.

ومنه يتّضح: أنّ ما وصلنا منهم فيما يتعلّق بقراءتهم وفهمهم للتراث الإسلاميّ ليس بالضرورة أن يكون هو الممثل الأخير للرؤية الواقعيّة للدين والمذهب، فالشيخان المفيد والصدوق رحمهما الله مثلاً، قدّما نتاجاً عقدياً عظيماً، وقد مثلاً مرحلة متطوّرة في زمنهما، بل إنّ كلّ واحدٍ منهما كان رجل مرحلته بجداريّة، وقد ملأ فراغاً كبيراً لا يُتصوّر ملؤه بدونه، ولكنّ هذا لا يعني انحصار الفهم والرؤية العقديّة بهما، أو بغيرهما؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهما إنّما قدّم فهمه الخاصّ به للعقيدة، ولذلك فهو ليس حكماً حاكماً على الأُفق العقائديّ إلى يوم القيامة، بل هو ليس حاكماً على الجيل التالي له، فكيف بالأجيال اللاحقة.

من هنا ينبغي أن يكون واضحاً: أنّ كلّ مرحلة زمكانيّة لها رجالها فقهاً وعقيدةً وتفسيراً وفلسفةً وعرفاناً، وبعبارةٍ أخرى: إنّ لكلّ جيلٍ ومرحلةٍ زمنيّةٍ علماء تنبثق رؤيتهم الدينيّة من خلال قراءةٍ تمحيصيّةٍ للتراث الدينيّ برؤيةٍ تحاكي الواقع المعاش وما يفرزه من معطياتٍ وتحدياتٍ.

ومن الواضح: أنّ جميع المتكلّمين من المتقدّمين والمتأخّرين لم يُقدّموا لنا فهماً

ورؤية معصومة من الاشتباه والخطأ، ولا نظنّ أنّ هنالك عاقلاً من الفريقين ينسب ذلك لأيّ منهم، وإنّما يلتزم الجميع الذين اعتمدوا تلك القراءة على أنّها تمثل فهماً خاصاً بهم، وليست هي بالضرورة تمثّل التراث الواقعيّ بعينه. ومنه تفهم أنّ محدودية فهمهم ورؤيتهم العقدية لا تنعكس على واقعية التراث الدينيّ نفسه؛ لأنّ التراث الدينيّ عبارة عن نصوص قابلة لتحمل الرؤى المختلفة والمقاربة بحسب مستويات الفهم، واختلاف الرؤى لا يعني بالضرورة اختلاف التراث الواقعيّ نفسه.

إذن، فكلّ فهم ورؤية ونتاج عقديّ يُقدّم، فإنّه لا يصحّ تعميمه على جميع المقاطع الزمانية، لاسيّما في المسائل الاجتهادية الخلافية، وأمّا المسائل القطعية التي وصلت حدّ البدهة فإنّها لا تصل النوبة بها إلى التغيير أو التشكيك. جديرٌ بالذكر: أنّ السواد الأعظم من المتكلمين المتأخرين والمعاصرين والمثقفين في مجال العقيدة ممّن يدافعون عن فكرة الاجتهاد في العقيدة وشجب التقليد فيها، هم مُقلّدة بالمعنى الأخصّ لجملة من المتكلمين المتقدّمين، فيحتجّ البعض منهم على نفس دعوى عدم جواز التقليد في العقيدة بكلمات المتقدّمين تقليداً منه لهم!

وهذا الأفق التقليديّ للمتقدّمين على سعته فإنّه مسموحٌ به عملياً، وليس هنالك مبررٌ لذلك سوى أقدميتهم، وكأنّ الأقدمية تمنح من القداسة والحصانة بالنحو الذي يُسمح ويصحّح - في ضوئه - تقليدنا لهم في العقيدة بصورة عملية، مع أنّ المدار الحقيقيّ هو الدليلية والجانب العلميّ لا غير.

إذن، لا بدّ للأمة من الخروج من تأثيرات القداسة المتوهّمة لرجالٍ يُصيّبون ويخطئون، وأن يكون الحاكم الفعليّ في القضايا الدينية هو الدليل، وأن يكون المرجع الحقيقيّ هو الحقّ نفسه لا الشخص بعينه، ولا ريب أنّ هذه الدعوة للخروج - أو التخفيف - من ضغط القداسة ستواجه ردوداً عنيفةً من قبل أصحاب

القداسة المعاصرين أنفسهم؛ لأنهم (عملياً) يرجعون الأمة إليهم في جميع المجالات المعرفية، ومنها العقديّة، وليس لهم - في هذا الإرجاع المقصود منهم، أو الرجوع العفويّ من قبل الأمة لهم - سوى ثوب القداسة في المجالات المعرفية التي لا يجيزون (نظرياً) التقليد فيها، فإذا ما طلبوا بالدليّة كعنوانٍ موضوعيٍّ حاكمٍ في مجال العقيدة عوضاً عن ثوب القداسة، فإنهم سيتشبّثون بالعنوان التقليديّ - الذي لم يُمارس عملياً - وهو حرمة التقليد في العقيدة.

ومن المؤسف: أنّ الواقع العلميّ - عادةً - لا تجده مرتقياً إلى المستوى المطلوب، فيكون البديل الحاضر عملياً هو الإرجاع القهقريّ إلى ما قاله الشيخ المفيد أو الشيخ الصدوق، دون أن يلتفتوا إلى أنّهم ومقلّديهم صاروا مُقلّدين عمليين للشيخين المفيد والصدوق، وهذا هو ما عيناه بضرورة الخروج من تراث القداسة المتوهّم، لا الخروج من قداسة التراث، وأنّ على الأمة ونخبها وعلمائها المتنوّرين أن يخوضوا هذه المواجهة لإنقاذ الواقع من رؤىٍ تأريخيّةٍ حاكمةٍ لا تمثّل أكثر من نفسها وزمانها وظروفها وتحدياتها.

أسباب تأخر النتاج العقائديّ

لا ريب أنّ هنالك تخلّفاً كبيراً في النتاج العقائديّ، فنحن إذا ما أردنا البحث في مسألةٍ فقهيةٍ أو أصوليةٍ، يُقال لنا: قال السيّد الخوئيّ، وقال الآخوند الخراسانيّ، وقال الشيخ الأعظم الأنصاريّ، فتكون بين أيدي القارئ والباحث نتاجاتٌ معاصرةٌ تمكّنه من إدراك دقائق المسألة، فلا يجد نفسه مأسوراً لآراءٍ تأريخيّةٍ مضت عليها عقودٌ بل قرونٌ من الزمن، وإذا ما أراد الباحث عقد مقارنة بين النتاج الفقهيّ والأصوليّ بين المتقدّمين والمتأخّرين من جهةٍ وبين المعاصرين، فإنّه سيجد فرقا شاسعاً على المستويين الأفقيّ والعموديّ، حيث يجد عناوين فقهيةٍ وأصوليةٍ جديدةً، وهذا هو الامتداد الأفقيّ، ويجد في المسألة الواحدة تفصيلاتٍ كثيرةً وعميقةً تفتقرها مصنّفات المتأخّرين

فضلاً عن المتقدمين.

وقد كان مقتضى الحال والسير العلمي أن يجري هذا التطور والتنوع في سائر المعارف والعلوم الدينية، والتي منها علم العقائد، إلا أننا إذا أردنا البحث في مسألة عقائدية فإنه سيقال لنا: قال الشيخ المفيد، وقال الشيخ الصدوق، وقال السيّد المرتضى، وقال الخواجه الطوسي، فيرجعوننا إلى أكثر من ألف سنة؛ وهذا دليل واضح على الفقر الشديد في النتاج العقدي.

ولعل أحد أهم أسباب تأخر البحث العقائدي وعدم تقدمه بنفس المقدار الحاصل في علم الفقه هو المنع من الرجوع إلى المتخصص في مجاله، ولذلك نجد أن الآراء المطروحة في علم الكلام قليلة جداً، وتكاد تكون مقصورة على مجموعة محدودة من العلماء، حيث تقرأ رأياً للمتقدمين، وبعض الآراء القليلة والمتناثرة هنا وهناك لبعض المتأخرين، حيث تفصل بينها مقاطع زمنية واضحة، ولا تكاد تجد رأياً اجتهادياً واضحاً لطبقة المعاصرين.

إذن فما نجده من الاختلاف الحاد - نوعاً وكمّاً - بين النتاجين الفقهي والعقائدي، يعود بالدرجة الأساس إلى فقدان المتخصصين في مجال العقيدة من جهة، وإلى غلق باب التقليد في العقيدة من جهة أخرى، ممّا أدّى - بطبيعة الحال - إلى إغلاق أو انتفاء الدواعي العلمية والعملية لبذل الجهد في مجال العقيدة توهماً من عدم الحاجة لذلك، أو لعدم وجود من يرجع إليهم بذلك، بخلاف الحالة المرصودة للجميع في مجال الفقه، ولذلك نجد في كل مسألة فقهية وعلى مدى اثني عشر قرناً تراثاً غنياً، من حيث تعدد الآراء وكثرة الفقهاء.

إنما نكتة مهمة وسؤال جدير بالاهتمام، يدور حول السرّ في ندرة المتكلمين في حين نجد الفقهاء كثيرين جداً، وبتبع ذلك نجد انحساراً في النتاج العقدي وانتشاراً واسعاً في النتاج الفقهي؛ فلم يكن ذلك، ونحن نعلم ابتداءً صعوبة المطالب العقديّة، والتي لا تقل عمقاً من المطالب الفقهيّة، كما نعلم أيضاً أنّها لا

تقل أهمية عن المسائل الفقهية إن لم تكن هي الأهم؟

والجواب الذي يفرض نفسه بقوة الواقع المرير، هو انفتاح باب الرجوع للمتخصص في مجال الفقه - أي: جواز التقليد في الشريعة - دون العقائد، ولا شك أن المنع من الرجوع إلى المتخصص في مجال العقائد، هو العقبة الكؤود التي قوّضت الدواعي والضرورة للاجتهاد في الأمور الاعتقادية، لذا نجد أن فتح باب الاجتهاد والتخصص وجواز الرجوع إلى المتخصص في مجال العقائد سوف يجعل العلوم العقائدية والقرآنية أيضاً تتوسع وتعمق كثيراً، وتوضع لها القواعد والضوابط الصحيحة.

ولنا أن نسأل بوضوح: لماذا كل هذا التأخر وعدم الاهتمام بالشكل الذي يتناسب مع مقتضيات العصر ومع ما يواجهه الإسلام عموماً ومدرسة أهل البيت خصوصاً من قبل المغرضين والأعداء، مع أن الضرورة موجودة للبحث وللعملية الاجتهادية؟

والجواب: إن الإعلام لم يجدوا تكليفاً موكولاً إليهم إزاء المسلم في الأمور الاعتقادية، فلا تجدهم يتصدون في مجال العقيدة إلا ضمن دائرة ضيقة ومحدودة تفرسها حالة التعرض إلى تشكيكٍ قادمٍ من الخارج، وبعد أن يكون التشكيك أو الشبهة قد أخذت مأخذها من نفوس شريحة كبيرة من المجتمع، نظراً لعدم أو ضعف تحصين الأمة، والذي لا يمكن تحقيقه (التحصين) إلا بالرجوع إلى أصحاب الاختصاص.

ولعل من غرائب الأمور: أنه مع وجود ضرورة التخصص وضرورة الرجوع إليه في مجاله، إلا أنها لم تؤثر عبر تاريخٍ يمتد إلى أكثر من ألف وأربعمائة عام، وكأن هاتين الضرورتين لم تتمكنا من تنمية المعارف العقائدية وتعميقها، أو بأن درجة الوعي في الأمة لم ترق إلى مستوى المطالبة بذلك، كما أن الاتجاهات السلطوية للحكومات المتعاقبة لم تعن بذلك، ولعلها كانت تقف في وجه التصدي

المرجعي للعقائد؛ خشيةً على مواقعها؛ فإنّ الموقع الحقيقي للمرجع العقائديّ هو أعظم من موقع المرجع الفقهيّ - أي: عكس ما يفرضه الواقع الخارجيّ الموروث - وبالتالي فإنّها غير مستعدّة للظهور المرجعيّ العقائديّ، كما أنّ السير العامّ للعلماء والأئمة قد تقبل فكرة إزاحة المرجع العقائديّ، لأسبابٍ كثيرةٍ تستحقّ الوقوف عندها في دراسةٍ مستقلّةٍ، ولكننا سنؤجّزها في البحث التالي، بما يُحقّق لنا رؤيةً أوّليّةً في ذلك.

إجمال أسباب تأخر البحث العقائديّ

لا شكّ أنّ هنالك أسباباً أخرى لا تقلّ خطورةً ومأساويّةً عن غلق باب التقليد في مجال العقيدة، وعزل المتخصّص في العقيدة عن أداء وظيفته العملائيّة تجاه المكلفين؛ ومن تلك الأسباب:

أولاً: قتل روح البحث العقديّ والتحذير الشديد - غير المبرّر - من روح التجديد فيه، وكأنّ التجديد فيه كفرٌ صرّحٌ يستدعيّ الفرار منه، مع أنّ القبول في رؤية الماضين قد يُوقع - عملياً - أبناء الأئمة في تناقضاتٍ قد تفضي بالكثير منهم إلى دائرة التمرد والكفر، لأنّ نتاج السابقين برؤيته الضيقة يخلق بذاته اختناقاتٍ شديدةً وتمزّقاً وتشظيماً يبلغ حدّ التقاتل، وهذا ما نجده واضحاً في الرؤى السلفيّة المقيّنة التي تريد منّا الاحتكام إلى اجتهاداتٍ لم تكن بمستوى أزمنتها، فضلاً عن تخلّفها الكبير عن أزمنة اللاحقين بها.

ثانياً: أخذ الحكم بعدم جواز التقليد في العقيدة بنحوٍ قد بلغ حدّ الضرورة الدينيّة، وعلى مستوى من القداسة يلزم منه التشكيك بكلّ دعوىٍ موضوعيّةٍ علميّةٍ لفتح باب التقليد في العقيدة وإرجاع الأئمة إلى المتخصّصين بدلاً من تركهم في دوامةٍ وتغييبٍ وضياح.

ثالثاً: عدم وجود مردوداتٍ مادّيّةٍ ومناصبٍ دينيّةٍ مرموقةٍ للمجتهد في العقيدة،

فلا تُجبي له الحقوق الشرعية، ولا تؤول إليه المرجعية الدينية، وهذان الأمران طالما كانا مُحركين ذاتيين لتحصيل مرتبة الاجتهاد والسعي - عند البعض - لنيل مقام المرجعية على المستوى الفقهي، بل عمل كثير من أصحاب الاتجاه المرجعي الفقهي على تثقيف الأمة على كون المرجعية الدينية هي مرجعية فقهية لا غير.

رابعاً: القصور العلمي في مجال العقيدة، وعدم وجود منهج علمي واضح يمكن أتباعه ومزاوته من قبل طلبة العلم، بخلاف واقع الحال في مجال الفقه، فهناك سلسلة واضحة يعرفها أقل طلبة العلم، فإذا ما أراد أحدهم أن يبلغ رتبة الاجتهاد في مجال العقيدة وجد نفسه أسيراً لأدوات الاجتهاد الفقهي من جهة، ووجد نفسه محاصراً برؤى قديمة تقليدية لا يكاد أن يلتقط الباحث فيها أنفاسه لضيق منافذها، ولا يكاد يبصر من خلالها أصابعه لعتمتها وعدم تليتها لواقع الحال، فيجد الباحث قصوراً واضحاً في المادة والأدوات.

خامساً: قلة المصادر والمراجع في مجال الأبحاث العقديّة، وهذا ما يؤلّد عادةً نفوراً، قياساً بما عليه الحال في الأبحاث الفقهية من الكثرة الكاثرة التي تولّد أنساً واطمئناناً، ولذلك سيجد الباحث في مجال العقيدة نفسه بحاجة ماسّة إلى بذل الجهد الأكبر، وممارسة التحقيق والتدقيق للخروج برؤية متكاملة.

سادساً: صعوبة مواجهة الشبهات المعاصرة التي طالت مجال العقيدة بشكل كبير جداً، فيحجم العالم عن الدخول في مجال علمي لا يستطيع فيه إحراز تقدّم واضح، ولكي لا يُعطي صورة مشوهة عن شخصيته العلمية في عرض فهم خاطئ أو الالتزام بنتائج يلزم منها بطلان فيّتهم بالتقصير من جهة، ويّتهم في دينه من جهة أخرى، فيكون الإحجام والوقوف على الجبل أسلم له علماً وعملاً وحاضراً ومستقبلاً.

سابعاً: الجوّ الخانق الذي تفرضه الحوزات العلمية على المهتمين بمجال العقيدة، حيث لا ترى فيهم علماء حقيقيين، ولا تمنحهم ألقاباً علمية تليق بمقامهم، فهم من

وجهة نظرٍ فقهيةٍ تقليديةٍ - مهما بلغوا من رتبةٍ علميةٍ في مجال العقيدة، ما لم يبلغوا رتبة الاجتهاد في الفقه - مجرد عوامٍ، بل قد يُوصمون بعناوين يُطلقونها عليهم للتقليل من شأنهم ومستواهم العلمي - من قبيل المفكر والمتكلم والباحث وغير ذلك من ألقابٍ داخليةٍ في (كلمة حق يُراد بها باطل) - حتى وإن بلغوا فيما بعد، رتبة الاجتهاد الفقهي، فإنهم سيقون في نظر ذلك الجو الخانق عواماً غير مُعترفٍ باجتهداهم، وهذا ما أدى بكثيرٍ من الأعلام إلى الإحجام عن الدخول في البحث العقدي أو التفسيري إلا في مراحل متأخرةٍ من عمره، وبعد أن يكون قد ثبت أقدامه في الساحة الفقهية والمقامات المرجعية، بنحوٍ لا يُؤثر على مقامه العلمي ذي البعد الاجتماعي، وإلا فعليه أن يتدارك أمره، وأمّا الذين شمروا عن ساعد الجد وحملوا المسؤولية الدينية الحقة ضارين تلك البروتوكولات عرض الحائط، فإنهم رغم جدارتهم وأعلميتهم - لا علميتهم فحسب - في مجال الفقه والأصول، دفعوا ثمناً كبيراً، وعاشوا في ضنكٍ من العيش والمحاصرة والتضييق بما لا يخفى على المطلع.

ثامناً: التشويه المستمر والتشكيك الدؤوب في عمق المطالب العقديّة، حيث اعتاد أصحاب الجوّ الخانق، على تصنيف البحوث العقائدية في مراتب علمية متأخرةٍ عن البحث الأصولي والفقهي، فالبحث الفقهي عالمٌ لا يلجّه إلا الخواص من العلماء، وأمّا البحوث العقائدية والتفسيرية والفلسفية والعرفانية فأبوابها مشرعةٌ أمام الجميع، فيلجها العالم والمتعلم والجاهل.

من هنا نرى أنّ كثيراً من أعلام الأمة لم يجدوا ضرورةً للتصدي عقائدياً إلا إذا كان هنالك هجومٌ كبيرٌ يتعرّض له الإسلام أو مدرسة أهل البيت، وأن يكونوا قد اطلّعوا عليه، وقدّروا خطورته، وما عدا ذلك فإنهم لا يقدمون على شيء^(١).

(١) لا ريب أنّ هنالك أسباباً أخرى تقف وراء تحلّف وتأخر البحث العقائدي، ربما نُوفّق

ونحن - وبقطع النظر عن الأسباب الآنفه - نرى أن الضرورة البحثية وحدها حاکمة بالتعرض إلى البحث العقائدي، فإن تعميق المعارف والخروج بمعطيات جديدة تفرضها الطبيعة البحثية الدؤوبة أمر لا بد منه، وهذا لا يمكن تحصيله دون التعاطي - على أقل التقادير - مع البحث العقائدي بالنحو الذي نتعاطى فيه مع البحث الفقهي.

كما أن من أهم الدواعي الموضوعية للتخصّص الفقهي: بيان الأحكام والحلول للإشكاليات والتحديات التي تواجه الأمة، فإنه داعٍ سارٍ إلى المعارف الدينية كافة، وهو من لوازم تعميق المعارف العقائدية، ومن الواضح أنه مع عدم جواز الرجوع للمتخصّص لا تبقى جدوى أو ضرورة كبيرة لبيان الأحكام والحلول، وبذلك يتنفي الداعي الأساسي لتعميق المعارف ولا تبقى منه إلا الحالات الفردية المحدودة جداً والتي لا تلبّي الحاجة، وهذا هو واقع حال النتاج العقائدي.

وعلى أي حال، فما نريد أن نوّكده هنا: أن الدواعي الموضوعية للتخصّص في مجال الفقه كان ولا زال موجوداً، ولذلك نجد كمّاً ونوعاً وعمقاً في الأبحاث الفقهية لا يضاهيه أي مجال معرفي إسلامي آخر، في حين نجد أن هذه الدواعي الموضوعية للتخصّص في المجال العقائدي بالرغم من أنها تفرض نفسها، إلا أنها لا تلقى استجابة واضحة، والنتيجة الطبيعية هي انحسار البحث العقائدي وتخلّفه الواضح عن التحديات التي يواجهها، ممّا يساعد كثيراً على تفرّد أو طغيان الاتجاه السلفي القائم في فكره وتطلّعاته القهقرية، وهذا ما يستلزم منّا الخروج من خطر التقهقر والتفوق في تلك الكهوف المظلمة، وضرورة الانفتاح على واقعٍ فكريٍّ جديد، يؤمن بالأصالة والتجديد، وهذا ما لا يمكن النهوض به دون الالتزام المبدئي بضرورة تحقيق مرجعيّات معارفية منوّعة، ومنها المرجعية العقائدية.

لعرضها في رسالة خاصة بخلفيات المنع من التقليد في العقيدة. (منه دام ظلّه).

جديرٌ بالذكر: أنّ من عوامل ازدهار البحث الفقهيّ - دون سائر البحوث الدينيّة الأخرى - وظهور حالةٍ من الرقيّ والحيويّة والاستمرار: عدم جواز تقليد الميّت ابتداءً، فالعامل الأوّل الرئيّسيّ (وهو فتح باب التقليد فيه) والعامل المساعد الآخر (وهو عدم جواز التقليد ابتداءً) قد أطلقا العنان للبحث الفقهيّ. وفي قبال ذلك، مورست سياسة تضييق الخناق على البحث العقائديّ، وذلك من خلال غلق باب الرجوع فيه إلى المتخصّص، فكانت هذه الحالة من النكوص والقهقرية.

ولذلك فإنّ ما ندعو له من ضرورة تحقيق مرجعيّة دينيّة متكاملة، تُحقّق المصداق الفعليّ لعنوان المرجع الدينيّ بشموليّته^(١)، نشترط فيه أمراً لا بدّ من

(١) قد يقال: بأنّ الشموليّة المدّعاة في المقام قد كانت ممكنة في الأزمنة السابقة؛ نظراً لضيق دائرة المعارف آنذاك، حيث كان من الممكن جداً أن يتخصّص الإنسان في أكثر من علم، وأمّا في عصورنا هذه، فلم يعد ذلك ممكناً؛ نظراً لتوسّع العلوم، وازدياد عمقها. وهذا الكلام فيه مقدارٌ من الصحّة، ولذلك لا ينبغي أن تأخذنا الدهشة ونحن نقرأ في ترجمة أحد الأعلام القدماء من أنّه جمع بين الفقه والكلام والتفسير والطبّ والموسيقى وعلوم العربيّة وعلوم الفلك وغير ذلك، كالفارابي وابن سينا، فإنّ جميع ما كان قد قرأه ووقف عليه لا يعدل مساحة ما كتّب في تخصّص واحدٍ في عصورنا هذه، وقد كان الناس آنذاك يرجعون إلى المتخصّص في جميع أمورهم لهذه النكته، ولكن وبمرور الزمن انفصل الفقه عن سائر العلوم الأخرى، واقتصر الرجوع إلى المتخصّص في مجال الفقه فقط دون سائر المعارف الأخرى؛ لشعور الفقيه في أمور الشريعة بعدم إمكان الجمع من جهة، ولا استشعاره بمجموعة الأسباب التي تقدّم عرضها آنفاً.

ولكنّ هذا لا يمنع من تحقيق الجامعيّة والشموليّة المطلوبة التحقيق، لأنّ الجامعيّة والشموليّة قد تتحقّق في فردٍ واحدٍ استطاع أن يقف على مجموعة المعارف الإسلاميّة الرئيّسيّة، لاسيّما مع وجود الإمكانيات الهائلة في الوصول إلى المعلومات بيّسر، وقد تتحقّق هذه الجامعيّة في اجتماع أكثر من شخص، أي: في مجموعة، فتكون المجموعة بمجموعها مرجعيّة دينيّة متصدية، عقيدةً وشريعةً وتفسيراً وفلسفةً وعرافناً، ولهذه المجموعة رئيسٌ عليها، يكون

تحققه، وهو شرط المعاصرة في التخصص الذي يُرجع إليه؛ نظراً لظهور مجموعة من المسائل الجديدة التي أفرزها الجانب الثقافي المنفتح على العالم بأسره، وعمقها الوعي التنامي الذي وصلت إليه الأمة، والذي تنتهي معظم أسباب تناميهِ إلى دخول الأدوات المعرفية الجديدة التي فرضتها المدنية الحديثة المتمثلة بالنموذج الغربي الحديث، فهذه الأدوات المعرفية المعاصرة مسؤولة بالدرجة الأساس عن الحراك الفكري المعاش، والذي تُثمنه باعتباره نتاجاً إنسانياً خلاقاً، بقطع النظر عن قبولنا به أو عدم القبول، فإن المسألة لا تكمن في القبول وعدمه، كما يُحاول أن يُصوّر لنا ذلك بعض القاصرين فكرياً، وإنما تكمن في مدى وكيفية تعاطينا - كإسلاميين - مع هذه الأدوات المعرفية وما تنتجه لنا من ثقافة وفكر وسلوك.

ولا نعلم كيف لنا التعاطي مع المسائل العقديّة المعاصرة من خلال اعتماد رؤى فكرية وأدوات معرفية تعود إلى زمن المتقدمين كالشيخ المفيد والصدوق والطوسي رحمهم الله^(١)، ولذلك فإن مراعاة هذين الشرطين المهمين - معاصرة

هو الأكثر علماً وجامعيةً من الباقي، وبذلك يتحقق المطلوب في الرجوع إلى التخصص في جميع المجالات المعرفية الدينية، سواء كان التخصص في ذلك شخصاً واحداً أو عدة أشخاص، وقد مرّت بعض التوضيحات في ذلك في خاتمة الفصل الثاني من المحور الأوّل، وضمن عنوان (التركيب الكلي والتركيب النسبي)، وجدير بالذكر: أنه لو قُنّنت العلوم والمعارف الإسلامية، وتمّ الوقوف على خطوطها البيانية التي لا يشدّ عنها علم، فإنه سيكون من الممكن جداً الوصول إلى الشخصية العلمية المرجعية الجامعة، وبحسب تعبير السيد الأستاذ بالشمولية، ولنعم ما قيل في ذلك:

(وليس على الله بمُستبعدٍ أن يجمع العالم في واحد).

(١) مرّ - وسيمرّ - لأكثر من مرّة اصطلاح المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، وهي اصطلاحات موضوعة لتصنيف أعلام الأمة بحسب الحقب الزمانية وليس بحسب المراتب العلمية، ويُطلق اصطلاح المتقدمين ويُراد به طبقة المحدثين أو الطبقة العلمانية التي عاشت أو اقتربت من زمن النصّ أو من زمن الغيبة الصغرى للإمام المهديّ التي امتدّت من عام

المتخصّص الذي نُرجع الأُمَّة إليه، ومراعاة الأدوات المعرفية المعاصرة - وغيرهما ممّا يمكن ضبطه في هذا المجال، سيؤدّي بالضرورة إلى نموّ علم العقائد وتجّدده وتعميق أبحاثه.

الاطمئنان شرط في صحّة التقليد في العقائد

تقدّمت عدّة إشاراتٍ منّا إلى أنّ العامل بالفتوى العقائدية لا بدّ له من أن يحصل له اطمئنان، فلا يكفي في ذلك الاعتماد على مفاد الأمانة التي لا تورث أكثر من الظنّ المعتر، كالشهرة وخبر الثقة.

نعم، إذا ورثت الأمانة اطمئناناً - كما في بعض موارد خبر الثقة العدل - فإنّه يصحّ الاعتماد على ذلك؛ لأنّ المفاد الحقيقيّ هو حصول اطمئنان بطريقٍ شرعيٍّ واضحٍ ومعتبرٍ^(١)، فإن لم يصل المكلف إلى رتبة اطمئنان - كقدرٍ مُتيقّنٍ - في أيّ

(٢٦٠هـ) إلى عام (٣٢٩هـ)، فتشمل النجاشي والكليبي والصدوقين معاً والشيخ المفيد وعلم الهدى والشيخ الطوسي، وأمّا طبقة المتأخّرين فتشمل ابن إدريس والخواجة الطوسيّ والمحقّق الحليّ والعلامة الحليّ والشهيد الأوّل والثاني، وأمّا متأخّري المتأخّرين فيشمل الشيخ كاشف الغطاء والشيخ الأنصاريّ والسيد بحر العلوم، وأمّا اصطلاح المعاصرين ففيه خلافٌ، ولكنّ الظاهر فيه أنّه يبدأ من السيد اليزديّ والآخوند الخراسانيّ وإلى يومنا هذا، وربّما يكون السيد الخوئيّ هو آخر المعاصرين، لتبدأ مرحلةً جديدةً وهي معاصري المعاصرين الشاملة لكلّ المتصدّين من أعلام الدين.

جدير بالذكر أنّها مجرد اصطلاحاتٍ تقريبيةٍ، وإن كان البعض حاول أن يُرتّب عليها أموراً تتعلّق بالشهرة العملية والروائية والفتوائية، كما سيأتي.

(١) فلو حصل اطمئنان لشخصٍ عن طريق الرؤيا أو الأخذ بقول غير المتخصّص لعظيم ثقته به، فإنّه لا يصحّ منه هذا الاعتقاد، وإنّ هذا النوع من اطمئنان فاقده للاعتبار الشرعيّ، فلا الرؤيا - وإن كانت صادقةً - حجّة شرعيةً، ولا العمل بقول غير المتخصّص - وإن كان ثقةً - جائزاً شرعاً. (منه دام ظلّه).

عقيدة كانت، فإنه غير ملزم بها، أو قل: لا يصحّ منه الاعتقاد بها فيما لو وقع منه ذلك، وبذلك سيكون معذوراً ولا جُنّاح عليه، وليس لأحدٍ اتّهامه أو وصفه بصفاتٍ فاقدةٍ لموضوعها.

وأما طرق تحصيل الاطمئنان فقد تحصل بصورةٍ شخصيةٍ نتيجة المعرفة بالمتصدّي للإفتاء العقديّ، وقد يحصل له ذلك بواسطة المتابعة لتتاج المتصدّي، وقد يحصل له الاطمئنان من خلال المعرفة بالمتصدّي والمتابعة لتتاجه، هذا فيما إذا كان المكلف عاملاً بالتقليد فيما يصحّ فيه التقليد، وأما إذا لم يكن مُقلِّداً ففيه صورتان، هما:
الصورة الأولى: لم يكن مقلِّداً وهو فاقدٌ للاختصاص.

الصورة الثانية: لم يكن مقلِّداً وهو واجدٌ للاختصاص.
أما في الصورة الأولى، فيجب فيها الالتزام بالتقليد، وإلا فإنّ كلّ ما عليه لا يجديه بشيءٍ البتّة، إلا إذا كان قاطعاً جازماً به؛ لأننا إنّما صحّحنا العمل بالاطمئنان في التقليد في العقيدة، لأنّ المدار مدار التقليد، حيث العمل بفتوى المتخصّص، وأما في صورة كون المكلف عاملاً بقوله وهو غير متخصّصٍ فإنه لا يكفي حصول الاطمئنان، وإنّما لابدّ من القطع، وبعبارةٍ أُخرى: إنّ العمل بالاطمئنان في المقام هو فرع تقليد المتخصّص لا تقليد الشخص غير المتخصّص لنفسه.

وأما في الصورة الثانية، وهو كونه غير مقلِّدٍ للغير وأنّه واجدٌ للاختصاص في مجال العقيدة، فإن كان مبلغ ما انتهى إليه بحثه وتحقيقه هو الاطمئنان بقوله فلا ضير في ذلك، ما لم تكن المسألة مشروطةً بحصول القطع فيها.

وعليه فللمتخصّص العمل بفتواه العقائدية وإن كان لم يبلغ مرتبةً أكثر من الاطمئنان، وليس لغير المتخصّص العمل بقوله وإن حصل على رتبة الاطمئنان، وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الاطمئنان المسبوق بالتخصّص يجوز العمل بمقتضاه، سواء كان للمقلِّد أو للمتخصّص نفسه، وأما الاطمئنان غير المسبوق بالتخصّص فلا يجوز العمل بمقتضاه بالنسبة للمقلِّد.

حقيقة الاطمئنان وطرق تحصيله

مرّت إشارةٌ يسيرةٌ إلى أنّ الاطمئنان قد يحصل بصورةٍ شخصيّةٍ نتيجة المعرفة بالمتصدّي للإفتاء العقديّ، وقد يحصل له ذلك بواسطة المتابعة لنتاج المتصدّي، وقد يحصل له الاطمئنان من خلال المعرفة بالمتصدّي والمتابعة لنتاجه. وهنا ينبغي التعرّض إلى بياناتٍ جديدةٍ نسلّط فيها الضوء على حقيقة الاطمئنان وكيفية تحصيله، فما هو الاطمئنان؟

الاطمئنان: هو العلم العاديّ والعرفيّ^(١)، والذي تُحقّق فيه الدرجة التصديقيّة

(١) كنا قد تطرّقنا إلى تفصيل المسألة في كتابنا (التفقه في الدين)، وخلاصته أنّنا قد بيّنا هنالك أنّ للعلم ثلاثة اصطلاحاتٍ، وهي:

الأول: هو العلم الخاصّ، أو اليقين بالمعنى الأخصّ، وهذا العلم الخاصّ يتألّف من جزمين، الأوّل: الجزم بثبوت المحمول للموضوع، والثاني: الجزم باستحالة انفكّاك المحمول عن الموضوع، بمعنى استحالة خلاف القضية، فقولنا: «الله موجود»، فيه جزمان، الأوّل: ثبوت المحمول (موجود) للموضوع (الله)، والثاني: استحالة انفكّاك المحمول عن الموضوع، ولأجل وجود هذين الجزمين سُمّي هذا العلم الخاصّ بالعلم المركّب، في قبال العلم البسيط الذي يشتمل على جزمٍ واحدٍ فقط.

الثاني: هو خصوص العلم العامّ أو العلم البسيط، وهو ثبوت المحمول للموضوع، وبعبارةٍ منطقيّةٍ: حصول الجزم بأنّ هذا ثابتٌ لذلك، كجزمنا بثبوت القيام لزيد في قضية: «زيد قائمٌ»، وبهذا الجزم يكون صاحبه معتقداً بتلك النسبة.

الثالث: وهو العلم العاديّ، أو العرفيّ، ويُصطلح عليه بالاطمئنان، وهذا القسم الثالث هو غير الثاني، ففي الثاني يُوجد جزمٌ، ومع الجزم لا يُوجد احتمال المخالفة في نظر القاطع، وأمّا في الثالث فهو بحسب النظر العرفيّ علم، والذي يُساوي نفس الاطمئنان، والاطمئنان ليس جزماً، ولذلك يوجد احتمال وجود المخالف في الطرف الآخر.

وفي قبال هذه الاصطلاحات الثلاثة للعلم يوجد الظنّ.

وعليه فالأمور الاعتقاديّة - بحسب ما نعتقده، وهو الصحيح - على أربعة أقسام، هي:

١. قسمٌ لا يكفي فيه إلّا العلم الخاصّ، من قبيل إثبات الواجب وتوحيده.

سكوناً في النفس، وهذا النوع من العلم المتداول بين الناس لم تلاحظ فيه الدقة العقلية الموافقة للعلم الاصطلاحي المتضمن للكشف التام، وإنما لوحظ فيه خصوصية تدنيه من مرتبة العلم، وهي كونه متاخماً للعلم، فالاطمئنان علم عرفي متاخماً للعلم الاصطلاحي، ومن مقتضيات الاطمئنان أن يورث سكون النفس.

ولأجل هذا ذهب بعض الأعظم إلى أن مراد السيد المرتضى من تعريفه للعلم بأنه: «ما اقتضى سكون النفس»^(١)، هو مجرد الاطمئنان.

قال الشيخ الأعظم: «إن مراد السيد قدس سره من العلم الذي ادّعه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه قدس سره في تعريف العلم: أنه ما اقتضى سكون النفس، وهو الذي ادعى بعض الأخباريين: أن مرادنا بالعلم

٢. وقسم يكفي فيه العلم العام أو البسيط، كما هو الحال في جملة من المسائل المتفرعة على الأصول الثلاثة (التوحيد والنبوة والمعاد).

٣. وقسم يكفي فيه العلم العادي (الاطمئنان)، كما هو الحال في عشرات المسائل العقائدية الأخرى، من قبيل الإيمان بالبرزخ وعذاب القبر.

٤. وقسم يكفي فيه الظنّ المعبر (كمفاد خبر الواحد)، كما هو الحال في البحوث المتعلقة بالمواقف في يوم القيامة.

وبالتالي فإن القضية ليست منحصرة بالعلم الخاص المركب، ولا بالعلم البسيط، ولا حتى بالعلم العادي، فهناك تفصيل كثير؛ لأن الأمور الاعتقادية ليست على درجة واحدة من الأهمية. (منه دام ظلّه).

ولمراجعة التفصيل انظر: التفقه في الدين، حوار مع سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص ١٢٠ فما بعد.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة، للسيد الشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، انتشارات جامعة طهران، تصحيح وتقديم وتعليق: الدكتور أبو القاسم كرجي، طهران: ج ١ ص ٢٠؛ وأيضاً: رسائل الشريف المرتضى، للسيد الشريف المرتضى أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي، تقديم: السيد أحمد الحسيني، نشر: دار القرآن الكريم، طبع مطبعة الحيام، ١٤٠٥هـ، قم المقدسة: ج ٢ ص ٢٧٦.

بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً^(١)، وقال في موردٍ آخر: «وأحسن منه ما قدّمناه - أي: في المورد السابق -: من أن مراد السيّد من العلم ما يشمل الظنّ الاطمئنانيّ، كما يشهد به التفسير المحكيّ عنه للعلم، بأنّه: ما اقتضى سكون النفس»^(٢).

وللمحدّث الاسترّبادي في «الفوائد المدنيّة» ما يؤكّد ذلك، وهو أن مراده من العلم واليقين: هو ما يشمل العلم العاديّ الذي يقتضي سكون النفس، دون اليقين الذي لا يقبل الاحتمال^(٣).

والمراد من سكون النفس: «أنّه متى شكّك فيما يعتقده لا يشكّ، ويمكنه دفع ما يورد عليه من الشبهة»^(٤)، فالاطمئنان تعبيرٌ آخر عن سكون النفس، والعكس صحيحٌ أيضاً، وإن كان سكون النفس - كصفة نفسانيّة تكوينيّة - شاملاً لما يؤدّيه القطع والتواتر أيضاً.

إذن، فالاطمئنان تعبيرٌ آخر عن سكون النفس، وعادةً ما يحصل هذا السكون بعد انزعاج واضطراب، فهو مأخوذٌ من قولهم: اطمأنت الأرض وأرض مطمئنة، إذا كان فيها انخفاض يستقرّ فيها الماء إذا سال إليها، والحجر إذا هبط إليها^(٥).

(١) فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاريّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٣١.
ومراده من بعض الأخباريين هو الشيخ المحدّث يوسف البحراني، حيث ذكر ذلك في كتابه: الدرر النجفيّة من المنتقاة اليوسفيّة (طبعة حجرية، نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام؛ إيران: ص ٦٣). فراجع.

(٢) فرائد الأصول، للشيخ مرتضى الأنصاريّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٤٢.

(٣) انظر: نهاية الأفكار، للشيخ آقا ضياء الدين العراقيّ، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣٦.

(٤) الرسائل العشر، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، تحقيق: واعظ زاده الخراساني، نشر: جامعة المدرّسين، ١٤٠٤ هـ، قم المقدّسة: ص ٧٤.

(٥) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٣٧٣.

خواصُّ أخرى للاطمئنان

وللاطمئنان خاصيةٌ في غاية الأهمية، هي: كون الاطمئنان نافذةً لتحصيل الحجية لكثيرٍ من الأمارات والحجج التي لم يَقم عليها دليلٌ خاصُّ، فتثبت لها الحجية بواسطة الاطمئنان، وبعبارةٍ أُخرى: يتمُّ ذلك لها من خلال تحوُّل ارتقائيٍّ في الدرجة التصديقية من مرتبة الظنون غير المعتبرة إلى درجة الاطمئنان، باعتباره حجةً عقلانيةً، وإن شئت فقل: إنَّ الاطمئنان حجةٌ ببناء العقلاء، ولم يرد الردع عنه من الشارع، كما هو واضحٌ.

ومن خواصه الأخرى: سلّمته المعرفية بين الإنسان وبين العلم الحقيقي، فصار الاطمئنان وسيلةً عملانيةً موصلةً إلى مرتبة العلم الحقيقي، ولأجل ذلك يُعدُّ الاطمئنان علمًا، بل إنَّ كثيراً من الاستدلالات العلمية والبراهين النظرية التي يلتزم بها علماء الأصول والفقهاء وعلماء الكلام، هي في واقعها التصديقيّ ظنونٌ اطمئنانيةٌ، إلا أنَّهم يتعاطون معها على أنَّها علمٌ حقيقيٌّ نظراً لفاعلية الاطمئنان وتوصيلته الفعلية للعلم نفسه، فيجعل المطمئن بالغاً مرتبة العلم بصورة عملية، أو قل: إنَّ الاطمئنان قادرٌ على جعلهم يتصوِّرون أنَّهم بلغوا مرتبة العلم، وما هذا إلا للعلاقة الوثيقة والمتينة بين الاطمئنان والعلم.

وقد عرفت أنَّ العرف لا يرى في الاطمئنان ظناً عاماً أو خاصاً، وإنَّما يرى فيه علمًا، بل لا يبعد أن يرى فيه علمًا حقيقياً ولو على مستوى العمل والتطبيق، ومن الواضح أنَّه لولا اعتماد الاطمئنان والعمل به لتوقَّف سائر العقلاء في أمورهم العملية؛ نظراً لكون الغالب منها مبتنياً على الاطمئنان، بل ستتوقَّف حركتهم العلمية والمعرفية، لكثرة ما يدخل الاطمئنان في إثباته.

من هنا إذا ما أُريد التدقيق والتحقيق في النتاج المعرفي على مستوى علمي الأصول والفقهاء وعلم الكلام، وفي الموارد المدعى فيها تحقق العلم الحقيقي، سنجد

مساحاتٍ كبيرةً منها قائمةً على أساس الاطمئنان (العلم العادي والعرفي). فبنظرةٍ دقيقةٍ فاحصةٍ سنكتشف أن الأعم الأغلب من نتائج الفهم الديني ونتائج العلوم التجريبية قائمةٌ على استدلالاتٍ نظريةٍ اطمئنانيةٍ، وليس على استدلالاتٍ نظريةٍ قائمةٍ على أساس العلم الحقيقي، وسنجد أن ما يُسمَّى عندهم بالحقيقة العلمية هو في حقيقته لا يخرج - في الأعم الأغلب - عن كونه حقيقةً اطمئنانيةً؛ ولأجل كونهم لا يُفرِّقون عملياً بين العلم الحقيقي والعلم العادي الاطمئنانِي، فإنهم يُطلقون تسمية العلم على النتيجة الاطمئنانية، ولا يبعد أن يكون هذا المعنى متحققاً حتى في الاستدلالات النظرية في المعارف الدينية، فقهاً وأصولاً وكلاماً وتفسيراً.

ولعل هذا ما يرجح كون حجية الاطمئنان ذاتيةً وليست جعليةً من قبل الشارع المقدس بتوسط السيرة العقلانية المضادة من قبله، كما هو الحال في القطع، ويُؤيد ذلك أن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم لم تكن شاملةً له ابتداءً، أو قل: هو خارجٌ تخصّصاً، فإن النهي الوارد عن العمل بالظن قد ورد وسائر أمة العقلاء عاملةً بالاطمئنان، فلم يرد تشخيصٌ من قبل النبي أو الإمام في كونه مشمولاً للنهي، فكان العمل بمقتضاه غير متوقّفٍ على إمضاء الشارع؛ لأنه غير فاقِدٍ للحجّة، ولم يكن مشمولاً للنهي، أو قل: بأن الشارع المقدس قد تعاطى مع الاطمئنان كما يتعاطى مع القطع في عدم حاجته لجعل الحجية له، فتكون حجية الاطمئنان مشابهةً تماماً لحجية الظهور، حيث لا يُعلم طريقاً آخر غيره لمعرفة وتشخيص مراد المتكلم، وبالتالي لا تصلح الآيات الناهية عن العمل بغير العلم للردع عنه، فالردع في المقام لازم التوقّف عن التعاطي مع الخطابات الشرعية جميعاً، لأنها موقوفةٌ على الظهور، ولذلك فهو خارجٌ عن النهي تخصّصاً، والكلام الكلام في مورد الاطمئنان^(١).

(١) من الواضح أن البيانات التفصيلية في تحقيق حجية الاطمئنان، وتحقيق كونها ذاتيةً أو مجعولةً من قبل الشارع، ليس هذا موضعها وأوانها، وإنما يُطلب ذلك في بحوثنا العليا في

جديرٌ بالذكر: أن هنالك مساحةً ضيقةً جداً غير محسوسة، أو غير مُلتفتٍ لها، بين العلم الخاصّ المركّب والعلم العامّ البسيط، فتكون ملغاةً بصورةٍ عمليةٍ، كما هو الحال في نتيجة الاستقراء الناقص الذي أوجب التصديق بنحوٍ يلغي معه الالتفات إلى النسبة المخالفة، وعدم الالتفات هذا إنّما يحصل بصورةٍ تكوينيةٍ وليست افتعاليةً، أو قل بحسب تعبير أستاذنا الشهيد الصدر: إنّه نتيجة تراكم القيم الاحتمالية، فترداد درجة احتمال تلك القضية حتى يصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر، أو أنّه يزول لضالته، ولكون الذهن البشري مخلوقاً على نحوٍ لا يحتفظ باحتمالاتٍ ضئيلةٍ قريبة من الصفر^(١)، وتلك القيمة الاحتمالية الكبيرة التي تقابلها في الطرف المقابل قيمةً احتماليةً ضئيلةً جداً لا يلحظها العقل البشري، تسمى في هذه الحالة بالعلم بالمعنى الأعمّ أو العامّ^(٢)، بل إنّ تلك القيمة الاحتمالية المقابلة والضئيلة - بحسب تعبير بعض المعاصرين - ليست سوى احتمالٍ وهميٍّ لا يُعتنى به^(٣)، وقد يُصطلح على هذا النوع من العلم باليقين الموضوعي في مقابل اليقين الذاتي الناشئ عن العوامل المزاجية والشخصية^(٤).

وأما بالنسبة للعلم العاديّ (الاطمئنان)، فإنّه تُوجد في قبالة قيمةً احتماليةً ملحوظةً، وإنّ العقل لا يتجاوزها، فهي ليست ضئيلةً إلى درجةٍ لا يلحظها العقل البشري، ولكنها لا تُشكّل عائقاً للعمل بمقتضى هذا الاطمئنان أو العلم

علم أصول الفقه. (منه دام ظلّه).

(١) انظر: دروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٢٠.

(٢) انظر: المصدر السابق: ج ١ ص ٢٥١.

(٣) انظر: الرافد في علم الأصول، من أبحاث ساحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، نشر: مطبعة حميد، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، قم المقدسة: ص ١٣١.

(٤) انظر: دروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥١؛ الرافد في علم الأصول، للسيد علي الحسيني السيستاني، مصدر سابق: ص ١٣١.

العرفي؛ لأنه يُحقَّق نسبةً تصديقيَّةً عاليةً قريبةً من درجة العلم البسيط من حيث مقتضيات العمل، ولذلك فهو مُلحَقٌ من الناحية العمليَّة بالعلم البسيط العام أو العلم الأعم، بحسب اصطلاح أستاذنا الشهيد الصدر رحمه الله، فينحصر الفرق بينهما في الجانب النظري لا العملي والتطبيقي.

قال أستاذنا الشهيد الصدر رحمه الله، عند بحثه في درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني: «وأما الاطمئنان فقد يقال بحجَّيته الذاتية عقلاً تنجيزاً وتعديراً كالقطع، بمعنى: أنَّ حقَّ الطاعة الثابت عقلاً، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحَّت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبدٍ شرعيٍّ للعمل بالاطمئنان مع فارقٍ، وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع كما تقدَّم، وإن لم تصحَّ هذه الدعوى، تعيَّن طلب الدليل على التعبد الشرعي بالاطمئنان، والدليل هو السيرة العقلائيَّة المضادة بدلالة السكوت»^(١).

ولعلَّ هنالك منبهاً وجدانياً إلى اقتران الاطمئنان بالعلم العام واندكاهه عملياً به، بمعنى: أنَّ حقَّ الطاعة الثابت عقلاً، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، مع فارقٍ، وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع، كما تقدَّم.

ومن هنا يُمكن القول بكفاية الظنِّ الاطمئنانيّ بحيث يرتفع التحير والتزلزل حتَّى مع إمكان تحصيل العلم، بل يكفي الظنُّ المُعتبر عند عدم العلم أو عدم الاطمئنان، وذلك في مسائل عقديَّة معيَّنة، سيأتي تفصيلها في محلِّها.

(١) انظر: دروس في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٥١.

كيفية تحصيل الاطمئنان

وأما تحصيل الاطمئنان فتارةً يكون في المعلومة المُستفادَة وأخرى يكون في صاحب المعلومة، وتحصيل ذلك يكمن في عدّة طرقٍ شرعيةٍ وعقلانيةٍ، منها^(١):

الطريق الأول: الفحص والبحث والمتابعة

لا ريب أنه مع الفحص والبحث والتحقيق ستكون المحصلة العملية - على الغالب - تحصيل الاطمئنان، لاسيما إذا ما أتبعنا ذلك باستقراءٍ في الكتب الاستدلالية ومتابعة كلمات الأعلام في مورد البحث.

إذن فالطريق الأمثل لتحصيل الاطمئنان يكمن في الفحص والتحقيق والاستقراء والمتابعة، وهذا هو أفضل وأشرف الطرق المقبولة والمعمول بها شرعاً وعقلاً وعقلاً في تحصيل المعلومة الصحيحة.

الطريق الثاني: الخبرة والوثاقة وصلاح الدين

إنّ الرجوع إلى أهل الخبرة ممن أحرزت وثاقتهم وصلاح دينهم موجبٌ - بحسب العادة - لتحقيق الاطمئنان، بل إنّ العقلاء إنّما يتحقّقون من هذه الأوصاف الثلاثة طلباً للاطمئنان، وبالتالي فما نشترطه من حصول الاطمئنان - كقدرٍ مُتيقّنٍ - في مسائل التقليد في العقيدة يكون داعياً لتحصيل أسبابه، والتي منها إحرار الخبرة والوثاقة وصلاح الدين في الأشخاص الذين يحدّدون مصاديق المرجعية الدينية في الفقه والعقيدة والتفسير وبقية المعارف الدينية، ولا ريب أنّ

(١) سيّضح للقارئ الكريم: أنّ معظم هذه التقسيمات هي من مختصّات هذا الكتاب، وهذا ما يكشف لنا مساحةً جديدةً من المكنة العلمية التي عليها السيّد الأستاذ دام ظلّه، وستتجلّى لنا هذه الحالة الإبداعية الفريدة في تقسيمات البحث اللاحق الخاصّ بحجّية الخبر الواحد في إثبات مسائل العقيدة.

اللجوء إلى هذا الطريق مقبولٌ شرعاً وعقلاً وعقلاً في تحصيل المعلومة الصحيحة وتحديد الجهة المؤهلة لذلك.

الطريق الثالث: الشهرة والسيرة الحسنة

وهو طريقٌ مختصٌّ بتحصيل الاطمئنان بصاحب المعلومة، وهو الاطمئنان الشخصي المعتد به، فشهرة المرجع الديني وحسن سيرته داعيان وجدانيان للاطمئنان إليه، بل والاطمئنان بقوله أيضاً، والاطمئنان الأول صحيحٌ ومقبولٌ، وأمّا الثاني فلا يُكتفى به؛ إذ لا بدّ من التحقق والتثبت في توفر عدّة مقدماتٍ أخرى، ومن أهمّ تلك المقدمات أن يكون الشخص متخصصاً في المجال الذي يُرجع فيه إليه، فلا يكفي أن يكون المرجع الفقهي - على سبيل المثال - مرجعاً في العقيدة أو التفسير أو الحديث اعتماداً على حسن سيرته وشهرته في مجال تخصصه الفقهي، ولا يسوغ له الإفتاء أو التصدي لأيّ مجالٍ دينيٍّ لم يُحرز فيه تخصصه في رتبة سابقة، وما عليه كثيرٌ من عمّة المكلفين من التسامح في هذا المجال لا يكون مبرئاً للذمّة.

الطريق الرابع: شموليّة المعارف

إنّ المتصديّ للمرجعيّة الدينيّة كلّما كان موسوعياً ومتخصصاً في أكثر من مجالٍ معرفيٍّ من المعارف الدينيّة فإنّه يُوفّر الاطمئنان بنحوٍ أسرع وأكبر، لأنّه يمتلك رؤيةً ومنظومةً كاملةً تساعده كثيراً على تشخيص الواقع، بخلاف الحال فيمن أحرز تخصصاً علمياً واحداً، فإنّه وإن كان الأعلم فيه فإنّه ستبقى لديه مساحاتٌ معرفيّة ذات صلةٍ بتخصصه لم يحرزها أو لم يتكوّن لديه رأيٌ تخصّصيٌّ فيها، فيكون ذلك مؤدّباً بصورة تلقائيّة إلى تقديم إجاباتٍ واجتهاداتٍ محدودة الأفق، في حين أنّ الشارع المقدّس عندما سنّ الأحكام لاحظ فيها الأبعاد المعرفيّة الأخرى، لاسيّما البعد العقديّ، فضلاً عن الجوانب النفسيّة والاجتماعيّة.

إذن، فالمرجعيّة الشموليّة طريقٌ سالكٌ لتحصيل الاطمئنان، بخلاف التخصص

المحدود، فإنه عادةً ما يكون فاقداً للرؤية الدينية الشمولية التي في ضوئها وضعت الأحكام وسُنَّت الشريعة^(١).

الطريق الخامس: الاطلاع الإجمالي

وهذا الطريق خاصٌ بأصحاب التفقه العام أو الثقافة العامة، فإنهم عادةً ما يتكوّن لديهم علمٌ إجماليٌّ بمسائل العقيدة، وهذا العلم الإجماليُّ يُساعدهم كثيراً في تحصيل الاطمئنان بما يتوفّروا عليه من علمٍ تفصيليٍّ بتلك المسائل، سواءً كانوا مجتهدين في تلك المسائل أو مقلّدين، وفي صورة كونهم مقلّدين، فإنهم إمّا أن يكونوا مقلّدين في الدليل أو في الفتوى، وعلى الأول فإن مقتضى المطابقة بين العلم الإجماليِّ والعلم التفصيليِّ هو حصول الاطمئنان بالمسألة، وعلى الثاني فإن مطابقة علمهم الإجماليِّ لمفاد الفتوى كثيراً ما يُوفّر الاطمئنان لهم.

حجّية الخبر الواحد في إثبات مسائل العقيدة

وقع جدلٌ كبيرٌ في اعتماد الخبر الواحد في عدّة مجالاتٍ معرفيةٍ، أهمّها الفقه والعقيدة والتفسير، وقد كانت الغلبة في مجال الفقه للقائلين بحجّيته رغم كاشفيّته الناقصة، وهكذا صار الخبر الواحد (الثقة أو العدل) معتمداً في جميع الأبواب الفقهية عند الفريقين معاً؛ والصحيح الذي لا يعتريه الشكُّ في المقام: هو القول بحجّيته بقطع النظر عن خلفيّة هذه الحجّية المختلف فيها بين كونها قرآنيةً أو

(١) لا ريب أن هنالك كثيراً من فقهاء الأمة ومراجع الدين قد توفّروا على المعارف الأساسية للدين، رغم أنهم لم يُعرف عنهم الاجتهاد والتخصّص إلا في مجال الفقه، وعليه فالكلام ليس مقصوداً به جهةً معيّنة، وإنّما نحن بصدد تنقيح قضية مفادها: أن الشمولية المعرفية تمكّن صاحبها من تقديم رؤى كاملةٍ وصحيحة، بخلاف صاحب التخصّص في مجالٍ واحدٍ، فإنه محدودٌ بمجاله فيكون عاجزاً عن تقديم رؤية متكاملةٍ حول الدين. (منه دام ظلّه).

روائيّة أو عقلائيّة^(١).

وأما في مجال التفسير، فالظاهر هو غلبة القائلين بحجّيته أيضاً، لاسيّما عند المعاصرين، ولكنّ الجدل في عدم حجّيته لم تُطوَ صفحاته بعد، فلا زال هنالك مَنْ يُصرّح بعدم حجّيته في التفسير من أعلام المعاصرين فضلاً عن جملة من المتقدّمين والمتأخّرين، ولكنّ الصحيح في المقام هو القول بحجّيته لاسيّما على مستوى التطبيقات، فلا كلام في كبرويّته، وإنّما الكلام في مساحة ما صحّ من أخبار الآحاد في مجال التفسير، فإنّه بحسب الاستقراء - شبه التأمّ - وجدنا أنّ الأعمّ الأغلب من الروايات التفسيرية ضعيفة السند، رغم أنّنا لا نغلق أبواب العمل بالخبر الواحد لمجرد ضعف سنده، نظراً لما نلتزم به من تصحيح العمل بالخبر الضعيف إذا ما كان محفوظاً بقرائن مصحّحة، والتي من جملتها مكانة المخبرين، لاسيّما الناقل الأخير منهم^(٢)، وقد مرّ بنا إشاراتٌ لذلك في طرق تحصيل الاطمئنان.

وأما في مجال العقيدة - وهو محلّ كلامنا - فالظاهر فيه: أنّ الغلبة التاريخية هي للقائلين بعدم حجّيته، ولا يُعرف هنالك قائلٌ يُصرّح بحجّيته رغم وجود جدلٍ ما في المسألة، وأنّ المسألة لم تُحسم بشكلٍ نهائيّ.

والصحيح في المقام: القول بالتفصيل، فلا نفي تامّ لحجّيته ولا إثبات تامّ، وهذا التفصيل إنّما تفرضه طبيعة المسائل العقائدية، فمنها ما لا تصحّ العقيدة فيها إلّا بحصول العلم حصراً، كإثبات الواجب وتوحيده، ومنها ما لا تصحّ العقيدة فيها إلّا بحصول العلم أو الاطمئنان، من قبيل المسائل المتعلقة بصفات الواجب، وأيضاً فيما يتعلّق ببعض شروط النبوة أو الإمامة، من قبيل النصّ

(١) للوقوف على تفاصيل المسألة تُراجع دروسنا العليا في علم أصول الفقه في البحث الخارج، وأيضاً يُراجع كتابنا «الظنّ». (منه دام ظلّه).

(٢) للوقوف على تفاصيل المسألة تُراجع دروسنا العليا في علم أصول الفقه في البحث الخارج، وبعض مصنفاتنا في مجال الفقه والأصول والتفسير. (منه دام ظلّه).

والمعجزة، أو بصفات النبي أو الإمام من قبيل العصمة، ومنها ما تصح العقيدة فيها ولو بتحصيل الظنّ المعتمد، من قبيل مسائل البرزخ.

وعليه، فإنّ نفي الحجية عن الخبر الواحد في مجال العقيدة سيؤدّي بنا إلى التشكيك في صحّة كثير من المسائل العقديّة التي لم تبلغ فيها الأدلّة مرتبة الاطمئنان فضلاً عن القطع واليقين، كما أنّ إثبات الحجية المطلقة للخبر الواحد في جميع مسائل العقيدة لا يُحقّق الغرض المطلوب تحصيله، وهو نفس الاعتقاد.

من هنا يلزم عرض تفصيلٍ موجزٍ حول مساحات الحجية التي يشغلها الخبر الواحد الثقة والخبر الواحد العدل^(١).

تقسيم الأخبار الآحاد

يمكن تقسيم الأخبار الآحاد إلى ما يلي^(٢):

أولاً: خبر الثقة، ويُراد به: الخبر المروي عن الرسول أو الإمام بواسطة رواية ورد توثيقٌ صريحٌ فيهم، فلم يُعلم فيهم كاذبٌ أو فاسقٌ، سواء كانوا من أتباع مدرسة أهل البيت أو لم يكونوا منهم. وهو على قسمين:

١. خبر الثقة العادي، وهو: الخبر المنقول بواسطة رواية ورد فيهم توثيقاً عامّةً أو توثيقاً خاصّاً صريحاً من جهة واحدة^(٣)، لم تكشف إلا عن وثاقته لا غير.

(١) يرى السيّد الأستاذ دام ظلّه: أنّ هنالك فرقاً مهمّاً في ما ينتجه خبر الثقة وما ينتجه خبر العدل، فخبر الثقة لا يُتوقّع منه - عادةً - الوصول بدرجة التصديقية إلى مستوى الاطمئنان، وأمّا خبر العدل فإنّه يُتوقّع منه الوصول بالكلّف إلى مرتبة الاطمئنان، لاسيّما إذا كانت وثاقة العدل أعلاّيةً، ولهذا الاختلاف النسبي أثرٌ عظيمٌ على مساحة ما يصحّ العمل به من أخبار الآحاد في مجال العقيدة، تقليداً واجتهاداً.

(٢) إنّ الأعمّ الأغلب من هذه التقسيمات هي من مختصّات هذا الكتاب.

(٣) المراد من التوثيق العامّة هو ورود اسم راوٍ ضمن عنوانٍ عامٍّ لا بعينه، من قبيل: فلانٌ

من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام في نظر الشيخ الطوسي، فعده من الأصحاب توثيقاً عاماً لا بعينه، وهكذا لو وقع شخصٌ في طريق رواية رواها أحد أصحاب الإجماع، فهذا توثيقٌ عامٌّ له، وهكذا في وكالة الإمام عليه السلام، وطول أمد الإجازة، ومصاحبة المعصوم عليه السلام، وترحم أحد الأعلام، وكثرة الرواية عن المعصوم عليه السلام، أو قول راوٍ ثقةً بأنه لا يروي إلا عن ثقة، من قبيل قول علي بن إبراهيم القمي وهو ثقة، حيث يذكر في مقدّمة تفسيره: «نحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم». (تفسير القمي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، مصدر سابق: ج ١ ص ٤)، أو ادعاء ذلك له، من قبيل ما ذكره الشيخ في ترجمة علي بن الحسن الطاطري من أنه: «له كتبٌ في الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم». (الفهرست، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: الشيخ جواد القمي، طبع ونشر: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، قم المقدّسة: ص ١٥٦ رقم: ٣٩٠). فهذه الطرق وغيرها، من التوثيقات العامة، وأما التوثيقات الخاصة فيراد بها ورود توثيق خاصٍ لراوٍ بعينه، من قبيل التوثيقات الصريحة من الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام بحقّ المحدث الثقة يونس بن عبد الرحمن والمحدث الثقة زكريا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا، بحسب تعبيره عليه السلام. (انظر: وسائل الشيعة، للشيخ الحرّ العاملي، مصدر سابق: ج ٢٧ ص ١٤٤ ح ٢٧)، وكذلك في التوثيقات الأعلائيّة الصريحة من قبل الإمام العسكري عليه السلام بحقّ السفيرين الأوّل والثاني: «العمرّي وابنه ثقتان، فما أديا إليك فعني يؤديان، وما قالا فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان». (أصول الكافي، لثقة الإسلام الكليني، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٣٠ ح ١).

وقد وقع خلافٌ في مدى اعتبار التوثيقات العامة، وما يظهر من كلمات السيّد الأستاذ دام ظلّه هو عدم اعتبارها، لأنّها لا تفيد علماً ولا اطمئناناً، فهي لا تُشكّل قرينةً توثيقيةً، وإن كانت تصلح كقرينةٍ مُساعدةٍ لا بدّ أن تُضمّ لها قرائنٌ أخرى للتوثيق.

ولكنّ الراجح فيها - بحسب فهمي - هو القول باعتبارها، فإنّ ثبوت صدورها من المعصوم عليه السلام، ثمّ سلب الاعتبار عنها، يجعل أصل صدورها بلا فائدة؛ ومن هنا نجد السيّد الخوئي يلتزم باعتبارها، حيث يقول: «إنّ الوثاقة تثبت بإخبار ثقة، فلا يفرق في ذلك بين أن يشهد الثقة بوثاقة شخصٍ معيّنٍ بخصوصه وأن يشهد بوثاقته في ضمن

ويترتب عليه ما يلي: الأخذ به في مجال الفقه والتفسير، وأما في مجال العقيدة فلا يصحّ اعتماده في جميع مسائلها، إلا إذا أورث الاطمئنان أو بلغ رتبة الخبر الأعلائي، فيصحّ اعتماده في المسائل المتفرّعة على نفس الأصول الأساسية.

٢. خبر الثقة الأعلائي^(١)، وهو: الخبر المنقول بواسطة رواة ورد فيهم توثيقات خاصة صريحة من جهات عديدة، فضلاً عن التوثيقات العامة، لتكشف عمّا هو أكثر من الوثاقة العادية.

ويترتب عليه ما يلي: الأخذ به في مجال الفقه والتفسير، وأما في مجال العقيدة فيصحّ اعتماده في جميع مسائلها المتفرّعة على الأصول الأساسية، وإن لم يُورث

جماعة، فإن العبرة هي بالشهادة بالوثاقة، سواءً أكانت الدلالة مطابقة أم تضمينية، ولذا نحكم بوثاقة جميع مشايخ عليّ بن إبراهيم الذين روى عنهم في تفسيره مع انتهاء السند إلى أحد المعصومين عليهم السلام» (معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ: ج ١ ص ٤٩). وأما التوثيقات الخاصة فلا ريب في اعتبارها.

(١) الأعلائية في الوثاقة امتياز يمنح الخبر رتبة في التقدّم على الخبر المعارض له، بل فيه اقتضاء تحويل خبر الثقة أو الصحيح إلى خبر يُورث الاطمئنان، والاطمئنان حجّيته عقلائية، وهذه الأعلائية إما أن تتأتى من شخصيّة الراوي؛ نظراً لتثبته وتدقيقه، أو لكونه عالماً فقيهاً أو متكلماً أو مفسّراً، وليس مجرد راوٍ، وإما أن تتأتى من طبيعة التوثيق الوارد فيه، كما في قول الإمام الرضا عليه السلام بحقّ زكريا بن آدم (هو: زكريا بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعريّ القميّ ثقة جليل القدر، عظيم الشأن، له كتاب، وهو المرافق للإمام عليّ بن موسى الرضا عليهما السلام في الحجّ)، حيث روى عليّ بن المسيّب في خبر صحيح أنّه قال: «قلت للرّضا عليه السلام شقّتي بعيدةٌ ولست أصل إليك في كلّ وقتٍ، فممن أخذ معالم ديني؟ فقال: من زكريّا بن آدم القميّ المأمون على الدين والدنيا». (اختيار معرفة الرجال، لشيخ الطائفة الطوسي، مصدر سابق: ج ٢ ص ٨٥٨، رقم: ١١١٢).

وقد تتأتى وتؤكد من خلال اجتماع الطريقتين فيه، كما هو الحال في زرارة بن أعين ومحمّد بن أبي عمير ويونس بن عبد الرحمن، ومن في رتبته.

الاطمئنان، وأما إذا أوثق الاطمئنان - وهو أمرٌ ممكنٌ - فلا ريب في صحّة اعتياده حتى في المسائل الكبرى، من قبيل بحث الصفات والعصمة.

ثانياً: خبر الثقة العدل، ويُراد به: الخبر المروي عن الرسول أو الإمام بواسطة رواة ثقات لم يُعلم فيهم كاذبٌ أو فاسقٌ، وعدولٌ من أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام^(١).

وهو على قسمين (بلحاظ العدل):

١. خبر الثقات العدول الذين فيهم من لم يرو عن المعصوم مباشرةً، وهو على قسمين، هما:

ألف: خبر الثقات العدول العادي، وهو خبر الثقات التابعين إلى مدرسة أهل البيت، الذين لم ترد فيهم - أو في أكثرهم - توثيقاتٌ كثيرةٌ، أو كان طريق توثيقهم من خلال التوثيقات العامة.

(١) لا يُراد من العدالة في المقام ما يقابل الفسق، لأنَّ خبر الفاسق لا كلام في بطلانه، وإنَّما يُراد به أن يكون الراوي شيعياً إمامياً اثني عشرياً، وهذا ما يُصطلح عليه في كتب الدراية بالخبر الصحيح، وهو الذي يطلق عليه مشهور الفقهاء بالمؤمن - تقدّم في الفصل الأوّل بيان مهمّ حول الإيذان وبيان قسميه، الإيذان بالمعنى العام والإيذان بالمعنى الخاصّ، فراجع - كما لا يُريدون الإيذان المقابل للكفر أو المقابل للفسق، وإنَّما المقابل للمخالف الذي لا يلتزم بإمامة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وعليه فيكون ما ورد في الأخبار، من قبيل ما روي عن الإمام عليّ بن موسى الرضا، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كُملت مروءته وظهرت عدالته ووجبت أخوته وحرمت غيبته». (الخصال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، تحقيق: علي أكبر الغفاريّ، نشر: جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم: ص ٢٠٨ ح ٢٨؛ وسائل الشيعة، للشيخ الحرّ العامليّ، مصدر سابق: ج ٢٧ ص ٣٩٦ ح ١٥، الباب: ٤١)، لا يُراد به الاصطلاح العلمائيّ الخاصّ بأتباع مدرسة أهل البيت.

ويترتب عليه ما يلي: الأخذ بخبرهم في مجالي الفقه والتفسير، وأما في العقيدة فيصحّ اعتياده في المسائل التي لا يُشترط فيها تحصيل الاطمئنان، من قبيل مسائل البرزخ وما شابه.

باء: خبر الثقات العدول الأعلائي، وهو خبر الثقات الإمامية الذين وردت فيهم - أو في أكثرهم - توثيقات خاصة كثيرة، كثيراً ما تُشكّل قرينة على ارتفاع الدرجة التصديقية لخبرهم، فيرتقي من مستوى الظن إلى الاطمئنان.

ويترتب عليه ما يلي: الأخذ بخبرهم في مجالي الفقه والتفسير، وأما في مجال العقيدة فالقدر المتيقن اعتياده في المسائل التي لا يُشترط فيها تحصيل الاطمئنان، وأما فوق ذلك فالراجح اعتياده أيضاً، لاسيما في صورة توريثه للاطمئنان، وأما في ما عدا ذلك من مسائل العقيدة كالأصول نفسها أو ما كان قريباً من مستواها فلا ريب بعدم صحّة اعتياده.

٢. خبر الثقات العدول الذين رويوا عن المعصوم مباشرة، وهو على قسمين:

ألف: خبر الثقات العدول العادي، وهو: الخبر الذي قد يُورث الاطمئنان.

ويترتب عليه ما يلي: الأخذ به في مجالي الفقه والتفسير، وأما في مجال العقيدة فإن أورث الاطمئنان، صحّ العمل بمقتضاه في المسائل المشروطة بالاطمئنان فضلاً عمّا سواها، وأما ما فوق ذلك فلا ريب في بطلان العمل به.

باء: خبر الثقات العدول الأعلائي، وهو: الخبر المورث - عادةً - درجة الاطمئنان، نظراً لأعلائية وثاقه ورواه وعد التهم.

ويترتب عليه ما يلي: الأخذ به في مجالي الفقه والتفسير والعقيدة أيضاً، لاسيما في المسائل المشروطة بالاطمئنان فضلاً عمّا دون ذلك، وأما ما فوقها فالأمر مشكّل، ومقتضى الاحتياط التوقّف.

ثالثاً: الخبر الضعيف، وهو على أربعة أقسام:

١. الخبر الضعيف العادي، وهو: الخبر المروي عن رواة - كلّهم أو بعضهم - لم

ترد فيهم توثيقاتٌ عامّةٌ ولا خاصّةٌ، ولم يرد الخبر بطرقٍ عديدةٍ، ولم تروه المصنّفات الحديثية الرئيسية.

ويترتب عليه ما يلي: عدم صحّة الاعتماد عليه في جميع المجالات المعرفية، ولا يُستفاد منه إلا في مجالٍ واحدٍ، وهو أن يكون عامل ترجيحٍ لخبرٍ صحيحٍ معارضٍ بخبرٍ آخرٍ صحيحٍ، حيث يُسهم في زيادة الدرجة التصديقية للخبر الموافق له مضموناً، ويتأكد هذا في صورة كون الخبر الضعيف يحمل مضموناً عالياً.

٢. الخبر الضعيف المحفوف بقرائنٍ مُرجّحةٍ أو مصحّحةٍ، وهو: الخبر المروي عن روايةٍ - كلهم أو بعضهم - لم ترد فيهم توثيقاتٌ عامّةٌ ولا خاصّةٌ، ولكنه ورد بعدة طرقٍ، أو روته المصنّفات الحديثية الرئيسية، أو أنه يحمل مضامين عالية ناطقةً بصدقه.

ويترتب عليه ما يلي: يمكن اعتماده في مجال التفسير، وأما في مجالي الفقه والعقيدة، فلا يصحّ الأخذ به بنحوٍ مُستقلٍ، ولكنه ينفع كثيراً في تشكيل قرينةٍ مرجّحةٍ للمضمون، أو قرينةٍ مصحّحةٍ في حال كون مضامينه موافقةً للخطوط العامة للمجال المعرفي الوارد فيه، ويتأكد ذلك فيما لو اجتمعت فيه مجموعة قرائنٍ مصحّحةٍ لا قرينةٍ واحدةٍ ممّا تقدّمت الإشارة لها.

٣. الخبر الضعيف المألوف في مضمونه، وهو: الخبر المروي عن روايةٍ - كلهم أو بعضهم - لم ترد فيهم توثيقاتٌ عامّةٌ ولا خاصّةٌ، ولكنه يحمل مضموناً مألوفاً في الوسط الديني.

ويترتب عليه جميع ما تقدّم في القسم الثاني.

٤. الخبر الضعيف الشاذّ في مضمونه، وهو: الخبر المروي عن روايةٍ - كلهم أو بعضهم - لم ترد فيهم توثيقاتٌ عامّةٌ ولا خاصّةٌ، ويحمل مضموناً لا أنسٍ للعامة والخاصة به.

ويترتب عليه ما يلي: عدم الأخذ به في جميع المجالات المعرفية، ولا يصلح

أن يكون شاهداً لشواذّه، ولا يُسهم في تشكيل قرينةٍ مصحّحة، بل ربّما ساعد على تشكيل قرينةٍ مبطلّةٍ لخبرٍ صحيحٍ جاء وفق مضمونه وكان معارضاً بخبرٍ صحيحٍ على خلاف مضمونه، فيكون الخبر الضعيف الشاذّ مؤشراً على ترجيح الخبر المعارض لمضمونه وإسقاط الخبر الموافق له وإن كان صحيحاً.

القرائن المصحّحة للعمل بالخبر الضعيف

بالرغم من أنّ الاتجاه العامّ في التعاطي مع الخبر الضعيف قائمٌ على أصل الرفض، ونتيجةً لتعميم هذا الأصل فقد راح ضحيّتها مئات الروايات التي قد يكون بعضها موافقاً في مضمونه للقرآن الكريم، ومع ذلك فإنّ الأصل الذي ينبغي الانطلاق منه في التعاطي مع الخبر الضعيف هو البحث عن القرائن المصحّحة، وهذا ما يجعلنا نبحث في أهمّ القرائن والعوامل المساعدة على رفع القيمة الاحتمالية التصديقية للخبر الضعيف السند، ومن ثمّ تصحيحه والعمل به، وأمّا هذا القرائن فمنها ما يلي^(١):

(١) سيجد القارئ المحقّق: أنّ كثيراً من هذه القرائن والعوامل المساعدة التي تعمل على تصحيح العمل بالخبر الضعيف هي من إبداعات السيّد الأستاذ دام ظلّه، فلا سابقة علمية عليه في ذلك، وهذا ما يكشف عن موضعٍ آخر وتطبيقٍ آخر لدعوته العلمية والموضوعية لإعادة قراءة التراث الدينيّ بلغةٍ جديدةٍ بعيداً عن الرؤى الضيقة والأفهام المغلقة والآليات القاصرة التي غدّت فينا روح التلقّي والتخندق بدلاً من غرس روح النقد والانفتاح على الآخر، فكانت النظرة الحاكمة الموروثة مؤطّرةً بالخصومة والتنافر بدلاً من الأحوّة والتكامل، وهذا التقهقر التعارفيّ والمعرفيّ تجده حاضراً بشكلٍ أعمق وأخطر في المدارس الإسلامية الأخرى التي تعاني تعتياً إعلامياً فجاً، فصار كلّ واحدٍ منّا ينظر من ثقب إبره، وهذا ما يدعونا لإحداث ثورةٍ معرفيةٍ كبرى في واقعنا العلميّ والدينيّ والاجتماعيّ، ثورةٍ يرفع لواءها المعتدلون من أعلام الأُمّة، للخروج من عتمة التطرّف والإقصاء الفكريّ والنزعة الأموية الداعية لتقويض الدين.

أولاً: عمل الأصحاب (الشهرة العملية)

ما عليه المشهور بين المتأخرين هو القول بأن الخبر إن كان ضعيفاً في نفسه فإن عمل الأصحاب به - أو الشهرة العملية - جابرٌ له، وقد ذكر الميرزا النائيني رحمه الله في وجه ذلك: أن الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجةٌ بمقتضى منطوق آية النبأ^(١)؛ إذ مفاده هو القول بحجية خبر الفاسق مع حصول التبين ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾، وعمل المشهور تبيّن^(٢).

وقد خالف في ذلك أستاذنا السيد الخوئي رحمه الله، حيث انتهى به التحقيق إلى عدم تمامية الوجه المذكور، معتبراً أن التبين عبارة عن الاستيضاح واستكشاف صدق الخبر، وأنه إما أن يكون بالوجدان أو بالتعبّد، وليس هناك تبيّن وجداني ولا تبيّن تعبديّ يوجب حجية خبر الفاسق.

وعليه فإن الخبر الضعيف لا يكون حجةً في نفسه على الفرض، وكذلك فتوى المشهور غير حجةٍ على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجة إلى غير الحجة لا يوجب الحجية، فإن انضمام العدم إلى العدم لا ينتج إلا العدم، ودعوى أن عمل المشهور بخبر ضعيفٍ توثيقٌ عمليٌّ للمخبر به فيثبت به كونه ثقةً، فيدخل في موضوع الحجية، مدفوعاً بأن العمل محملٌ لا يعلم وجهه^(٣).

ولكن الصحيح في المقام هو أن عمل الأصحاب قرينةٌ مرجحةٌ وليست مُصححةً للعمل بالخبر الضعيف، فعمل الأصحاب أو الشهرة العملية لها قيمتها الاحتمالية في رفع نسبة التصحيح والتصديق، وليست هي وحدها قرينةً كافيةً

(١) وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦).

(٢) انظر: مصباح الأصول، بحث آية الله العظمى السيد الخوئي، قرره: السيد محمد سرور الواعظ البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم: ج ٢ ص ٢٠١.

(٣) انظر: المصدر السابق.

للتصحيح، ومن ثم فإن هذه الشهرة لا يُترك العمل بها، كما أنّها لا تصلح أن تكون هي وحدها ملاكاً في التصحيح.

جديرٌ بالذكر: أنّ معنى كون عمل الأصحاب جابراً للخبر الضعيف هو أنّ الأصحاب قد اطلعوا على قرائن حفّت بالخبر الضعيف، جعلتهم يعملون به، فإن أمكننا الاطلاع على تلك القرائن فإنّه من الممكن جداً أن تُشكّل لنا قرينةً تصحيحيةً للخبر الضعيف، وأمّا مجرد علمنا بأنّ الأصحاب قد عملوا بالخبر الكذائيّ الضعيف السند، فذلك لا يُشكّل عندنا قرينةً تصحيحيةً، وإنّما هو قرينةٌ ترشّحيةٌ أو ترجّحيةٌ، تحتاج إلى ضمّ قرائن أُخرى، وأمّا ما ذكره السيّد الأستاذ الخوئيّ - رغم قبوله لقول الميرزا في دورته الأصولية الأولى - فإنّه لا يخرج عن كونه مناقشةً في مؤدّى آية النبأ، وهي ليست الطريق الوحيد لجران العمل بالخبر الضعيف، فالكلام كلّه يدور حول نفس عمل الأصحاب، وقد عرفت المراد منه، علماً بأنّ عمدة فقهاء مدرسة أهل البيت قد التزموا بكون عمل الأصحاب جابراً للعمل بالخبر الضعيف^(١).

جديرٌ بالذكر: أنّ الجبران إنّما هو خاصٌّ بالخبر نفسه لا بالمخبر، فلا يكون عمل الأصحاب توثيقاً للراوي الضعيف، وإنّما هو قرينةٌ ترجّحيةٌ أو ترشّحيةٌ لتوثيق الخبر الضعيف نفسه فيما إذا انضمت له قرائن أُخرى ترتقي إلى مقام التصحيح والعمل بمقتضى ذلك الخبر الضعيف.

ومن الواضح: أنّ ما هو الحجّة من الخبر - بحسب بناء العقلاء - هو الخبر الموثوق بصدوره أو الموثوق بصدقه، وحجّة قول الثقة لأجل كون وثاقته أمانةً

(١) انظر: المعبر في شرح المختصر، تأليف: نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحليّ، حقّقه وصحّحه عدّة من الأفاضل، الناشر: مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٣٦٤ ش، قم المقدّسة: ج ١ ص ٤٢٨.

على صدوره من الإمام وصدقه في كلامه، وعلى ذلك فلو كان عمل الأصحاب مورثاً للوثوق الشخصي بالصدور - وإن لم يكن مورثاً لوثاقة المخبر - كفى في كون الخبر حجّة^(١)، بمعنى أنّ عمل الأصحاب ارتقى للتصحيح، كما لو أطلعنا على تلك القرائن التي دعيتهم للتصحيح، وقد عرفنا الوجه في ذلك.

الشروط الثلاثة لقاعدة الجبران بعمل الأصحاب

ذكر جملة من الأعلام أنّ هنالك ثلاثة شروط لا بدّ من مراعاتها للعمل بقاعدة جبران الخبر الضعيف بعمل الأصحاب، وهي:

الشرط الأوّل: لا بدّ من إحراز استناد عمل الأصحاب وفتاواهم إلى هذه الرواية الضعيفة السند، إذ لا يكفي مجرد التطابق بين فتاواهم ومضمون الرواية، والكشف عن استنادهم إمّا بواسطة تصريحهم أو بواسطة القرائن.

الشرط الثاني: لا بدّ أن يكون المستندون، من قدماء أصحابنا لا من المتأخرين ولا من المتوسّطين، فضلاً عن المعاصرين، فإنّ أولئك القدماء هم الذين يحصل لنا اطمئناناً بأنهم ينقلون الأمور إمّا حسّاً أو ما هو قريبٌ من الحسّ.

الشرط الثالث: لا بدّ من انحصار الاستناد بهذه الرواية الضعيفة، فقد يثبت استنادهم إلى الرواية الضعيفة ولكن في المقابل أيضاً قد استندوا إلى رواياتٍ أخرى، فإنّه في هذه الصورة لا يكون استنادهم جابراً.

ونظراً لكون التفصيل في مناقشة هذه الشروط يُخرجنا عن الغرض، فإنّنا نُحيل مراجعة التفصيل في المسألة إلى مجموعة دراساتٍ قدّمناها مسبقاً في بحوثنا العليا في

(١) انظر: المهذب، للفقير الأقدم القاضي عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المشرفة: ج ٢ ص ٦. والكلمة جاءت في مقدّمة المحقّق للكتاب الشيخ جعفر السبحاني.

الفقه والأصول^(١)، وبناءً على ذلك سوف نقدّم إجابةً موجزةً جداً. أما الشرط الأوّل؛ فهو بديهيّ التحقّق، وإلّا لا معنى للاستناد إلى عمل الأصحاب، فلا بدّ من الكشف عن استنادهم على ذلك الخبر الضعيف، إمّا بواسطة تصرّيحهم أو بواسطة القرائن، كما هو واضحٌ في أصل الشرط. وأمّا الشرط الثاني؛ فهو مجرد شرط استحسانيّ لا دليل عليه، فإنّ أكثر المتأخّرين كانوا علماء فقهاء محقّقين، بل إنّ كثيراً منهم كانوا الأكثر علماً وفهماً من كثيرٍ من علمائنا المتقدّمين الذين غلبت عليهم صفة المحدثين، وما قيل من: «أنّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم عليه السلام»^(٢)، فمجرد استحسانٍ من الطرفين معاً، ولا محصل له، إلّا إذا كان المراد من اصطلاح (الأصحاب) يُراد به خصوص أصحاب الأئمّة، أو الذين عاشوا في عصر النصّ.

وأما الثالث؛ فهو استحسانيّ أيضاً، فالكلام إنّما في مضمون الرواية، فإذا ثبت أنّ الأصحاب عملوا به فلا ضير في كونهم أخذوه من الرواية الضعيفة أو من غيرها، وحيث إنّنا لم تصلنا روايةً صحيحةً تحمل مضمون الخبر الضعيف، وإلّا لا معنى للعمل على تصحيح الخبر الضعيف مع وجود خبرٍ مطابقٍ أو موافقٍ صحيحٍ السند، فيكون عملهم الموافق للخبر الضعيف - مع عدم وصول خبرٍ صحيحٍ موافقٍ - دليلاً على كونهم قد استندوا على نفس الخبر الضعيف.

(١) لمراجعة تفصيل المسألة يُنظر كتاب: (كليات فقه المكاسب المحرّمة، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الدكتور طلال الحسن، نشر: مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ، بيروت: ص ١٨٦ فما بعد)، وأيضاً يُنظر في دروس البحث الخارج في (حجّية الخبر الواحد)، لم تُطبع بعد.

(٢) مصباح الأصول، تقرير بحث السيّد أبي القاسم الخوئيّ، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٠٢.

ثم إننا علمنا بأن التصحيح المطلوب، لا يشمل الرواة لئلا يثار مثل هذا الإشكال، وإنما يقتصر على الرواية.

ثانياً: أعلائية وثاقة بعض رواته، لاسيما الراوي الأخير

إن الراوي الثقة الذي بلغت وثاقته درجةً أعلائيةً، يمنح الخبر الضعيف دفعةً تصديقيةً وامتيازاً يتقدم به على الخبر الضعيف الخالي من ذلك، ويتأكد هذا المعنى فيما إذا كان الثقة الأعلائي واقعاً في آخر سلسلة الرواية، لأن مقتضى أعلائية وثاقته التثبت في النقل، فتكون روايته عن المتهمين بالضعف فيها تلميح غير مباشر إلى صحة الخبر المنقول عنهم، وهذا لا يستلزم منه سراية توثيق الخبر إلى توثيق المخبر الضعيف، فإن علم الراوي الثقة الأعلائي ببطلان أو ضعف الخبر كفيلاً في غض الطرف عن الرواية فلا ينقلها، أو يشير إلى محل الضعف فيها، وحيث إن مثل هذا لم يرد - عادةً - في الأخبار الضعيفة فإنه يبقى احتمال كونه قد ثبت أو ترجح عنده وثاقة الخبر - سواءً وافق ذلك وثاقة الراوي أو لم يوافق - فآل إلى نقله.

جدير بالذكر: أن أعلائية وثاقة بعض الرواة قد تكون كفيلاً بتحقيق الاطمئنان بالصدور، وبعبارة أخرى: إن إحراز وثاقة الراوي إحدى الطرق إلى تحصيل الاطمئنان بالصدور^(١).

ثالثاً: توارد الخبر في أكثر من طريق

لا ريب أن توارد الخبر في أكثر من طريق، يُعطي قيمةً احتماليةً تصديقيةً جديدةً؛ فلو تكرّر الحديث - لفظاً أو معنىً - مرتين وبطريقتين مختلفين، فإنه يُعطي قيمةً تصديقيةً أعلى من قيمة وروده مرةً واحدةً، وهكذا كلما تكرّر الحديث أكثر،

(١) انظر: الرسائل الأربع (قواعد أصولية وفقهية)، للشيخ جعفر السبحاني، تقارير جمع من الفضلاء، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة: ج ٣ ص ٦٨.

ازدادت قيمته التصديقية أكثر، وهذا التكرار يُلاحظ من جهات:
الأولى: أن يتكرر الخبر في نفس الطريق إليه - نفس سلسلة السند - في نفس المصدر الروائي ولكن بألفاظٍ متقاربة.
والثانية: يكرر بألفاظٍ واحدةٍ - وضمن نفس سلسلة السند - ولكن في أكثر من كتاب.

والثالثة: يكرر الخبر لفظاً أو معنى ولكن بطريقٍ آخر - سواءً جاء في نفس المصدر الروائي أو في غيره - ومن الواضح أن اللحاظ الثالث أفضل حالاً من سابقه من حيث القيمة الاحتمالية التصديقية، كما أن اللحاظ الأول أفضل حالاً من الثاني، فالثاني مجرد تكرارٍ لا يُضيف قيمةً احتماليةً جديدةً بلحاظ نفس الخبر، ولكن يضيف شيئاً جديداً إذا كان المصدر الآخر ذا قيمةٍ معرفيةٍ ومرجعيةٍ ملحوظة.
وعلى أي حال فإن تكرار الحديث بأي طريق كان، يدفع باتجاه التصديق به وتقليل نسبة الضعف، فإذا ما اتفق تكرار الخبر وفق الاتجاهات الثلاثة المذكورة آنفاً، فإنه سيكون عنصراً مساعداً كبيراً لتصحيح العمل بهذا الخبر.

رابعاً: أعلائية مضامين المتن وسلامته من القصور

وهذا ما التفت له جملةٌ من الأعلام، منهم السيد كاظم اليزدي في حاشيته على المكاسب، فقد صحح سند بعض الروايات الضعيفة السند من خلال مضامينها ومتنها، وهي الطريقة المعبر عنها بتصحيح السند من خلال المتن.
يقول السيد اليزدي رحمه الله: «إن هذه الرواية الشريفة وإن كانت مُرسلةً... ومع ذلك فيها أمارات الصدق فلا بأس بالعمل بها»^(١)، فيكون العمل بالرواية ليس مرتباً دائماً بصحة السند، وإنما يكفي في ذلك وجود أمارات الصدق فيها،

(١) حاشية على كتاب المكاسب، للسيد محمد كاظم اليزدي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٧٨ ش، قم: ج ١ ص ٢.

فهي كاشفة عن صدورها عن المعصوم عليه السلام.

وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب كتاب «تحف العقول» نفسه، حيث يقول: «وأسقطت الأسانيد تخفيفاً وإيجازاً وإن كان أكثره لي سماعاً، ولأن أكثره آدابٌ وحكمٌ تشهد لأنفسها...»^(١)، فهو يرى أيضاً: أن أمارات الصدق معها وأن الشاهد على صحتها يكمن في مضمونها، فيستغنى بذلك عن سلسلة السند، ثم يؤكد الشيخ الحرّاني هذه النكتة بقوله: «وهذه المعاني - أي: الآداب والحكم - أكثر من أن يُحيط بها حصراً وأوسع من أن يقع عليها حظراً، وفيما ذكرناه مقنع لمن كان له قلبٌ وكافٍ لمن كان له لبٌّ»^(٢)، ومن ثم لا يصحّ وفقاً لهذا المبنى القدرح برواية لمجرد ضعف سندها، وإنما لابدّ من الوقوف على متنها وملاحظة مضامينها، فإن كانت ذات مضامين عالية، كما هو الحال في الروايات الواردة في العقيدة والأخلاق، فإنها ستكون فوق مستوى الشبهات، وهذا ما نلتزم به عملياً في التراث الوارد عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في الكتاب العظيم (نهج البلاغة) الذي جمعه الشريف الرضيّ، فضلاً عن الروايات الأخلاقية التي في ضوئها يُصنع السلوك.

وما يظهر لنا: أن مسألة التدقيق في الأسانيد على حساب المضامين إنما جاء بها بعض المتأخرين من أصحابنا، حيث وضع شرائط وضوابط أقصت كثيراً من رواياتنا لمجرد مجيء راوٍ ضعيف، لينتهي به مبناه إلى إلغاء كمّ عظيم من تراثنا الروائيّ، ولعلّ من أكثر وأخطر الإخفاقات العلمية والخسارة المعرفية: شيوع هذا المبنى في أوساطنا العلمية؛ فإذا ما أردت تصحيح خبر، يُقال لك: لا طريق لتصحيحه لأنّه خلاف المباني المعتمدة في الدراية والحديث والرجال. وعوداً على بدءٍ ينبغي التركيز على حقيقة علمية مهمة، وهي أن الشيخ ابن

(١) مقدّمة (تحف العقول)، محمّد الحسن بن عليّ بن شعبة الحرّاني، مصدر سابق: ص ٣.

(٢) المصدر السابق.

شعبة الحراني رحمه الله لم يحذف أسانيد رواياته لأجل الاختصار فقط، وإنما لأجل وجود شواهد الصدق فيها، وإذا ما عرفنا أن صحة السند إنما هو أمرٌ طريقيٌّ لا تعبديٌّ فإننا ننتهي إلى نتيجةٍ في غاية الأهمية، وهي أنه متى ما توفّر لدينا طريقٌ آخر غير صحة السند كاشفٌ عن قول المعصوم، فإنه لا مانع من الالتزام به حتماً؛ إذ لا تعبديّة في صحة السند، وإنما صحة السند مجرد طريقٍ ولا انحصار فيه للكشف عن الصدور، حيث يمكن إثبات ذلك عن طريق نفس المضامين.

ولنضرب مثلاً، وهو الخبر الوارد في نفس متن الزيارة الجامعة، فإنه خبرٌ قد يُجدش في صحة سنده، فإذا ما لاحظنا مضامين هذه الزيارة العظيمة وتتبعناها جملةً جملةً، ومقطعاً مقطعاً، فإنه سوف يترجّح عندنا إثبات صحة سند كلِّ جملةٍ ومقطعٍ ورد فيها، قرآنيّاً وروائيّاً، وهذا يعني صدورها من المعصوم عليه السلام، وهذا هو معنى كون أمارات صدقها معها.

والكلام الكلام يجري في نهج البلاغة، كما تقدّم، بل يجري في معظم الروايات الواردة بغير سندٍ، من قبيل ما جاء في نفس كتاب تحف العقول^(١).

خامساً: زمان الرواية والرواة

لزمان الرواية والراوي مدخليّةٌ دقيقةٌ في تصنيف الروايات، فهناك أزمنةٌ عصبيّةٌ مرّ بها محدّثو مدرسة أهل البيت، وهي الأزمنة التي مورس فيها أشدّ أنواع الاضطهاد، كما هو الحال في زمن معاوية بن أبي سفيان ويزيد بن معاوية، وزمن موسى الهادي العباسي وأخيه هارون العباسي وحفيده المتوكّل العباسي، ففي تلك الأزمنة كان يُفضّل للمرء أن يُقال له زنديقٌ ولا يُقال له رافضيٌّ؛ لشدة ما يلحق بالشيعة الإمامي من أذى وقتلٍ وتشريدٍ، وقد كان البعض لا يرتضي موقف الحياد، كما هو ديدن الكثير من الطغاة

(١) لمراجعة تفصيل المسألة يُنظر كتاب: كليات فقه المكاسب المحرّمة، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص ١٨.

على مرّ العصور، فإن لم يكن مع الظلمة فهو مع خصومهم، وفقاً لمنطق (إن لم تكن معي فأنت ضدي)، والذي راح ضحيته الكثير من الأبرياء.

وهذا ما دعا كثيراً من المحدثين لحفظ أنفسهم من القتل، وحفظ أموالهم من السلب، وحفظ أعراضهم من الهتك، أن يستجيبوا بالترضي على أعداء أهل البيت وأن يتقربوا من السلاطين لدفع شرهم، وأن يكتموا فضائل ومناقب ومقامات أهل البيت، بل أن يتنكروا لبعض منها؛ لأنّ القول بواحدة منها يعني الاتهام بالرفض، والاتهام بالرفض كان كافياً في وضعه على لائحة التكفير والإرهاب!

من هنا ينبغي التروي كثيراً في المحدثين الضعفاء أو الذين لم يرد فيهم توثيق أو مدح، بل لا بدّ من التروي في بعض المحدثين الذين ورد فيهم ذمّ وطعن عاشوا في تلك الأزمنة العصيبة، للتحقق من الظروف الموضوعية التي دعت لذلك.

ولا ينبغي أن نغفل عمّا ورد من ذمّ في بعض الأصحاب طلباً للعافية لهم من شروء الطغاة، والكلام هو الكلام في المدح الوارد في أشخاص سيئين لا غبار في نصبهم ونفاقهم، وما أكثر هذا؛ ولذلك علينا التروي ثمّ التروي في تقييم الروايات الضعيفة التي ورد فيها رواة عاشوا أزمنة حمراء لم يجن فيها المؤمن غير التقتيل والتشريد والتسقيط، فعانوا من القتلين معاً، قتل الشخص وقاتل الشخصية^(١).

من هنا إذا ما ورد تضعيف أو طعن في راوٍ ورد في سلسلة خبرٍ ضعيف، فلا بدّ من التروي فيه، ولا يكفي أن نأخذ تضعيفه كأصلٍ موضوعيٍّ مأخوذٍ من توثيقات النجاشي أو الشيخ الطوسي، أو من التضعيفات الكثيرة والخطيرة التي صرّح بها بعض المعاصرين، والتي ضيّقت الدائرة عليهم، ومارست ضدهم

(١) ولسنا من هذا ببعيدين، ففي عهد الطاغية صدام اضطرّ كثيرٌ من المؤمنين إلى محاباته والسكوت عن خطاياهم لدفع ما هو أعظم، كما اضطرّ بعضٌ إلى مدحه والثناء عليه والترضي على أعداء أهل البيت، تقيّةً منه وحفظاً للنفس المحترمة، فهل يصحّ بعد هذا أن نتهم هؤلاء الأخيار بالنفاق أو بالخيانة، وقد كانوا سبباً حقيقياً في حفظ تراث الأمة وحفظ أهلها؟!

أعنف مقاييس التوثيق، فكانت النتيجة العملائية هي ازدياد الروايات الضعيفة وسقوط كثير من الروايات الموثقة^(١).

سادساً: التعاطي بجذر مع توثيقات المتشددين

وهذا العامل ذو صلة وثيقة بالعامل السابق، ولكنّه منظورٌ فيه من زاوية أخرى، ففي الزاوية السابقة كنّا نلاحظ زمن الرواية والراوي، فإنّه كثيراً ما يميل على المحدثين سلوكاً قد يُوهم بعض مَنْ كتب في التوثيقات أنّهم ليسوا ثقاتٍ، وأمّا في هذه الزاوية فإنّنا نريد إلفات النظر إلى أنّ بعض الموثّقين - ممّن نُقلت عنهم التوثيقات - كانوا متشددين جداً، فإذا خرج عالمٌ أو محدّثٌ عن منهجهم لسعوه بسوط التشكيك والتفسيق، وكم لهذا من شواهد، وكيفينا في ذلك ما جرى على جابر بن يزيد الجعفيّ (ت: ١٢٨هـ) الذي مدحه بعض^(٢)، وذمّه بعض^(٣)، ووثّقه بعض^(٤)، وأنصفه بعض^(٥)، واتّهمه بعض علماء عصره بالغلوّ وأمر بطرده من مدينته، مع أنّه قد ورد فيه توثيقٌ عظيمٌ من الإمام الصادق عليه

(١) انظر: معجم رجال الحديث، للسيد أبي القاسم الخوئي، مصدر سابق.

(٢) انظر: رجال ابن داود، لتقي الدين الحسن بن عليّ بن داود الحلّي، نشر: المطبعة الحيدريّة، ١٩٧٢م، النجف الأشرف: ص ٦١ رقم: ٢٩٠.

(٣) انظر: رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنّفي الشيعة)، لأبي العباس أحمد بن عليّ النجاشي (٣٧٣-٤٥٠هـ)، تحقيق: موسى الشبيريّ الزنجانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ١٤٠٧هـ، قم المقدّسة: ص ١٢٩، رقم (٣٣٢).

(٤) انظر: الرجال، لابن الغضائريّ، أحمد بن الحسين البغداديّ (ابن الغضائريّ)، كتاب المستدركات، تحقيق: الأستاذ السيّد محمّد رضا الحسينيّ الحلاليّ، قم: ص ١.

(٥) انظر: خلاصة الأقوال، للعلامة الحلّيّ أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، طبع ونشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم المقدّسة: ص ٣٥، الباب الثالث (جابر ثلاثة رجال) تحت رقم (٢).

السلام، حيث قال فيه: «رحم الله جابراً كان يصدق علينا»^(١)، ولم يكن فيه من عيبٍ سوى أنه كان يمتلك علوماً لم تكن عند أكثر معاصريه، وهي العلوم الباطنية، كما أنه كان يُظهر ولاءً، جهل حقيقته كثيرون.

سابعاً: طبقة المصدر الحديثي الناقل

تختلف الكتب الحديثية من حيث قيمتها العلمية ودرجة الوثاقة بها، ومستوى القبول بها، فهناك الكتب الأساسية والتي يُطلق عليها في مدرسة أهل البيت بالكتب الأربعة^(٢)، وهناك الكتب الثانوية المعتمدة^(٣)، كما أن هنالك كتباً ثانوية غير معتبرة، وقريباً من هذا التقسيم تجده في مدرسة الصحابة، فلديهم الصحيحان والسنن الأربعة، ثم تليها الكتب الأخرى، وهذه الكتب الستة نفسها على طبقتين أو أكثر، يقع في صدارتها صحيح البخاري وصحيح مسلم، والأول مقدّم على الثاني، كما أن السنن تتقدمها سنن أبي داود ويتأخر عنها سنن النسائي^(٤).

وبالتالي فإن الحديث الضعيف الذي ينقله الكليني في الكافي - وهو من أهم كتبنا الحديثية - لا يُقاس به خبرٌ ضعيفٌ ينقله كتابٌ حديثيٌّ ثانويٌّ كالمحسن أو تحف العقول أو بصائر الدرجات، فضلاً عما إذا نقله مصدرٌ ثانويٌّ مشكوكٌ في اعتباره؛ من قبيل كتاب دعائم الإسلام^(٥)، كما أن الخبر الضعيف الذي يُنقل في

(١) بصائر الدرجات الكبرى، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق: ميرزا محسن باغي، الناشر: مؤسسة الأعلمي، ١٤١٤هـ، طهران: ص ٢٧٩ ح ٤.

(٢) الكتب الأربعة هي: (أصول وفروع الكافي للشيخ الكليني، من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، التهذيب والاستبصار للشيخ الطوسي).

(٣) من قبيل: (كتاب الخصال وكتاب معاني الأخبار للشيخ الصدوق، وكتاب المحاسن للشيخ أحمد بن محمد البرقي، وكتاب وسائل الشيعة للفقيه المحدث الحر العاملي...).

(٤) لهذا التقديم والتأخير أسبابٌ كثيرة، يطول شرحها، منها ما يتعلق بمواجهة الخصوم.

(٥) للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي. ولمراجعة تفصيل المسألة في مدى

المحاسن أو التحف أو البصائر لا يُقاس به خبرٌ ضعيفٌ ينقله مصدرٌ ضعيفٌ، وإن كان مؤلفه ثقةً صدوقاً.

من هنا يتعيّن علينا الأخذ بنظر الاعتبار طبقة المصدر الحديثي الناقل، فإنّ الحديث الضعيف الوارد في أحد الكتب الحديثية - لاسيّما كتاب الكافي الشريف - يحمل في الضمن قيمةً تصديقيةً، إذا ما ضُمّت إلى عوامل تصحيحيةٍ أُخرى؛ فإنّها ترفع من القيمة الاحتمالية التصديقية للخبر والعمل به.

ثامناً: الشهرة

تقدّم الحديث عنه في العامل الأوّل، وهو عمل الأصحاب، فقد أدرج الأعلام موضوع الشهرة في مسألة عمل الأصحاب، ويريدون من ذلك خصوص الشهرة العملية، وقد تقدّمت الإشارة لذلك، ولكن هنالك نوعٌ آخر من الشهرة، وهي الشهرة الروائية، كما أنّ هنالك شهرةً ثالثةً وهي الشهرة الفتوائية، وما نريد بحثه في المقام هو خصوص الشهرة الروائية بين الأصحاب، سواءً عملوا بها أو لم يعملوا، وقد ورد ذكرها في كلمة الإمام عليّ الرضا عليه السلام: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك»^(١)، أي: خُذ الخبر المشهور بين أصحابك، والظاهر أنّ المقصود من الأصحاب هم أتباع مدرسة أهل البيت، ولكنّ الأظهر منه هو بين المحدثين أو أهل العلم من أتباع مدرسة أهل البيت، إذ لا ثمرة من

اعتبار هذا الكتاب يُنظر: كليات فقه المكاسب المحرّمة، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، مصدر سابق: ص ٢٦٧.

(١) المهذب البارع في شرح المختصر النافع، تأليف العلامة جمال الدين أبي العباس أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي (٧٥٧-٨٤١هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقيّ، نشر: مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٠٧هـ، قم المشرفة: ج ٢ ص ٨٢؛ وأيضاً: عوالي اللآليّ، لابن أبي جمهور الأحسائيّ، مصدر سابق: ج ٤ ص ١٣٣ ح ٢٢٩. وفي بعض المصادر رويت عن زرارة بن أعين عن الإمام محمّد الباقر عليه السلام.

الأخذ بالشهرة الحاصلة بين عوام الناس^(١).

إذا اتضح ذلك فإن مثل هذه الشهرة من الممكن أن تكون مصححة للعمل بالخبر الضعيف إذا كان قد بلغ مثل هذه الشهرة، فإن الإمام عليه السلام لم يُشر إلى مسألة السند، ولا إلى رواية بلفظٍ خاص، كما هو واضح، وإنما مراده شهرة المضمون، وأما ما يعترض ذلك المضمون فإنه من جانب السند لا غير، ومسألة تصحيح الأسانيد ومبانيها قد جاءت متأخرة على زمن النص، فغاية ما كان ثابتاً آنذاك هو الأخذ بالخبر الموثوق بصدوره، أما كون المخبر الكذائي كان ثقة أو عدلاً أو ليس كذلك، فقد جاء متأخراً، فالخبر بما هو، خلو من المعوقات، ومن ثم فالشهرة تعني شهرة المضمون الروائي، سواء كان خبراً متواتراً أو صحيحاً أو موثقاً أو حسناً أو مقبولاً أو ضعيفاً^(٢)، وبالتالي فما الضير في اعتماد هذا العامل المصحح أو المساعد للأخذ بالخبر الضعيف؟

وأما ما يُقال في ردّ العمل بهذا العامل المساعد فهو الآخر مجرد استحسان، ويبقى صوت الإمام الأمر بالأخذ بالخبر المشهور بين الأصحاب حاكماً، علماً بأن غاية ما يُشكل على العمل بهذا العامل المساعد هو ما جاء في الشرط الثاني الذي أشرنا له في بحثنا في العامل الأوّل، وقد عرفت الصحيح في المقام.

نتيجة تصحيح العمل بالخبر الضعيف

وهنا ينبغي أن نسأل عن مدى صحّة العمل بالخبر الواحد الضعيف - المصحح العمل به بواسطة القرائن - في مجال العقيدة، فهل تصحيحه تصحيح للعقيدة

(١) انظر: دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية للعلامة المامقاني)، تلخيص وتحقيق: الأستاذ على أكبر الغفاري، نشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام: ص ٤١.
(٢) هذه مجرد اصطلاحات سيقم للتفريق بين الأخبار المنقولة، بالاعتماد على هويّة ومكانة الراوي، فهو تقسيمٌ سنديٌ وليس تقسيماً متنياً.

المستندة إليه؟

والجواب: لا ريب في عدم صحّة العمل بالخبر الضعيف المصحح بالقرائن - فضلاً عن غير المصحح - في مجال العقيدة بنحوٍ مطلق، وكلّ عقيدة مستندة إلى هذا النوع من الأخبار باطلةٌ إثباتاً حتّى وإن كانت حقاً ثبوتاً. نعم، وكما تقدّم، ينفعنا هذا الخبر كثيراً في تشكيل قرينةٍ مرجّحةٍ للمضمون، أو قرينةٍ مصحّحةٍ في حال كون مضامينه موافقةً للخطوط العامّة للمجال المعرفي الواردة فيه، ويتأكّد ذلك فيما اجتمعت فيه مجموعة قرائن مصحّحةٍ لا قرينةً واحدةً ممّا تقدّمت الإشارة لها، ويُمكن الاستفادة من هذه الأخبار المصحّحة في الفقه والتفسير، وضمن بياناتٍ لا مجالٍ للتعرّض لها في المقام.

الفرق بين الجاهل القاصر والمقصر والمستضعف

أولاً: الجاهل

الجاهل: من لا علم له بمورد التكليف، وهو أعمّ من كونه قاصراً أو مقصراً، فقد يقع القصور والتقصير بسبب الجهل، ولكن في القاصر يكون معذوراً، وفي المقصّر يكون غير معذور؛ لأنّ القاصر هو المكلف غير الملتفت، الذي لا يقدر على السؤال والفحص، بخلاف المقصّر الذي يجب عليه الفحص والسؤال، ولذا لم يقل أحدٌ بمعذوريّة المقصّر الجاهل بالإحكام الشرعيّة إذا عمل بالبراءة قبل الفحص عن الطرق الشرعيّة، بمعنى: أنّ الجهل القصورّي معذورٌ فيه المكلف تجاه تكاليفه، وأمّا الجهل التقصيريّ فلا عذر فيه، وصاحبه مُعاقبٌ^(١).

(١) انظر: مصباح الفقيه (كتاب الطهارة)، للعلامة الفقيه آقا رضا الهمداني، من منشورات مكتبة الصدر (طبعة حجرية)، ومنشور أيضاً في: موقع مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية: ج ١ ص ٢٢٨.

ثانياً: تعريف الجاهل القاصر لغةً واصطلاحاً

أما لغةً فقد ذكر الفيومي في باب قصر: قَصَرْتُ عَنْ الشَّيْءِ قُصُوراً مِنْ بَابِ قَعَدَ: عَجَزْتُ عَنْهُ، وَمِنْهُ قَصَرَ السَّهْمُ عَنْ الْهَدَفِ قُصُوراً: إِذَا لَمْ يَبْلُغْهُ، وَقَصَرْتُ بِنَا التَّفَقُّةَ: لَمْ تَبْلُغْ بِنَا مَقْصِدَنَا^(١)، أو هو الجاهل لعذر كغفلة أو خطأ اجتهداً أو تقليداً، وكان جهله بسبب ظروفٍ لم تدعه يعرف الحكم، أو ربّما لا يتصور نفسه جاهلاً^(٢).

وأما اصطلاحاً فإنّ الجاهل القاصر: هو الشخص الذي لم يتمكّن من الفحص أو فحص ولم يعثر، ويقابله المقصّر وهو بعكسه، والأحكام منجزةٌ بالنسبة إلى المقصّر لحصول العلم الإجماليّ بها عنده، والعلم منجزٌ للأحكام وإن كان إجمالياً فلا يكون معذوراً، بل الاحتمال وحده بالنسبة إليه يكون منجزاً^(٣).

أو الجاهل القاصر: مَنْ كان له عذرٌ شرعيٌّ أو عقليٌّ أو عقلائيٌّ، والعذر العقليُّ من قبيل عدم القدرة، والعذر العقلائيُّ من قبيل الاعتماد على الأمارات المعترية، كالعمل في ضوء خبر الثقة المورث للاطمئنان، وأما العذر الشرعيُّ فمن قبيل العمل بأصالة الحلّيّة والإباحة والطهارة بلا فحصٍ في الموضوعات.

جديرٌ بالذكر: أنّ الجاهل القاصر هو من أقسام المستضعف، بل ومن أوضح مصاديقه، والمراد منه هنا هو المستضعف الدينيّ لا السياسيّ، ولا المستضعف من

(١) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن عليّ المقرئ الفيومي، نشر: مؤسسة دار الهجرة، ١٤١٤هـ، قم المقدّسة: كتاب القاف، باب (قصر)؛ الصحاح تاج اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهريّ، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ، بيروت: ج ٢ ص ٧٩٤.

(٢) انظر: معجم ألفاظ الفقه الجعفريّ، للدكتور أحمد فتح الله، تقديم: الدكتور عبد الهادي الفضلي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م: ص ١٣٧.

(٣) انظر: أصول الفقه، للشيخ محمد رضا المظفر، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٢٩.

ناحية الاقتصاد وأدوات الحياة^(١).

(١) المستضعف الديني: هو المكلف الذي لا يتمكن من معرفة الحق في مجال العقائد أو من القيام بالوظيفة في مجال الأحكام، وفي القرآن إشارة إلى ذلك؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٧-٩٨).

وهؤلاء المستضعفون دينياً لو ماتوا على الكفر، فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفواً غفوراً، وهم الذين أشار إليهم الذكر الحكيم في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٦)، من قبيل المكلف غير المتمكن من الخروج من أرض الشرك إلى أرض التوحيد، بل هو شامل لكل مكلف غير متمكن، فالاستضعاف الديني شامل من يتوطن في بلد لا يتمكن من تعلم المعارف لخلوه عن العالم العارف، ومن لا يتردد في عقائده ودينه ويراها أصولاً رصينة كأنها أفرغت من حديد، ومن كان ضعيف العقل والاستعداد لا يهتدي لشيء لضعف عقله وتفكيره، وهذا هو الاستضعاف الفكري الذي هو أيضاً قسم من أقسام الاستضعاف الديني.

وأما الاستضعاف السياسي: فهو خاص بالمؤمنين حقاً القائمين بالوظائف بالخوف وتحت غطاء التقية، غير أن قوى الكفر والشرك والعدوان قد وضعت في طريقهم عراقيل وقهرتهم، وهم الذين دعا القرآن الكريم المسلمين الأحرار إلى الجهاد ضد عدوهم لتحريرهم من الاضطهاد؛ قال سبحانه: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥).

وهناك استضعاف اقتصادي: وهو سلطة الأغنياء على الفقراء واستنزاف دمائهم، ونهب ثرواتهم، واستغلال طاقاتهم بنحو من الأنحاء، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص: ٥)، وما ورد حول الواجبات المالية من الزكاة والصدقات والأخماس يشير إلى هذا النوع من الاستضعاف. (انظر: الإيهان والكفر في الكتاب والسنة، جعفر السبحاني، مصدر سابق: ص ٩٩-١٠١).

وحكم الجاهل القاصر من حيثية الإيوان والكفر أنه ليس بمؤمن، ولكنه ليس محكوماً بالكفر لقصوره، ولا يُقال بأنه لا واسطة بين الإيوان والكفر، فإننا لا نريد من ذلك عالم الثبوت الذي لا يخلو من أحد الطرفين، وإننا نريد عنوان اصطلاح خاص بهذه الفئة، وهو اصطلاح روائي لم يستحدثه علماء الكلام، حيث يمكن استنباطه من الخبر المروي عن أبي الصباح عن الإمام محمد الباقر عليه السلام الوارد في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٨)، أنه قال في هؤلاء المستضعفين الذين لا يجدون حيلة ولا يهتدون سبيلاً أتهم: «لا يستطيعون حيلةً فيدخلوا في الكفر، ولم يهتدوا فيدخلوا في الإيوان، فليس هم من الكفر والإيوان في شيء»^(١).

وقد أجاب الإمام الصادق عليه السلام عن هذا الانسياق الذهني لنفي الوسطية في حديث مروي عن زرارة بن أعين، أنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتزوج بمرجئة أو حرورية؟ قال: لا، عليك بالبله من النساء، قال زرارة: فقلت: والله ما هي إلا مؤمنة أو كافرة، فقال أبو عبد الله عليه السلام: وأين أهل ثنوي الله عز وجل، قول الله عز وجل أصدق من قولك: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (النساء: ٩٨)»^(٢).

فالوسطية متصورة، فيكون الجاهل القاصر مُستضعفاً، وهو معذورٌ إلا في الأمور الفطرية التي لا تحتاج إلى تعلم أو فحص، وعليه فإن: «القاصر في مجال المعرفة لا مؤمن ولا كافر، إلا فيما كان العقل والفطرة كافرين في التعرف على الحق وتمييزه عن الباطل كأصل المعرفة بالله وبعض صفاته، ويكون الكفر عندئذٍ عن تقصير ولا يكون الإنسان جاحداً لخالقه وبارئه إلا لعاملٍ روحيٍّ أو ماديٍّ

(١) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة: ص ٣٠٢ ح ١١.

(٢) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٥ ص ٢٣٨.

يدفعانه إلى الإنكار والجحد، أو الشك والترديد، وأما ما وراء ذلك فالجاهل القاصر متصورٌ ومحققٌ فهو ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ^(١).

كما أنه - من حيث شمول العقاب له - غير مشمولٍ، وخروجه إما تخصصاً أو تخصيصاً، وأن العقاب - كما سيأتي - بحكم العقل مختصٌ بالمقصر، والتمكّن من المعرفة، وأما غير المتمكّن فعقابه قبيحٌ عقلاً ومرفوعٌ شرعاً، إلا أن يكون العقاب من لوازم الابتعاد عن الحق، وارتكاب الأعمال المحرّمة بالذات، ولكن هذه القضية - كون الجزاء تمثلاً للعقيدة والعمل، وتجسماً لهما - غير معلومة لنا، فلا يمكن الحكم بالعقوبة حتى على هذا الأصل؛ لاحتمال أن تكون الملازمة بين العصيان والعقاب لا المخالفة والعقاب، والمخالفة أعمّ من العصيان^(٢).

ثالثاً: تعريف الجاهل المقصر

الجاهل المقصر: الجاهل بالحكم الذي كان بوسعه التعرف عليه والعمل في ضوئه، ولكنه تعمّد البقاء على جهله^(٣)، ومنه الجهل بالعقيدة الحقّة مع المكنة من تحصيل المعرفة بها، فلم يدركها لتقصير منه.

وهنا يمكن تقسيم الجاهل المقصر إلى ثلاثة أقسام، وهي:

القسم الأول: الجاهل المقصر عمداً، وهو المقصر غير المعذور فيكون ملحقاً بحسب المشهور - بالعالم المتعمّد في الترك^(٤).

القسم الثاني: الجاهل المقصر اضطراراً بعد توانٍ، وهو المقصر الذي كان

(١) الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، للشيخ جعفر السبحاني، مصدر سابق: ص ٩٧-٩٨.

(٢) انظر: المصدر السابق: ص ٩٩-١٠٠.

(٣) انظر: معجم ألفاظ الفقه الجعفري، للدكتور أحمد فتح الله، مصدر سابق: ١٣٧.

(٤) انظر: التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة)، بحث آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخوئي، تأليف: الميرزا علي الغروي، أشرف على طبعه مرتضى الحكيمي، مطبعة الآداب النجف الأشرف، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ، النجف الأشرف: ج ٤ ص ٣٦٨.

بوسعه التعلّم ولكنه تواني عن ذلك حتّى وقع في اضطرارٍ منعه من التعلّم فبقي على جهله، وهو غير معذورٍ أيضاً، فيلحق بالقسم الأوّل^(١).

القسم الثالث: الجاهل المُقصر اضطراراً دون توانٍ منه، وهو المُقصر الذي كان بوسعه التعلّم ولكنه لم يبلغ ذلك لأمرٍ اضطرّه لذلك، كأن يكون في بلد غريبة ذي شقّة بعيدة، أو في مكانٍ ليس فيه من يأخذ عنه، ولهذا القسم صنفان، هما:

الصنف الأوّل: كان قادراً على الانتقال والخروج من العزلة والاضطرار، ولكنه لم يفعل، وهذا مُلحقٌ بالقسمين السابقين.

الصنف الثاني: لم يكن قادراً على الانتقال والخروج من العزلة والاضطرار، وهذا مُلحقٌ بالقاصر حكماً لا موضوعاً.

رابعاً: تعريف المستضعف

مرّ بنا أنّ هنالك استضعافاً دينياً وآخر سياسياً وآخر اقتصادياً وآخر اجتماعياً، وما نحن فيه هو خصوص الاستضعاف الدينيّ، حيث لا يقدر فيه المكلف من إظهار أو ممارسة شعائره الدينيّة، أو لا يقدر على الوصول إلى الحقّ؛ لاستضعاف الآخر له، إمّا بالقوّة والاضطهاد أو بالإضلال والتضليل والتعتيم.

فالمستضعف - وليس الضعيف^(٢) - هو الإنسان العاجز عن الوصول إلى الحقّ، إمّا بال منع المباشر أو بالتضليل الممارس ضده، أو لظروفٍ قاهرةٍ أفقدته المكنة من

(١) ومثل هذا المقصر مثل المستطيع للحجّ ولم يحجّ اختياراً منه ثم ارتفعت عنه الاستطاعة، فإنّه لا يكون معذوراً، والحجّ مستقرٌّ في ذمّته، فإذا مات ولم يحجّ يُقضى عنه، وهكذا الحال بالنسبة للمقصر بعد التواني عن تحصيل المعرفة فإنّه غير معذور، ويكون كالتارك ابتداءً.

(٢) يُمكن أن يُقال: إنّ الضعيف هو من كان معدوم القدرة والقوّة، وأمّا المستضعف هو من أصابه الضعف بسبب ظلم وجور الحكّام وعلماء السوء ووعاظ السلاطين، سواء كان الاستضعاف دينياً أم فكرياً أم ثقافياً أم اقتصادياً أم سياسياً أم اجتماعياً، أو كان أخلاقياً أو سلوكياً، فالاستضعاف عنوانٌ عامٌّ شاملٌ يستوعب أنواع الاستضعاف جميعاً.

الوصول إلى الحقّ، أو قل: هو «ذلك الشخص الذي يعاني من ضعفٍ فكريٍّ أو بدنيٍّ أو اقتصاديٍّ يمنعه من التعرّف على الحقّ والباطل، أو أنّه ذلك الذي يستطيع التعرّف على العقيدة الصادقة الحقّة، إلّا أنّه ولمعاناته من عجزٍ جسمانيٍّ أو ماليٍّ أو قيودٍ يفرضها عليه المحيط الذي يعيش فيه، يعجز عن أداء واجباته التي كُلف بها بصورةٍ كاملةٍ، كما يعجز عن القيام بالهجرة»^(١).

فعن عليّ بن سويدٍ عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال: سألته عن الضعفاء، فكتب إليّ: «الضعيف من لم تُرفع إليه حُجّةٌ، ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعفٍ»^(٢)، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنّه قال: «لا يقع اسم الاستضعاف على من بلغته الحجّة فسمعتها أذنه ووعاها قلبه»^(٣)، وفي هذا الحديث دلالتان، هما:

الأولى: أنّ عنوان الاستضعاف يشمل من لم تبلغه الحجّة، فهو خارجٌ تخصّصاً عن الأفراد المشمولين بإلقاء الحجّة عليهم.

الثانية: لو بلغته الحجّة فسمعها، ولكنّه لم يفقهها ولم يعها قلبه؛ لقصورٍ فيه، فإنّه مشمولٌ بعنوان المستضعف، وسيكون خارجاً عن المشمولين بالحجّة تخصّصاً؛ لأنّه بحسب الفرض قد سمع فحقّق شرط الشمول، ولكنّه استثنى لقصورٍ في فهم الحجّة أو الدليل^(٤).

ثمّ إنّ المستضعف يُمكن تقسيمه إلى قسمين أساسيين، هما:

-
- (١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، بيروت: ج ٣ ص ٢٤٦.
 - (٢) الأصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ٢ ص ٤٠٦ ح ١١.
 - (٣) نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ عليه السلام، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٢٩.
 - (٤) سيتعرّض السيّد الأستاذ دام ظلّه في بحثٍ لاحقٍ إلى مواردٍ مُتمّمةٍ لموضوع الاستضعاف والمستضعف من زاوية القصور والتقصير.

القسم الأول: العاجز غير الملتفت للحقّ أو غير الملتفت إلى بطلان المضلّين له، وهذا هو حال الطيف العامّ من جمهور الأُمّة المُبعدين عن مدرسة أهل البيت منذ قرونٍ طوال بفعل التضليل والتعتيم المدروس، ومثل هؤلاء لا يخرجون عن حكم القاصر، فلا بأس عليهم في مجانبتهم للحقّ لا عن عمدٍ، ويُحاسبون على أعمالهم، إن خيراً فخيرٌ وإن شراً فشرٌّ، وهم المرجون لمشيئة الله تعالى ورحمته، والله الرؤوف الرحيم أولى بالعفو والمغفرة.

القسم الثاني: العاجز غير الملتفت للحقّ، ولكنّه ملتفتٌ إلى بطلان المضلّين له، أو غير مطمئنّ لهم، وهذا حال كثيرٍ من مثقفي الأُمّة الذين تمكّنوا إلى حدٍّ معتدّبٍ به من كشف زيف المضلّين لهم، وكشف المؤامرات التاريخية التي انطلقت منذ رحلة الرسول صلّى الله عليه وآله وإلى يومنا هذا، وهؤلاء على أصنافٍ ثلاثة، هم:

الصنف الأول: من أخذته العزّة بالإثم، فمال لهواه فيهم، أو لعدم وضوح الحقّ له في الطرف المقابل. وهذا الصنف مؤاخذٌ على ما هو فيه، فيخرج بركونه للزيف بعد كشفه، من دائرة المستضعفين، ويدخل في دائرة المقصّرين؛ فإنّ أصحاب هذا الصنف ممن يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٤).

الصنف الثاني: من عزف عن المضلّين له، ولكنّه بقي حائراً معترلاً راضياً بما هو عليه من فهم، غير مُتزوّدٍ من الآخر، إمّا لجهلٍ بالآخر أو لعدم وضوحه له، وهذا الصنف في عداد المستضعفين، يُجزى على عمله، وهو أولى من غيره بمقام المرجئين لمشيئة الله تعالى ورحمته.

الصنف الثالث: من عزف عن المضلّين له، ولم يبق حائراً معترلاً، ولم يرض بما هو عليه من فهم، فهو ماضٍ في الكشف عن الحقّ، غير مُمانعٍ من التزوّد من الآخر، ولكنّه لم يصل بعد، إمّا لجهلٍ بالآخر أو لعدم وضوحه له، وهذا الصنف في عداد طلاب الحقّ، والمجاهدين في سبيله، لا ضير عليه إن مات على ما هو عليه، وله أجر

أعماله ونيل الشفاعة من أهل العصمة، بل هو في عداد المهاجرين في سبيل الله تعالى، المشار إليهم في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء: ١٠٠)^(١).

أهمية الاحتياط في التأكد من الخروج من دائرة التقصير

وهنا تكمن أهمية التقوى، فعلى المؤمن أن يتَّهم نفسه عند اكتشافه خطأ في اعتقادٍ وقع منه، ولا يبرّر ذلك لنفسه بالجهل القصورى، ولذا عليه أن يُبادر بالاستغفار والاجتهاد في التوبة والتكفير عما وقع من فسادٍ - ولو جزئياً - في العقيدة، فإذا ما دأب المؤمن على مراقبة نفسه واتّهامها بالتقصير وعدم الركون إلى تسويلات الشيطان، فإنّه في نجاةٍ من عقيدته، وعلى خيرٍ من أمره، فلا ينبغي له أن يتوانى في إدامة تقواه فإنّها زاد الصلاح والفلاح والنجاح.

ومن باب التذكرة في المقام، نروي شاهداً تقوائياً جديراً بأن يُقتدى به، وهو العلامة الحليّ رحمه الله، فقد جاء في الفوائد الرجالية للسيد بحر العلوم فيما جاء في سيرة العلامة الحليّ^(٢): «قد سمعت من مشايخنا رضي الله عنهم مذاكرةً أنّه كان

(١) إن خير ما ننصح به هذا الصنف من طلاب الحقيقة هو الإكثار من السفر إلى مشارق الأرض ومغاربها، فذلك أنفع لهم في الكشف عن الحق والحقيقة، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَتَأْتِيَ الْأُخْرَىٰ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آتَقَوْا أَفْلا تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩)، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥)، فعليه السعي والتواصل، ومن الله تعالى النصر والتوفيق. (منه دام ظلّه).

(٢) الشيخ أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحليّ الأسدي (٦٤٨-٧٢٦هـ)، صنّف في كلّ فنون العلم، المعقول والمنقول ما يزيد على خمسمائة مجلد، لم يتفق في الدنيا مثله لا في المتقدمين ولا في المتأخرين، وهو أول عالم أُطلق عليه لقب آية الله. يُنظر كتاب:

يقضي صلاته إذا تغيّر رأيه في بعض ما يتعلّق بها من المسائل، حذراً من احتمال التقصير في الاجتهاد، وهذا غاية الاحتياط ومنتهى الورع والسداد. وليت شعري، كيف كان يجمع بين هذه الأشياء التي لا يتيسّر القيام ببعضها لأقوى العباد والعلماء، ولكن: ﴿...فَضَّلَ اللَّهُ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ...﴾ (المائدة: ٥٤)^(١).

أثر الزمان في تحديد هوية القاصر والمقصر

مرّت بنا بعض الفروق بين القاصر والمقصر، وأتضح أنّ المقصر مؤاخذٌ على تقصيره، بخلاف القاصر في أكثر صورته فإنّه غير مؤاخذٍ، والآن ينبغي تتميم هذا المطلوب من خلال ملاحظة مدخليّة الزمان والمكان في تحديد هويّة كلّ منهما، فإنّ القاصر في زمانٍ سابقٍ قد يكون مقصراً في زمانٍ لاحقٍ، وهذا ما ينبغي تفصيله من خلال زاويتين، هما:

الزاوية الأولى: السعة والضيق بين دائرتي القاصر والمقصر بلحاظ وسائل النقل الحديثة وثورة الاتّصالات العالميّة.

الزاوية الثانية: السعة والضيق بينهما بلحاظ اتّساع العلم وازدياد العلماء والمتعلّمين وانتشارهما.

توضيح ذلك: لو نظرنا نظرةً موضوعيّةً إلى أزمنة ما قبل ظهور وسائل النقل الحديثة وثورة الاتّصالات العالميّة^(٢)، سنجد أنّ الأعمّ الأغلب من الناس الذين

حياة العلامة الحلّي.

(١) رجال السيّد بحر العلوم (الفوائد الرجاليّة)، للسيّد محمّد المهدي بحر العلوم الطباطبائي، حقّقه وعلّق عليه السيّد محمّد صادق بحر العلوم والسيّد حسين بحر العلوم، نشر: مكتبة الصادق، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش، طهران: ج ٢ ص ١٩٠.

(٢) من وسائل النقل الحديثة السيّارات والطائرات، وأمّا وسائل الاتّصالات العالميّة الحديثة فهي مجموعة الوسائل والتقنيّات التي في ظلّها صار العالم أشبه بالقرية، من قبيل الهواتف

لم يتعرفوا على الحق كانوا قاصرين بالمعنى الأخص، حيث يعسر عليهم النقل والانتقال، حتى أن فريضة الحج السنوية كان لا يستطيع أن يؤديها إلا قلة من الناس، بسبب طول المسافة وكثرة المخاطر، وإذا أضفنا إلى ذلك انتشار الجهل والتخلف، وانتشار الظلم والجور من قبل الحكام الظلمة، فإنه يتأكد لنا وجه أعمية القاصرين في تلك الأزمنة.

ومن الواضح أن تقارب العالم بفعل التقنيات الحديثة وسهولة الاتصال بالآخر من خلال الوسائل الحديثة، قد رفع الكثير من المعوقات، وصار الناس بعضهم على مقربة من بعض، ولم تعد الحاجة لنشر العلم منحصرة بالكتاب المنقول أو بحضور الأستاذ في محلّ الدرس، وإنما صار الدرس والعلم مفتوحاً للجميع في أصقاع الأرض جميعاً، مما يعني انحسار دائرة القاصرين وتوسّع دائرة المقصرين.

والكلام الكلام فيما لو استجدت وسائل معرفية جديدة ووسائل نقل واتصال أكثر حداثة وأيسر تناولاً، فإنّ دائرة القاصرين ستكون في انحسار مستمر، ودائرة المقصرين في توسّع مستمر، هذا فيما يتعلّق بالزاوية الأولى.

أما بلحاظ الزاوية الثانية، فلا ريب أن انتشار العلم وكثرة العلماء والمتعلمين في مجال العلوم الدينية أسهم كثيراً في إيصال الحق إلى أغلب المناطق المأهولة بالسكان، وما على الناس إلا تلقي العلم والتزوّد منه للوقوف على الحقيقة الناصعة، والخروج من دائرة التضليل التاريخي، وتطهير العقول من ذلك التشويه الذي استمرّ عقوداً كثيرةً وقرناً طويلاً.

ونحن نرى بالوجدان أن مساحات تواجد العلماء والمتعلمين في ازدياد مستمر، فبعدها كان العلماء والمتعلمين لا يتواجدون إلا في المراكز العلمية

أصبحوا الآن منتشرين في أكثر المدن والأقضية والنواحي، دون أن يُؤثر ذلك على تحصيلهم العلمي؛ نظراً لانتشار المكتبات العلميّة المنوّعة والمكتبات الإلكترونيّة، وغير ذلك من الوسائل والتقنيّات الحديثة.

وعليه فإنّ دائرة القاصرين في انحسارٍ مستمرٍّ، لوصول المعلومات المطلوبة كاملةً إليهم، فيرتفع قصورهم بالعلم، كما أنّ دائرة المُقَصِّرِينَ في ازديادٍ مستمرٍّ، لأنّ الحجّة قد أُلقيت على عددٍ أكبر، فيتحوّل معها كثيرٌ من القاصرين سابقاً إلى مُقَصِّرِينَ عند حصول العلم وانتفاء العمل.

ولا يُعلم مدى الانحسار والتوسّع في كلتا الدائرتين؛ نظراً لمدخليّة الزمان والمكان في تحديد ذلك، ولذلك فإنّ على الأعلام أن لا يُصنّفوا الناس قاصراً ومقَصِّراً بعيداً عن ملاحظة تأثير الزمكانيّة في ذلك.

كما أنّ الإنسان المكلف القاصر عن الوصول إلى الحقيقة، لأسبابٍ قاهرةٍ لا يستطيع دفعها، عليه أن يتعاهد تلك الظروف، ليرى مقدار ما انجلى منها، ومقدار سعته على تجاوز الباقي منها، ليعرف إلى أيّ الدائرتين قد آل أمره.

الفصل الرابع

مقاربة بين حرّية العقيدة والتولي والتبرّي

- هويّة التولي والتبرّي وحدودهما
- العلاقة بين التبرّي واللّعن
- المصير الأخرى لسائر المسلمين
- المصير الأخرى لأهل الكتاب
- حدود الحرّية في العقيدة
- المقاربة بين متطلّبات الحرّية وضغوط التولي والتبرّي
- جدليّة العلاقة بين الشرك وبين التولي والتبرّي

هوية التولي والتبري وحدودهما

وهنا مسألتان مهمتان، هما:

المسألة الأولى: تحديد هوية (التولي والتبري)

وقع اختلاف بين الأعلام في مرجعية مسألة (التولي والتبري)، فهل هي مسألة من مسائل العقيدة، أم هي مسألة فقهية ترجع إلى فروع الدين؟ والصحيح في المقام: أنها من الآثار الفقهية المترتبة على الأمور العقائدية^(١)،

(١) إن المسألة - كما ذكر السيد الأستاذ دام ظلّه - وقع فيها خلاف بين كونها مسألة فقهية (كما يرى هو ذلك) أو كونها عقائدية (كما يرى آخرون) وقد بحثها دام ظلّه بشكل مُفصّل في دروسه العليا في الفقه، فمن رام الوقوف على تفصيل المسألة وأدلّتها فعليه بمراجعة ذلك.

وبعيداً عن مناقشة ما أفاده السيد الأستاذ دام ظلّه فإن أصل المسألة - كما عرفنا - خلافتي، وحالة وجود، وتحديد المسألة من كونها فقهية أو عقديّة يرتبط بالرؤية العامة للعقيدة والشريعة، وما هي تفاصيل العقيدة وما هي تفاصيل الشريعة، وقد ارتأيت أن أشير إلى الوجه الآخر، المنظور في مسألة التولي والتبري، وبيان كونها مسألة عقائدية - كما أرى وأعتقد - وليست فقهية بالمعنى الاصطلاحي للفقه، ويمكن التأسيس لعقديّة المسألة من خلال بيان ارتباط (التولي والتبري) ارتباطاً وثيقاً بالإيمان، وبنص القرآن الكريم والسنة الشريفة، وفي ذلك دلالة واضحة على كونها من مسائل العقيدة؛ لارتباط الإيمان بالعقيدة، ومن أسرار اقترانها بالإيمان هو أن الإيمان نفسه يحتاج إلى إثباتات قريبة، وأهم هذه الإثباتات هو (التولي والتبري)، وبالتالي فكل إيمان خالٍ من التولي والتبري - على فرض تصوّره - فإنه إيمان ناقص، ولهذا الاقتران والارتباط أدلة وشواهد قرآنية، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢)،

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا لَهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (المائدة: ٨١)، أما الروايات فقد عبرت عن التولي والتبري بأتهما من دعائم الإسلام حتى أتها قرنتهما بأصل الأصول، وهو التوحيد، وبالنبوة والإمامة، من قبيل ما روي عن عيسى بن السري قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدثني عما بُنيت عليه دعائم الإسلام؛ إذا أنا أخذتُ بها زكا عملي ولم يضرنني جهل ما جهلت بعده؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وحق في الأموال من الزكاة؛ والولاية التي أمر الله عز وجل بها ولاية آل محمد صلى الله عليه وآله، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات ولا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية، قال الله عز وجل: ﴿...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (النساء: ٥٩)، فكان علي عليه السلام، ثم صار من بعده حسن ثم من بعده حسين ثم من بعده علي بن الحسين، ثم من بعده محمد بن علي، ثم هكذا يكون الأمر، إن الأرض لا تصلح إلا لإمام، ومن مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية وأحوج ما يكون أحدكم إلى معرفته إذا بلغت نفسه هاهنا، قال: وأهوى بيده إلى صدره يقول حينئذ: لقد كنت على أمرٍ حسنٍ». (الأصول من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٢ ص ٢١ ح ٩).

وفي خيرٍ آخر عن إسماعيل الجعفي قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الدين الذي لا يسع العباد جهله، فقال: الدين واسعٌ ولكن الخوارج ضيقوا على أنفسهم من جهلهم، قلت: جعلت فداك فأحدثك بديني الذي أنا عليه؟ فقال: بلى، فقلت: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند الله، وأتولاكم وأبرأ من عدوكم ومن ركب رقابكم وتأمّر عليكم وظلمكم حقكم، فقال: ما جهلت شيئاً هو والله الذي نحن عليه». (الأصول من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٢ ص ٤٠٥ ح ٦).

وقد روى العياشي عن أبي حمزة الثمالي أنه قال للإمام محمد الباقر عليه السلام: «أصلحك الله، أي شيء إذا عملته أنا استكملت حقيقة الإيمان؟ قال: توالي أولياء الله وتعادي أعداء الله وتكون مع الصادقين كما أمرك الله، قلت: ومن أولياء الله ومن أعداء الله؟ فقال: أولياء الله محمد رسول الله وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ثم انتهى الأمر إلينا ثم ابني جعفر - وأوماً إلى جعفر وهو جالس - فمن وإلى هؤلاء فقد وإلى الله وكان مع الصادقين كما

وهذا الارتباط والترتب هو واقع حال كثير من المسائل الفقهيّة، وقد تعرّض القرآن الكريم والسنة الشريفة إلى هذا الارتباط والاقتران في موارد كثيرة، وقد ظنّ البعض أنّ هذا الارتباط والاقتران يحكي كون هذه المسألة مسألة عقائديّة، ولكن ليس كذلك، فإنّها مسألة فقهيّة، ولشدة أهمّيّتها صارت مترتبة على الأمور العقائديّة، كما هو حال الارتباط بين الإيمان بالله وبرسوله وبالمعاد بالصلاة ومطلق العبادة؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧)، وهذا لا يجعل الصلاة ومطلق العبادات من مسائل العقيدة، ولكن الإيمان وأمور العقيدة تحتاج إلى إثباتات خارجية، من أهمّها تحقيق رسوم الطاعة.

المسألة الثانية: حدود (التولي والتبرّي)

بالرغم من كون (التولي والتبرّي) جذورهما قرآنيّة، وأمّهما تتعلّقان بالولاية لله

أمر الله». (تفسير العياشي، للمحدّث الجليل أبي النضر محمّد بن مسعود بن عياش السلمي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، نشر: مؤسّسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، قم المقدّسة: ج ٢ ص ١١٦ ح ١٥٥). فيكون التعبير بالدعائم في المقام تعبيراً آخر عن العقيدة، والتي منها التولي والتبرّي، وإذا ما عرفنا أنّ الدعامة هي عماد البيت الذي يقوم عليه، يتأكّد لنا بأنّ هذا الوصف وصف خاصّ بالعقائد، وأنّه هو الموافق للاصطلاح المشهور الذي يُسمّى العقائد بأصول الدين، والذي يصطلح عليه السيّد الأستاذ دام ظلّه بأصول الإيمان.

نعم، تبقى مسألة ذات شقين في التولي والتبرّي، الأولى في لزوم إظهارهما، والثانية في اقتران إظهارهما، والصحيح في ذلك هو ما يذهب إليه السيّد الأستاذ دام ظلّه، والذي سيأتي تفصيله، حيث يقول في ذلك: «هاهنا كلامٌ وأخذٌ وردّ، ولكنّ الصحيح فيه هو أنّه لا تلازم بين إظهار التولي وإظهار التبرّي، لاسيّما إذا لاحظنا ظروف الزمان والمكان التي كثيراً ما تُلزم بغضّ الطرف عن التبرّي».

تعالى؛ لقوله تعالى: ﴿...فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (البقرة: ٢٥٦-٢٥٧)، وقوله تعالى: ﴿...إِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٩)، حيث الاقتران بين التوحي والتبري، كما أنها تتعلق بولاية الرسول صلى الله عليه وآله، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (المائدة: ٩٢)، وما الشهادتان إلا إقرار صريح بالولاية والتوحي لله تعالى ورسوله، فشهادة التوحيد أولها براءة من كل إله، وآخرها إقرار التوحي بالله تعالى وحده^(١).

بالرغم من ذلك كله إلا أن مسألة (التوحي والتبري)، مع كونها فقهية فقد اقترنت وارتبطت - كلامياً - بموضوع الإمامة^(٢)، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، حيث فسرت (الولاية) بالإمامة، فوليتكم هو إمامكم. ويراد بالتوحي: الطاعة للولي الذي يدير الأمر، وتكون له النصرة والمعونة، وقوله تعالى: ﴿...أَنْتَ وَوَلِيُّكَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...﴾ (يوسف: ١٠١)، أي: أنت تتوحي

(١) كلمة التوحيد هي: «أشهد أن لا إله إلا الله»، ومقطعها الأول: «أشهد أن لا إله» بتقدير الخبر (موجود)، تكون براءة من كل إله، وأما مقطعها الثاني: «إلا الله» فهو التوحي والإقرار بالالوهية لله وحده، فتكون المحصلة من مقطع التبري ومقطع التوحي هو إثبات كلمة التوحيد، وهي: «الله وحده الإله ولا شريك له».

(٢) من هنا يمكن تقسيم التوحي والتبري على ثلاثة أقسام، الأول: التوحي والتبري بالمعنى العام، والثاني: التوحي والتبري بالمعنى الخاص، والثالث: التوحي والتبري بالمعنى الأخص، والأول يكون مرتبطاً ومتفرعاً على التوحيد والنبوة والإمامة، وأما الثاني فيكون متفرعاً على النبوة، وأما الثالث فيكون متفرعاً على الإمامة تحديداً، وما يجري - عادةً - على لسان المتكلمين من الإمامية الاثنا عشرية هو القسم الثالث. (منه دام ظلّه).

أمري في الأولى والعقبى، وأنت القائم به. والتويّي يكون بمعنى الإعراض وبمعنى الاتّباع؛ فالإعراض من قبيل ما جاء في قوله تعالى: ﴿...وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٨)، أي: إن تعرضوا عن الإسلام فسوف يستبدل بكم قوماً آخرين، وأما التويّي بمعنى الاتّباع فما في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ...﴾ (المائدة: ٥١)، أي: ومن يتبعهم وينصرهم فإنه واحدٌ منهم^(١).

وأما التبرّي فيراد به: التفصي مما يكره مجاورته، ولذلك قيل: برأت من المرض وبرئت من فلان وتبرأت، وأبرأته من كذا وبرأته، ورجلٌ بريءٌ وقومٌ براءٌ وبريئون^(٢)، بمعنى تركهم والتخلي عنهم، قال تعالى: ﴿بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ١).

وهذه المسألة الثنائية (التويّي والتبرّي) مع كونها فقهيةً إلا أنها مترتبةٌ على أمورٍ عقائديةٍ ترتبط بعناوين أساسيةٍ في العقيدة، من قبيل التوحيد والنبوة، ولأجل ذلك فإنها لازمةٌ على كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ، كلزوم الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، فلا بدّ لكلّ مسلمٍ مؤمنٍ من الالتزام بالتويّي والتبرّي، بل لا يصدق على أحدٍ عنوان التويّي لله تعالى ولرسوله وهو تاركٌ لطاعتها أو موالٍ لأعداء الله تعالى ومُعادٍ لأوليائه، فذلك ضربٌ من الزيف والنفاق، فالصادق في ولاءه لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وآله لا يتولّى أعداءهما أبداً، بل في موالاته لأعدائهما نفياً ضمناً لتوليّه لله ورسوله^(٣)، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا

(١) انظر: مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: أحمد الحسيني، نشر: مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ، إيران: ص ٥٥٥-٥٥٩.

(٢) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ، قم المقدّسة: ص ٨٦، باب (برأ).

(٣) ينبغي أن يُعلم أن هذه القضية الكبرى لا يُمكن تطبيقها على مصاديقها إلا بالأدلة

عَدُوِّي وَعَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿الممتحنة: ١﴾.

وعليه فإنَّ عدم التبرُّي من أعداء الله أو إلقاء المودَّة لهم، ضربٌ من ضروب الخروج عن رسوم التويُّ والتبرُّي، فلا بدَّ من التبرُّي من أعداء الله وأعداء رسوله وأعداء المؤمنين، وأمَّا مَنْ لم يكن مسلماً ولم يكن عدواً لنا فلم يرد نهي عن مودَّتهم، وإنما ورد بمنَّ حادَّ الله ورسوله؛ قال تعالى: ﴿لَا تَحِدْ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ...﴾ (المجادلة: ٢٢)، فمَنْ لم يحادِّوا الله ورسوله فهم غير مقصودين بالتبرُّي، بل لا ضير في مودَّتهم، وليس في ذلك أصرح من قول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ

القطعيَّة، فالمصداق الظني - وإن كان مُعتبراً - لا قيمة له في هذا المجال العقدي، فإنَّ إثبات كون شخصٍ ما عدواً لله تعالى ورسوله مسألةً عظيمةً وفي غاية الخطورة، وهذا ما يدعوننا للأخذ بالحيطه والحذر والانتباه من الانجرار وراء تطبيقاتٍ جزافيةٍ لا خلفية علمية موضوعية وراءها، وحتى على فرض تقديم شهاداتٍ عادلةٍ من أشخاصٍ عدولٍ على كون فلانٍ مالياً لأعداء الله أو مُبغضاً لأولياء الله فإنه لا يجوز لكلِّ أحدٍ البتَّ في ذلك إلا المرجع الديني المتخصَّص - على أقلِّ التقادير - في مجالي العقيدة والشريعة.

ومنهُ يتضح حال الوضع العام المنتشر من التسقيط الرخيص المتعمد بحجة عدم ثبوت التويُّ والتبرُّي؛ ولذلك لا ينبغي الالتفات إلى تلك الأصوات الشاذة، التي لم تعرف من الإسلام إلا اسمه، ومن القرآن إلا رسمه، فصاروا يفتون بغير علمٍ ويُجادلون بغير سلطانٍ آتاهم، إن في صدورهم إلا كِبَرٌ وتعصُّبٌ وجهلٌ مُركَّبٌ؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبَرٌ مَّا هُمْ بِبَالِيغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (غافر: ٥٦)، وعلى الأمة أن يحذروا منهم، كما على علماء الأمة التنبيه لذلك. (منه دام ظلّه).

الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوا فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ (المتحنة: ٨)، فلنا أن نكرمهم وأن نُحسن إليهم وأن نعدل فيهم بإحساننا إليهم ووبرّنا بهم.

نعم، ﴿إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المتحنة: ٩)، فأولئك هم الظالمون لأنفسهم، وهم الخارجون عن حدود الله تعالى.

وبعبارةٍ مختصرةٍ جامعةٍ لمعنى التوليّ والتبرّي: إنّ التوليّ تعبيرٌ آخر عن وجوب الولاية والحبّ لله تعالى وللنبيّ صلى الله عليه وآله، ولأولياء الله وأوصيائه عليهم السلام، ولمن اتّصف بالإيمان؛ وإنّ التبرّي هو تعبيرٌ آخر عن وجوب البراءة من الطغاة والظلمة والفساقين والمضللين، سواء كانوا من المشركين أو من غير المشركين.

سرّ الاقتران بين التوليّ والتبرّي وحكم الفصل بينهما

من الواضح أنّ اقتران التوليّ بالله ورسوله وأولي الأمر هو اقترانٌ بالكمال الطارد لكلّ نقصٍ، ولا يُتصوّر تحقّق ذلك الكمال بدون التبرّي من كلّ موارد النقص المتمثلة بالجهات المقابلة لصور الكمال، فيكون تولّيّنا لله تعالى موجّباً للتبرّي من الشيطان والطاغوت ومن كلّ شريكٍ، وإلاّ سينتفي التوحيد بأسره، ﴿...قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٩)، وهكذا الحال بالنسبة لتولّيّنا للرسول ولأولي الأمر، فإنّه موجّبٌ للتبرّي من أعدائهم، وإلاّ اجتمع طلب الكمال مع طلب النقص، والآخر قاضٍ على الأول.

وهذا الارتباط الوثيق بينهما وعدم الانفكاك لتحقيق واقعية الإيمان، بل لتحقيق أوثق عرى الإيمان، ليمتاز التوليّ والتبرّي عن الصلاة والصيام والحجّ والزكاة، بل حتّى عن الجهاد في سبيله، وقد جاء ذلك صريحاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فعن عمرو بن مدركٍ الطائي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام

قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِأَصْحَابِهِ: أَيُّ عَرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ؟ فَقَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، وَقَالَ بَعْضُهُم: الصَّلَاةُ، وَقَالَ بَعْضُهُم: الزَّكَاةُ، وَقَالَ بَعْضُهُم: الصِّيَامُ، وَقَالَ بَعْضُهُم: الْحَجُّ وَالْعَمْرَةُ، وَقَالَ بَعْضُهُم: الْجِهَادُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لِكُلِّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَلَيْسَ بِهِ، وَلَكِنْ أَوْثَقُ عَرَى الْإِيمَانِ: الْحَبُّ فِي اللَّهِ وَالْبَغْضُ فِي اللَّهِ، وَتَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ، وَالتَّبَرُّيُّ مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ»^(١)، فَهِيَ مَقْدَمَانِ عَلَى سَائِرِ الْعِبَادَاتِ؛ لِأَنَّهَا أَوْثَقُ عَرَى الْإِيمَانِ، هَذَا أَوَّلًا، وَأَمَّا ثَانِيًا فَإِنَّهُ لَا انفكاكَ بَيْنَ التَّوَلَّى وَبَيْنَ التَّبَرُّيِّ، وَلَا مَجَالَ لِلْفَصْلِ بَيْنَهُمَا.

بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنَّ أَيَّ فَصْلٍ بَيْنَهُمَا سَيَفْضِي لِسُقُوطِ أَصْلِ التَّوَلَّى، وَلَعَلَّ الْاِقْتِرَانَ وَالتَّلَازِمَ بَيْنَهُمَا أَشْبَهَ مَا يَكُونُ بِالتَّلَازِمِ بَيْنَ الصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ لِلَّهِ تَعَالَى وَالصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ، فَإِنَّ ثُبُوتَ كُلِّ صِفَةٍ ذَاتِيَّةٍ لِلَّهِ تَعَالَى تَعْنِي ثُبُوتَ كَمَالٍ مُطْلَقٍ لَهُ، وَهَذَا يَسْتَبْطِنُ نَفْيَ الصِّفَةِ الْمَقَابِلَةِ عَنْهُ تَعَالَى، أَي: نَفْيَ النِّقْصِ عَنْهُ؛ فَعِنْدَ قَوْلِنَا: اللَّهُ حَيٌّ، فَإِنَّهَا قَضِيَّةٌ تَسْتَلْزِمُ ذَاتِيًّا الْإِقْرَارَ بِكَوْنِ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرِ مَيِّتٍ، وَبِالتَّالِيِ فَنَحْنُ نَتَوَلَّى ثُبُوتَ الْحَيَاةِ السَّرْمَدِيَّةِ لَهُ تَعَالَى، وَنَبْرَأُ مِنْ ثُبُوتِ الْمَوْتِ لَهُ مُطْلَقًا.

وَمِنْهُ يَتَّضِحُ: أَنَّ الْإِقْرَارَ بِوُجُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَوَحْدَانِيَّتِهِ لَا يَحْتَاجُ بَعْدَهَا إِلَى نَفْيِ الْعَدَمِ عَنْهُ أَوْ نَفْيِ الشَّرِيكِ، لِأَنَّ مَا تَقَدَّمَ مِنْ إِقْرَارٍ مُلْزِمٌ بِذَلِكَ، وَهَذَا مَا فَهَمَهُ بَعْضُ الْمُتَقَدِّمِينَ، حَيْثُ يَقُولُ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وَلَا يَتَمَّ الْإِقْرَارُ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَبِالْأَتَمَّةِ إِلَّا بِالْبِرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِهِمْ»^(٢)، مِمَّا يَعْنِي أَنَّه لَا يَتَمَّ التَّوَلَّى إِلَّا بِتَحْقِيقِ صُنُوهِ التَّبَرُّيِّ، بَلْ لَا مَعْنَى لِلتَّوَلَّى بِدُونِ التَّبَرُّيِّ.

وَعَلَيْهِ فَالْفَصْلُ مِنْ حَيْثُ الْاِعْتِقَادُ - عَلَى فَرَضِ تَصَوُّرِهِ وَوُقُوعِهِ - بَاطِلٌ

(١) أصول الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ١ ص ١٢٥-١٢٦ ح ٦، (الحب في الله).

(٢) الاعتقادات، للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، تحقيق: عصام عبد السيد، من سلسلة الكتب العقائدية، إعداد مركز الأبحاث العقائدية، قم المقدسة: ص ١٠٥-١٠٦.

ومُلزَمٌ لانتفاء أصل التويّي، فيكون رفع شعار التويّي مجرداً عن شعار التبرّي باطلاً جملةً وتفصيلاً، وهو كاشفٌ عن قصورٍ في فهم معنى التويّي والتبرّي.

ولكن هل إظهار التويّي - وليس أصل الالتزام به - موجبٌ لإظهار التبرّي، أم أنّه خاضعٌ للظروف وتحقق بعض القيود؟

هاهنا كلامٌ وأخذٌ وردٌ، ولكنّ الصحيح فيه: هو أنّه لا تلازم بين إظهار التويّي وإظهار التبرّي، لاسيّما إذا لاحظنا ظروف الزمان والمكان التي كثيراً ما تُلزم بغضّ الطرف عن التبرّي.

إذن، فالحكم بالمنع في الفصل بينهما إنّما هو جارٍ في أصل الاعتقاد لا في مسألة الإظهار وعدمه، أو قل في عالم الثبوت لا في عالم الإثبات، ولذلك فإنّ المسلم المؤمن ليس مطلوباً منه إظهار التبرّي بقدر ما هو مطلوبٌ منه إظهار التويّي، وهذا الأمر - عدم الاقتران في عالم الإثبات والخارج لا في عالم الثبوت والواقع - إنّما هو موضوعٌ عامٌّ خاضعٌ للظرفية الزمانية والمكانية، ففي ظرفٍ زمكانيّ يستلزم الاقتران بين التويّي والتبرّي، وفي ظرفٍ آخر يستلزم الفصل بينهما، فنظهر التويّي دون التبرّي، لاسيّما في مواضع وموارد الحفاظ على وحدة المسلمين وتوحيد كلمتهم، وسيأتي في موارد الفتاوى الخاصة بوحدة الأمة وتوحيد الكلمة بياناتٌ مُجليّةٌ لنا الموقف بصورةٍ عملانيةٍ وتطبيقيةٍ^(١).

جديرٌ بالذكر: إنّ هنالك أخباراً قرنت بين التويّي والتبرّي من خلال توحيد ماهيّتهما بماهية الدين نفسه، وذلك عن طريق التعبير عنهما بالحبّ والبغض، فالحبّ عنوانٌ حاكٍ عن التويّي، كما أنّ البغض عنوانٌ حاكٍ عن التبرّي، ورد في الخبر عن فضيل بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبّ والبغض، أمن الإيمان هو؟ فقال: «وهل الإيمان إلاّ الحبّ والبغض؟ ثمّ تلا هذه

(١) من المؤمل بحث هذه المسألة في الكتاب الأساسي للفتاوى العقائدية.

الآية: ﴿...حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧)^(١)، والحبّ تعبيرٌ آخر عن التوليّ، والبغض تعبيرٌ عن التبرّي، وقد مرّ بنا الحديث المرويّ عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: «أوثق عرى الإيمان الحبّ في الله والبغض في الله، وتوالي أولياء الله والتبرّي من أعداء الله»^(٢).

وجديرٌ بالذكر أيضاً: أنّ التوليّ والتبرّي عطاء ربّانيّ، فمن أجلّ مصاديق التوليّ حصول الإيمان بالله تعالى وبرسوله، وقد حبّب الله تعالى ذلك للمؤمنين، كما أنّ ما يُقابل ذلك قد كرهه الله تعالى لقلوب المؤمنين، قال تعالى: ﴿...وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ٧).

وفي خبرٍ آخر أكثر تفصيلاً عن بريد بن معاوية العجليّ وإبراهيم الأحمريّ قالوا: دخلنا على أبي جعفر عليه السلام وعنده زياد الأحلام، فقال أبو جعفر: «يا زياد مالي أرى رجلك مُتَفَلِّقَيْنِ؟ قال: جعلت لك الفداء جئت على نضويّ أعاتبه الطريق، وما حملني على ذلك إلا حبُّ لكم وشوقٌ إليكم. ثمّ أطرق زيادُ ملياً ثمّ قال: جعلت لك الفداء، إنّ ربّي خلوت فأتاني الشيطان فيذكرني ما قد سلف من الذنوب والمعاصي، فكأنّي آيسٌ ثمّ أذكر حبيّ لكم وانقطاعي إليكم. قال: يا زياد وهل الدين إلا الحبّ والبغض؟»^(٣).

(١) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ١٢٥ ح ٥، باب (الحبّ في الله).

(٢) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ١٢٥-١٢٦ ح ٦.

(٣) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، للعلامة الشيخ محمّد باقر المجلسي، نشر: مؤسّسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، بيروت: ج ٦٥ ص ٦٣. والنضو: الدابة التي هزلتها الأسفار. وفي رواية أخرى: «وهل الدين إلا الحبّ؟». (أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٧٩-٨٠ ح ٣٥)، فيكون الدين الموجب للبغض والنفرة

وهذا الحبّ إنّما اكتسب قيمته وتحقّق الأنس به وصار حاكياً عن الدين القويم لأنّه كان حبّاً في الله والله تعالى، وإلّا فكُلّ حبٍّ ومودّةٍ لا يتوسّطها الله تعالى فهو تيهٌ وضلالٌ، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قوله: «كُلّ مودّةٍ مبنيةٍ على غير ذات الله ضلالٌ، والاعتماد عليها محالٌ»^(١)، ولذا: «من لم تكن مودّته في الله فاحذره»^(٢)، ولن تصفو المحبّة في الله تعالى بدون التقوى، ولذلك فالأخلاء جميعاً في عرضةٍ للفرقة والنفرة إلاّ المتّقين، كما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ (الزخرف: ٦٧).

العلاقة بين التبرّي واللعن

ليس هنالك ترادفٌ بين التبرّي واللعن، فاللعن واحدٌ من أبرز مصاديق إظهار التبرّي، ولا ريب أنّ هذا المصداق يتأثر كثيراً بعنصر الزمان بخلاف المفهوم نفسه، فالتبرّي ثابتٌ على أيّ حالٍ، ولكنّ مصاديقه تتغيّر وتتبدّل، واللعن بصفته مصداقاً للتبرّي قد يصحّ في زمانٍ دون آخر، فيكون المطلوب والثابت في أصله هو عنوان التبرّي العام، وأما اللعن - لاسيّما المقتضي منه للتسمية - فهو مشروطٌ بظرفه المناسب، ففي الظرف الذي يكون فيه اللعن مُفضياً لتفرقه الأُمَّة أو إضعافها فإنّه يكون غير مطلوبٍ، بل هو منهيٌّ عنه، وهذا الحكم سارٍ حتّى في صورة احتمال وقوع المفسدة فضلاً عن الظنّ المعتر أو القطع بوقوعها. والمنع من اللعن ليس بالاعتماد على مقتضيات التقيّة، وإنّما بحسب القاعدة

ليس ديناً، والدين الذي تُرهب به نفوس الأبرياء وتُهتك به الحرمات ليس ديناً، والإسلام هو دين الحبّ والرحمة، وليس دين الكراهية والملاحمة.

(١) عيون الحكم والمواعظ، عليّ بن محمّد الليثي الواسطي، تحقيق: حسين الحسينيّ البيرجندي، نشر: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، قم: ص ٣٧٦ ح ٦٩١٥.

(٢) تنبيه الخواطر، للوزّام بن أبي فراس المالكي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٧٣.

العامة المحكومة لظرفية الزمان والمكان، فقد يجوز اللعن في زمانٍ ما ومكانٍ ما، ولا يجوز ذلك مطلقاً في زمانٍ آخر ومكانٍ آخر، وجوازه في زمانٍ لا يعني جوازه في أيِّ مكانٍ، كما أنّ جوازه في مكانٍ ما لا يعني جوازه في أيِّ زمانٍ، فظرفية الجواز تركيبيّة من زمانٍ خاصٍّ ومكانٍ معيّن، ولذلك لا يصحّ تعميم وتطبيق جواز التبرّي على جميع مصاديقه دون رعاية الطرفين معاً.

المصير الأخرى لسائر المسلمين

انقسم المسلمون إلى مذاهب وفرق، وكلّ فرقة صاغت لها منظومة عقائديّة وفقهيّة تناسب مقتضياتها إيجاباً، وتنعكس على الآخر سلباً، ونحن في مدرسة أهل البيت لم نشدّ عن هذه القاعدة، حيث تشكّلت عندنا عقيدةً وشرعيةً ناظرةً بالدرجة الأساس إلى أتباعها، ومن ثمّ انعكست بالسلب على الآخر في موارد كثيرة، ومسألة الاعتقاد بكون مدرسة أهل البيت هي عين الإسلام لا تقتصر علينا، فكلّ فرقة تعتقد ذلك، بل لا توجد فرقة مسلمة تعتقد خلاف ذلك، فكان نظر كلّ فرقة ومذهبٍ إلى خصوصياتها التي صيغت جملةً من فقراتها كردّ فعلٍ أو كحالة وقائيّة من اختراق الآخر، وكلّما مرّت العقود والقرون ازدادت الفرقة واتّسعت الهوة.

إنّ مقتضيات كلّ مذهبٍ إسلاميٍّ انعكست - فقهاً وعقيدةً - في مجالين، هما: الدنيا والآخرة، وهكذا نشأ فقهٌ يتعلّق بالآخر في الدنيا، ونشأت عقيدةٌ تتعلّق بالآخر في الآخرة، وما يتعلّق في الدنيا غالباً ما يدور حول أداء الحقوق الشرعيّة والعلاقات الاجتماعيّة، وما يتعلّق بالآخرة غالباً ما يتعلّق بمسألة قبول الأعمال وتحديد المصير في الآخرة.

ولذلك نجد - على مستوى الدنيا - مسائل شرعيّة كثيرةً في أبواب الزكاة والخمس والذباحة، بل وفي باب الزواج والطلاق، بل حتّى في غسل الأموات،

حيث اشترطوا الإيمان - بحسب الاصطلاح الفقهيّ، ويريدون به: أن يكون من مدرسة أهل البيت - مع الاختيار^(١)، وأمّا في الصلاة على الميت فقد أفتوا بعدم جواز صلاة المخالف على الشيعيّ الإماميّ الاثنا عشري^(٢).

فأدخلوا في باب الزكاة مسألة جواز إعطاء الزكاة لغير الموالي أو عدم جواز ذلك، وأفتوا جميعاً - أو الأعمّ الأغلب منهم - بعدم جواز دفعها للمخالف^(٣)، وقد أفتينا نحن بجواز ذلك مع تحقّق بعض الشروط.

وأمّا كراهة تزويج المرأة الشيعيّة من المخالف فأشهر من نارٍ على علم، بل عادةً ما يردفون ذلك بتوصية لأهل البنت بعدم ترك الاحتياط بالترك^(٤)، ومن غرائب الفتاوى أنّه: «يجرّم هجاء المؤمن، ويجوز هجاء المخالف»^(٥)، وكأنّ غير الشيعيّ الاثنا عشريّ لا كرامة له! وهكذا الحال في عشرات المسائل الفقهيّة.

وأمّا في المجال الآخر، وهو المصير الأخروي، فالمشهور في مدرسة أهل البيت هو إيقاف قبول الأعمال على الاعتقاد بولاية أهل البيت عليهم السلام

(١) انظر: تحرير الوسيلة، ساحة آية الله العظمى السيّد الإمام روح الله الخمينيّ، الناشر: دار الكتب العلميّة، إسماعيليان، قم: ج ١ ص ٦٨، مسألة (١١)؛ هداية العباد، ساحة آية الله العظمى السيّد محمّد رضا الكلبايكاني، الناشر: دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ، قم المشرفة: ج ١ ص ٦٧، مسألة (٣٣٥).

(٢) انظر: تحرير الوسيلة، للسيّد الإمام روح الله الخمينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٧٩، مسألة (٢)؛ هداية العباد، السيّد الكلبايكاني، مصدر سابق: ج ١ ص ٧٧، مسألة (٣٨٧).

(٣) انظر: جميع الرسائل العمليّة، ومنها ما تقدّم، في مسألة (القول في أوصاف المستحقّين للزكاة)، فمنعوها حتّى على المستضعف من فرق المسلمين.

(٤) انظر: جميع الرسائل العمليّة، ومنها ما تقدّم، في مسألة (نكاح المؤمنة المخالف).

(٥) انظر: منهاج الصالحين، لساحة آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخوئيّ، الناشر: مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠ هـ، قم المقدّسة: ج ٢ ص ٩، مسألة (٣٠).

عموماً وبولاية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام خصوصاً، ولا يفرّق في ذلك من كان مخالفاً أو كان من فرق الشيعة الأخرى، من زيديّة وإسماعيليّة وغيرهم.

وهذا ما يجعلنا نقف بوضوح على بيان هذه المسألة من الجذور، فقد أوقف أعلام الشيعة قبول الأعمال على تحقّق الإيمان، ثمّ أقصروا الإيمان على مدرسة أهل البيت، وهذا خطأ استراتيجيٌّ كبيرٌ، فالصحيح: أنّ جميع المسلمين مؤمنون، ولكنّ درجات الإيمان تختلف، فرتبة الإيمان في الاتّباع لأئمة أهل البيت أكبر وأشرف، وهذه المراتبيّة موجودةٌ حتّى في نفس المدرسة الواحدة، فليس جميع أتباع مدرسة أهل البيت على رتبة إيمانيّة واحدة، وهذا واضحٌ.

وعليه، فإنّ مسألة قبول الأعمال محرّزةٌ لجميع المسلمين، مادامت تلك الأعمال صحيحةً وقُصد بها وجه الله سبحانه وتعالى، ولا نشترط في ذلك إلاّ كون المسلم ليس مُبغضاً لأهل البيت عليهم السلام، فالمبغض لهم مخالفٌ لصريح القرآن الأمر بمودّتهم عليهم السلام؛ قال تعالى: ﴿...قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى...﴾ (الشورى: ٢٣).

نعم، من بلغه الحقّ فعليه اتّباعه، وإلاّ فهو مؤاخذٌ على الترك، فلو افترضنا أنّ أحد العلماء أو الباحثين في المدارس الإسلاميّة الأخرى قد عرف الحقّ ووقف عليه، وألزمته الحجّة بترك ما هو عليه ووجوب المتابعة، لكنّه لم يفعل ذلك؛ تعصّباً منه ومعاندةً، أو اتّباعاً لهوى نفسه، فإنّه مؤاخذٌ بلا ريب.

ولكن كم هو عدد هؤلاء؟ وما نسبتهم إلى السواد الأعظم في الأمّة؟ لا ريب أنّ هؤلاء يُعدّون على الأصابع، وإنّما الكلام في ملايين المسلمين، الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً بأنّهم على الحقّ، وأنّ ما عداهم مشكوكٌ في أمره، كما هو حال عموم الشيعة، فهل فيهم من يعتقد أنّه على الباطل، أو أنّ الآخر على الحقّ؟ بل قل: هل فيهم من أتعب نفسه في قراءة الآخر لمعرفة ما هو عليه والتأكّد من حقّه وبطلان الآخر؟ لا ريب أنّ الأمر لا يقع عادةً إلاّ من بعض

العلماء فكيف بعموم الناس؟

إنّ أقلّ التقادير الصحيحة فيمن لم تقم عنده حجّة على بطلان ما هو عليه - ولم يكن هو الحقّ في واقع الأمر - هو أن يكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٦)، فهو سبحانه (عَلِيمٌ حَكِيمٌ) بأحوالهم، فيعلم مَنْ هو الْمُقَصَّرُ منهم من القاصر، وَمَنْ هو المُسْتَحَقُّ للعقوبة من غير المُسْتَحَقِّ.

وأقلّ ما يُقال فيهم: هو أنّهم من المُستضعفين في الأرض، فلم يبلغهم الحقّ، أو بلغهم شيءٌ منه ولكنهم عاشوا تحت نير الظلمة، فألزموهم بالباطل، مرّت عليهم العقود والقرون، فتوارث الأبناء ما تركه الآباء من ظواهر الأمور، وهي مخالفة لطريقة الحقّ، وهؤلاء حكمهم واضح في القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَقَّاهُمْ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء: ٩٧-٩٩).

فالله تعالى يقول في محكم كتابه: ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا﴾، ولكنّ البعض يرى بأنهم يُحشرون كفاراً!! وهذا هو الفرق بين محورّية إسلام القرآن القائل برجاء العفو والمغفرة، وبين محورّية إسلام الحديث القائل برجاء العقوبة والدخول في النار.

ولا ريب أنّ لهذا البحث المهمّ جدّاً تتّياتٍ كثيرة، قد نأتي عليها في مناسبة أخرى، وإنّ كُنّا قد تعرّضنا لها في دروسنا العليا في الفقه^(١).

(١) يُراجع في ذلك دروس البحث الخارج في الفقه، من الدرس (١٢٣) إلى الدرس (١٣٠)، حيث فصل السيّد الأستاذ دام ظلّه في هذه المسألة.

المصير الأخروي لأهل الكتاب

إنَّ مجانبه الحق لا تتجزأ، فهي واحدةٌ من حيث النتيجة، سواءً وقعت من مسلمين أو كتابيين أو وثنيين، وقد كان نبيّ الله يحيى بن زكريا عليهما السلام المُسمّى عندهم بيوحنا المعمدان ونبيّ الله عيسى بن مريم المُسمّى عندهم بيسوع، يصفان اليهود بأنهم قومٌ ضالّون، ويُشبّهان علماء اليهود وأتباعهم بالأفاعي وبأولاد الأفاعي، وما ذلك إلاّ لأنّهم آثروا متابعة الهوى على متابعة الحقّ المبين، وكان من جرّاء متابعتهم الهوى، ومُجانبتهم الهدى، أن أباحوا لأنفسهم تكذيب أنبيائهم، بل وقتلهم أيضاً!^(١)، فاستحقّوا بذلك أن يُوصفوا بالأفاعي^(٢).

ولو تتبّعنا سيرة الأنبياء السابقين سنجد أنّ كلّ نبيٍّ يأتي لقوم، يكون حجّةً عليهم، فيكونون ملزّمين بمتابعتهم حتّى إن كانوا أصحاب شريعةٍ ودينٍ سماويٍّ، ومن هذا المنطلق صار لزاماً على اليهود متابعة عيسى عليه السلام، وصار لزاماً على اليهود والنصارى، بل وجميع بني الإنسان، متابعة النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله، ولذلك نجد القرآن الكريم يعتبر أهل الكتاب قوماً ضالّين؛ لعدم إيمانهم بمثل ما آمن به المؤمنون، بالتوحيد ونبوة الخاتم، قال تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ

(١) كما جاء صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (البقرة: ٨٧).

(٢) يقول يوحنا المعمدان (نبيّ الله يحيى بن زكريا عليهما السلام) مخاطباً الكثيرين من الفريسيين والصدوقيين من اليهود لما رأهم يأتون إلى معموديته: «يا أولاد الأفاعي من أراكم أن تهربوا من الغضب الآتي». (إنجيل متى: ٣: ٧)، ومُخاطبهم عيسى عليه السلام: «يا أولاد الأفاعي كيف تقدرون أن تتكلّموا بالصالحات وأنتم أشرارٌ فإنّه من فضلة القلب يتكلّم الفم». (إنجيل متى: ١٢: ٣٤).

الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: ١٣٧)، فالاهتداء إلى الحقّ مقرونٌ بالإيمان برسالة النبيّ محمدٍ صلّى الله عليه وآله، ومع الإعراض - كما هو واقعٌ منهم - فإنّهم على ضلالٍ، بل وفي خلافٍ شديدٍ.

هذا هو مقتضى القاعدة، فكلّ إنسانٍ لم يؤمن بنبوة النبيّ الخاتم ورسالته صلّى الله عليه وآله فإنّه مؤاخذٌ ومحكومٌ بالضلال المبین، ولكنّ هذه القاعدة إنّما تجري فيمن وصلهم صوت الإسلام ودعوة الحقّ بشكلها الصحيح، لا يشوبها تشويهٌ وتعتيمٌ^(١)، وأمّا من لم تصله دعوة الإسلام، أو وصلته دعوة الإسلام بصورةٍ مُشوّهةٍ أوجدت بينه وبين الإسلام حاجزاً نفسياً عظيماً، فهؤلاء غير مشمولين بمقتضيات القاعدة.

من هنا نخرج بعدّة تصوّراتٍ حول مصير الكتابيّين، يمكن تقنينها في ستّة أقسامٍ تُبيّن معها الحكم فيها هم عليه، وهي:

القسم الأوّل: الكتابيّون الذين وصلتهم دعوة الإسلام الحقّ فأمنوا بها وصدّقوا، ولكنهم بقوا على دياتهم، لأنّهم يرون أنّ الإسلام عنوانٌ عامٌّ جامعٌ للمسلمين وغيرهم، فهم مسلمون ومُسلّمون لله تعالى، وهم الفرد النادر.

وأما حكمهم: فإن كانوا ذا دليلٍ قطعيٍّ في بقائهم فهم غير مؤاخذين، بل وهم مأجورون على ما قطعوا به، ولا يوجد مانعٌ عقليٌّ أو شرعيٌّ من دخول المحسن منهم الجنّة، ودخول المسيء منهم النار.

القسم الثاني: الكتابيّون الذين وصلتهم دعوة الإسلام الحقّ، فكفروا بها

(١) لقد نجح الكثير من المسلمين - صورياً - بتشويه صورة الإسلام في العالم الغربي، فعرضوا لهم الإسلام بصورة القاتل الذي ما جاء إلا ليستأصلهم، فأرعبوا الإنسان وشوّهوا قراءه وفهم القرآن بقراءاتٍ تكفيريةٍ لا تُرعى فيها الحرمات، وقد استغلّ خصوم الإسلام هذا التشويه فسَلَطوا عليه الأضواء، مُعرِّفين الناس بأنّ الإسلام هو ما جاء به هؤلاء التكفيريون القتلّة أتباع المنهج الأمويّ الاستصاليّ.

وَكَذَبُوا ظُلْمًا وَعَدُوَانًا وَحَسَدًا؛ قال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤)، بل إن حسدهم بلغ بهم مرتبة التمني الدائم لزوال الإسلام، قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ١٠٩)، فهو لاء محكومون بالضلال المبين، ولكن لا تجب مقاتلتهم ماداموا مسلمين، بل علينا أن نعفو عنهم ونصفح، بحسب مقتضى ذيل الآية^(١).

(١) هاهنا تذكرتان، التذكرة الأولى: قيل بأن هذه الآية منسوخةً بآتي جهاد الكفار والمنافقين في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَيُئَسُّ الْمَصِيرُ﴾ (التوبة: ٧٣)، و(التحریم: ٩)، وبالتالي فلا معنى للاستشهاد بها؟ والجواب: أولاً: إننا لم نستدل بها على جواز العفو والصفح عنهم ليقال بأنها منسوخةً بآية الجهاد، فالمنسوخ منها - على التسليم بذلك - هو العفو والصفح عنهم، وليس تقرير الواقع في كون كثير منهم يودون رد المسلمين عن إسلامهم، ورد المؤمنين عن إيمانهم، بل لا معنى لنسخ هذه الحقيقة النفسانية التكوينية التي عليها الكتابيون. وثانياً: إننا على فرض كونها منسوخةً، فإن النسخ فيها من نوع النسخ المشروط لا النسخ المطلق، والنسخ المشروط مشروط ببقاء شرطه، وشرطه تحقق المكنة من الجهاد وتمهئة ظروف الانتصار التي وفرها رسول الله صلى الله عليه وآله فجاءه الخطاب بأمره بذلك. وثالثاً: إن المراد بالجهاد في المقام هو خصوص الجهاد الابتدائي وليس الدفاعي، ولا يبعد اختصاص الجهاد الابتدائي برسول الله صلى الله عليه وآله وبمن يقوم مقامه من الأئمة الطاهرين عليهم السلام، إلا إذا انقلب الجهاد الابتدائي دفاعياً. (يراجع التفصيل في كتابنا: منطلق فهم القرآن... الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، بقلم: الدكتور طلال الحسن، نشر: دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ، قم: ج ٢ ص ٣٤٣، بحث «أهداف آيات الجهاد»، وما قبله وما بعده).

ورابعاً: إن مفاد آتي الجهاد الأنفتين هو جهادنا للكفار والمنافقين وليس جهاد الكتابيين،

القسم الثالث: الكتّابيون الذين وصلتهم دعوة الإسلام الحقّ، فكفروا بها وكذبوا ظلماً وعدواناً وحسداً، ثم أعلنوا الحرب الضروس ضدّ الإسلام، فهؤلاء إن أمكن مجاهدتهم لزم ذلك بلا ريب، وإن لم يمكن ذلك، لزم دفع شرورهم بأقلّ الخسائر حتى تتمكن منهم لاحقاً، ولا يجوز زجّ الأُمَّة في تهلكة بيّنة بحجّة رفع راية الجهاد، إلا إذا توقّف بقاء الإسلام على ذلك، فإن كان الإسلام نفسه في خطرٍ وصار إلى الزوال، لزم بذل المال والنفس حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً، أو يجعل الله لنا من أمره يسراً، وإلى الله ترجع الأمور.

القسم الرابع: الكتّابيون الذين لم تصلهم دعوة الإسلام الحقّ، فكان تمسّكهم بعقائدهم لا لعنادٍ أو جحودٍ بالحقّ، وإنّما لعدم تعرّفهم على الحقّ، فكان ما وصل إليهم هو الحقّ بنظرهم، فعاشوا وماتوا عليه.

على أنّ ما جاء في آية السيف مشروطٌ بالمكنة والقدرة، كما فعل ذلك رسول الله صلّى الله عليه وآله، فإذا كانت لنا القدرة على ذلك وتمكّنا من تهيئة إمكانات مجاهدتهم، ولم يدفعا الجزية لزم مجاهدتهم، فالنسخ - كما يقول أستاذنا السيّد الخوئي - مقيّدٌ وليس مطلقاً. وخامساً: إذا كان الله تعالى لا ينهانا عن برّ غير الكتّابيين في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨)، فكيف بالكتّابيين الذين يؤمنون بالله تعالى واليوم الآخر؟ فبحسب الأولوية يترجّح إكرامهم والبرّ بهم، وأن نعدل فيهم بإحساننا إليهم.

التذكرة الثانية: في صورة استفحال حسد هؤلاء الكتّابيين إلى مستوى إعلان الحرب السياسيّة أو الاقتصاديّة أو الإعلاميّة، فإنّه لا يسوّغ لنا إعلان الحرب العسكريّة عليهم حتى في صورة التمكّن من ذلك، وإنّما لابدّ من إعلان الحرب المناسبة مع طريقة مواجهتهم لنا، لقوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ولا يجوز التهور وسوق الأُمَّة إلى مواجهاتٍ ينتظرها الغرب نفسه للإيقاع بنا. (منه دام ظلّه).

وهؤلاء لا ريب في كونهم قاصرين، فلا يكونون مؤاخذين أبداً؛ لقوله تعالى: ﴿...وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)، ولم يبلغهم إلا ما هم عليه، فلا يتوجه خطاب الاعتقاد والتكليف إليه.

ولا يُقال بأن جميع الكتابيين مطلعين على دعوة الإسلام فلا معنى لإلحاقهم بالقاصرين، فإنه لم يُستقرأ حالهم جميعاً لإثبات كونهم قاصرين، هذا أولاً، وأما ثانياً: فإن بحثنا في المقام كبرويٍّ وليس صغروبياً مصداقياً، فعلى فرض وجود أفراد كهؤلاء ضمن هذا القسم فهم معذورون شرعاً، وغير مؤاخذين؛ لعدم وصول الحجّة والحق إليهم^(١).

القسم الخامس: الكتابيون الذين وصلتهم دعوة الإسلام مشوّهة قائمة، فكفروا بها وكذبوا، ولم يُعلنوا الحرب الضروس ضدّ الإسلام، فهؤلاء لا تجب مقاتلتهم ماداموا مسلمين، بل علينا أن نعفو عنهم ونصفح، كما هو حال القسم الثاني، وأما من حيث الضلال وعدمه، فالظاهر أنهم ملحقون بصنف القاصرين في القسم الرابع، فلا يكونون مؤاخذين على عقيدتهم التي هم عليها؛ لأنهم لم تصلهم دعوة الحق المبين.

القسم السادس: الكتابيون الذين وصلتهم دعوة الإسلام مشوّهة وقائمة، فكفروا بها وكذبوها، ثم أعلنوا الحرب الضروس ضدّ الإسلام، فهؤلاء يجب حربهم، ولكن بعد تعريفهم بالإسلام الصحيح، فإن أبوا الكفّ عنا صار حكمهم حكم القسم الثالث، وإن كفّوا عنا فلا تصحّ محاربتهم حتى على فرض

(١) يروى أنّ بعض بلاد المسلمين وقعت تحت طائلة حربٍ استمرّت لسنواتٍ طويلةٍ في جنوب وغرب البلاد، ولما انتهت الحرب كان أهالي القرى الشماليّة يتساءلون عن سبب الفرح الذي يعيشه أهل المدينة، فأجابوهم بأنّ الحرب قد وضعت أوزارها، فسألوا أيّ حربٍ تقصدون! فهؤلاء عاشوا في بلدٍ خاض غمار حربٍ ضروسٍ لسنواتٍ طوالٍ وفيه من لم يسمع بها، فكيف بالنصارى الذين يعيشون في أقاصي أرياف البلدان الغربيّة؟

بقاء تكذيبهم لنا وللإسلام؛ لأنّ ما علق في أذهانهم وما عاينوا من إسلام مُشوّه حمله إليهم بعض جُهّال الأُمّة يمنع من محاربتهم، ولقد كان رسول الله صلّى الله عليه وآله يُقاتل الكفّار والمنافقين - الذين عرفهم وعرفوه، فوقفوا على صدقه وأمانته وصلاح سريرته، لكنهم كذبوه وقتلوه - دفاعاً عن بيضة الإسلام، وما سار لفتح مكّة إلا بعد أن غزاه مشركو قريشٍ مرّتين، في أحد وفي الخندق، وبعد أن صارت لديه المكنة لنشر الإسلام القائم على أساس العدل والإحسان، لا الإسلام القائم على التهميش والقتل، وإلا فمع وصول الإسلام مُشوّهاً لا يكون الواصل إليه ذلك محجوجاً به، فضلاً عن كون المُرتكز عادةً في أذهان الغير أنّهم على الحقّ وأنّ ما ساوهم على الباطل.

وهنا كلمةٌ جليّةٌ للسيد الإمام الخميني في بيان حال بيع المتاع من الكفّار، من قبيل بيع العنب لهم مع علمنا بأنّهم يصنعون منه خمرًا، فهل يصدق على ذلك عنوان الإعانة على ارتكاب الإثم؟ وهنا يُجيب رحمه الله: «فحكّم العقل بالقبح وصدق الإعانة على الإثم: فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً وعصياناً، وهو ممنوعٌ لا لكون الكفّار غير مكلفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلفون ومعاقبون عليها، بل لأنّ أكثرهم إلا ما قلّ وندر جهّال قاصرون لا مقصّرون.

أمّا عوامّهم فظاهرٌ، لعدم انقذاح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان ساير المذاهب نظير عوامّ المسلمين، فكما أن عوامّنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان ساير المذاهب من غير انقذاح خلافٍ في أذهانهم؛ لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامّهم من غير فرقٍ بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذورٌ في متابعة قطعه، ولا يكون عاصياً وأثماً ولا تصحّ عقوبته في متابعته.

وأما غير عوامّهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر، صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة بحيث كلّ

ما ورد على خلافها، ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحق من بدو نشوئهم، فالعالم اليهودي والنصرانيّ كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحةً وصار بطلانها كالضروريّ له، لكون صحّة مذهبه ضروريّةً لديه لا يحتمل خلافه»^(١).
إلى أن يقول: «والكفّار معاقبون على الأصول والفروع، لكن مع قيام الحجّة عليهم لا مطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنّهم معاقبون عليها سواءً كانوا قاصرين أم مقصّرين، كذلك الكفّار، طابق النعل بالنعل، بحكم العقل وأصول العدليّة»^{(٢)(٣)}.

حدود الحرّية في العقيدة

بعد التعرّض إلى موضوع مصير الكتّابين ناسب البحث في حرّية العقيدة، ولو بشكلٍ موجزٍ، نظراً لما لهذا البحث من أهمّية كبيرة وخطيرة جدّاً، ونظراً لما تركه البعض من شبهاتٍ أضرت وأضلت في هذا المجال الشائك.
إنّ السؤال الذي كثيراً ما يُطرح، وكثيراً ما يُلتفت حوله هو: هل يرى

(١) المكاسب المحرّمة، للسيد الإمام روح الله الخميني، الناشر: مؤسّسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، قم المقدّسة: ج ١ ص ١٣٣ فما بعد.

(٢) المكاسب المحرّمة، للسيد الخميني: ج ١ ص ١٣٣ فما بعد.

(٣) وهنا أوّد التذكير بدرة من دُرر أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، يوم مرّ بكنيسةٍ خرية مهجورةٍ للنصارى، فقال أحد أصحابه: لطلما أشرك بالله في هذا المكان، فابتدره إمام الإنسانيّة عليه السلام بقوله: «بل لطلما عبّد الله في هذا المكان». فليس من المنطقيّ أن يأتي أحدٌ إلى بيت من بيوت الله تعالى ليُشرك بالله! وإنّما جاء ليوحّده، وبحسب ما انتهى إليه الدليل أو النقل والسيرة، وهؤلاء لا ريب في كونهم يرون أنفسهم على الحق، وأنهم عبّاد الله تعالى، ولذلك نطق الإمام عليّ عليه السلام من خلال ما كان يعتقدون ويقصدون، وهذا هو الفهم السليم، المنافي تماماً للأفهام العقيمة التي طالما عاثت في الأرض فساداً، ونشرت لغة التكفير على أدنى الأمور، ورفعت لواء الإرهاب باسم الجهاد، كالمُنبت المُفرط، لا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى.

الإسلام حرّية المعتقد، فيكون قبوله بالداخل إليه كقبوله بالخارج عنه؟ لا ريب أنّ انتخاب العقيدة ابتداءً حقّ مكفولٌ لكلّ إنسانٍ، وأمّر راجعٌ إلى اختياره، فلا يُكره في ذلك إلّا في صورة التزام الآخر بعقيدة الكفر، لأنّ دين الإسلام هو دين الفطرة، فيكون دفاعه عن التوحيد ورفضه للكفر هو دفاعاً عن تلك الفطرة، وإنّما شرّع الجهاد الابتدائيّ بوجه الكافر - لاسيّما الحربيّ منه - لأنّه في واقعه جهادٌ دفاعيٌّ عن تلك الفطرة التي يُراد لها الطمس من قبل الكفّار.

نعم، لا يُمارس الإكراه مطلقاً قبل البيان والتبيين، فإنّ تبيّن الغيّ من الرشد، والحقّ من الباطل، لزم الاعتقاد به، وإن لم يقع الاعتقاد، أو أنّه وقع ولكنّ صاحبه مارس الجحود، كما هو حال كفّار قريش المُشبهين بقوم فرعون: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (النمل: ١٤)، فعندئذٍ لا مناص من إكراهٍ على متابعة الحقّ، وأمّا ما جاء في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، فإنّه قد نفى الإكراه؛ لعدم الحاجة له بعد أن تبيّن الرشد من الغيّ، فيكون تبيّن الرشد من الغيّ كفيلاً بتحقيق رشد الإنسان العاقل السويّ، إلّا مع الجحود الدالّ على مرضٍ نفسيّ لا بدّ من معالجته، ولو بالإكراه، وقايةً للأمة من سوء عاقبته.

ولنعم ما أفاده العلامة الطباطبائيّ في ذلك، حيث قال: «إنّ التوحيد أساس جميع النواميس الإسلاميّة، ومع ذلك كيف يمكن أن يشرّع حرّية العقائد؟ وهل ذلك إلّا التناقض الصريح؟ فليس القول بحرّية العقيدة إلّا كالقول بالحرّية عن حكومة القانون في القوانين المدنيّة بعينه»^(١).

هذا كلّه فيما إذا كان المقابل ليس مسلماً، وأمّا إذا كان مسلماً ثمّ بدا له أن يرتدّ

(١) الميزان في تفسير القرآن، للسيد العلامة الطباطبائيّ: ج ٤ ص: ١١٧، مصدر سابق.

عن دينه، سواءً كان لدينٍ آخر أو إلى الكفر الصراح، فإنه لا رأي له في ذلك، وحكم الإسلام فيه صريحٌ وثابتٌ وغير قابلٍ للتبديل، وهو الحظر والمنع، فإن وقع منه ذلك، لُوْحِظَ الظرف الذي كان فيه، فإن كان قد وقعت له شبهةٌ بيّن له الأمر ولا ضير عليه مع الرجوع إلى الحقّ، كما هو حال الكثير ممّن ارتدّوا عن الإسلام، وإن لم يكن ذلك عن شبهةٍ، وإنّما عن عمدٍ وقصدٍ واعتقادٍ راسخٍ بعقيدة الكفر، جُزِيَ بأمر الله تعالى فيه^(١).

المقاربة بين متطلّبات الحرّية وضغوط التولي والتبرّي

إنّ متطلّبات التولي والتبرّي تعني ممارسة ضغطٍ تجاه الآخر، وهذا الضغط أيّاً كان شكله وحدوده، نفسياً أو مادياً، فإنه يتعارض مع منطق الحرّية المكفول لكل إنسانٍ، فما هو الطريق الأمثل لتحقيق التولي والتبرّي دون التفريط بالحرّية، سواءً كانت حرّيتنا أو حرّية الآخر؟

الواقع: أنّ ممارسة أنماط التولي والتبرّي هي نفسها داخلته في إطار الحرّية، فالمنع فيها هو منعٌ للحرّية أيضاً، ولذلك لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن نغضّ الطرف عن التولي والتبرّي، وقد تقدّمت عدّة بياناتٍ تصبّ في هذا الاتجاه.

ولكن مع ذلك فهناك وجه مقاربهٍ ممكنةٍ بين مسألة التولي والتبرّي ومسألة الحرّية، وهي أنّ للتولي مراتبٍ لازمةً في كلّ زمانٍ ومكانٍ، فهو حكمٌ ثابتٌ، ومراتبٌ أخرى غير لازمةٍ في كلّ زمانٍ ومكانٍ، فهي متغيّرةٌ، وتغيّرها لا يعني إلغائها البتّة وإنّما يعني السكوت عنها.

أمّا الشعيرة اللازمة فهي الالتزام بالمفاهيم العامّة التي طرحها القرآن الكريم، فنتولّى الله ورسوله صلّى الله عليه وآله والذين آمنوا، ونتبرّأ من الجبت والطاغوت

(١) للتفصيل في المسألة يُنظر: منطق فهم القرآن، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: الجزء الثاني والثالث، مصدر سابق.

والشيطان، ومطلق الظلمة، ونلعن من لعنهم القرآن، وترضى على من ترضى عليهم القرآن، دون أن نسّمّي أحداً منهم.

وبعبارة أخرى: نلتزم بكبريات التويّي والتبرّي، ونسكت عن التطبيقات الخارجية، مادام التطبيق الخارجي يُوجد مشاكل وتناقضات وصراعاتٍ داخليةٍ تحلّ بوحدة الأمة، وهذا النوع من التويّي والتبرّي القرآنيّ يُحقّق الحد الأدنى من الشعيرة، ويُجزي المكلف تماماً، ويحشره الله تعالى متولياً لله تعالى ولرسوله ولأوليائه، ومتبرّياً من أعدائه، بل قد يكون في الالتزام بهذا الحد الأدنى في أزمنة الفرقة والفتن هو المطلوب لا غير، بمعنى أنّ كمال الأجر يناله عليه، وغير معلوم أنّه سينال أجراً فيما إذا صرح بأسماءٍ معينةٍ تُثير الآخر، وتسلب عقله، وتوغل في التمزق والتشردم.

إنّ الشريعة الإسلامية بُنيت على أساس المصالح والمفاسد، فإذا ثبت باليقين أنّ التصريح بأسماءٍ في مجال التبرّي، سوف يُوجد مفسدةً عظيمةً - كما هو واقع الحال في مجتمعاتنا الإسلامية - فلا ريب في كون التصريح عملاً غير مُسوَّغ، بل وصاحبه سيكون صاحب فتنةٍ، ولذلك من الضروريّ جداً تحديد التكاليف، لاسيّما وأنّ مسألة (التويّي والتبرّي) فقهيةٌ وليست مسألةً عقائديةً، ممّا يعني أنّه ليس للمكلف أداء هذه الشعيرة بدون مراجعة المراجع الدينية، أو جهة تقليده، وإلاّ فعمله باطلٌ جملةً وتفصيلاً.

من هنا يُمكن تصوير هذه المقاربة، لاسيّما وأنّ الأمر سيؤول إلى جهةٍ عالميةٍ بمصالح الأمة، وهذا ما ينبغي أن تُثَقّف عليه الأمة، فليس لكلّ أحدٍ من المتطرّفين أن يُزمر بوق الفرقة بحجّة أنّه يمارس طقوس التويّي والتبرّي، وإنّما لابدّ من العمل بالضابطة العامة، وهي عدم التنصّل عن التويّي والتبرّي مطلقاً، وأن تكون الممارسة في حدود المفاهيم القرآنية، وما هذا الذي نقوله وملتزم به إلاّ ثمرةٌ من ثمار محوريةٍ إسلام القرآن.

جدلية العلاقة بين الكفر والشرك وبين التولي والتبري

هنالك تصوّر عامٌ يربط بين التولي والتبري وبين الكفر والشرك، وهذا التصوّر ساعدت عليه نصوص قرآنية وروائية، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، فهناك ولايتان لا غير، ولاية الله تعالى للمؤمنين، ولازمها تولي المؤمنين لله تعالى، وولاية الشيطان للكافرين، ولازمها تولي الكافرين للشيطان، فمن لم يؤمن بالله تعالى ولم يتول الله تعالى فإن وليه الشيطان لا غير.

ثم بدأت هذه الولاية بالتدرج لتخرج أهل الكتاب من ولاية الله تعالى، ونشأ اعتقاد بأنه من لم يؤمن بنبوة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله فإنه خارج عن ولاية الله تعالى، وأن وليه الشيطان لا غير، ثم في غضون الصراع العقائدي في داخل الإطار الإسلامي نشأ اعتقاد بأنه من لم يؤمن بإمامة أهل البيت عليهم السلام فإنه محكوم بما تقدم، وفي الطرف الآخر نشأ اعتقاد بأن من لم يعتقد بعدالة الصحابة ولم يواهم فهو خارج على الملة، وهكذا نشأ التطرف في الاتجاهين معاً، مع أن الآية المذكورة أنفأ، وغيرها من الآيات، تدلنا على أن التقابل إنما يكون بين ولاية الله تعالى وولاية الشيطان، ولا أحد من أصحاب الديانات السماوية يتولّى الشيطان، كما لا أحد من المسلمين يتولّى الشيطان، فولايتهم جميعاً لله تعالى، وإذا ما وجد من أهل الكتاب من كفر بالله تعالى وارتد عن دينه ففي الإسلام يوجد مثل ذلك، وإنما كلامنا فيمن له دين سماوي، وهو باق عليه، فالتزامه بذلك ينفي عنه ولاية الشيطان.

وبالتالي، فإن الجدلية القائمة بين الكفر والشرك وبين التولي والتبري لها حدود واضحة رسمها القرآن الكريم، ولا ينبغي أن نتجاوز هذه الحدود، بصفتنا مسلمين ومؤمنين.

المحور الثالث

بحوث تمهيدية في التوحيد ومسائله

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: بحوث تمهيدية في الوحدة والتوحيد
- الفصل الثاني: المسائل الأساسية والفرعية للتوحيد

الفصل الأول

بحوث تمهيدية في الوحدة والتوحيد

- أهمية الفصل بين إثبات الواجب وتوحيده ومعرفة سببانه
- الفرق بين التوحيد الكلامي والتوحيد العرفاني
- التوحيد بين الوحدة الحقيقية والوحدة العددية
- التوحيد بين الواحدية والأحادية
- التوحيد بين الفعلية والأفعالية

أهمية الفصل بين إثبات الواجب وتوحيده ومعرفة سببانه

جرت سيرة بعض المتكلمين في تنظيم أبحاثهم العقديّة أن يتعرّضوا في طيّ أبحاث التوحيد إلى أبحاث إثبات الواجب، ولا تكاد تجد فروقات واضحة بين المسألة وأدلتها عندهم، وكأنّ هنالك نوعاً من الترادف بين إثبات الواجب وتوحيده سبحانه، مع أنّ إثبات شيء لا ينفي ما عداه، كما هو مُقرّر في القواعد العقليّة الفلسفيّة.

وهذا التداخل وعدم الفصل ناتج من عدم وضوح استقلال المسألتين، فصار الحديث عن إثبات الواجب حديثاً عن التوحيد، والعكس بالعكس، حتّى أنّ البعض يُسجّل لنا عنواناً خاصّاً بالتوحيد ثمّ يسوق جميع أدلّة إثبات الواجب، وهذا الأمر لشدة الأُنس به أو للتغاضي عنه أو لعدم الالتفات له، صار منهجاً يُحتذى به، وصار الخروج عنه خروجاً عن أصل لا جذر له، سوى ذلك الأُنس أو التغاضي أو عدم الالتفات، ويكاد أن يُوصف الخارج عنه بالخارج عن المشهور، وهو مشهور لا أصل عقلي ولا عقلائي ولا شرعي له.

إنّ عدم الفصل بين كون دليل النظم - على سبيل المثال لا الحصر - إنّما هو دليل على إثبات الواجب لا أنّه دليل على توحيد الله تعالى، دليل على عدم وضوح أصل الدليل عنده، فإنّ وجود ناظم أو مُنظّم لهذا النظام الكونيّ السائد في كلّ الوجود الإمكانيّ أمرٌ يدركه العقل ويقرّه وينفي عدمه، ولكنّ العقل الذي يُدرك هذا الدليل ويثبت وجود النظام والناظم لا ينفي وجود الشريك في ذلك، فالعقل في ضوء دليل النظم لا ينفي كون الناظم أفراداً عديدة، فهو يُثبت نظاماً وناظماً، ولم يُثبت لنا أنّ الناظم واحد لا شريك له، بل عاجز عن ذلك،

وإثبات كون الناظم واحداً لا شريك له إنما يحتاج إلى دليل آخر من ضمن أدلة التوحيد لا أدلة إثبات الواجب، ولذلك ينبغي ترشيد الدليل، وتحديد جهته ودائرته؛ ليتسنى لنا مخاطبة الآخر بما هو صحيح، فلا نخلط أدلة إثبات الواجب بأدلة التوحيد، علماً بأن هذا الخلط لم يقتصر على دليل النظم، كما هو واضح في سوق أدلة التوحيد في موضوعة إثبات الواجب، فتجد بعضهم وهو بصدد إثبات الواجب يسوق دليلاً قرآنيًا يتضمّن دليلاً عقلياً على إثبات توحيد الله سبحانه، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، مع أنّ الآية الكريمة فارغة من أصل وجود الله تعالى، وهي بصدد إثبات وحدانية واجب الوجود، ومن الواضح أنّ دليل التوحيد متفوقٌ كثيراً على دليل إثبات الواجب، وأنّ القرآن الكريم لم يعتنِ كثيراً بأدلة إثبات الواجب بقدر ما اعتنى بأدلة التوحيد، لأنّ الإنسان - عموماً - لم تُعقه مسألة إثبات الواجب سبحانه بقدر ما عاقته مسألة وحدانيته، وعرب الحجاز كانوا يقرّون بوجود الله تعالى، بل ويقرّون بكونه خالقاً للسموات والأرض، ولكنهم اشتبه عليهم أمر وحدانيته فظنّوا أنّ له شركاء، قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (العنكبوت: ٦١)، فهل يحتاج أهل الحجاز - آنذاك - إلى أدلة إثبات الواجب أم إلى إثبات الوحدانية؟

ولذلك عندما تعرّض القرآن الكريم إلى مسألة إثبات الواجب، تعاطى معها على أنّها أمرٌ بديهيٌّ وفطريٌّ لا نحتاج فيه إلى إثباتات^(١)، وهكذا كان ديدن

(١) قال السيّد الأستاذ دام ظلّه: «إنّ المنهج القرآنيّ توحيديّ معرفيّ خالصٌ ينطلق في جميع قضايا العقديّة من أصل ثابت وهو وجود الله تعالى، ليرتب مجموعة نتائج معرفيّة - سواءً في دائرة التوحيد أو العدل أو المعاد - بناءً على ذلك الأصل المعرفيّ الأوّل وهو وجوده المقدّس.

الأنبياء عليهم السلام الذين ما جاؤوا ليثبتوا وجود الله تعالى، وإنما جاؤوا بدعوة التوحيد، لدفع الشبهة التاريخية التي اعترضت أقوامهم، فاخترعوا لله تعالى شركاء، لقصورٍ ذهنيٍّ احتاج الأمر فيه إلى التنبيه أو الدعوة للتدبر فيه؛ قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (إبراهيم: ١٠).

إذن، فأدلة إثبات الواجب هي غير أدلة توحيد الله، وإن أدلة التوحيد تفوق أدلة إثبات الواجب على المستويين المعرفي والمعنوي، بل وعلى مستوى الحاجة أيضاً، وإن كان إثبات الواجب يقع مقدّمةً لأبحاث التوحيد، ولكن أبحاث التوحيد تتعاطى مع إشكالية خطيرة عاشها الإنسان على مرّ الدهور، ذلك الإنسان الذي أدرك بفطرته وجود الخالق والمدبر، ولكنه احتاج إلى التدبر والتفكير

بعبارة أخرى: إن الأصل الأوّلي في منهجية القرآن الكريم هو المفروغية من وجود الواجب سبحانه، فينطلق من حضور المولى جلّ وعلا، لا من غيابه، وبخلاف هذه المنهجية انطلقت الأبحاث الكلامية والفلسفية حتى عقدوا أبواباً وألفوا كتباً في إثبات الواجب، ولا ريب أن إثبات الواجب لا بد أن ينطلق - منطقياً - من غيابه إلى حضوره بالدليل القطعي، وهذا هو الفرق الأوّل والجوهري بين المناهج العقلية - الكلامية والحكمية - وبين المنهج القرآني في مسألة وجود الله تعالى». (معرفة الله، للسيد العلامة كمال الحيدري: ج ١ ص ٣٣٤).

وهذه المفروغية عن وجوده تعالى - التي اعتمدت كأصل ثابت في لغة ومنهج القرآن الكريم في جميع خطاباته العقديّة - تقف وراء نكات عدّة يمكن رصدها في الجوّ القرآنيّ العامّ، من قبيل الاتّجاه القرآنيّ العامّ في تكريم الإنسان، فيكون طلب إثبات وجوده على طاولة البحث القرآنيّ - وهي مسألة فطريّة - فيه نوعٌ من الاستخفاف المنافي لاحترام الإنسان وتقديره، ومن قبيل أن الله تعالى قد أوجد في فطرة الإنسان ما يكفل له الفراغ عن أصل إثبات الواجب سبحانه، فلا معنى لعرض ما فرغ الإنسان منه، ولذلك تعامل القرآن الكريم مع هذا الأمر الفطريّ والوجدانيّ - وجود الله تعالى - كأصل موضوعيّ مفروغ عنه، ولم يقف عنده إلاّ موقفاً واحداً أثار فيه سؤالاً استنكارياً. (انظر: المصدر السابق: ج ١ ص ٣٣٦-٣٣٩).

في كون ذلك الخالق المدبّر واحداً لا شريك له في الخلق والملك والتدبير .
والآن فمن المنطقيّ جداً - ونحن نلاحظ وجوه الخلط في كلمات الأعلام بين
بحوث إثبات الواجب وبحوث التوحيد - أن نجد خلطاً آخر من نوع آخر، وهو
الخلط بين أبحاث معرفة الله تعالى وبين ما تقدّم من أبحاث إثبات الواجب
وتوحيده، بل نجد غياباً كبيراً لأبحاث معرفة الله، فلا تكاد تجد دليلاً واحداً
يُساق عندهم في هذا المجال، وما ذلك إلا لعدم وضوح ملامح الافتراق بين هذه
المسائل الثلاث، وكأنّ وحدة الموضوع، وهو الله تعالى، صار مسوّغاً للخلط
بينها، وقد عرفت الفرق - ولو إجمالاً - بين إثبات الواجب وتوحيده، وهكذا
فهناك فرقٌ كبيرٌ بين المسألتين السابقتين ومسألة معرفة الله تعالى، فالله تعالى
موضوعٌ لثلاث مسائل، وهي:

١. هل الله تعالى موجودٌ؟

٢. هل الله تعالى الموجود واحدٌ لا شريك له؟

٣. الله الموجود الواحد الأحد ما هي حقيقته ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً؟

والمسألة الأولى تُبحث في مباحث إثبات الواجب، والثانية في مباحث
التوحيد، والثالثة في مباحث معرفة الله تعالى، وكما أنّ المسألة الثانية أشرف من
الأولى فكذلك الثالثة هي أشرف من المسألة الثانية فضلاً عن الأولى، وكما أنّ
المسألة الثانية بحاجةٍ إلى تدبّرٍ وتأملٍ وتحقيقٍ أكبرٍ ممّا تحتاجه المسألة الأولى
فكذلك في المسألة الثالثة، فإنّها بحاجةٍ إلى تدبّرٍ وتفكيرٍ وتأملٍ وتحقيقٍ أكبرٍ بكثيرٍ
ممّا تحتاجه المسألتان السابقتان معاً، ولا يخفى أنّ المسألة الثالثة - الأشرف والأهمّ
والأحوج للتدبّر فيها - هي المسألة الحقيقية التي دارت وتدور وستدور حولها
جميع المعارف الإلهية، بل هي السرّ الحقيقيّ في أصل النشأة والوجود، ودونها
تكون جميع المعارف الأخرى ناقصةً قاصرةً، لا تُحقّق الهدف الأسمى، والذي

أسمته بعض الأخبار بعلة الإيجاد والوجود، بل وفي بعض الإشارات القرآنية أيضاً^(١)، وعليه دارت رُحى السير والسلوك، وليس ذلك إلا معرفة الله تعالى، بقطع النظر عن حدود المعرفة.

ومنه يتضح: أن إثبات وجود الله ما هو إلا خطوة في طريق معرفته سبحانه، كما أن إثبات وحدانيته ليس إلا خطوة أخرى أيضاً نحو معرفته تعالى، خطوة معرفية متقدمة، أكثر إشراقاً وقوةً وقرباً إلى معرفته سبحانه، وهما على أهميتهما وضرورتهما لسائر المكلفين، معرفياً ومعنوياً، لا تكفلان - بالمعنى الكلامي والفلسفي^(٢) - تحقيق الهدف الأسمى والمطلب الأجدى، وهو معرفة الله سبحانه؛

(١) أمّا الأخبار، فمنها ما روي أنه: خرج الإمام الحسين عليه السلام يوماً إلى أصحابه فقال لهم: «أيها الناس إنّ الله جلّ ذكره ما خلق العباد إلا ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه، فإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه». (علل الشرائع، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، نشر: المكتبة الحيدرية، ١٩٦٦م، النجف الأشرف: ج ١ ص ٩ ح ١، الباب التاسع: علة خلق الخلق واختلاف أحوالهم).
وأما الإشارة القرآنية ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، حيث فسّر ذلك بأنهم خلقوا ليعرفوه، وقد رويت هذه الإشارة عن الإمام الباقر عليه السلام.

(٢) المراد من المعنى الكلامي والفلسفي هو الجانب التحقيقي لا التحقيقي، فعلمنا الكلام والفلسفة المشائية برهانياً، يعتمدان الأدلة العقلية والنقلية في الوصول إلى مطالبهما وفي إيصالهما، في قبال العرفان وحكمة الإشراق، فإنّهما يعتمدان الكشف والشهود في الوصول، ويعتمدان البرهان في الإيصال، وبالتالي فإنّ المعرفة الحقة أو التحقيقية أو الكشفية الشهودية تمنع صاحبها من ارتكاب المعصية عن عمد، ووقوع أيّ معصية منه تعني بالضرورة حجب المعرفة عنه، بخلاف ما عليه الحال في التناج الكلامي والفلسفي المشائي فإنه نتاج صورتي تحقيقي لا يعصم صاحبه من ارتكاب المعصية عن عمد، ولذلك لا يمتنع اجتماع هذه المعرفة مع الفسق والانحراف، بل مع الكفر والشرك، وقد نبّه لذلك القرآن الكريم

لأنَّها لا يعدوان كونها مقدّمتين أساسيتين للهدف الأسمى .
 وإذا ما علمنا أنّ مَنْ عَرَفَ الله تعالى لا يعصيه، فإنّ المقصود هو المعرفة
 الحقّة، وليس ما تتوفّر عليه من أبحاث إثبات الواجب وأبحاث التوحيد بمعناها
 الكلامي والفلسفي، فإنّ هذه المعارف المقدّماتية كثيراً ما تحصل أو تجتمع مع
 الجهل بالله تعالى^(١)، لأنّها معرفةٌ صورِيَّةٌ تحقيقيَّةٌ، وأمّا معرفة الله تعالى فإنّها كَشْفِيَّةٌ
 شهودِيَّةٌ، وبالتالي فمن الممكن جدّاً اجتماع المعصية - أيّاً كانت أسبابها - مع كون
 العاصي مُقرّاً بوجود الله تعالى وبأنّه وحده لا شريك له، كما هو واقع حال كثير
 من المسلمين، فضلاً عمّن سواهم.

وبخلاف ذلك ما عليه الحال في معرفة الله الحقّة، فإنّ أصحابها لا تصدر
 منهم المعصية عمداً - على أقلّ التقادير - وقد لا تقع منهم المعصية أبداً، عمداً
 وسهواً، كما هو حال أهل العصمة من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام الذين لم

بقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾
 (النمل: ١٤)، في حين أنّ المعرفة الكشفيّة التحقيقيّة لا تحصل إلا لمن طهر قلبه وزكّت
 نفسه وقصد وجه ربّه، وفي ضوء هذه المعرفة الكشفيّة الحقّة لا يبقى فرق بين معرفة الله
 تعالى وتوحيده، فالتوحيد في لغة الشهود هو معرفته، وأمّا التوحيد الكلامي والفلسفي
 فبينه وبين التوحيد الشهودي عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ عند أهل الباطن، ونسبة العموم
 والخصوص المطلق عند أهل الظاهر، والكلية في دائرة الشهود، فالشهودي يرى أنّ كلّ
 مَنْ لم يعرف الله معرفةً حقّةً لم يُوحّده، كما أنّ كلّ مَنْ لم يُوحّده حقّاً لم يعرفه حقّاً. (منه دام
 ظلّه).

(١) وإذا أمكن اجتماعها مع الجهل فمن بابٍ أولى أن يجتمعا مع الأمراض المعنويّة، العجب
 والرياء والكذب والبهتان، وغير ذلك، ولذلك لا ينبغي التعجّب كثيراً من بعض الأصوات
 التي تُقيم عشرات الأدلّة على إثبات الواجب سبحانه وعشرات الأدلّة على توحيده
 وقلوبها تقطر بالبغض والنصب لأهل الحقّ، فتكيل لهم من التهم الزائفة وتنسب لهم من
 الأقوال الباطلة، وتُنزل أولياء الله تعالى إلى مستوى السوق، ناكراً فضلهم ومنزلتهم.

يعصوا الله طرفة عينٍ أبداً؛ لأنهم عرفوه فخافوه حقاً وآمنوا به صدقاً وأطاعوه حباً، ووضعوا ما اشترط عليهم نصب أعينهم وقابلوه بالوفاء^(١).

وينبغي أن يُعرف أن المعرفة الحقّة لله سبحانه هي المؤشّر الحقيقيّ والكاشف الإلّهيّ عن طبيعة ومستوى الاعتقاد بأصل وجوده تعالى وتوحيده.

ونظراً لأهميّة هذه المسألة وخطورتها فقد تعرّضنا لها وجعلناها أصل المسائل المعرفيّة، وسقنا في مجالها مباحث جمّة ينبغي مراجعتها لمعرفة تفصيل المسألة، ولرفع الخلط الكبير الذي وقع في سطور أعلام الفريقين^(٢).

والخلاصة من ذلك كلّ: أن أدلّة المتكلمين وبراهين الفلاسفة الإلهيين - من برهان النظم حتّى برهان الصديقين - لا تخرج عن إثبات المسألة الأولى، وهي إثبات الواجب تعالى، أي: إثبات وجوده، وعن إثبات المسألة الثانية، وهي توحيده سبحانه، وبنحوٍ من الخلط والتداخل بين أدلّة المسألتين، بعيداً عن المسألة الثالثة، وهي معرفة الله تعالى، وإن كانت بعض أدلّتهم قد عُنوت أحياناً بعنوانين تُشير

(١) ورد في دعاء الندبة ما هو قريبٌ من هذا المعنى: «اللهمّ لك الحمد على ما جرى به قضاؤك في أوليائك، الذين استخلصتهم لنفسك ودينك، إذ اخترت لهم جزيل ما عندك من النعيم المقيم، الذي لا زوال له ولا اضمحلال، بعد أن شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا الدنيّة، وزخرفها وزبرجها، فشرطوا لك ذلك وعلمت منهم الوفاء به، فقبلتهم وقربتهم، وقدرت لهم الذكر العليّ والثناء الجليّ...». (إقبال الأعمال، للسيد رضي الدين عليّ بن موسى جعفر بن طاووس، تحقيق: جواد القيوميّ الأصفهانيّ، نشر: مكتب الإعلام الإسلاميّ، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، قم المقدّسة: ج ١ ص ٥٠٤).

(٢) يراجع كتاب: (معرفة الله، من أبحاث السيّد العلامة كمال الحيدريّ، مصدر سابق). وهو كتابٌ في جزئين، تدور أبحاثهما حول معرفة الله تعالى، وقد نبّه فيه السيّد الأستاذ إلى الفروقات الكبيرة والمهمّة بين تلك المسائل الثلاث، وكان التركيز على المسألة الثالثة، معرفة الله تعالى، حيث بيّن مراتب هذه المعرفة وطرق هذه المعرفة وآثارها.

إلى معرفته تعالى تصريحاً^(١) أو تلميحاً^(٢)، إلا أن ذلك لا يُحقّق الهدف، ولا يلغى وجه الخلط الواضح بين أدلّة المسائل الثلاث.

الفرق بين التوحيد الكلامي والتوحيد العرفاني

وهنا ينبغي توكيد الفروقات الأساسية بين التوحيد في الرؤية الكلامية والتوحيد في الرؤية العرفانية، من حيث المرتبة المعرفية، ومن حيث أدوات الوصول، فالتوحيد الكلامي يقع في مرحلة سابقة على معرفة الله تعالى، وفي مرحلة لاحقة على مسألة إثبات الواجب، فهو برزخ بينهما.

وأما بالنسبة للرؤية العرفانية فالتوحيد واحد لا غير، ومرتبته هي مرتبة معرفة الله تعالى، فمن عرف الله وحده، ومن لم يعرفه لم يُوحده، فالتوحيد لا يثبت بمعزل عن مرتبة معرفة الله تعالى، كما أن التوحيد والمعرفة بمعناهما المتوحّد لا يأتیان بعد مرتبة إثبات الواجب؛ نظراً لعدم وجود مرتبة كهذه عندهم، فالعرفاء يرون أن الثابت أولاً وبالذات هو الله سبحانه لا غير، والغير بحاجة إلى إثبات وجوده، بل لا موجود حقيقي غيره سبحانه، فهو الوجود وهو الموجود؛ لأنه هو الأوّل وهو الآخر، وهو الظاهر وهو الباطن، وهذا هو الموافق لظواهر النصوص القرآنية والروائية.

وعليه فالأصل الإيماني الأوّل عند العرفاء هو التوحيد المساوي لمعرفة الله تعالى، أو قل: هو معرفة الله، وأما الأصل الإيماني الأوّل عند المتكلمين فإنه

(١) انظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، للشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ محمّد مكّي العاملي، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣ هـ، قم المقدّسة: ج ١ ص ٢٧؛ حيث نجده يُعبّر عن أدلّة وجود الله تعالى بطرق معرفة الله، مع أنّها لا تُؤدّي إلى معرفته تعالى، وإنّما تُؤدّي إلى إثبات وجوده فقط، وقد اتّضح الفرق بين مسألة إثبات الوجود أو الواجب وبين مسألة معرفة الله سبحانه.

(٢) كما هو الحال في معظم المُصنّفات العقائدية الأخرى.

التوحيد السابق على معرفة الله تعالى، هذا من حيث المرتبة المعرفية. وأما الفرق بين الرؤيتين من حيث أدوات الوصول فعظيمٌ جداً، فالتوحيد في الرؤية الكلامية لا يخرج عن الدائرة البرهانية الحسولية، سواءً كان الدليل الأساسي عقلياً، أو كان الدليل الفرعي المرشد نقلياً، وبخلافه تماماً ما عليه التوحيد في الرؤية العرفانية، فإنهم لا يرون العقل ولا النقل طريقاً للوصول إلى الحقيقة، وإنما الكشف والشهود هو الطريق الأوحده، وأما العقل والنقل فطريقان وصفيان مُشيران إلى الحقيقة وليسوا موصلين لها إلا في حدود الصورة العلمية الذهنية، والمعرفة عندهم ليست صورة علمية ذهنية تحقيقية، وإنما هي كشفية شهودية تحقيقية، وشتان ما بين صورة الشيء وما بين الشيء نفسه، فالصورة تحكيه، والشهود يُجلبه.

وفي ضوء هذا الفرق الثاني الجوهرى يتضح لنا السر الكامن وراء وحدة التوحيد ومعرفة الله تعالى في الرؤية العرفانية، فإنهم لا يرون في التوحيد الكلامي إلا توحيداً صورياً ذهنياً، وأما معرفة الله تعالى فإنها هي المعرفة الحقة التجلياتية، فناسب أن تكون معرفة الله عندهم هي التوحيد الحقيقي لا غير.

ونحن في هذه الرسالة العقائدية سوف نعتمد الرؤية الكلامية في ترتيب مباحث التوحيد، في قسمته الثلاثية، فإذا ما أطلقنا عنوان التوحيد فإننا نريد به التوحيد السابق على معرفة الله تعالى، واللاحق لإثبات الواجب.

وأما الرؤية العرفانية فسوف نتعرض لها بشكلٍ موجزٍ في مباحث الأصل الأول من أصول الإيمان^(١)، وبيانٍ آخر شبه تفصيليٍّ في بحث المسائل المتفرقة الخاصة بأصل التوحيد^(٢)، لتكتمل الرؤية الكونية في موضوعة الإلهيات بالمعنى الأخص، والتي تدور حول التوحيد تحديداً.

(١) من المؤمل أن يأتي البحث في ذلك في الكتاب الأصلي للفتاوى العقائدية.

(٢) من المؤمل أيضاً أن يأتي البحث في ذلك في الكتاب الأصلي للفتاوى العقائدية.

التوحيد بين الوحدة الحقيقية والوحدة العددية

الوحدة العددية تعني إبتاع الواحد بثنانٍ وثالثٍ إلى ما لا نهاية، كما إذا انضمَّ شيءٌ لآخر فصارا اثنين، فإنَّ كلَّ واحدٍ منهما موصوفٌ بالوحدة العددية، لأنَّه بضمُّه للآخر يكون اثنين.

أما إذا تصوّرنا وحدةً غير متبوعةٍ بثنانٍ وثالثٍ، أو قل: بأتمها قاهرةً وطاردةً لما عداها، فإنَّها وحدةٌ حقيقيةٌ حقَّةٌ، فتكون الوحدة الحقيقية بنكتة قهَّاريَّتها اطلاقيةً لا انتهاء لها، وتكون الوحدة العددية المنتهية بحدِّ الثاني محدودةً منتهيةً، فالثاني لا سبيل له ما لم ينته الأول، فيكون الوصول للثاني كاشفاً عن انتهاء الأول لحدِّه المعلوم، وبخلافه الواحد الحقيقي الحقي، فإنَّه لا أمد لواحديته، أو قل: لا أمد لوحده؛ لأنَّها اطلاقيةٌ قهَّاريَّةٌ^(١)، فيكون غيره الموصوف بالوحدة إنَّما هو موصوفٌ بالوحدة العددية التي لها أمدٌ قصيرٌ، وصاحبها في العدِّ قليلٌ، كما جاء ذلك في تعبير عميقٍ وصريحٍ لسيدِّ الموحِّدين أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام في خطبةٍ يقول فيها: «كلُّ مسمَّى بالوحدة غيره قليل»^(٢).

(١) قال السيّد الأستاذ دام ظلّه: «إنَّ هذه الوحدة القهَّاريَّة باصطلاح القرآن، تنفي كلَّ وحدةٍ مضافةٍ إلى كثرةٍ مقابلةٍ لها، سواءً كانت وحدةً عدديةً كالفرد الواحد من النوع الذي لو فرض بإزائه فردٌ آخر كانا اثنين، فإنَّ هذا الفرد مقهورٌ بالحدِّ الذي يحده به الفرد الآخر المسلوب عنه المفروض قبالة، أو كانت وحدةً نوعيةً أو جنسيةً أو أيّ وحدةٍ كئيّةٍ مضافةٍ إلى كثرةٍ من نسخها، كالإنسان الذي هو نوعٌ واحدٌ مضافٌ إلى الأنواع الكثيرة الحاصلة منه ومن الفرس والبقر وغيرهما، فإنَّه مقهورٌ بالحدِّ الذي يحده به ما يناظره من الأنواع الأخر، وإذ كان الله تعالى لا يقهره شيءٌ في شيءٍ البتّة من ذاته ولا صفته ولا فعله وهو القاهر فوق كلِّ شيءٍ، فهو ليس بمحدودٍ في شيءٍ يرجع إليه، وهو موجودٌ لا يشوبه عدمٌ، وحقٌّ لا يعرضه بطلانٌ». (منطق فهم القرآن، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري: ج ٣ ص ٩٩، النكتة الثالثة).

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام عليٍّ عليه السلام: ج ١ ص ١١٢ خطبة (٦٥).

ومنه يتضح: أن الوحدة الموصوف بها الله تعالى على مستوى توحيد الواحدية هي الوحدة الحقيقية الحقة، التي بها يُشار إلى انتفاء الحد وانتفاء العدد، كما أشار لذلك أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في كلمته التوحيدية: «ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»^(١)، فالوحدة الحقيقية مشيرة إلى نفي العدد والمعدودية عنه تعالى، كما أشار لذلك أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في قوله: «ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد»^(٢)، وإذا ما علمنا - كما هو ثابت في محله^(٣) - أن الواحد بما هو، ليس عدداً، وأن العدد إنما يكون بتكرار الواحد في المراتب المتعددة، سيتأكد

قال السيد الأستاذ دام ظلّه: «إنها كلمة نفيسة جداً، وهي كافية لإثبات المطلوب كلّ، فالغير موصوف بالوحدة أيضاً، ولكنها وحدة في قبال الكثرة، أعني أنّها الوحدة العددية، فمن كان وحيداً فهو قليل بالضرورة نسبةً ومقايضةً للكثرة الكاثرة التي تقف في قباله، فحدوده ومنتهاه تُملي عليه أن تكون وحدته عددية، ومن كان واحداً بالعدد فهو قليل جداً، فإذا ما عرفنا بأن الله تعالى مطلقٌ وغير متناهٍ، وأن وحدته إطلاقية قهارية فلا بد أن لا يكون موصوفاً بالقليل بالضرورة، ولا يعني ذلك أنه سيكون موصوفاً بالكثرة - والعياذ بالله - فإن وحدته لا تبقى في قبالها شيئاً ليكون قليلاً في قبال الكثير أو كثيراً في قبال القليل، وإنما تعني وحدته تعالى نفي العددية عنه مطلقاً بقلتها وكثرتها معاً، وهذا هو الغنى المطلق... إذن فغيره إنما يتصف بالواحد العددي، وهو قليل إذا نُسب إلى الاثنين والثلاثة، فإن الوحدة العددية المتفرعة على محدودية المُسمّى بالواحد لازماً تقسم المعنى وتكثره، وكلما زاد التقسيم والتكثُر أمعن الواحد في القلة والضعف بالنسبة إلى الكثرة الحادثة، فكل واحدٍ عدديّ فهو قليلٌ بالنسبة إلى الكثير الذي يوازئه، ولو بالفرض».

(منطق فهم القرآن، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري: ج ٣ ص ١٠٧).

- (١) نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ عليه السلام: ج ١ ص ١٥ خطبة (١).
- (٢) التوحيد، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ٨٣ ح ٣، باب معنى الواحد.
- (٣) انظر: بداية الحكمة ونهاية الحكمة، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي؛ وأيضاً: شروحات السيد الأستاذ دام ظلّه على هذين الكتابين الجليلين.

لنا أن الوحدة والواحدية الحقّة ليست من العدد بشيء، ونفي العددية والمعدودية، فلا ثاني له، على مستوى الإمكان فضلاً عن الوقوع.

ولعلّ النصارى قد فهموا من الوحدة الموصوف بها الله تعالى في واحديته هي الوحدة العددية فتصوّروا خطأً وجوداً ثانياً وثالثاً له، فوقعوا في التثليث المفضي للشرك الصريح، فجاء القرآن ونفى هذا التثليث الشركي، وأثبت الوحدة الحقيقية الحقّة في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ...﴾ (المائدة: ٧٣)، ولو كانوا مُلتفتين إلى نكتة القهاريّة في الوحدة الحقيقية الحقّة وإطلاقيتها لما وقعوا في فخّ التثليث، ولذا أمرهم القرآن بالانتهاء عمّا وقعوا فيه وألزمهم بالوحدة الحقّة؛ قال تعالى: ﴿...وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ...﴾ (النساء: ١٧١)، ثمّ هدّدهم بلوازم التثليث الشركي بقوله تعالى: ﴿...وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٧٣).

جديرٌ بالذكر: أنّه لما كان الذهن العام يألف الوحدة العددية، كان الاعتقاد العام متحرّكاً باتجاه التعلّق بالوحدة العددية، ولذا جاءت البحوث العقلية والنصبيّة الدينيّة لرفع ذلك التوهّم، وتأكيد حقيقة الوحدة الحقّة المناسبة لإطلاقية الواجب سبحانه. وجديرٌ بالذكر أيضاً: أنّ الوحدة التي يتّصف بها الله تعالى لو كانت عدديّة فلازمه أن يكون حادثاً؛ لأنّ الواحد بالعدد له ثانٍ وثالثٌ و...، فتنتفي عنه الأزليّة والقدم، والتالي - الحدوث في المقام - باطلٌ، فالقدم مثله^(١)، فيثبت أنّ وحدته حقيقيّة وليست عدديّة.

وبذلك نخلص إلى أنّ الوحدة العددية: هي الوحدة التي يُمكن فرض ثانٍ معها، وخلفيّة التعدّد هي نفس المحدودية، فالواحد العدديّ له حدٌّ ينتهي عنده

(١) هذا قياسٌ استثنائيٌّ تدركه الفطرة السليمة حتّى من غير فهم الاصطلاح والكيفية الفنيّة التي يتألّف منها. (منه دام ظلّه).

وجوده وكماله، ومن ثمّ أمكن للثاني أن يأخذ موقعه في عرض السابق، فالثاني يبدأ من حيث ينتهي الأوّل، وفي صورة فرض الثاني تُفرض الأعداد الأخرى. وأمّا الوحدة الحقيقية الحقة فلا يُمكن أن نفرض لها ثانياً؛ نظراً لعدم المحدودية، بمعنى أنّ الإطلاق في الوجود لا يترك مجالاً لفرض ثانٍ فضلاً عن الكثرة، فإذا ملأ وجوده الحقيّ الوجود لا يُتصوّر معه ثانٍ، فإطلاقه لا يتحمّل ولا يحتمل التقييد إطلاقاً، وبهذا الملاك والمحتوى يتبلور عندنا اصطلاح الوحدة الحقيقية الحقة المتضمّنة لمعنى الوحدة القهّارية أيضاً.

التوحيد بين الواحديّة والأحديّة

وقع نوعٌ من التوافق النسبيّ بين القرآن الكريم ومعاجم اللغة العربيّة في نكتة الإثبات والنفي للتفريق بين الواحديّة والأحديّة، فالواحديّة للإثبات والأحديّة للنفي^(١)، فيقال في اللغة كمثل على الواحديّة الإثباتية: (في الدار واحد)، ويذكر القرآن هذا الإثبات في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ...﴾ (البقرة: ١٦٣)، وأمّا في الأحديّة فيقال في اللغة على سبيل النفي: (لا أحد في الدار)، ويذكر القرآن

(١) لقد عبّرنا عن التوافق بالنسبيّ لأنّ كلمة (أحد) لا يقتصر استعمالها على النفي، فإنّها تعمّ النفي والإثبات، أمّا النفي فكما تقدّم، وأمّا الإثبات فكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)، وغير ذلك من الموارد، وقد ذكر بعض اللغويين أنّ كلمة أحد تُستعمل في النفي، فإذا ما جاءت في مورد الإثبات، فإنّها تكون بمعنى كلمة (واحد)، وقد مثل لذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. (انظر: رسالة الحدود، لأبي الحسن عليّ بن عيسى بن عليّ بن عبد الله الرّماني، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، نشر: دار الفكر، عمّان، الأردن: باب: حدود الموصولات)، تأكيداً منه على الفرق اللغويّ، إلّا أنّنا نرى أنّ التوافق بين النصّ القرآنيّ والاستفادات اللغوية ليس ضرورياً، فالاستفادات اللغوية ينبغي لها أن تستجيب لصوت النصّ، وليس للنصّ أن يستجيب للاستفادات اللغوية، وهذا واضحٌ وضروريٌّ أيضاً. (منه دام ظلّه).

هذا النفي في قوله تعالى: ﴿...وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩)، وقوله تعالى: ﴿...وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (الجن: ٢)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ (الليل: ١٩).

وكأن في الإثبات الواحدي إشارة إلى إثبات الوحدة الحقيقية الحقة، وفي النفي الأحدي إشارة إلى نفي التركيب عنه سبحانه، فالواحدية حقيقية حقة طاردة لكل عدد، والأحدية بساطة وتجرد ونفي لمطلق التركيب.

وبهذا المعنى التوافقي يتبين الفرق الأساسي بنحو الإجمال، وهو أن الواحدية مثبتة للوحدة الحقة، والوحدة الحقة قهاريّة بالذات، فلا تقبل لها ثانياً، بخلاف الواحدية العددية أو ما تسمى بالوحدة العددية أيضاً، فإنها منفتحة على الأعداد بلا حد، فالوحدة العددية محدودة بالذات، أي: محدودة بمرتبتها، وأما الوحدة الحقيقية الحقة فإطلاقية، ومقتضى الإطلاق نفي كل مقابل، وبهذا المعنى الإطلاقي للواحدية النافي للعدد حاول المتكلمون أن يبرزوا فرقاً آخر، فقالوا بأن الواحدية تعني نفي كل شبيه ونظير ومثيل وشريك عنه سبحانه، واقتصروا في الأحدية على نفي التركيب في الذات الإلهية المقدسة.

ويتأكد هذا الافتراق في معنيهما في صورة اجتماعهما معاً، كما جاء ذلك في الخبر المروي عن عبد الله بن عباس، قال: جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله علمني من غرائب العلم. قال: ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرابته؟! قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: معرفة الله حق معرفته، قال الأعرابي: وما معرفة الله حق معرفته؟ قال: تعرفه بلا مثل، ولا شبه، ولا ند، وأنه واحد أحد، ظاهر باطن، أول آخر، لا كفؤ له ولا نظير، فذلك حق معرفته^(١).

فكما أن المراد من المثل غير الشبه والند، والمراد من الظاهر غير الباطن، والمراد

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ٢٨٤ ح ٥.

من الأوّل غير الآخر، فكذلك المراد من الواحد غير المراد من الأحد.
وعليه فالتوحيد الخالص المطلوب الاعتقاد به من كلّ مكلفٍ في مجال التوحيد
الواحدِيّ، هو الإقرار بأنّ وحدته تعالى حقيقيّةٌ حقّةٌ، وليست وحدةً عدديّةً، فهو
واحدٌ بمعنى لا ثاني له، لا أنّه بمعنى ما تقتضيه الوحدة العدديّة من أنّه الواحد
السابق على الثاني.

وأما التوحيد الخالص المطلوب الاعتقاد به في مجال التوحيد الأحدِيّ، فهو
نفي التشكّل والتركيب عن الذات المقدّسة بشكلٍ مطلقٍ، فذاته أحديّةٌ بسيطةٌ
مجردةٌ تمام التجرد.

والأحديّة لكونها صرفةً في الوجود، مجرّدةٌ تمام التجرد، فقد شابهها الغموض
والإبهام، وقد راعى القرآن الكريم هذا الغموض الأحدِيّ من خلال التعبير
عنها بضمير (هو)، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)،
فكلمة (هو) عبارةٌ عن الحقيقة الأحديّة الصرفة، أي: الذات من حيث هي، بلا
اعتبار صفةٍ، فلا يعرفها أحدٌ إلّا هو سبحانه.

جديرٌ بالذكر: أنّ الأحديّة والواحدية إذا قُصد منها الذات المتفرّدة التي لا
نظير لها، فإنّهما يكونان بمعنى واحدٍ، والنظر من حيثيّتين مختلفتين، ففي الأحديّة
لا نظير له في بساطتها وتجرّدها، وفي الواحدية لا نظير لها في حقيقتها الطاردة لكلّ
ثانٍ، فيكون انتفاء النظير من زاويتين، أحديّة وواحدية.

ولعلّ هذا هو المراد من عبارة الإمام محمّد الباقر عليه السلام حيث يقول:
«الأحد الفرد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنى واحدٍ، وهو المتفرّد الذي لا نظير له»^(١).

فبلحاظ الحيثية يتّضح الفرق بينهما، وبلحاظ الاجتماع ينفي الفرق ظاهراً،
فهما أشبه ما يكونان بالرحمن الرحيم، حيث يُشيران إلى مطلق الرحمة، ولكن

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ٩٠ ح ٣.

بلحاظين مختلفين، ولو كان الاسمان - الواحد الأحد، أو الرحمن الرحيم - بمعنى واحد على نحو الترادف لما صارا معاً اسمين من أسماء الله الحسنى، والأسماء الحسنى لا ترادف بينها وإن كانت جميعاً تُشير إلى الذات المقدسة، وقد تقدّم في رواية ابن عباس ما يؤكّد هذا الاختلاف.

تصوير التوحيد بين الفعلية والأفعالية

التصوير الأول: بين الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية

قيل بأن معنى التوحيد الفعليّ: هو أنّ الفعل الصادر من الواجب تعالى بصورة مباشرة، فعلٌ واحدٌ وليس بكثيرٍ، وهو مبنى القائلين بقاعدة «أنّ الواحد لا يصدر منه إلا واحدٌ»، وقيل بأنّ الواجب تعالى يخلق ما يشاء في عرضٍ واحدٍ، وهو رأي المتكلمين، وهناك من يرى أنّ الواجب تعالى صدر منه فعلٌ واحدٌ في عين الكثير وكثيرٌ في عين الواحد، وهو رأي أتباع مدرسة الحكمة المتعالية^(١).

فيكون البحث في التوحيد الفعليّ بحثاً في كون الفعل الصادر منه تعالى أهو واحدٌ أم متعدّدٌ؟^(٢).

أمّا التوحيد الأفعاليّ: فهو يعني أنّ ما من فعلٍ في الوجود، طبيعياً كان أم

(١) لهذا الأمر علاقةٌ وطيدةٌ بنوع الوحدة، في كونها وحدةً حقيقيةً حقّةً أو وحدةً عدديةً، فإنّ الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة هي وحدةٌ حقّةٌ، وليست وحدةً عدديةً، وهذه الوحدة الحقّة شبيهةٌ بوحدة النفس، فكما أنّ النفس واحدةٌ ولها مراتب متعدّدة، فهذا العالم الذي صدر منه سبحانه وتعالى أيضاً واحدٌ وله مراتب، وهو بوحده الصدوريّة وكثرته الطوليّة وجودٌ ظليٌّ للحقيقة المطلقة، أو قل: إنّ رقيقةً لتلك الحقيقة وتحكيها بحسب تعبير صدر المتأهّين. (منه دام ظلّه).

(٢) وهذا بحثٌ عرضنا له في شرح نهاية الحكمة (مرحلة العلة والمعلول) في المراد من التوحيد الفعليّ أو قاعدة الواحد. (منه دام ظلّه).

اختيارياً، وسواءً صدر من موجودٍ مجردٍ أم من موجودٍ ماديٍّ، إلا ويقع بإرادته تعالى في حدوثة وبقائه، وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى، والمساق لمعنى أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى.

وهنا طرحت عدة نظرياتٍ لتصوير طبيعة هذه المؤثرية في الوجود، وهي:
أولاً: نظرية الأشاعرة، القائلة بأنّ الفاعل هو الواجب تعالى فقط، وعلى هذا يكون الإنسان مجبراً في أفعاله.

ثانياً: نظرية المعتزلة، القائلة بأنّ الفاعل هو الإنسان فقط.

ثالثاً: نظرية الإمامية، القائلة بالأمر بين الأمرين^(١).

والنظرية الثالثة هي الصواب، فلا اختياراً وتفويضاً مطلقاً، لكي لا يُعزل الله تعالى عن سلطانه، ولا جبراً وإلزاماً مطلقاً، لكي لا يُسلب الإنسان عن اختياره، وبذلك يصحّ الثواب والعقاب، والحساب والجزاء.

التصوير الثاني: تصويرٌ جديدٌ منعكسٌ على الفلاسفة والمتكلمين

لو تصوّرنا علّةً في الإيجاد وعلّةً في البقاء بعد الإيجاد، فإن اتّحدت العلّة في الإيجاد والبقاء فتلك العلّة أفعاليّة، وإن اقتضت على الإيجاد فقط فتلك العلّة فعلية، ومقتضى التوحيد الإلهيّ الإقرار بالتوحيد الأفعاليّ وعدم الاقتصار على التوحيد الفعليّ بالمعنى المتقدّم.

توضيح ذلك: إنّ التوحيد الأفعاليّ - كما تقدّم - هو الإيمان النظريّ بأنّه ما من فعلٍ في هذا الوجود طبيعياً كان أو اختيارياً، علّةً أو معلولاً، ومن أيّ موجودٍ صدر؛ مجرداً كان أو مادياً، شاعراً كان الفاعل أم لا، إلا وهو بإرادته سبحانه

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ)، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائيّ، شرح السيد العلامة كمال الحيدريّ، دار فراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قم المقدّسة: ج ٢ ص ١٣٥-١٣٦.

حدوثاً وإبقاءً^(١).

وبعبارة أخرى: إنَّ كلَّ ما يقع في العالم من العلل والمعلولات، والأسباب والمسببات، والأنظمة العاديّة وما فوقها، إنّما يقع بإرادة الله تعالى حدوثاً وإبقاءً وتأثيراً، فكلُّ شيءٍ قائمٌ به سبحانه، فهو القيوم المطلق، فلا قوّة إلاّ به، ولا تأثير إلاّ به، ولا شيء يكون إلاّ به وبإذنه^(٢).

فالتوحيد الأفعاليّ ينطلق من مقولة: «لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله»، ولكنّه التأثير الاستقلاليّ، لا مطلق التأثير، فما عدا الله تعالى له تأثيرٌ بالوجود، ولكنّه تأثيرٌ غير استقلاليّ، وحفظ هذه النكتة في غاية الأهميّة، فبها تُرفع مقولة الجبريّة، وتحفظ اختياريّة الإنسان، ومن ثمّ تحفظ جدوائيّة الثواب والعقاب.

فالجبريّة المنسوبة للأشاعرة - كما سيأتي تفصيله^(٣) - تعني باختصارٍ شديد إلغاء نظام الوسائط وقانون العليّة وتعطيل تأثير العوامل الطبيعيّة، فالإنسان ليس له تأثيرٌ في فعله، لا على سبيل الاستقلال، ولا على سبيل التبعيّة وبإذنه تعالى، وإنّما بنحوٍ لا يُضاف الفعل للعبد من أيّ جهةٍ كانت، فخالق الفعل هو الله تعالى، فهو السبب المطلق في كلّ شيءٍ ولا سببيّة في عالم الوجود، وإذا ما كان للعبد من شيءٍ في الفعل فهو الكسب له بعد أن يُوجده الله تعالى^(٤).

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ)، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائيّ، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣٥؛ وأيضاً: (التوحيد... بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته)، للسيد العلامة كمال الحيدريّ، بقلم: جواد علي كسّار، نشر: دار فراقده، الطبعة السادسة، ١٤٢٨هـ، قم: ج ٢ ص ٩.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) من المؤمّل أن يأتي البحث في ذلك في الكتاب التالي من (فقه العقيدة) المشتمل على الفتاوى العقائديّة نفسها.

(٤) انظر: قواعد العقائد، للخواجه نصير الدين الطوسيّ، تحقيق: عليّ الرّبانيّ الكلبايكانيّ،

ولو تأملنا قليلاً سنجد أنّ هذا الأمر خلوّ من أيّ محصّلة حقيقيّة؛ لشدّة إبهامه وتعسّر تصوّره، فالفعل ليس شيئاً مادّياً محضاً لتصوّر إيجاده من قبل الله تعالى ثمّ يكون دورنا هو مجرد نقله من مكانٍ لآخر، كما في نقلنا الكتاب من مكانٍ لآخر، وإنّما الفعل المراد هو نفس نقل الكتاب من مكانٍ لآخر، فكيف يُتصوّر خلقه من قبل الله تعالى قبل أن نقوم نحن به، ليكون دورنا هو كسب ذلك الفعل الإلهيّ؟

أليس هذا أشبه ما يكون بالسفسطة؟

وأما يُقال من تبرير الفعل المخلوق من قبل الله تعالى ابتداءً وكسبنا له بحصول اقترانٍ لا نستطيع الفصل فيه فتوهم أنّا علّة للفعل المخلوق من قبله تعالى لشدّة ذلك الاقتران، فما هو إلاّ التفافٌ حول أصل المسألة، بل ومصادرةٌ، فنحن لم نفرغ بعد من كون شخصيّة الفاعل هو الله تعالى، فكيف نفترضه مُسبقاً، ونُبّرر نسبة الفعل لنا بحصول توهم نتيجة شدّة الاقتران؟

إنّ هذا التصوير المُستغرق بالإبهام يُفضي بنا إلى إنكار أصل نظام العلّيّة الحاكم في عالم المادّة، أو في الوجود الإمكانيّ، والتسليم بمنطق المصادفة والاتّفاق بنحوٍ لا يفترق عن الدعوى المادّيّة في تصويرها لمنشأ الوجود إلاّ باختلاف الألفاظ مع الاتّفاق الكبير بل التامّ في المضمون، وليس بعيداً عنّا ما صوّره الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) في تفسيره للعلّيّة، حيث نفى واقعيّة العلّيّة، معتبراً إيّاها مجرد تداعياتٍ يلتقطها الذهن نتيجة المشاهدات المكرّرة للحوادث الخارجيّة، فيختلق الإنسان تلك الرابطة الوجوديّة المُتوهّمة ويُسمّيها بالعلّيّة^(١)، وما هي إلاّ مجرد تقارنٍ وتوالٍ وجوديّ، وليست حقيقةً

نشر: مطبعة أمير، عام ١٤١٦هـ، قم المقدّسة: ص ١٧ فيما بعد.

(١) انظر: فلسفتنا، للسيد الشهيد محمّد باقر الصدر، نشر: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة

خارجية تقف وراء الذهن، فتكون أشبه بتوالي الليل والنهار، حيث لا توجد بينهما علاقة عليّة ومعلوليّة^(١).

وغير خفي أنّ العقل الإنسانيّ قادرٌ على إدراك العليّة والمعلوليّة والرابطة الوجوديّة بينهما، بين شيئين يقعان في حادثةٍ واحدةٍ، كما لو شرب العطشان ماءً فارتوى، فإنّه سيدرك من خلال هذه الحادثة الواحدة أنّ الماء رافعٌ للعطش وعلّةٌ في الارتواء^(٢)، وبالتالي فليس كلّ علاقة عليّة بين شيئين هي من قبيل العلاقة بين الليل والنهار ليرتفع كون أحدهما علّةً في وجود الآخر.

وأما التوحيد الفعليّ - فكما عرفت - وفقاً للتصوير الثاني فهو ناظرٌ إلى نكتة الحدوث دون الإبقاء، فيكون هذا التوحيد قاصراً عن التوحيد الأفعاليّ الدالّ على كون الواجب علّةً في الحدوث والإبقاء من جهةٍ، وكونه تعالى علّةً في التأثير بنحو الاستقلال لا بمعنى الإطلاق الأشعريّ، وإنّما بمعنى أنّه لا يتوقّف تأثيره في الشيء على أحدٍ، بخلاف تأثيرنا نحن فيه فإنّه يتوقّف على قدرتنا المستمدّة منه سبحانه وتعالى.

إذن، فالصحيح في الاعتقاد في التوحيد الفعليّ - تبعاً للتصوير الأوّل - هو ما يُوافق النظريّة الأقرب للصواب فيها، وهي نظريّة مدرسة الحكمة المتعالية، القائلة بأنّ فعله واحدٌ في عين أنّه كثيرٌ، وأنّه كثيرٌ في عين أنّه واحدٌ.

كما أنّ الصحيح في التوحيد الأفعاليّ هو القول بنظريّة الإماميّة القائلة بالأمر بين أمرين، فلا جبر ولا تفويض، فمن اعتقد بصدور فعلٍ في عالم الإمكان بأسره خارج عن سلطانه، أو حاصلٍ بغير إذنه، فإنّه يكون كافراً من زاوية التوحيد

الثانية، ١٩٩٨م، بيروت: ص ٧١.

(١) انظر: شرح نهاية الحكمة (الإلهيات بالمعني الأخصّ)، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائيّ، شرح السيد العلامة كمال الحيدري: ج ٢ ص ١٦٢.

(٢) انظر: فلسفتنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ص ٧١.

الأفعاليّ، وليس من زاوية التوحيد الذاتيّ أو الصفاتيّ^(١).

وأما الصحيح في الاعتقاد في التوحيد الفعليّ - تبعاً للتصوير الثاني - فهو عدم الاختصار عليه، وإن صحَّ الاعتقاد بأصله، وأما بالنسبة للتوحيد الأفعاليّ فهو الصحيح في المقام، حيث الاعتقاد بأنه سبحانه علّة في الوجود حدوثاً وإبقاءً^(٢) من جهة، ومن جهةٍ أخرى أنّه سبحانه علّة في التأثير بنحو الاستقلال لا بمعنى الإطلاق الأشعريّ، وبالتالي يُحفظ تأثير الإنسان في فعله.

بقي أن يُعلم أنّ للتوحيد الأفعاليّ أقساماً ومراتب، منها: التوحيد في الخالقيّة، والتوحيد في الرازقيّة، والتوحيد في التشريع والحاكميّة، والتوحيد في الشفاعة والاستعانة، وغيرها من مظاهر الأفعال.

(١) ينبغي أن يُعلم أنّه بناءً على القول بالتفويض سوف ينتفي التوحيدان الفعليّ والأفعاليّ معاً، أما الأفعاليّ فواضح انتفاؤه، وأما الفعليّ فمن باب أولى، لأنهم يفرضون فاعلين حقيقيين في قبال الله سبحانه، وهذا يعني وجود الكثرة غير الراجعة للوحدة، نظراً لاختلاف الجهة؛ وأما في ضوء مقولة الجبر فالتوحيد الأفعاليّ حاضر بقوة، إلا أنّه نافٍ لاختيار الإنسان، لأنّ الجبريين لا يرون فاعلاً غيره سبحانه، وأما التوحيد الفعليّ فغير واضح ثبوته أو انتفاؤه عندهم، ولكنّ الأقرب لمقولتهم هو الثبوت، وإن كانوا غير مُلتفتين لذلك. (منه دام ظلّه).

(٢) استعملنا مفردة (الحدوث والإبقاء) أو (الإيجاد والإبقاء)، عن قصدٍ وعمدٍ، فما نُريده من (الإبقاء) معنىً دقيقاً جداً، فإنّ (الإبقاء) هو غير (البقاء)، فالبقاء صفةٌ خاصّةٌ بالله تعالى، ولا توهب إلا للباقيين ببقائه، وأما صفة (الإبقاء) فهي ما تقتضيه طبيعة الموجود الممكن، فهو موجودٌ بإبقاء الله له إلى حين انقضاء أجله، وأما (البقاء) فصفتة الخلود فلا معنى للموت والآجال فيه. (منه دام ظلّه).

الفصل الثاني

المسائل الأساسية والفرعية للتوحيد

(١)

تعريفً بالمسائل الأساسية للتوحيد، الواجب الاعتقاد بها

- التوحيد دعوة الأنبياء
- التوحيد الكلامي والتوحيد العرفاني
- انقسام مسائل الأصل الأوّل من أصول الإيمان إلى ثلاث
- انقسام التوحيد إلى أربعة أقسام أساسية
 - ✓ التوحيد الذاتي
 - ✓ التوحيد الصفاتي
 - ✓ التوحيد الأفعالي
 - ✓ التوحيد في العبادة
- الفتاوى التوجيهية والفتاوى العملية

(٢)

تعريفً بالمسائل الفرعية للتوحيد، الجائز التقليد فيها

(١)

تعريف بالمسائل الأساسية للتوحيد، الواجب الاعتقاد بها

وهاهنا أربعة أمورٍ مفصليّة، وهي:

١. التوحيد دعوة الأنبياء

لا ريب أنّ التوحيد أساس جميع العقائد الإلهية والنواميس الإسلامية، وقد تعرّض له من كتب في العقيدة والتفسير جميعاً؛ لما له من علاقة وثيقة بجميع جزئيات الدين، عقيدةً وشريعةً وأخلاقاً.

بل إنّ المعارف الإلهية التي حملها الأنبياء والأوصياء والحكماء الإلهيون جميعاً، ما جاءت إلا لترسيخ عقيدة التوحيد الفطرية المنشأ، فكان التوحيد هو الدعوة التي بُعث فيها الأنبياء وحملوا لواءها، ابتداءً من صفيّ الله آدم عليه السلام وانتهاءً بخاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله.

مما يعني أنّ الإنسان قد طرقت أذنه دعوة التوحيد في جميع مقاطع الزمان، وبالتالي فإن أصل الدعوة للتوحيد ليست تأسيسية؛ لفطريتها من جهة، ولتداولها في جميع المقاطع الزمنية لحركة الإنسان، فدعوة الأنبياء هي دعوة فطرية ومحورية في الحياة الفكرية للإنسان^(١).

٢. التوحيد الكلامي والتوحيد العرفاني

وقد مرّ البحث فيها بشكلٍ موجزٍ، وهنا محلّ التذكير والتعميق لفكرة الفصل

(١) للوقوف على بياناتٍ وتفصيلاتٍ في مجال التوحيد ودعوة الأنبياء عليهم السلام يُراجع ما كتبناه في هذا المجال، وتحديدًا في كتبنا الثلاثة (التوحيد، معرفة الله، منطق فهم القرآن)، فضلاً عن الدروس القرآنية التي تناولت مبحث التوحيد. (منه دام ظلّه).

بينهما، فالتوحيد الكلامي لا يتجاوز مسألة إثبات الوجدانية ونفي الشريك عنه تعالى في الألوهية والربوبية والخالقية، وأما التوحيد العرفاني فهو عين معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته، وأنه توحيدٌ يركّز كثيراً على التوحيد الأفعالي، بمعنى الاعتقاد بوحدة الفاعل، ولكن لا بالمعنى الأشعري، وإنما بمعنى أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، وكل ما عداه يستمد تأثيره منه سبحانه وتعالى.

هذا خلاصة ما تقدّم في الفرق بينهما، وأما عمق الفكرة للفصل بينهما فيكمن في ثلاثة أمور، وهي:

أولاً: واقعية التوحيد. ثانياً: شخصية الموحد. ثالثاً: آثار التوحيد.

واقعية التوحيد

أما على مستوى واقعية التوحيد فإن التوحيد الكلامي صورتي ذهني، قائم على مجموعة مقدمات عقلية، فقد تحصل عند كثيرين دون أن يكونوا موحدين حقيقيين، كمن يعتقد بالتوحيد الكلامي في عين اعتقاده جهة ما هي المؤثرة في الوجود أو في حركة العالم وصناعة القرار فيه، في حين أن التوحيد العرفاني لا يبتني أو ينطلق من صور ذهنية، فهو توحيدٌ شهودي، وعندما يعتقدون بأنه لا مؤثر في الوجود إلا الله فليس ذلك لدليل عقلي أقروه، وإنما لا يُشاهدون مؤثراً في الوجود غيره، فلا يسعهم إلا الاعتقاد بذلك، بمعنى أنهم يقرّون بالتوحيد الشهودي بالله تعالى، فالله تعالى دليلهم على وحدانيته، وليست مجموعة مقدمات عقلية.

شخصية الموحد

وأما على مستوى شخصية الموحد، فإن الموحد الكلامي لا يخرج توحيده عن الصورة الذهنية، فتكون مرتبته المعرفية مساوية لتلك الصورة، ونظراً للأنس الشديد الذي يعيشه الإنسان مع المادة والحسيات فإنه كثيراً ما يشوب توحيده تشوية

صوريّ منشقّ من واقع حسيّ، بخلاف التوحيد العرفانيّ فإنّه لا يمتّ للحسّ بصلته، وإنّما هو شهودٌ للحقيقة المجرّدة عن المادّة والحسّ تماماً، وإذا ما وقع شيءٌ من الخلط أو التشويه في التجلّي التوحيديّ فليس منشؤه الشهود نفسه، وإنّما بقية آثار الأنس السالف بالمادّة والحسّ، أو قل - بحسب تعابيرهم - بقية آثار الإنّيّة في إفراز الغطش، وهذا من آثار السير غير المتكامل؛ ممّا يعني أنّ الشهود بنفسه خلّوٌ من كلّ غطشٍ، وبالتالي فإنّ الموحد العرفانيّ يبقى متميّزاً عن الموحد الكلاميّ، بل إنّ الموحد العرفانيّ قد بلغ ومسّ واقعية التوحيد، وهذا التوحيد هو غاية السير عندهم.

آثار التوحيد

وأما على مستوى الآثار فالفوارق عظيمةٌ جداً، منها:

١. إنّ سلوك الموحد في التوحيد العرفانيّ منشقّ من توحيده، فهو لا يرى إلاّ الله تعالى، فإن كان في مقام قرب النوافل كان الله عينه ويده وأذنه، وإن كان في مقام قرب الفرائض كان هو عين الله ويد الله وأذن الله، وشتان ما بين الإطلاق والتقييد، وإن كان في مقام جمع الجمع كانت له الولاية دون التصرف، وإن كان في مقام أحديّة الجمع كانت له الولاية مع التصرف^(١)، وهذا كلّ لا يتحقّق منه شيءٌ في التوحيد الكلاميّ، بل قد يجتمع التوحيد الكلاميّ مع محاذير توحيدية كثيرة.
٢. إنّ التوحيد العرفانيّ في حالة معنويّة تصاعديّة، بخلاف التوحيد الكلاميّ فإنّه يعتمد على صورة ذهنيّة ثابتة، فلا توجد حالة ارتقاءٍ وسموٍ في التوحيد الكلاميّ، وبخلافه تماماً في التوحيد العرفانيّ، ومنه يتّضح ما هو المقصود من كلام الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ استوى يوماه فهو مغبونٌ، ومَنْ كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبونٌ، ومَنْ كان آخر يوميه شرهما فهو ملعونٌ، ومَنْ لم ير الزيادة

(١) للوقوف على معاني هذه الاصطلاحات يُراجع كتاب (من الخلق إلى الحقّ) أو (مراتب السير والسلوك إلى الله)، للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري.

في نفسه فهو إلى النقصان، ومن كان إلى النقصان فالموت خير له من الحياة^(١)، وتبعاً لذلك فمن كان في تردّد متواصل فهو بلا بصيرة تُنجيه، الأمر الذي يجعل عمله وبالاً عليه؛ لأنّ «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير إلاّ بعداً»^(٢).

٣. إنّ التوحيد العرفانيّ سيترك تأثيراً عظيماً على فهم الأصول الأخرى، وسيعمّق فكرة رجوع جميع الأصول الأخرى إلى أصل التوحيد، بمعنى انتفاء كلّ فكرة أو رؤية في الأصول الأخرى لم تنته إلى أصل التوحيد، وهذا الأثر في الفهم وإرجاع الأصول للتوحيد لا تُلاحظ بمستوى العمق المُستفاد من التوحيد العرفانيّ.

٤. وأخيراً فإنّ التوحيد العرفانيّ - كما نبّهنا - مساوٍ لمعرفة الله تعالى، وأمّا التوحيد الكلاميّ فإنّه لا يخرج عن معطيات إثبات الواجب وتوحيده الظاهريّ، وبالتالي فمن الطبيعيّ جداً أن تجتمع المعاصي مع الإقرار بالتوحيد الكلاميّ، وبخلافه في التوحيد العرفانيّ، ولذلك فإنّ التوحيد العرفانيّ لا يرى موحّداً حقيقياً إلاّ الإنسان الكامل، والإنسان الكامل يمتاز بصفاتٍ وكلماتٍ كثيرة، واحدةٌ منها العصمة، ولذلك نجد أنّ المعصوم عليه السلام لا يمكن أن يعصي الله تعالى طرفه عينٍ أبداً؛ لأنّه توفّر على التوحيد العرفانيّ؛ فإنّ «العصيان - أيّاً كانت أسبابه - مرجعه إلى الجهل بمنّ يعصى، ولذلك تجد أهل العصمة من الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لم يعصوا الله طرفه عينٍ أبداً؛ لأنّهم عرفوه فخافوه حقّاً، وآمنوا به صدقاً، وأطاعوه حبّاً، ووضعوا ما اشترط عليهم نُصبَ أعينهم وقابلوه بالوفاء، وكفى دليلاً على اقتران المعرفة بالطاعة التامة - دون أن يكون للمطلبين السابقين (إثبات الواجب وتوحيده) ذلك -: أنّ السواد الأعظم من البشر يقعون

(١) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٢ ح ١.

(٢) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ٣٤٢.

في المعصية حتى المؤمنين منهم، فيتوب المؤمن ويُعاند غير المؤمن، مع أن جميع المسلمين، بل جميع الموحّدين - أيّاً كانت ديانتهم - يقرّون بوجود الله تعالى ويلتزمون بوحْدانيّته وخالقيّته لنا ووجوب إطاعته عليهم، فلا الإقرار بوجوده سبحانه يقى الإنسان من الوقوع في المعصية ولا حتى الإقرار بوحْدانيّته سبحانه. وأمّا معرفته سبحانه فهي الدرع الواقي والحصن المنيع، تقي العارف به من الركون لنفسه، وتجعله معلقاً بعزّ قدسه، فلا يغترّ طالب المعرفة الحقّة بكثرة الأدلّة وتنوّع البراهين على إثبات الواجب، ولا يغترّ بكثرتها على توحيدهِ وإن أحكمها، ما لم يوصله ذلك إلى معرفته حقّاً. فمعرفة الحقّ سبحانه هي المؤشّر الحقيقيّ والكاشف الإلّهيّ عن الاعتقاد بأصل وجوده تعالى وتوحيدهِ»^(١).

تنبيه

إنّ جميع الفتاوى التي سنعمدها في مبحث التوحيد ستعتمد على التوحيد الكلامي، وأمّا التوحيد العرفانيّ فسوف نعرض مجموعة فتاوى منه في فصل المسائل المتفرّقة.

٣. انقسام مسائل الأصل الأوّل من أصول الإيمان إلى ثلاثة

وهي:

١. مسائل إثبات الواجب تعالى.

٢. مسائل إثبات وحدانيّة الواجب سبحانه.

٣. مسائل معرفة الواحد الأحد سبحانه.

وقد تقدّمت الإشارة لذلك في موضعين من المباحث السابقة، وهاهنا

(١) معرفة الله، للسيد كمال الحيدري: ج ١ ص ٣٣٥. تحت عنوان: (الفرق بين إثبات الوجود ومعرفة الموجود).

سنقف على ثلاثة أمورٍ مهمّةٍ مرتبطةٍ بهذه المسائل الثلاث، الأولى: في تحديد دائرة الاعتقاد والاجتهاد والتقليد فيها، والثانية: في بيان الأدلّة على المسائل التي يجب الاعتقاد بها اجتهاداً، والثالثة: عرض الفتاوى العقائديّة المتعلّقة بالمسائل التي يجوز التقليد فيها من تلك المسائل الثلاث.

٤. انقسام التوحيد إلى أربعة أقسامٍ أساسيةٍ

وهي: التوحيد الذاتي؛ التوحيد الصفاتي؛ التوحيد الأفعالي؛ التوحيد في العبادة.

ولكلِّ قسمٍ من هذه الأقسام الأربعة معنىً عامٌّ وآخر خاصٌّ، وفي ضوء بيان ذلك سيّضح مجال الاعتقاد الحتمي من التقليد في الدليل والتقليد في الفتوى^(١)، ثمّ نأتي على أدلّة المسائل التي لا يجوز التقليد فيها، وعلى الفتاوى التي تتعلّق بالمسائل التي يجوز التقليد فيها.

القسم الأوّل: التوحيد الذاتي

أولاً: المعنى العامّ

وهو الاعتقاد بوحديّة الذات المقدّسة، وأنها الموصوفة حصراً بالألوهية والربوبية، والمتمثّلة بالله جلّ جلاله لا غير، فلا إله إلا هو، ولا ربّ سواه، المتفرد بالقدم والكمال، المتوحّد بالعظمة والجلال، المتعالى عن مقايسة الأشياء والأمثال.

ثانياً: المعنى الخاصّ

وهو فهم وإدراك معنى التوحيد الواحديّ والتوحيد الأحديّ، فيقف الموحد على المراد من الوحدة الحقيقيّة الحقّة، وكون وحدته ليست وحدةً عدديّةً مقتضيةً

(١) ينبغي أن يكون حاضراً عندنا وجوه الفرق بين الاعتقاد الحتمي وبين التقليد في الدليل والتقليد في الفتوى، وفقاً لما تقدّم من بياناتٍ توضيحيّةٍ فيما تقدّم.

لوجودِ ثانٍ وثالثٍ ورابعٍ، وكذلك الوقوف على معنى البساطة والتجرد المطلق وعدم التركيب، فيكون التوحيد بمعناه الخاص هو الجمع بين الوحدة الحقة وبين البساطة وعدم التركيب، وهذا هو خلاصة التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي^(١).

القسم الثاني: التوحيد الصفاتي

أولاً: المعنى العام

الاعتقاد بأنَّ الله تعالى أسماءٌ وصفاتٌ، وأنَّ أسماءه وصفاته كماليةٌ وجماليةٌ وجلاليةٌ، وأنها ثبوتيةٌ وإثباتيةٌ إضافيةٌ، والثبوتية ثابتةٌ للذات بما هي، كالحياة والعلم والقدرة، وأنَّ الإثباتية الإضافية قد لوحظ فيها طرفٌ آخر، كخالقيةٌ والرازقية، وأما الجلالية فهي الصفات المنفية عنه، كالموت والجهل والعجز، وبعبارةٍ أخرى: هنالك نوعٌ من التلازم بين الصفات الثبوتية والإثباتية وبين الصفات الجلالية، فالصفات الثبوتية والإثباتية هي الصفات الإيجابية، وأما الصفات الجلالية فهي الصفات السلبية، ومنه يتضح وجه التلازم؛ فإنَّ ثبوت كلِّ صفةٍ ذاتيةٍ أو إضافيةٍ لله تعالى تعني ثبوت كمالٍ مطلقٍ له، وهذا يستبطن نفي الصفة المقابلة عنه تعالى، فالصفة الإيجابية تُثبت كمالاً وتنفي نقصاً، فإثبات العلم هو نفي للجهل في آنٍ واحدٍ، فإذا لاحظنا الجهة الوجودية فهو كمالٌ، وإذا لاحظنا الجهة العدمية فهو نفي نقصٍ، ولذلك فعند قولنا: الله حيٌّ وعالمٌ وقادرٌ، فإنَّها قضيةٌ تستلزم ذاتياً الإقرار بكون الله تعالى غير ميّتٍ وغير جاهلٍ وغير عاجزٍ^(٢)، والمحصلة: هي الإقرار بثبوت الحياة والعلم والقدرة السرمديّة له تعالى،

(١) مرّ بنا سابقاً بحثٌ تحت عنوان (التوحيد بين الواحدية والأحدية)، تعرّض فيه السيّد الأستاذ دام ظلّه إلى بيان التوحيدين الواحدي والأحدّي، مع بيان فروقٍ مهمّةٍ بينهما ينبغي مراجعتها.

(٢) التعبير بد(غير ميّتٍ وغير جاهلٍ) هو التعبير الصحيح من الناحية المنطقيّة، حيث يقال

المستلزم للإقرار بنفي المقابل لذلك عنه بصورة مطلقة.
 بعبارة أخرى: إن الإقرار بكل صفة كمالية ثبوتية، وصفة جمالية إثباتية، لا
 يحتاج إلى نفي المقابل في ذلك عنه؛ لأن ما تقدّم من إقرار ملزمٌ بذلك.
 ثانياً: المعنى الخاص

وهو الاعتقاد بعينية الصفات الذاتية للذات (الحياة والعلم والقدرة)، وزيادة
 الصفات الفعلية على الذات، فإن كل صفة إذا أمكن تعقل الذات بدونها فهي
 زائدة، وإلا فهي عين الذات المتصفة بها، وأن هذه العينية ليست لفظية وإنما
 وجودية^(١)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الاعتقاد بعائدية الصفات السلبية
 (الجلالية) للصفات الإيجابية (الكمالية الثبوتية والجمالية الإثباتية).

الفرق بين الاسم والصفة

بين الاسم والصفة فرقٌ مهمٌ ودقيقٌ، ونحن بقولنا بالتوحيد الصفتي وإثبات
 العينية بين الذات وصفتها، فهل نعني بذلك الصفة المجردة أم الصفة المندكة؟

هنالك بأن التعبير (ليس ميثاً) و(ليس جاهلاً) فيه دلالة على ثبوت الموت والجهل له ثم
 جرى نفيه عنه، وهو ما يسمّى بسلب الحمل، بخلاف التعبير الأول فإنه ليس فيه دلالة
 على ثبوت سابق ونفي لاحق، وهو ما يسمّى بحمل السلب، وسلب الحمل قضية سالبة
 من الناحية المنطقية، وأمّا حمل السلب فقضية موجبة منطقياً، وإن كان الفهم العرفي
 للقضيتين واحداً، فكلتا القضيتين تعني عدم الاتصاف، وعليه فإن استعمال إحداهما محل
 الأخرى لا ضير فيه مادام المعنى المقصود واضحاً.

(١) من هنا يتضح أن: «الاسم المتوسّل به هو الاسم بوجوده التكويني الحقيقي، لا بوجوده
 اللفظي الاعتباري ولا بوجوده الذهني. فالاسم بوجوده اللفظي والذهني لا يمتاز بغير
 صفة الحكاية عن ذلك الوجود الحقيقي، ومن الواضح: أن المؤثر في الوجود هو الاسم
 بوجوده الحقيقي طبقاً لقانون السببية من أن المؤثر في نظام الوجود لا بد أن يكون شيئاً
 حقيقياً». (معرفة الله، للسيد العلامة كمال الحيدري، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٤٩).

لأجل التعرف على ذلك ورصد الفرق الدقيق، لابد من التعرف أولاً على الفرق بين الاسم والصفة، والذي سيقينا من الوقوع من الخطأ في الاعتقاد، فما هو الفرق بينهما؟ وما هو المقصود الواقعي في التوحيد الصفاتي؟

أما الفرق بين الاسم والصفة فيمكن تقريبه بمثالٍ يسير، وهو: لو نظرت إلى نفسك كذاتٍ مستقلة، ثم نظرت إلى صفة العلم بنحوٍ مستقل، ثم نظرت إلى ذاتك وهي متصفة بصفة العلم، ستجد أن ذاتك - بما هي هي - ذات مجردة، وأن العلم - بما هو هو - صفة مجردة، وأن ذاتك بلحاظ اتصافها بالعلم ستكون عالمة، وهذا الاتصاف بالعلم يجعلك عالماً، فتكون أنت بواسطة الاتصاف بالعلم عالماً، وهنا سيتضح ما يلي:

أولاً: أنت بما أنت، ذاتٌ مستقلة.

ثانياً: العلم بما هو علم، صفة مجردة.

ثالثاً: أنت بما أنت متصف بالصفة، ذاتٌ متصفة.

وهذا القسم الثالث هو المشير للاسمية، والثاني مشير للصفئية، والأول مشير للذاتية، وعليه سيكون (العالم) اسماً لك، مادمت ناظراً إلى جهة اتصاف ذاتك بالعلم، وإلا فهي صفة مجردة مستقلة، فأخذ الذات بلحاظ الاتصاف يعطينا اسماً من الأسماء، وأخذ الصفة مجردة يعطينا صفة لا غير، فالعلم بلحاظ تجرده يكون صفة، وبلحاظ اتصاف الذات به يكون اسماً.

ومنه يتضح: أن العلم والقدرة والحياة والإدراك والسمع والبصر وسائر الصفات الأخرى هي من صفات الله سبحانه وتعالى إذا ما لوحظت مجردة، وأما العالم والقادر والحَيّ والمدرك والسميع والبصير وسائر الصفات الأخرى فإنها من أسمائه سبحانه إذا ما أخذت بلحاظ اتصاف الذات بها، فالفرق بين الاسم والصفة لحاظي بالدرجة الأساس، كما هو واضح، ولكنه ضروري، فهو ليس فرقاً صورياً، وإنما هو فرقٌ أساسيٌّ وضروريٌّ، بل إن التوحيد الصفاتي خلاصته

هو التوحيد الأسمائي كما سيّضح.

جديرٌ بالذكر: أنّ أَلْفَاظَ الأَسْمَاءِ الإلهيَّةِ ليست إلّا حواكي عن الاسم الحقيقيّ، فإطلاقنا لفظ العالم (ع، ا، ل، م) ليس هو المقصود في التوحيد الصفاقيّ؛ لأنّه ليس اسماً اصطلاحياً، وإنّما هو - بحسب التحقيق - اسم الاسم، وهكذا سائر الألفاظ الأخرى، ولهذا الفرق الدقيق أثرٌ عظيمٌ على طبيعة العلاقة بين العبد وربّه، بل لها أثرٌ عظيمٌ على طبيعة العبادة وواقعيّة العقيدة.

إذن، فإنّ الأسماء الإلهيَّة الحقيقيَّة المعلومة لدينا كالعالم والقادر والحيّ والقيوم والمدرك وغير ذلك، هي مُسمّيات الأسماء اللفظيَّة، وليست هي الألفاظ بعينها؛ فإنّ الألفاظ مجرد حروفٍ فاقدة - بما هي - لأيّ كمالٍ مقصودٍ في الذات المقدّسة، وإذا ما قُصدت فلا محصّلة إلّا ما تلفظه من حروفٍ، وإن كان لها اعتبارٌ خاصٌّ بلحاظ ارتباطها بالله تعالى، ولكنّها لا تمثّل توحيداً، فضلاً عن كون التوقّف عندها يمثل شركاً صريحاً، والعياذ بالله تعالى.

وعليه فإنّ الاسم الإلهيّ كالعالم «لو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصوّر الشكّ والاختلاف في كونه غير الذات، فهذه الألفاظ هي أسماء الأسماء، فلا تغفل»^(١).

ثمرّة الفرق بين الاسم والصفة

عندما يدعو الإنسان الموحد ربّه بقوله: «اللّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ»، فإنّه لا يقصد بذلك لفظ الاسم فقط؛ لأنّ اللفظ المجرد لا يُسمّن ولا يُغني عن جوع، ولذلك فالموحد إنّما يسأل ويتوسّل بواقعٍ خارجيّ كائنٍ وراء اللفظ، وذلك الواقع الخارجيّ هو الذات بلحاظ صفة، فلو قال الداعي: يا مُحيي، ويا شافي، ويا مُعطي، فإنّه يقصد الذات المقدّسة بلحاظ اتّصافها بالصفة التي دعا بها

(١) اللباب في تفسير الكتاب، لسماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدريّ، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر: ص ١٩٨.

وهي: الإحياء، والشفاء، والإعطاء. وهذا هو الواقع الخارجي المؤثر في الوجود، فلا جدوى من اللفظ ولا جدوى من معناه المائل في الذهن.

ومنه يتضح: أن الاسم المتوسل به هو الاسم بوجوده التكويني الحقيقي، لا بوجوده اللفظي الاعتباري ولا بوجوده الذهني. فالاسم بوجوده اللفظي والذهني لا يمتاز بغير صفة الحكاية عن ذلك الوجود الحقيقي، ومن الواضح أن المؤثر في الوجود هو الاسم بوجوده الحقيقي طبقاً لقانون السببية من أن المؤثر في نظام الوجود لا بد أن يكون شيئاً حقيقياً.

وهذه الآثار وإن كانت تصدر من ذاتٍ واحدة إلا أنها تختلف باختلاف الحيثية التي تحيث الذات بها، فلكل تحيث أثر معين يختلف عن أثر تحيث آخر، وبالتالي فإن ما يتعلق بعينية الأسماء والصفات للذات المقدسة يكون بيناً بلحاظ الفرق بين الاسم والصفة، وبلحاظ اللفظ والعينية الخارجية.

جدير بالذكر: أن العينية هي تعبير آخر عن كون الصفة لا تمثل وجوداً مستقلاً عن وجود الذات وإنما وجودها هو عين وجود الذات، بخلاف الصفة الزائدة فإن وجودها لاحق لوجود الذات لا أنه نفس وجود الذات.

فالحياة والعلم والقدرة، من الصفات الذاتية العينية التي لا وجود مستقلاً لها وراء وجود الذات المقدسة، وإنما كل واحدة منها هي عبارة عن ملاحظة وقراءة الذات من خلالها، فتارةً نلحظ الذات المقدسة من خلال العلم فتكون الذات متصفةً بالعلم، وهي (العالم)، وهكذا.

وأما في الصفات الزائدة على الذات فإنها ليست كذلك لأنها ملحقة بالذات لا أنها منتزعة منها، وبعبارة أخرى: «إن الصفة إذا أمكن تعقل الذات بدونها فهي زائدة، وإلا فهي عين الذات المتصفة بها، وبنكتة العينية في الصفات يتضح لنا أنها جميعاً بلحاظ اتصاف الذات بها تحكي وجوداً واحداً فardاً، وإن كانت متغايرة من حيث المفهوم والمعنى. فمفهوم ومعنى الحياة مغاير تماماً لمفهوم

ومعنى القدرة، وهما مغايران مفهومًا لمفهوم العلم، ولكنها جميعاً - من حيث المصادق - واحدة لا غير، فلا توجد لدينا ذاتٌ وحياةٌ وعلمٌ وقدرةٌ على نحو الاستقلال والتباين في الوجود الخارجي وإن كانت هي كذلك بحسب المعنى والمفهوم، وإنما الوجود هو واحدٌ فردٌ صمدٌ قادرٌ عالمٌ مدركٌ سميعٌ بصيرٌ^(١). ولا ينبغي الإغفال عن كون العينية بين الذات والصفات، هي الأخرى تقتضي ضرورة الإقرار بالعينية بين الصفات نفسها؛ لأنها سواءً كانت مجتمعةً أو متفرقةً تحكي ذلك الوجود الفارد، فمصادق الحي هو عينه مصادق القادر، ومصادقهما هو عين مصادق العالم، فيترشح من ذلك: أن الحي والقادر والعالم والمدرك والسميع والبصير واحدٌ حقيقةً لا غير، وأن التباين لا يعدو دائرة المفهوم، فالله سبحانه ذاتٌ جامعةٌ لجميع صفات الكمال والجمال والجلال، وصفاته الذاتية هي عين ذاته^(٢).

التوحيد الأسمائي خلاصة التوحيد الصفاتي

بعدما اتضح أن التوحيد الصفاتي هو الاعتقاد بكون الصفات الذاتية هي عين الذات وليست زائدةً عليها، واتضح الفرق بين الاسم والصفة، فإن المحصلة النهائية ستكون: أن التوحيد الصفاتي بمعنى العينية هو التوحيد الأسمائي، فالاسم هو الذات المتصفة بصفة معينة، أو قل: الصفة المندكة في الذات تكون اسماً للذات، وهذا الاندكاك هو تعبيرٌ آخر عن العينية، فصفة العلم المنظورة في الله تعالى هي الصفة المندكة في الذات، فصارت هي الذات ولكن بلحاظ الصفتية. ومنه يتضح: أن التوحيد الأسمائي هو خلاصة التوحيد الصفاتي، بل لا

(١) للوقوف على تفصيل المسألة يُنظر كتاب: (معرفة الله)، للسيد العلامة كمال الحيدري: ج ١ ص ٢٤٨، تحت عنوان (الفرق بين الأسماء والصفات).

(٢) انظر: المصدر السابق.

معنى للتوحيد الصفاتيّ بدون الرؤية الأسمائية، وهذا المعنى الجديد والدقيق هو ما ينبغي أن ينتهي إليه الموحد، لا أن ينتهي إلى ترديد القول بالعينية بين الصفة المجردة وبين الذات المقدسة، ففي ذلك إبهامٌ كبيرٌ، فضلاً عن كونه تصويراً ليس دقيقاً، بخلاف التصوير الأسمائيّ فإنّه من اليسير تصوّره والتصديق به والاعتقاد به، وبالتالي فالتوحيد الأسمائيّ هو المقصود الحقيقيّ والواقعيّ من مقولة التوحيد الصفاتيّ، ولا ينبغي الإغفال عن ذلك.

القسم الثالث: التوحيد الأفعاليّ

أولاً: المعنى العامّ

مرّ بنا^(١) تصويران للتوحيد الأفعاليّ، الأوّل: أنّه ما من فعلٍ في الوجود إلاّ ويقع بإرادته تعالى في حدوثه وإبقائه، وهو المعنى المساوق لمعنى أنّه لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله تعالى، وقلنا بأنّ النظرية الصائبة في تصوير المؤثريّة فيما يتعلّق بفعل الإنسان هي القول بأنّه لا اختيارٌ وتفويضٌ مطلقٌ للإنسان في فعله، فيُعزل الله تعالى عن سلطانه، ولا جبرٌ وإلزامٌ مطلقٌ، فيُسلب الإنسان عن اختياره، وإنّما هو أمرٌ بين أمرين، وأمّا التصوير الثاني فيتعلّق بوحدة العلة في الإيجاد والبقاء، فذلك هو التوحيد الأفعاليّ، فكلّ ما يقع في العالم من عللٍ ومعلولاتٍ، وأسبابٍ ومسبّباتٍ، إنّما يقع بإرادة الله تعالى حدوثاً وإبقاءً وتأثيراً، فهو توحيدٌ ينطلق من مقولة: «لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله»، ولكنّه التأثير الاستقلاليّ، لا مطلق التأثير، وإلاّ فكلّ موجودٍ له أثره في الوجود.

فيكون التوحيد الأفعاليّ بمعناه العامّ شاملاً للتصويرين معاً، وهو الاعتقاد بأنّه لا شيء يقع في الوجود - حدوثاً وإبقاءً - إلاّ بإرادته وإذنه، وأنّ الفاعل في الإيجاد وفي الإبقاء هو الله وحده.

(١) في الفصل الأوّل من المحور الثالث، ضمن (تصوير التوحيد بين الفعلية والأفعالية).

ثانياً: المعنى الخاصّ

وأما المعنى الخاصّ للتوحيد الأفعاليّ - بالمعنى الكلاميّ - فهو الوقوف على أقسامه ومراتبه، كالتوحيد في الخالقيّة والرازقيّة، والتوحيد في التشريع والحكميّة، والتوحيد في الشفاعة والاستعانة، وغير ذلك من مظاهر الأفعال. فلا يكفي في المعنى الخاصّ أن نُوقف اعتقادنا على الوجه العامّ في وحدانيّة العلة في الإيجاد والإبقاء، وإنّما لابدّ من إسراء هذا المفهوم العامّ على تطبيقاته وتفصيله في جميع أقسام التوحيد الأفعاليّ.

القسم الرابع: التوحيد في العبادة

أولاً: المعنى العامّ

وهو الإقرار بأنّه لا معبود سواه سبحانه، فلا تصحّ العبادة لغيره أبداً، وتوحيد العبادة منبثق من التوحيد الذاتيّ، ففي العبادة إقرارٌ باطنيّ بأنّه لا إله إلاّ الله، لأنّ العبادة والعبوديّة متفرّعةٌ على نفس الألوهيّة، فالإقرار بالألوهيّة لله وحده لازمه الإقرار بالعبوديّة والعبادة له وحده.

ثانياً: المعنى الخاصّ

وهو تحقيق الطاعة المطلقة لأوامره تعالى ونواهيه، فالإتيان بالمناسك بأركانها المخصوصة لا يُنظر فيه غير طاعة الله تعالى، واعتقاداً منا بأنّه لا يأمر بشيءٍ إلاّ لمصلحةٍ فيه، ولا ينهاى عن شيءٍ إلاّ لمفسدةٍ فيه، فنُحقّق الطاعة بالامتثال لأوامره ونواهيه دون أن يكون المنظور في ذلك جلب مصلحةٍ أو الاجتناب عن مفسدةٍ، بمعنى أن يكون المنظور أولاً وبالذات في العبادة هو نفس الطاعة، هذا أولاً.

وأما ثانياً: فإنّ التوحيد في العبادة يأخذُ بعداً أعمق وهو الإتيان بالعبادة وتحقيق الطاعة دون أن نقترح في مورد الطاعة شيئاً، وهنا مكمّن الطاعة الحقيقيّة. فعندما أمر الله تعالى الملائكة وإبليس بالسجود لآدم عليه السلام، فما كان لها إلاّ

السجود؛ لأئها تُدرك أن طاعته هي الامتثال لأوامره دون أن يُقترح له في مورد الطاعة شيء، فسجدت الملائكة وأبى إبليس مُقترحاً العبادة والسجود له وحده، ولكن الله تعالى اعتبر التوحيد الشيطاني الفاقد لعنصر الطاعة للأمر الإلهي كُفراً ووجوداً؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤). وعليه فلو أمرنا الله تعالى بأن نتخذ الرسول صلى الله عليه وآله وسيلة له فلا نملك إلا طاعة أمره تحقيقاً للتوحيد في العبادة^(١)، ولو أمرنا بطلب الاستغفار والشفاعة منه لفعلنا طلباً لتوحيده تعالى، فيكون ما هو ثابتٌ في محلّه من جواز التوسّل وطلب الشفاعة منه صلى الله عليه وآله ومن العترة الطاهرة عليهم السلام - لأنه أمرٌ مُشرّعٌ من الله تعالى - ضرباً من التوحيد في العبادة، لا فرع الشرك كما توهم البعض^(٢).

إذن، فتوحيد العبادة والطاعة لا يتحقّق بشكلٍ كاملٍ مع العصيان لأمرٍ أو نهْيٍ، وقد نهى الله تعالى عن القضاء بأمرٍ دون أمر الله ورسوله، أو أن نُقدّم بين أيديهما أمراً دون أمرهما؛ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الحجرات: ١)، فذلك الركون لأمرٍ دون أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وآله خرقٌ لمواثيق العبوديّة والطاعة.

تنبيه

سنعتمد في عرض مسائل فقه العقيدة على أسلوبٍ تتنوّع فيه البيانات،

(١) بل لو أمرنا الله تعالى بها أمر به الملائكة في السجود لرسول الله صلى الله عليه وآله لسجدنا خاشعين مُهطعين طاعةً لله تعالى، وكان سجودنا عين التوحيد، كما أدركت الملائكة ذلك، ولو امتنعنا من ذلك لكان موقفاً مُشابهاً لموقف إبليس من السجود لآدم.

(٢) من بعض أتباع النهج الأمويّ التكفيريّ، ومن قبلهم قد توهم الشيطان ذلك، فأبى السجود وافتعل له توحيداً؛ حسداً منه لآدم عليه السلام، ولحاجةٍ ومطمعٍ في نفسه في خلافة الله في الأرض، والتأريخ يُعيد نفسه بصورٍ مختلفةٍ.

وخلفية التنوع هي مراعاة مستويات المكلفين، وهي كالتالي:
 المستوى الأول: صناعة المتن؛ ويُقصد به طبقة المتخصصين.
 المستوى الثاني: بيان المتن؛ ويُقصد به طبقة المتعلمين.
 المستوى الثالث: تفصيل المتن؛ وفيه يُقصد عامة المكلفين^(١).

الفتاوى التوجيهية والفتاوى العلمية

كما أن الفتاوى بمستوياتها الثلاثة تنقسم على قسمين مهمين، هما:
 الأول: الفتاوى التوجيهية: وهي الفتاوى المنبّهة إلى ضرورة تحصيل الاعتقاد القطعي والجزمي بواسطة الاجتهاد أو بواسطة الوقوف على الدليل الذي يعرضه أصحاب التخصص، فتشمل الاجتهاد في العقيدة والتقليد في دليلها، ويخرج عنها التقليد في الفتوى.
 الثاني: الفتاوى العملية: وهي الفتاوى التي يجوز للمكلف الاكتفاء بها في مجال العمل والتطبيق دون الحاجة للوقوف على الدليل عليها، فالفتاوى التوجيهية موجهة لضرورة تحصيل الدليل، والفتاوى العملية موجهة للاعتقاد أو الاطمئنان بموضوعها دون أن يتوقف ذلك على تحصيل الدليل.

(١) تقدّمت الإشارة لذلك في مقدّمة الكتاب، وقد نبّهنا إلى أن هذا الأسلوب المتفرّد سيتمّ التذكير به في هذا المورد من قبل السيّد الأستاذ دام ظلّه قبل الدخول في الصناعة الفتوائية.

(٢)

تعريف بالمسائل الفرعية للتوحيد، الجائز التقليد فيها

تنقسم المسائل الفرعية في التوحيد إلى ثلاثة أقسام، وهي:
القسم الأول: المسائل التي يجب تحصيل العلم الخاص فيها^(١)، إمّا بالمباشرة بالبحث عن الدليل القطعي في ذلك، الذي يلزم منه القطع بثبوت المحمول للموضوع والقطع بعدم الانفكاك، أو بالوقوف على الأدلة المعروضة فيها، والتي يلزم منها ذلك، شريطة أن يحصل للمكلف القطع بمؤدّاها، وهذه المسائل لا يجوز فيها التقليد بالفتوى البتّة، ولكن يجوز فيها التقليد بالدليل شريطة حصول العلم المركّب فيها، وهو القطع بأصل الثبوت، والقطع بعدم الانفكاك، ومن جملة هذه المسائل عينية الصفات الذاتية للذات المقدّسة، فلا بدّ من تحصيل العلم الخاصّ بذلك، وهي جميع صفات الكمال، والتي منها (الحياة، العلم، القدرة)؛ لأنّ ثبوتها وعدم انفكاكها على حدّ ثبوت الذات المقدّسة وعدم انفكاك الوجود عنها، بخلاف الحال في الصفات الأخرى.

القسم الثاني: المسائل التي يجب تحصيل العلم العامّ فيها - كقدرٍ مُتيقّنٍ - وهو العلم البسيط، إمّا بالمباشرة بالبحث عن الدليل القطعي في ذلك أو بالوقوف على الأدلة المعروضة فيها، شريطة أن يحصل للمكلف القطع بمؤدّاها، وهذه المسائل لا يجوز فيها التقليد بالفتوى، ولكن يجوز فيها التقليد بالدليل، والأفضل فيها

(١) تقدّم في الفصل الثالث من المحور الثاني، وضمن عنوان (حقيقة الاطمئنان وطرق تحصيله) عرض اصطلاحات العلم الثلاثة، وهي العلم الخاصّ المركّب، والعلم العامّ البسيط، والعلم العادي المسمّى بالاطمئنان، فراجع.

تحصيل العلم الخاص، وإن كان لا يجب ذلك، ومن جملة هذه المسائل ثبوت الصفات الفعلية، وهي صفات الجمال، من قبيل (الخالقية، الراقية، الحاكمية، الرحمانية والرحيمية...)، بخلاف الصفات الجلالية التي يكفي فيها حصول العلم العادي.

القسم الثالث: المسائل التي يكفي فيها حصول العلم العادي العرفي، المسمى بالاطمئنان، ومسائل هذا القسم يجوز فيها التقليد في الفتوى، فضلاً عن جواز التقليد فيها بالدليل، ومن جملة هذه المسائل - كما تمت الإشارة لذلك - الصفات الجلالية، وهي الصفات السلبية، من قبيل نفي الموت عنه تعالى، ونفي العجز ونفي الجهل ونفي الزوال، وغير ذلك.

هذا وسيأتينا في فصول الفتاوى عروضاً تفصيلية لجميع مسائل التوحيد، الأساسية والفرعية، وعلى المستويات الثلاثة (صناعة المتن، وبيان المتن، وإيضاح المتن).

المحور الرابع

بحوث تمهيدية في مدرسة أهل البيت

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم
- الفصل الثاني: العصمة... مراتبها ومظاهرها

الفصل الأوّل

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم

- هويّة أهل البيت عليهم السلام
- الضابط العقديّ للحدّ الأدنى لدخول مدرسة أهل البيت
- التقسيم الثلاثي للمتعاظين مع أهل البيت عليهم السلام
- روايات تناولت مصير سائر المسلمين
- الإنسان أخٌ لك في الدين أو نظيرٌ لك في الخلق
- الإمام المعصوم بين كونه مفترض الطاعة والالتفات لعصمته
- علاقة الوجود الملكيّ والوجود الملكوتيّ للإمام بفهم النصوص

هوية أهل البيت

المراد من أهل البيت عليهم السلام ما نُصَّ على طهارتهم وأُشير بها إلى عصمتهم المطلقة في قوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وهم عترة الرسول وخاصته من ذريته الطاهرة، الواردة نصّاً في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي حَدِيثِ الثَّقَلَيْنِ الَّذِي رَوَاهُ الْفَرِيقَانِ مَعًا؛ فعن أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحَبْلُ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعَتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي؛ أَلَا إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ»^(١)، ومثله ورد في سنن الترمذي^(٢)، وقد تناولنا هذا الحديث المبارك بالتفصيل، متناً وسنداً، في دراساتٍ مختلفة^(٣).

وهم عليهم السلام ورثة الكتاب، وتراجمته، والعالمون به، والراسخون في العلم^(٤)، كما ورد في نصوصٍ روائيةٍ صحيحةٍ صريحةٍ.

-
- (١) مسند الإمام أحمد، للإمام أحمد بن حنبل، نشر: دار صادر، بيروت: ج ٣ ص ٢٦.
- (٢) انظر: سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ: ج ٥ ص ٣٢٨ ح ٣٨٧٦.
- (٣) منها ما صدر في رسالة جامعية (ماجستير) تحت عنوان (حديث الثقلين سنداً ودلالة... قراءة في أبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري)، للطالب أسعد حسين عليّ الشمري، الناشر: مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، العراق.
- (٤) عن سدير الصيرفي، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك ما أنتم؟ قال: «نحن خزّان علم الله، ونحن تراجمه وحى الله، ونحن الحجّة البالغة على مَنْ دُونَ السَّمَاءِ وَمَنْ فَوْقَ الْأَرْضِ». (أصول الكافي، للشيخ الكليني: ج ١ ص ١٩٢ ح ٣)، وعن أبي

ومأ ورد في ذلك ما جاء في مناظرة طويلة أقامها المأمون بين علماء البلاط العباسي وبين الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، فقد سأل المأمون: «أخبروني عن معنى هذه الآية: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا...﴾ (فاطر: ٣٢)؟ فقالت العلماء: أراد الله عز وجل بذلك الأمة كلها. فقال المأمون: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال الرضا عليه السلام: لا أقول كما قالوا، ولكني أقول: أراد الله العترة الطاهرة. فقال المأمون: وكيف عنى العترة من دون الأمة؟ فقال له الرضا عليه السلام: إنه لو أراد الأمة لكانت بأجمعها في الجنة، لقول الله تبارك وتعالى: ﴿...فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ (فاطر: ٣٢)، ثم جمعهم كلهم في الجنة فقال: ﴿جَنَاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ (فاطر: ٣٣)، فصارت الوراثة للعترة الطاهرة لا لغيرهم. فقال المأمون: من العترة الطاهرة؟ فقال الرضا عليه السلام: الذين وصفهم الله في كتابه، فقال عز وجل: ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣)، وهم الذين قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني مخلّف فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإتّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، أيها الناس لا تعلّموهم فإنّهم أعلم منكم. قالت العلماء: أخبرنا يا أبا الحسن عن العترة، أهم الآل، أو غير الآل؟ فقال الرضا عليه السلام: هم الآل. فقال العلماء: فهذا رسول الله صلى الله عليه وآله يؤثّر عنه أنّه قال: أمّتي آلي. وهؤلاء

بصير عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنّه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله». (المصدر السابق: ج ١ ص ٢١٣ ح ١)، وهذا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يردّ على كلّ مدّع للراسخيّة في العلم من دونهم بقوله: «أين الذين زعموا أنّهم الراسخون في العلم دوننا، كذباً وغيّاً علينا؟ بنا يُستعطي الهدى ويُستجلى العمى». (شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي، دار إحياء الكتب العربيّة، بيروت): ج ٩ ص ٨٨.

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣١٧
أصحابه يقولون بالخبر المستفاض الذي لا يمكن دفعه: آل محمد أمته. فقال أبو
الحسن عليه السلام: أخبروني هل تحرم الصدقة على الآل؟ قالوا: نعم. قال: فتحرم
على الأمة؟ قالوا: لا. قال: هذا فرق ما بين الآل والأمة، ويحكم أين يذهب بكم،
أضربتم عن الذكر صفحاً، أم أنتم قومٌ مسرفون!... الخ»^(١).

ولذا نجد كثيراً من المحققين من أعلام مدرسة الصحابة يلتزمون بهذا المعنى،
فلا يرون مصداقاً لأهل البيت عليهم السلام بنحوٍ يشمل نساءه.

قال العلامة الآلوسي: «وأنت تعلم أن ظاهر ما صحَّ من قوله صلى الله تعالى
عليه [وآله] وسلّم: إني تاركٌ فيكم خليفتين وفي روايةٍ ثقلين كتاب الله جبل
مدود ما بين السماء والأرض وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض،
يقتضي أن النساء المطهّرات غير داخلاتٍ في أهل البيت الذين هم أحد الثقلين؛
لأنّ عترة الرجل كما في الصحاح نسله ورهطه الأدنون، وأهل بيتي في الحديث:
الظاهر أنه بيانٌ له أو بدلٌ منه بدل كلٍّ من كلٍّ، وعلى التقديرين يكون متّحداً
معه، فحيث لم تدخل النساء في الأوّل لم تدخل في الثاني»^(٢).

وهذا ما وافق اللغة، فقد جاء في الصحاح: «عترة الرجل: نسله ورهطه
الأدنون»^(٣).

وفي الفروق اللغويّة: «إنّ العترة أصل الشجرة الباقي بعد قطعها... قالوا:
عترة الرجل أصله»^(٤).

(١) الأمالي، للشيخ الصدوق: ص ٦١٥ ح ٨٤٣.

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود
الآلوسي البغدادي، المقابلة والتعليق: محمد أحمد أمين وعمر عبد السلام، نشر: إحياء
التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، بيروت: ج ٢٢ ص ١٦.

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري: ج ٢ ص ٧٣٥.

(٤) انظر: الفروق اللغويّة، لأبي هلال العسكري، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ هذه الألفاظ أيّاً كان المراد منها في اللغة - سعةً وضيقةً - فإنَّها استعملت استعمالاً خاصّاً من قبل القرآن الكريم والرسول الكريم صلّى الله عليه وآله، قال المحقّق البحراني: «فالظاهر أنّ معاني هذه الألفاظ أعني أهل البيت والآل والعترة ونحوها بالنسبة إلى إطلاقها على أهل بيته صلّى الله عليه وآله وعترة أخصّ ممّا هو المشهور من معانيها عرفاً أو لغةً»^(١).

ولذلك نجد الروايات صريحةً في هذا الاستعمال الخاصّ، أمّا في مدرسة أهل البيت فالأمر مفروغٌ منه، وأمّا في مدرسة الصحابة فهذا مسلمٌ في صحيحه يروي عن صفية بنت شيبة قالت: قالت عائشة: «خرج النبيّ صلّى الله عليه وسلّم غداةً وعليه مرطٌ مرحلٌ»^(٢) من شعرٍ أسود، فجاء الحسن بن عليّ فأدخله، ثمّ جاء الحسين فدخل معه، ثمّ جاءت فاطمة فأدخلها، ثمّ جاء عليّ فأدخله، ثمّ قال: «...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (الأحزاب: ٣٣)»^(٣).

-
- التابعة لجامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، قم المقدّسة: ص ٣٥٠ رقم (١٤٠٤).
- (١) الحدائق الناضرة، للشيخ المحقّق يوسف البحراني، تحقيق: محمّد تقي الإيرواني، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة: ج ٢٢ ص ٥٥٠.
- (٢) أي: أزار خزّ فيه علمٌ. (انظر: الصحاح، للجوهري: ج ٤ ص ١٧٠٧).
- (٣) صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيريّ النيسابوريّ، نشر: دار الفكر، بيروت: ج ٧ ص ٣١٠. كما أخرجه البيهقيّ في سننه الكبرى. (انظر: السنن الكبرى، للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، نشر: دار الفكر، بيروت: ج ٢ ص ١٤٩).
- ورواه الحاكم بسندٍ آخر، قال فيه: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين، ولم يخرجاه». (المستدرک على الصحيحين، محمّد بن محمّد الحاكم النيسابوريّ، تحقيق: الدكتور يوسف المرعشلي، نشر: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ: ج ٣ ص ١٤٧).

التعريف بشخص أهل البيت

وأما أشخاص أهل البيت عليهم السلام ففي مدرسة أهل البيت عليهم السلام يُطلق اصطلاح أهل البيت على المعصومين الأربعة عشر، وهم:

١. رسول الله محمد بن عبد الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.
٢. أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.
٣. السيّد فاطمة الزهراء بنت رسول الله عليهما السلام.
٤. الإمام الحسن المجتبيّ ابن علي بن أبي طالب عليهما السلام.
٥. الإمام الحسين الشهيد ابن عليّ بن أبي طالب عليهما السلام.
٦. الإمام عليّ السجّاد ابن الحسين بن عليّ عليهم السلام.
٧. الإمام محمد الباقر ابن عليّ السجاد عليهما السلام.
٨. الإمام جعفر الصادق ابن محمد الباقر عليهما السلام.
٩. الإمام موسى الكاظم ابن جعفر الصادق عليهما السلام.
١٠. الإمام عليّ الرضا ابن موسى الكاظم عليهما السلام.
١١. الإمام محمد الجواد ابن عليّ الرضا عليهما السلام.
١٢. الإمام عليّ الهادي ابن محمد الجواد عليهما السلام.
١٣. الإمام الحسن العسكريّ ابن عليّ الهادي عليهما السلام.
١٤. الإمام الحجة المهدي المنتظر ابن الحسن العسكريّ عليهما السلام.

ويُطلق اصطلاح العترة الطاهرة على المعصومين الثلاثة عشر بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ويُطلق اصطلاح الأئمة على خصوص الأئمة الاثني عشر الذين وصّى فيهم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وسّمّاهم بالأئمة الاثني عشر من قريش.

وقد ورد في ذلك نصوصٌ روائيةٌ كثيرةٌ، منها عن زرارة بن أعين أنّه قال: سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: «نحن اثنا عشر إماماً، منهم: حسن

وحسين، ثم الأئمة من ولد الحسين عليه السلام»^(١)، وعن زرارة أيضاً أنه سمع الإمام أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: «اثنا عشر إماماً من آل محمد عليهم السلام، كلهم محدثون بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، وعليّ بن أبي طالب عليه السلام منهم»^(٢).

الضابط العقديّ للحدّ الأدنى في الدخول في مذهب أهل البيت

تقدّم: أنّ مدرسة أهل البيت تعتقد بإمامة الاثني عشر من العترة الطاهرة، أوّلهم وأفضلهم الإمام عليّ عليه السلام، وآخرهم الإمام الحجّة بن الحسن عليه السلام، وأنّهم مفترضو الطاعة، وأنّهم عليهم السلام موصوفون بالعصمة المطلقة، وغير ذلك من خصائص وصفات سنأتي على ذكرها في بيانات الإمامة. والآن ينبغي أن نُحدّد الضابط الذي في ضوئه يكون الشيعيّ شيعياً إمامياً اثنا عشرياً، وهنا توجد عدّة مفاصل ينبغي عرضها لتبيين الضابط منها في تحديد الهوية للشيعيّ الاثنا عشريّ، وهي:

أولاً: الإقرار بكونهم أئمة اثني عشر، بلا زيادة ولا نقيصة

أمّا الإقرار بأنّهم أئمة اثنا عشر، ففيه قسمان، هما:

القسم الأوّل: من عاش في زمن النصّ

المراد من زمن النصّ هو زمن المعصومين عليهم السلام الممتدّ من تأريخ البعثة النبويّة إلى آخر زمان الغيبة الصغرى في عام (٣٢٩هـ)^(٣)، وهذا القسم على صنفين،

(١) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ: ج ١ ص ٥٣٣ ح ١٦.

(٢) الخصال، للشيخ الصدوق: ص ٤٨٠ ح ٤٩.

(٣) المشهور أنّ زمن النصّ عند مدرسة أهل البيت يمتدّ من البعثة إلى بداية الغيبة الصغرى، فتكون مدّة النصّ (٢٥٦ سنة هجريّة)، ولكنّ الأصحّ الموافق لمقتضى التحقيق هو دخول

الأول: يتعلّق بمعرفة تعدادهم عليهم السلام، والثاني: يتعلّق بمعرفة أسمائهم. أمّا الصنف الأوّل، فإنّ العدد نفسه شرطٌ لا بدّ منه للعارف به، بل للملتفت إليه، وإلا فلا يقدر فيه عدم المعرفة بتعدادهم أو عدم الالتفات لذلك، ولو راجعنا تاريخ السابقين المعاصرين للأئمة عليهم السلام نجد أنّهم قد مضى بعضهم دون أن يعلموا أو يلتفتوا إلى تعداد الأئمة عليهم السلام، وفي المدونات التاريخية شواهد كثيرة على أنّ بعض الأختار من أصحاب الأئمة قد مضوا وهم معتقدون بإمام زمانهم والأئمة السابقين عليه دون أن يكونوا ملتفتين لمن بعده، وما الفطحيّة والإسماعيليّة والواقفيّة^(١)، وغيرهم من فرق الشيعة إلاّ شواهد ناطقة بأنّ القاعدة العامّة لم تكن لديها صورة واضحة عن تعداد الأئمة فضلاً عن معرفة أسمائهم، ولو كانوا عارفين لم يتوانوا عن الاعتقاد والنصرة، وقد ورد في سيرة بعض الأصحاب أنّهم يتوفّون ولا يعرفون الإمام التالي لإمام زمانهم، ولم يكن ذلك قادحاً في تشييعهم وانتسابهم للمذهب الحقّ. وأمّا بالنسبة للصنف الثاني، فإنّ معرفة أسمائهم عليهم السلام محكومةٌ بأولويّة عدم شرطيتها لغير العارف بهم، وهذا واضحٌ جداً بعدما اتّضح عدم شرطية

زمان الغيبة الصغرى، نظراً لخروج الكثير من التواقيع الشريفة في زمن السفراء الأربعة، فتكون المدة ممتدّة حين بداية الغيبة الكبرى في عام (٣٢٩هـ).

(١) الفطحيّة فرقةٌ من الشيعة أنكروا إمامة الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام وقالوا بإمامة عبد الله الأفتح ابن الإمام جعفر الصادق، وقيل بأنّ الأفتحية نسبةٌ إلى رئيس لهم من أهل الكوفة يسمّى عبد الله بن أفتح، أنكروا إمامة موسى الكاظم عليه السلام، وأمّا الإسماعيليّة فهي فرقةٌ شيعيّةٌ قالت بإمامة إسماعيل ابن الإمام جعفر الصادق وأنكرت إمامة الكاظم عليه السلام، وقد التزمت بإمامة إسماعيل رغم أنّه مات في حياة أبيه، حيث إنّها قالت بأنّه لم يمّت وإنّها غاب وسيعود، وأمّا الواقفيّة فهي فرقةٌ من الشيعة وقفت على إمامة الإمام موسى بن جعفر وأنكرت الإمام عليّاً الرضا والأئمة من بعده.

تعدادهم لغير العارف بهم، ولو أخذنا بنظر الاعتبار تأخير تاريخ تدوين السنّة، وأتمّها أوّل ما دوّنت تحت مرأى ومسمع حكام بني أميّة، وما مارسوه من اضطهادٍ شديدٍ تجاه مدرسة أهل البيت، يتأكّد لنا صعوبة انتشار الروايات التي تعرّضت إلى عدد الأئمّة فضلاً عن خفاء وإخفاء الروايات التي تعرّضت لأسمائهم عليهم السلام.

القسم الثاني: من عاش بعد زمن النصّ

وهم على صنفين أيضاً، الأوّل: بلحاظ العدد، والثاني: بلحاظ الأسماء، وبقطع النظر عن كون الظروف اللاحقة كانت أفضل حالاً من الظروف السابقة^(١)، فإنّ الضابط العامّ هو المعرفة وعدمها؛ فمن كان في الصنف الأوّل أو الثاني عارفاً بالعدد أو بالأسماء لزمه ذلك، وإن لم يكن عارفاً أو غير ملتفتٍ لذلك، وإنّما كان معتقداً بأئمّة أهل البيت عليهم السلام بشكل عامّ، كمن كان معتقداً بالقرآن دون معرفة تعداد سوره وآياته، فهو في تعداد الشيعة الاثنا عشرية.

نعم، الغالب على الصنف الثاني هو تحقّق المعرفة العددية، بل الأسمائية أيضاً،

(١) لا ريب أنّ الأزمنة التالية لزمن النصّ كانت أفضل حالاً من زمن النصّ بالنسبة لانتشار معارف أهل البيت، فقد تأسست الحوزة العلمية وصارت مسؤولة عن بيان معالم المذهب الحقّ، لاسيّما في أزمنة الانفراج، وأمّا في أزمنتنا المعاصرة حيث انتشار العلم وسهولة وصول المعلومات، فقد ضاقت دائرة غير العارفين بأئمّة أهل البيت بأسمائهم فضلاً عن تعدادهم عليهم السلام، بل إنّ ثقافة أسمائهم وتعدادهم صارت مألوفةً لكثير من أبناء مدرسة الصحابة فضلاً عن أبناء مدرسة أهل البيت، وقد كان هنالك عامل اجتماعي كبير جندته الروايات لترسيخ أسمائهم في ذاكرة المسلمين، وهي مسألة التسمّي بأسمائهم، والناس ملتفتون جداً إلى سرّ التسمية بهذه الأسماء، ولكن مع ذلك كلّ فإنّ الضابط العامّ غير ملحوظ فيه ذلك؛ لأنّه ضابطٌ كبرويّ، ومدخلة انتشار المعارف والثقافة الأسمائية الخاصّة بهم عليهم السلام إنّما تدخل في تحقيق المصداق الصغرويّ، ولذلك نجد أنّ الضابط الكبرويّ لا يخرج عن إطار المعرفة والالتفات. (منه دام ظلّه).

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٢٣
فتكون نسبة غير العارفين بهم - من أتباع مدرسة أهل البيت - تعداداً وأسماءً
نسبةً شبه افتراضية، ومن الواضح: أنّ عدم اشتراط المعرفة العددية والأسماوية
للدخول في الشيعة الاثنا عشرية - الملحوظ فيه عدم المعرفة أو عدم الالتفات - لا
يشمل الفرق الشيعية الأخرى التي أخرجت أسماءً منهم عليهم السلام، وافترضت
أسماءً أخرى لم يرد فيها نصّ.

ثانياً: الإقرار بعصمتهم المطلقة

وأما الاعتقاد بعصمتهم عليهم السلام فلا ريب بأنّه شرطٌ أساسيٌّ، وأمرٌ لا بدّ
منه، فعصمتهم عليهم السلام قوام إمامتهم، ولكنها شرطٌ في عقيدة الإمامية الاثنا
عشريّ مقرونٌ بالالتفات له، فمن كان ملتفتاً لعصمتهم وأنكر ذلك لم يكن شيعياً اثنا
عشرياً، وأما من لم يكن ملتفتاً لأصل العصمة فلا يشترط فيه ذلك ليكون شيعياً،
ولذلك فمن عاش ومات وهو لا يعرف عصمتهم عليهم السلام فهو شيعيٌّ اثنا
عشريّ مادام معتقداً بأنهم الأئمة المفترض طاعتهم والذين لا تجوز مخالفتهم عليهم
السلام.

فيكون عنوان مفترض الطاعة وعدم جواز المخالفة في كلّ صغيرة وكبيرة،
وعلى حدّ لزوم الطاعة للقرآن ولرسول الله صلى الله عليه وآله، اعتقاداً كافياً في
تحقيق الضابط، وهذا لا يعني إنكار العصمة، فقد عرفت حكم المنكر لذلك.
وقد ورد هذا المعنى في بعض كلمات الأعلام من كون ثقافة العصمة - رغم
الاعتقاد بها وضرورتها - لم تكن منتشرة في الأزمنة السابقة، وأنّ التعبير الواضح
والملتزم به هو كونهم عليهم السلام أئمةً افترض الله تعالى علينا طاعتهم.

قال السيّد بحر العلوم: «وقد حكى جدّي العلامة قدّس سرّه في كتاب الإيمان
والكفر^(١) عن الشهيد الثاني طاب ثراه: أنّه احتمل الاكتفاء في الإيمان بالتصديق

(١) كتاب (الإيمان والكفر) المسمّى (تحفة الغري)، كتابٌ مخطوطٌ للعلامة السيّد محمّد بن

بإمامة الأئمة عليهم السلام، والاعتقاد بفرض طاعتهم، وإن خلا عن التصديق بالعصمة عن الخطأ، وادّعى: أن ذلك هو الذي يظهر من جُلّ روايتهم وشيعتهم، فإنهم كانوا يعتقدون أنهم عليهم السلام علماء أبرار، افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم، وأنهم عليهم السلام مع ذلك كانوا يحكمون بإيمانهم وعدالتهم، قال: (وفي كتاب أبي عمرو الكشيّ جملةً من ذلك)، وكلامه رحمه الله وإن كان مطلقاً، لكن يجب تنزيله على تلك الأعصار التي يحتمل فيها ذاك دون ما بعدها من الأزمنة، فإن الأمر قد بلغ فيها حدَّ الضرورة قطعاً^(١).

ويُريد في قوله: «وفي كتاب أبي عمرو الكشيّ جملةً من ذلك»، ما جاء فيه من خبر وقوع الاختلاف بين اثنين من أصحاب الإمام جعفر الصادق عليه السلام في تحديد صفة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وهما ابن أبي يعفور والمعلّى بن خنيس، وقد روى الخبر أبو العباس البقباق، من أن ابن أبي يعفور قال في ذلك: «الأوصياء علماء أبرار أتقياء»، وقال ابن خنيس: «الأوصياء أنبياء»، قال أبو العباس البقباق: «فدخل على أبي عبد الله عليه السلام... فلما استقرَّ مجلسهما، قال: فبدأهما أبو عبد الله عليه السلام فقال: يا أبا عبد الله - يقصد ابن خنيس - أبرأ ممن قال إنا أنبياء»^(٢)، وفي ذلك تأييدٌ ضمنّيٌّ لقول ابن أبي يعفور في توصيف الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، بأنهم: «الأوصياء علماء أبرار أتقياء». وفي حديث السلسلة الذهبية - من حيث الإسناد - أنه لما وافى أبو الحسن

السيد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي، جدّ السيد بحر العلوم قدس سرّه الأدنى لأبيه.
 (١) انظر: رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية): ج ٢ ص ٢٢١ فما بعد؛ مجموعة فتاوى ابن الجنيد، تأليف: آية الله الشيخ علي بناه الاشتهاردي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة: ص ١٢.
 (٢) اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي: ج ٢ ص ٥١٥ ح ٤٥٦؛ بحار الأنوار، للعلامة محمد باقر المجلسي: ج ٢٥ ص ٢٩١ ح ٤٨.

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٢٥

الرضا عليه السلام نيسابور وأراد أن يخرج منها إلى المأمون، اجتمع عليه أصحاب الحديث فقالوا له: يا ابن رسول الله ترحل عنا ولا تحدّثنا بحديث فنستفيده منك - وكان قد قعد في العمارة -؟ فأطلع رأسه وقال: «سمعت أبي موسى بن جعفر يقول: سمعت أبي جعفر بن محمد يقول: سمعت أبي محمد بن علي يقول: سمعت أبي علي بن الحسين يقول: سمعت أبي الحسين بن علي بن أبي طالب يقول: سمعت أبي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: سمعت جبرائيل يقول: سمعت الله جلّ جلاله يقول: (لا إله إلا الله حصني فمن دخل حصني أمن عذابي)، قال: فلما مرّت الراحلة نادانا: بشروطها وأنا من شروطها»^(١)، فجعل عليه السلام شرط الحصانة بكلمة التوحيد الإقرار بإمامته وطاعته، وهنا يُعلّق الشيخ الصدوق رحمه الله موضحاً لتلك الشروط قائلاً: «من شروطها الإقرار للرضا عليه السلام بأنه: إمام من قبل الله عزّ وجلّ على العباد، مفترض الطاعة عليهم»^(٢).

وهذا ما جاء صريحاً في خير آخر مروى عن محمد بن أبي عمير عن حمزة بن حمران قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يقتل حفدي بأرض خراسان في مدينة يقال لها: طوس، من زاره فيها عارفاً بحقه أخذته بيدي يوم القيامة وأدخلته الجنة، وإن كان من أهل الكبراء، قال: جعلت فداك وما عرفان حقه؟ قال: تعلم أنه إمام مفترض الطاعة غريب شهيد...»^(٣).

(١) عيون أخبار الإمام الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: حسين الأعلمي، نشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت: ج ١ ص ١٤٤ ح ٤.
(٢) المصدر السابق.

(٣) من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه

خلاصة ما تقدّم

تمّ تقدّم يتّضح ما يلي:

١. أنّ العصمة شرطٌ حتميٌّ في إمامتهم عليهم السلام، بل هي قوام إمامتهم، لأنّه أمرٌ ثبوتيٌّ في شخصيّتهم، غير مُفارقٍ لهم، بخلاف النصّ عليهم فإنّه إثباتيٌّ كسفيّ يُقصد به الأمة.
٢. أنّ الاعتقاد بالعصمة ليس شرطاً في صدق عنوان الشيعيِّ الإماميِّ الاثنا عشريِّ، إلّا مع الالتفات لذلك، فضلاً عن انتفائه عند عدم المعرفة بذلك.
٣. شرطية الاعتقاد بكونهم عليهم السلام أئمةً افترض الله طاعتهم، وهذا كافٍ في تحقيق الحدّ الأدنى من صدق عنوان الشيعة الاثنا عشريّة على المعتقد بذلك، حتّى وإن لم يكن ملتفتاً للعصمة فضلاً عمّن لم يكن عارفاً بذلك.

ثالثاً: الإقرار بكونهم مفترضي الطاعة

في ضوء الأمر الآنف الذكر، يتبيّن: أنّ شرطية الاعتقاد بكونهم عليهم السلام أئمةً افترض الله طاعتهم، أمرٌ لا بدّ منه، فمن لم يعتقد بذلك فهو خارجٌ لا محالة عن مدرسة أهل البيت، بل من اعتقد أنّ هذا الأمر ثابتٌ في غيرهم كما هو ثابتٌ لهم، يكون خارجاً عن مدرسة أهل البيت أيضاً، فإنّ افتراض الطاعة في الرؤية الشيعيّة الاثنا عشريّة مصدرها الشرعيّ هو الله تعالى لا غير، فهو سبحانه من افتراض طاعتهم، ولم يفترض ذلك لأحدٍ سواهم، فإثبات الطاعة لهم ونفيها عنهم من أهمّ ركائز مدرسة أهل البيت.

رابعاً: الالتزام بالتوَيُّ لهم والتبرِّي من أعدائهم

مرَّ بنا في فصلٍ سابقٍ أنّ التوَيُّ والتبرِّي عقيدتان لا بدَّ منهما، بل هما عقيدةٌ واحدةٌ ذات وجهين وبعدين، فلا يصدق التوَيُّ بدون التبرِّي، والعكس صحيحٌ أيضاً، ولكننا كنّا قد ألفتنا النظر إلى حقيقةٍ مهمّةٍ تتعلّق بشرطيّة إظهار هذه العقيدة الثنائيّة أو عدم شرطيّة ذلك، فالتزمنا بأنّ التوَيُّ واجب الاعتقاد به وواجبُ إظهاره أيضاً، إلّا في بعض الحالات.

وأما بالنسبة للتبرِّي فواجب الاعتقاد حتّى؛ لتوقّف أصل التوَيُّ أو تماميّته عليه، وأما مسألة إظهاره فقد انتهينا إلى عدم شرطيّة ذلك حتّى في صورة عدم وجود التقيّة، فضلاً عن وجودها، ويتأكّد هذا الحكم - عدم الإظهار - بل قد يتحوّل إلى الحرمة في صورة استلزامه إيقاع الفرقة والفتنة بين صفوف المسلمين، ولهذا المنع جذرٌ قرآنيٌّ عامٌّ، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، فكلُّ أصحاب دينٍ ومذهبٍ وفرقةٍ يُقدِّسون رموزهم، فلا معنى للتجاوز عليهم.

التقسيم الثلاثي للمتعاين مع أهل البيت

جرى على كثيرٍ من ألسنة أعلام مدرسة أهل البيت تقسيم طوائف المسلمين بالنظر إلى تعاطيهم من أهل البيت عليهم السلام إلى قسمين رئيسيين، هم الموالون والمخالفون، ثمّ يُقسّمون المخالفين إلى عوامٍّ ونواصب، ويُريدون بالموالين أتباع مدرسة أهل البيت المتمثلين بالفرقة الإماميّة الاثنا عشرية، ويُريدون بالمخالفين العوامٍّ أتباع مدرسة الصحابة، ويريدون بالنواصب جميع الذين ثبت بغضهم لأهل البيت عليهم السلام من أمويين وخواارج ومن دار في فلكهم. وأما سائر فرق الشيعة من غير الإماميّة فإنّهم يلحقونهم بالمخالفين العوامٍّ

حكماً، وإن كانوا أفضل حالاً عمّن سواهم.
ولكننا عندما نتابع النصوص الروائية نجدها تُجمل المتعاطين مع أهل البيت عليهم السلام على ثلاثة أصناف، هم:
أولاً: الموالون وهم الشيعة.
ثانياً: المعاندون وهم النواصب.
ثالثاً: الضالّون وهم الذين يجهلون حقيقة الموقف من أهل البيت، وهؤلاء مرجون لرحمة الله تعالى؛ ورحمته سبقت غضبه.

من ذلك ما جاء عن عبد الله بن سنان، عن أبي حمزة الثمالي أنّه قال: سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: «إنّ عليّاً عليه السلام بابٌ فتحه الله، فمن دخله كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً، ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين قال الله تبارك وتعالى: لي فيهم المشيئة»^(١).

والشيعة هم الداخلون في ولاية أمير المؤمنين عليّ عليه السلام ولا يُقدّمون عليه أحداً إلا رسول الله صلّى الله عليه وآله، والمعاندون هم الذين خرجوا من ولايته، فحاربوه وكفّروه وألبوا عليه الأُمَّة مع علمهم بحقّه وسابقته ومقامه، وهم الأمويّون والخوارج ومن دار في فلکهم على مرّ الدهور، وأمّا القسم الثالث فهم الذين لم يتخذوه إماماً ولم يتبرّؤوا منه، وهم عامّة المخالفين الذي ما أخروه بغضاً، وإنّما غلب عليهم الجهل بحقّه، ولو علموا حقّه ومقامه ما فرّطوا به أبداً.

في حين نجد الروايات تُفصّل في تقسيم آخر على ستّة أصنافٍ، وهم:
أولاً: العارفون به، دون أن يتخذوه لهم إماماً من دون سائر الحكام الآخرين، فتصفهم الروايات بالمؤمنين.

ثانياً: المنكرون المعادون له، وهم النواصب.

(١) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٣٧ ح ٨.

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٢٩

ثالثاً: الجاهلون بحقه ومقامه، وهم الضالّون.

رابعاً: المغالون المؤلّون له، وهم الغلاة^(١).

خامساً: الذين أخروه عن مقامه - الإمامة والخلافة - ظلماً وعدواناً، فنصبوا معه أئمةً بغير حقّ.

سادساً: الذين عرفوه وآمنوا به واتّخذوه إماماً لهم وولياً، ولم يُقدّموا عليه أحداً من الحكّام الآخرين.

(١) الغلاة: هم فرقةٌ تجاوزت الحدّ المألوف والمنصوص، والغلوّ في الدين هو أن يُظهر المتديّن ما يفوت الحدّ الذي حدّد له الدّين، أو هو الخروج عن القصد، والإفراط في حقّ الأنبياء والأئمة عليهم السلام، كادّعاء اليهود أنّ عزيراً ابن الله، وادّعاء النصارى أنّ عيسى ابن الله، وادّعاء الصفات الخاصّة بالله تعالى لبعض الخلق، كالخلق والتدبير المستقلّ المُسمّى بالفويض، وغير ذلك من المقامات التي لم يرد فيها نصّ، ومنهم الغلاة الذين خرجوا عن الحدّ المألوف للإسلام فخرجوا عن الإسلام نفسه؛ لما لكلامهم وادّعاءهم من لوازم باطلية.

وعلى الأئمة أن تحذر كثيراً من الغلاة، ولا تغترّ بكلماتهم التي يمزجون فيها السمّ بالعسل، ولذلك نجد أئمة أهل البيت عليهم السلام لم يسكتوا عنهم، فصرّحوا بفسقهم وضلالهم وكفرهم، حتّى ورد فيه أنّهم شرّ خلق الله، وأنّهم لا بدّ من البراءة من زمرهم ومقاطعة مجالسهم، وقد روى شيخ الطائفة الطوسيّ عن فضيل بن يسار أنّه قال: قال الصادق عليه السلام: «احذروا على شبابكم الغلاة لا يفسدونهم، فإنّ الغلاة شرّ خلق الله، يصعّرون الله ويدعون الربوبية لعباد الله، والله إنّ الغلاة شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والذين أشركوا». (الأمالي، للشيخ الطوسيّ، مصدر سابق: مجلس ٣٣ ص ٦٥٠، الحديث: ١٢)، وغير ذلك من عشرات الروايات التي تعرّضنا لها وقسمناها على ثلاثة أقسام في كتابنا: (علم الإمام... بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين، تقريراً لأبحاث آية الله المحقّق السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، الناشر: دار فراق، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، قم المقدّسة: ص ٥٢٥ فما بعد، المبحث الرابع: موقف أهل البيت من الغلاة). (منه دام ظلّه).

وهذا ما يُمكن أن نستفيد من الحديث المروي عن الفضيل بن يسار، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ نصب عليّاً عليه السلام علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً، ومن جاء بولايته دخل الجنة»^(١).

فمن عرفه كان مؤمناً، وهم الطبقة الأولى، ومن أنكره كان كافراً^(٢)، وهم الطبقة الثانية، ومن جهله كان ضالاً، وهم الطبقة الثالثة، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً، وهم الطبقة الرابعة (الغلاة)، والطبقة الخامسة الذين أخروه ظلماً وعدواناً، فجعلوا من خصوم له شركاء في أمر الإمامة والخلافة، ومن جاء بولايته دخل الجنة، وهم الطبقة السادسة.

ولو تأملنا قليلاً سنجد أن الطبقة الثانية (النواصب)، والطبقة الرابعة (الغلاة)، والطبقة الخامسة (الظالمون له)، في حكم واحد، ولو تأملنا الطبقة الأولى (العارفون به ولم يتخذوه إماماً)، والطبقة الثالثة (الجاهلون بحقه الضالون عنه)، في حكم واحد أو متقارب، وهو كونهم مُرجئين لحكم الله تعالى، فإن شاء عفا وإن شاء عاقب، ورحمته - كما في الخبر - قد سبقت غضبه، وإذا تأملنا أكثر سنجد أن مفاد الروايتين وصف العارفين بحقهم غير الداخلين في ولايتهم بالمؤمنين^(٣)، كما تصف الجاهلين بحقهم بالضالين المرجين لمشيئة الله تعالى، وهاتان الطبقتان

(١) أصول الكافي، للشيخ الكليني: ج ١ ص ٤٣٧ ح ٧.

(٢) وليس المراد من الكفر هنا، هو الكفر في قبال الإسلام، بل الكفر في قبال مرتبة عالية من مراتب الإيمان، (منه دام ظلّه).

(٣) وهو الإيمان بالمعنى العامّ الواقع في قبال الإيمان بالمعنى الخاصّ الذي يشمل من دخل في ولايتهم، فالإيمان مراتب، منه مرتبة العارف بهم، ومرتبة المحبّ لهم ومرتبة المتابع لهم، ومرتبة غير المنفكّ عنهم. (منه دام ظلّه).

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٣١

بحسب الواقع الخارجي تتعلّقان بمدرسة الصحابة، فمن فرط منهم أو كان مُبغضاً لأهل البيت، كان داخلياً في الطبقة الثانية أو في الطبقة الخامسة، وكلاهما له سوء العاقبة، وبحكمهما يكون حكم الطبقة الرابعة (الغلاة).

فتكون الطبقة الأخيرة (السادسة) هي الطبقة الناجية لدخولها في ولايتهم عليهم السلام، وما عداها إمّا أن يكون هالكاً بلا كلام، وهم الطبقة الثانية (النواصب) والرابعة (الغلاة) والخامسة (الظالمون له)، وإمّا أن يكون مسكوتاً عنه (الطبقة الأولى) أو مُرجأً لمشيئة الله تعالى ورحمته، وهم مذاهب مدرسة الصحابة جميعاً، وبعبارة موجزة جامعة: ينقسم المتعاطون مع أهل البيت عليهم السلام على ثلاثة أقسام، وهم:

الأول: الموالون الداخلون في ولايتهم، السائرون على نهجهم^(١)، والذين يمثّلون خطّ أهل البيت، والمسمّون في الروايات بالفرقة الناجية.

الثاني: الناصبون لهم العدا والظالمون لهم، وهم الذين يمثّلون الخطّ الأمويّ، المسمّون في القرآن بالشجرة الخبيثة.

الثالث: المحبّون لهم والجاهلون بحقّهم، وهم الذين يمثّلون خطّ ومدرسة الصحابة، المسمّون في الروايات بالمؤمنين والمرجون لمشيئة الله تعالى^(٢).

روايات تناولت مصير سائر المسلمين

والآن ينبغي تعزيز ما تقدّم بجملّة رواياتٍ مُشيرةٍ إلى هذا المعنى، ومنها:

(١) لا تقتصر دائرة المرجين لمشيئة الله تعالى بهذه الطبقة من المسلمين، فإنّه لا يبعد شمولها

لأصحاب الأديان السماوية الأخرى جميعاً - المعلومة وغير المعلومة - (منه دام ظلّه).

(٢) إنّما جرى التقييد بذلك لتضافر الأخبار الدالة على أنّ شيعتهم عليهم السلام من شيعهم

وآتبع آثارهم واقتدى بأعمالهم، وكان سلباً لمن سالمهم وحرباً على من حاربهم.

الرواية الأولى: مَنْ مات وليس له إمام ولا يعرف ولاية أهل البيت

عن ضريس الكناسي^(١) قال: «سألت أبا جعفر^(٢) ...أصلحك الله فما حال الموحّدين المقرّين بنبوّة محمد صلّى الله عليه وآله من المسلمين المذنبين الذين يموتون وليس لهم إمامٌ ولا يعرفون ولا يتكلم؟ فقال: أما هؤلاء فإنّهم في حفرتهم لا يخرجون منها، فمن كان منهم له عملٌ صالحٌ ولم يظهر منه عداوةٌ فإنّه يُخدّ له خدٌّ إلى الجنّة التي خلقها الله في المغرب فيدخل عليه منها الروح في حفرته إلى يوم القيامة، فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته، فإمّا إلى الجنّة وإمّا إلى النار، فهؤلاء موقوفون لأمر الله، قال: وكذلك يفعل الله بالمستضعفين والبله والأطفال وأولاد المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم، فأما النصاب من أهل القبلة، فإنّهم يُخدّ لهم خدٌّ إلى النار التي خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم إلى يوم القيامة، ثمّ مصيرهم إلى الحميم ثمّ في النار يسجرون، ثمّ قيل لهم: أين ما كنتم تدعون من دون الله؟ أين إمامكم الذي اتّخذتموه دون الإمام الذي جعله الله للناس إماماً؟»^(٣).

الرواية الثانية: أبواب الجنّة ثمانية آخرها يدخل منه سائر المسلمين

عن أبان بن عثمان عن محمد بن الفضيل الرزقيّ عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن أبيه عن جدّه عن عليّ عليهم السلام قال: «إنّ للجنّة ثمانية أبوابٍ، بابٌ يدخل منه النبيّون والصدّيقون، وبابٌ يدخل منه الشهداء والصالحون، وخمسة أبوابٍ يدخل منها شيعتنا ومحّبونا، فلا أزال واقفاً على الصراط أدعو وأقول:

(١) ضريس بن عبد الملك بن أعين الشيباني الكناسي، سُمّي بالكناسي لأنّ تجارته بالكناسة،

وهو خيرٌ فاضلٌ ثقةٌ. (انظر: خلاصة الأقوال، للعلامة الحليّ، مصدر سابق: ص ١٧٢

رقم: ١؛ رجال ابن داود، لابن داود الحليّ، مصدر سابق: ص ١١١ رقم: ٧٨٤).

(٢) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٣٧ ح ٧.

(٣) الفروع من الكافي، للشيخ الكلينيّ: ج ٣ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ ح ١، باب (جنّة الدنيا).

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٣٣

رَبِّ سَلَّمَ شِيعَتِي وَمَحَبَّتِي وَأَنْصَارِي وَمَنْ تَوَلَّانِي فِي دَارِ الدُّنْيَا، فَإِذَا النِّدَاءُ مِنْ بَطْنَانَ العَرْشِ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكَ وَشُقِّعَتْ فِي شِيعَتِكَ، وَيَشْفَعُ كُلُّ رَجُلٍ مِنْ شِيعَتِي وَمَنْ تَوَلَّانِي وَنَصْرَنِي وَحَارِبَ مَنْ حَارِبَنِي بِفِعْلٍ أَوْ قَوْلٍ فِي سَبْعِينَ أَلْفٍ مِنْ جِيرَانِهِ وَأَقْرَبَائِهِ، وَبَابٌ يَدْخُلُ مِنْهُ سَائِرُ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ فِي قَلْبِهِ مِقْدَارُ ذَرَّةٍ مِنْ بَغْضَانِ أَهْلِ الْبَيْتِ»^(١).

الرواية الثالثة: نجاة المستضعفين

عن عمرو بن أبان قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن المستضعفين^(٢)؟ فقال: هم أهل الولاية، فقلت: أيّ ولاية؟ فقال: أما أنّها ليست بالولاية في الدين^(٣)، ولكنّها الولاية في المناكحة والموارثة والمخالطة، وهم ليسوا

(١) الخصال، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ٤٠٧-٤٠٨ ح ٦.

(٢) جاء في بعض تحقیقات أصول الكافي: أنّ المستضعف عند أكثر الأصحاب: مَنْ لَا يَعْرِفُ الإمام ولا يوالي أحداً بعينه، ويرى ابن إدريس رحمه الله: أنّ المستضعف: هو مَنْ لَا يَعْرِفُ اختلاف الناس في الآراء والمذاهب، ولا يبغض أهل الحقّ على اعتقادهم، بل لا إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء، كما قال الله تعالى: ﴿مُذَبِّدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لِأَيِّ هَؤُلَاءِ وَلَا لِأَيِّ هَؤُلَاءِ﴾ (النساء: ١٤٣). (انظر: السرائر، محمّد بن إدريس الحلّي، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، قم المشرقة: ج ١ ص ٨٤). وهذا أوفق بأحاديث هذا الباب وأظهر، لأنّ العالم بالخلاف والدلائل إذا توقّف لا يقال له مستضعف، ومن الواضح: أنّ مساحة هؤلاء المستضعفين في الأرض - بهذا المعنى - هم السواد الأعظم من أبناء الأُمَّة الإسلاميّة، وعليه فلا يبقى معنىً للقُدْحِ بهم فضلاً عن سلب الإيمان عنهم.

(٣) قوله عليه السلام: «ليست بالولاية في الدين»، أي: ولاية أئمة الحقّ، بل المراد أنّهم ليسوا متعصّبين في مذهبهم ولا يبغضونكم، وهم قومٌ يجوز لكم مناكحتهم ومعاشرتهم، يرثون منكم وترثون منهم.

بالمؤمنين ولا الكفار، منهم المرجون لأمر الله عز وجل^(١)، في إشارة واضحة إلى قوله تعالى: ﴿وآخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٦)^(٢).

وقد ورد عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنه: «لا يقع اسم الاستضعاف على من بلغته الحجّة فسمعتها أذنه ووعاها قلبه»^(٣)، وقد مرّ بنا: أنّ لهذا الحديث دالتين^(٤)، الأولى: أنّ عنوان الاستضعاف يشمل من لم تبلغه الحجّة، والثانية: لو بلغته الحجّة دون أن يعيها لقصور فيه، فإنّه يكون مشمولاً بعنوان المستضعف^(٥).

وعن عليّ بن سويد عن أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام قال: سألته عن الضعفاء، فكتب إليّ: «الضعيف من لم ترفع إليه حجّة ولم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بمستضعف»^(٦).

قال العلامة المجلسي: «وإنّ المراد به: أنّ المستضعف المعذور في معرفة الإمام في زمان الهدنة في الجملة، إنّما هو إذا لم تبلغه الحجّة واختلاف الناس فيه، أو بلغه

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ: ج ٢ ص ٤٠٥ ح ٥.

(٢) انظر: الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين الطباطبائيّ: ج ٥ ص ٦١.

(٣) نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ عليه السلام: ج ٢ ص ١٢٩.

(٤) في الفصل الثالث من المحور الثاني.

(٥) سبق أن تعرّض السيّد الأستاذ دام ظلّه في البحث السابق إلى موارد خاصّة بموضوع الاستضعاف والمستضعف من زاوية القصور والتقصير، فراجع.

(٦) الأصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ: ج ٢ ص ٤٠٦ ح ١١.

جديراً بالذكر: أنّ الروايات في هذا المعنى كثيرة جداً، والتي يفهم منها وجود طبقة من الناس قد وقعوا فريسة الجهل والتجهيل والتعتيم الإعلاميّ المغرض الذي مورس ضدّهم قروناً طويلة، وأنّ هؤلاء المستضعفين لو خُلّي الأمر لهم لاتبّعوا الحقّ فهم ليسوا جاحدين ولا مبغضين ولا مناوئين.

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٣٥
ولم يكن له عقلٌ يميّز به بين الحقّ والباطل^(١)، وهذا هو التوجيه السليم والصحيح
في بيان هويّة المستضعف.

ثمّ يُعطينا الإمام جعفر الصادق ضابطةً عامّةً في تحديد هويّة المستضعف من
المسلمين، وهو كلّ مَنْ لم يكن ناصبياً منهم فهو مستضعفٌ، قال عليه السلام:
«إنّ المستضعفين ضروبٌ يخالف بعضهم بعضاً، ومَنْ لم يكن من أهل القبلة ناصباً
فهو مستضعفٌ»^(٢)، فالمستضعف عنوانٌ جامعٌ لكلِّ مَنْ لم يكن ناصبياً معانداً
للحقّ، وهذا ما صرّح به الشهيد الثاني وهو يُعلّق على رواية تعرّضت لموضوع
المستضعف، حيث يقول: «والمراد بالمستضعف هنا مستضعف المخالفين كما دلّت
عليه الرواية، وهو مَنْ لا يعاند الحقّ منهم...»^(٣).

جديرٌ بالذكر: أنّ هذا المستضعف المرجأ لرحمة الله تعالى يُصلّى عليه ويُدعى
له بالمغفرة، كما ورد في الخبر عن الإمام الصادق عليه السلام في الدعاء له إذا
صلّينا عليه: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ»^(٤).

وعن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً أنّه ورد طلب الرحمة والجنّة لهم،
وهو قوله: «ويقال في الصلاة على المستضعف: ﴿... رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا
فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ
الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ *
وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (غافر:

(١) بحار الأنوار، للعلامة الشيخ محمّد باقر المجلسي: ج ٦٦ ص ٢٣٢.

(٢) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق: ص ٢٠٠ ح ١.

(٣) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي،
تحقيق ونشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، إيران: ج ١ ص ٤٢١.

(٤) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني: ج ٣ ص ١٨٧ ح ٣ باب (الصلاة على المستضعف
وعلى من لا يعرف).

٧-٩)»^(١)، وبالتالي لا ينبغي تحميلهم أكثر من طاقتهم، بل ينبغي الدعاء لهم.

الإِنْسَانُ أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الخَلْقِ

من أعظم مبادئ الإسلام ومدرسة أهل البيت ما يتعلّق بتعاطينا مع الآخر، حيث تفترض مبادئه العظيمة: أن لا نرى في الإنسان الآخر خصماً لدوداً، وإنّما هو وليٌّ حميمٌ حتّى في صورة عدائه، بمعنى: أن نكون ناصحين له كما ننصح للوليِّ الحميم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: ٣٤)، وهذا الإنسان الآخر إن كان مسلماً فهو أخٌ لنا في الدين، وإن لم يكن مسلماً فإنّه لا يخرج عن كونه نظيراً لنا في الخلق، فهو إنسانٌ لا يختلف عنّا في شيءٍ، كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في كتاب عهده لمالك الأشتر عندما ولّاه مصر: «وأشعر قلبك الرحمة للرعيّة والمحبّة لهم واللفظ بهم، ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً، تغتم أكلهم، فإنّهم صنفان، إمّا أخٌ لك في الدين، وإمّا نظيرٌ لك في الخلق»^(٢).

إنّ هذه المبادئ العظيمة هي خير ما تبني عليه العقيدة الإلهية السامية، لأنّها عقيدةٌ جاءت لإخراج الإنسان من الظلمات إلى النور، ولم تأت لتخرجه من ظلمات الدنيا إلى ظلمات القبور، ومنه يتّضح قبح ما عليه الفكر التكفيريّ الإقصائيّ الذي لا يمتّ لمبادئ الإسلام السامية بصلةٍ، فسّموا هدر كرامة الإنسان جهاداً، وتكفير الأُمّة رجوعاً للحقّ، فلم يُبقوا من الإسلام إلّا اسمه، ولم يعلموا من القرآن إلّا

(١) دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمّد التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، نشر: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ، جمهورية مصر العربيّة: ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام: ج ٣ ص ٨٤، رقم (٥٣)، من عهد الإمام عليه السلام لمالك الأشتر عندما ولّاه مصر.

رسمه، أدلة على الكافرين، أعزة على المؤمنين، بخلاف المعطى القرآني لو كانوا يعلمون، ولكنهم كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وآله في سالف الأيام، حيث قال في قطبهم التاريخي حرقوص ذي الخويصرة التميمي، عن أبي سعيد الخدري قال: بينا نحن عند رسول الله وهو يُقسّم إذ أتاه ذو الخويصرة رجلٌ من بني تميم، فقال: يا رسول الله عدل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ويلك من يعدل إن أنا لم أعدل؟ وقد خبت أو خسرت إن أنا لم أعدل، فقال عمر: يا رسول الله ائذن لي فيه أضرب عنقه، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: دعه فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم، يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية... آيتهم رجلٌ أسود إحدى عضديه مثل ثدي المرأة أو مثل البضعة تدردر ويخرجون على حين فرقة من الناس، قال أبو سعيد فأشهد أني سمعت هذا الحديث من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأشهد أن علي بن أبي طالب قاتلهم وأنا معه، فأمر بذلك الرجل فالتمس فأتي به حتى نظرت إليه على نعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي نعته»^(١).

وفي رواية الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد وردت أوصاف دقيقة لا نحتاج معها إلى بذل جهد كبير لمعرفة مصداقها المعاصر، فقد روى عن نبيط بن شريط الأشجعي، أنه قال: «لما فرغ علي بن أبي طالب من قتال أهل النهروان قفل أبو قتادة الأنصاري ومعه ستون أو سبعون من الأنصار. قال: فبدأ بعائشة، قال أبو قتادة: فلما دخلت عليها قالت: ما وراءك؟ فأخبرتها أنه لما تفرقت المحكّمة من عسكر أمير المؤمنين لحقناهم فقتلناهم.

فقلت عائشة: ما يمنعني ما بيني وبين علي أن أقول الحق؛ سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول: تفرقت أمتي على فرقتين، تمرق بينهما فرقة محلّقون

(١) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري: ج ٤ ص ١٧٩.

رؤوسهم، مُحْفُون شواربهم، أزرهم إلى أنصاف سُوقهم، يقرؤون القرآن لا يتجاوز تراقيهم، يقتلهم أحبهم إليّ وأحبهم إلى الله تعالى...»^(١).

وأخيراً وفي خطبةٍ لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام تعرّض فيها إلى شروط الإمام والإمامة، ولم يذكر فيها شرط العصمة، وفي ذلك عدّة توجيهاتٍ سنذكرها بعد ذكر موضع الحاجة من الخطبة، وبيانه كالتالي:

قال عليه السلام: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ، وَسَمِعَ وَأَجَابَ، لَمْ يَسْبِقْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالصَّلَاةِ، وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَالدِّمَاءِ وَالْمَغَانِمِ وَالْأَحْكَامِ وَإِمَامَةِ الْمُسْلِمِينَ: الْبَخِيلُ؛ فَتَكُونَ لَهُ فِي أَمْوَالِهِمْ نَهْمَتُهُ، وَلَا الْجَاهِلُ؛ فَيُضِلُّهُمْ بِجَهْلِهِ، وَلَا الْجَانِي؛ فَيَقْطَعُهُمْ بِجَفَائِهِ، وَلَا الْحَائِفُ لِلدُّوْلِ؛ فَيَتَّخِذُ قَوْمًا دُونَ قَوْمِهِ، وَلَا الْمُرْتَشِي فِي الْحُكْمِ؛ فَيَذْهَبُ بِالْحَقُوقِ، وَيَقِفُ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ، وَلَا الْمَعْطَلُ لِلسُّتَةِ؛ فَيَهْلِكُ الْأُمَّةُ»^(٢).

فقد بيّن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وهو الإمام المبسوط اليد، المُفترض الطاعة، أنّ شروط الإمامة والإمامة تكمن في ستّة أمورٍ، وعلل هذه الأمور الستّة، بالنحو التالي:

١. أن لا يكون الإمام المطاع بخيلاً؛ لكيلا يطمع في أموال الناس فيسلبهم حقوقهم، بل لا بدّ أن يُؤثّر على نفسه لا أن يُؤثّر نفسه عليهم، وقد قال

(١) تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغداديّ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، بيروت: ج ١ ص ١٧٢.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام: ج ٢ ص ١٤، رقم الخطبة (١٣١). قال الشيخ محمّد عبده: «النهمة بالفتح إفراط الشهوة والمبالغة في الحرص. الحائف من الحيف، أي: الجور والظلم. والدول: جمع دُولَةٍ بالضمّ هي المال لأنّه يتداول، أي: يتنقل من يدٍ ليدٍ. والمراد من يحيف في قسم الأموال فيفضّل قوماً في العطاء على قومٍ بلا موجبٍ للترفضيل. المقاطع: الحدود التي عيّنها الله لها». المصدر نفسه.

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: ٩)، وهذا في المؤمنين فكيف بإمامهم؟

٢. أن لا يكون جاهلاً في شيءٍ مما تحتاجه الأمة من أمور دينها ودنياها؛ لكيلا يكون سبباً في ضلالتهم، فلا بد أن يكون الإمام عالماً بأمور دينهم ودنياهم ليعودوه بالسؤال منه والأخذ عنه؛ لأنه من أهل العلم والذكر، كما قال تعالى: ﴿...فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣).
٣. أن لا يكون غليظاً في معاملته، ولا مجافياً مجانباً لهم؛ فينقطعوا عنه، وإنما لا بد أن يكون ليناً مرناً؛ تنبيهاً منه عليه السلام لقوله تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَةً مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ...﴾ (آل عمران: ١٥٩).

٤. أن لا يكون ظالماً وجباراً؛ حتى لا يضيع حقوق الآخرين، والخيبة كل الخيبة مع الظلم والجور؛ قال تعالى: ﴿وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقُيُومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ (طه: ١١١).

٥. أن لا يكون مرتشياً فيغلب القوي الضعيف ويضيع الحق وتضيع الحقوق، وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الراشي والمرشي، وقد ورد في الخبر أن الرشوة إنما تكون في الحكم.

٦. أن لا يكون معطلاً لأحكام الشريعة، فهو القائم على إجراءاتها، ومع تعطيل الحدود يكون هلاك الأمة، وفي إقامتها تكون الحياة الآمنة الكريمة، قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ...﴾ (البقرة: ١٧٩).

أما الاحتمالات المتصورة في ذلك فهي كالتالي:

أولاً: إنَّ عدم ذكر العصمة ليس لعدم شرطيتها في الإمام، وإنما لعدم شرطيتها

في الاعتقاد، كما مرَّ.

ثانياً: إنّ عدم ذكرها؛ لعدم وضوحها لعامة الناس آنذاك، وقد كان بعض الصحابة يعترضون على رسول الله في أكثر من موردٍ لجهلهم بعصمته صلى الله عليه وآله، فيكون ذكرها تصريحاً بشيءٍ لم يُصرِّح به رسول الله نفسه.

ثالثاً: إنّ عليه السلام اكتفى بذكر أوصافٍ تكون محصلتها العصمة، فيكون الالتفات لتلك الصفات كافياً ومغنياً عن ذكر العصمة.

رابعاً: إنّها ليست شرطاً في الإمامة فلم يذكرها.

والاحتمالات الثلاثة الأولى مقبولةٌ ولا ضير فيها، وأمّا الاحتمال الرابع فغير مقبولٍ؛ لأنّ القرآن الكريم ذكر أوصافاً لا تكون إلّا في أهل العصمة، كأمره بالطاعة المطلقة للإمام^(١)، ووصف أهل البيت عليهم السلام بالطهارة المطلقة^(٢)، وكونهم لم يقع منهم ظلمٌ أبداً^(٣)، وغير ذلك من النصوص القرآنيّة والروائيّة الدالّة على العصمة، فضلاً عن القرائن الحاليّة، كسيرتهم.

فتكون المحصلة عين ما تقدّم بيانه من: أنّ عدم معرفة عصمتهم، أو عدم الالتفات لذلك، لا يقدح في إماميّة الإمامي الاثنا عشريّ.

الإمام المعصوم بين كونه مفترض الطاعة والالتفات لعصمته

في ضوء ما تقدّم يتّضح: أنّ العصمة شرطٌ في الإمام نفسه، وإن لم يُعلن عنها، وأنها ليست شرطاً في الاعتقاد إلّا مع المعرفة والالتفات، وأنّ القدر المتيقّن

(١) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

(٢) في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣).

(٣) في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٤١

الذي لا بدّ من تحقيقه لصدق عنوان الشيعيِّ الإماميِّ الاثنا عشريِّ، هو الاعتقاد بأنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام مفترضو الطاعة بشكلٍ مطلقٍ، فلا تجوز مخالفتهم في شيءٍ، ولا يجوز التخلف عنهم، كما ورد في زيارتهم عليهم السلام: «فالراغب عنكم مارقٌ، واللازم لكم لاحقٌ، والمقصر في حقكم زاهقٌ، والحق معكم وفيكم ومنكم وإليكم، وأنتم أهله ومعدنه»^(١).

فمَن كان عارفاً بهم وإمامتهم عليهم السلام يكون ملزماً بطاعتهم قولاً وفعلاً، ظاهراً وباطناً، اعتقاداً وعملاً، ومَن كان عارفاً بعصمتهم وملفتاً لذلك فهو ملزّمٌ بالاعتقاد بذلك، فإن أنكر عليهم عصمتهم يكون خارجاً عن مدرسة أهل البيت، فلا يصدق العنوان عليه.

هذا إذا أنكر عليهم عصمتهم بنحوٍ كليٍّ، وأما فيما يتعلّق بحدود العصمة - مطلقاً أو شبه مطلقاً أو محدودةً، في الأحكام أو في الأحكام والموضوعات معاً - وما يترتب عليه من صدق عنوان الشيعة وعدمه، فهذا ما سنقف عنده لاحقاً في الفتاوى الخاصّة بالإمامة^(٢)، وسيّضح هنالك أنّ أصل العصمة محرزٌ، ولكنها ليست مأخوذةً على نحو المفهوم الكليّ المتواطئ، وإنما هي على نحو المفهوم الكليّ المشكك، وهذا التشكيك والمراتبية أمرها واقعٌ بين الأنبياء عليهم السلام وواقعٌ بين الأئمة أيضاً.

علاقة الوجود الملكي والوجود الملكوتي للإمام بفهم النصوص

في الوجود الإمكانيّ عوالم ثلاثة، أحدها يقع في طول الآخر، والطوليّة بمعنى العليّة، وهي: عالم العقل (الجبروت) وعالم المثال (الملكوت) وعالم المادّة (الملك)،

(١) تهذيب الأحكام، للشيخ محمّد بن الحسن الطوسيِّ، حقّقه وعلّق عليه السيّد حسن الموسويّ الخراسان، دار الكتب الإسلاميّة، طبعة ١٣٩٠هـ، طهران: ج ٦ ص ٩٥ ح ١.
(٢) من المؤمّل أن يأتي ذلك في الكتاب التالي من (فقه العقيدة) والذي يشتمل على الفتاوى العقائديّة نفسها.

فعالم المادّة في طول عالم المثال وهو معلول له، وعالم المثال في طول عالم العقل وهو معلول له، وعالم المثال وجودٌ مجردٌ فيه بعض آثار المادّة، وما كان فيه باقٍ غير قابلٍ للزوال، كما أنّه عالمٌ نوربيٌّ حقائقٌ، لا نقص فيه، بخلاف ما في عالم المادّة.

وبالتالي فإنّ الوجود الفاني هو الوجود المادّي لا الوجود المثاليّ فضلاً عن عدم زوال الوجود العقليّ، فإذا ما علمنا أنّ هنالك وسائط في فيض هذه العوالم بإجمالها وتفصيلها، فإنّ هذه الوسائط غير زائلةٍ بمعنى أنّه الواسطة العظمى في الفيض^(١)، فلا سابق عليه ولا لاحق، وذلك الخير هو عوالم الوجود الإمكانية، فإذا ما انتهينا إلى أنّ حقيقة نفس الرسول صلّى الله عليه وآله تمتدّ إلى عالم العقل، بل هي منه إثباتاً وثبوتاً، فإنّ الخير المفاض بواسطته هو عالم الملكوت ومن ثمّ عالم الملك، بمعنى: أنّ هذه الواسطة لم تفارق الوجودات الأولى، بل منها ظهرت الوجودات الأولى، عقلاً ومثلاً، فإذا ما ظهر في عالم المادّة والملك بهيئة إنسانٍ مبعوثٍ رحمةً للعالمين، وأنّه عرض عليه الموت، ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠)، فذلك لا يخرج عن

(١) جاء في بعض الأخبار ما فيها دلالةٌ على ذلك، ولو قطعنا النظر عن جهتها السنيّة، واعتمدنا على مضمونها الصحيح، فإنّها تُساعد كثيراً على تقريب نظرية الواسطة في الفيض، وهي نظرية عرفانية، من قبيل ما روي عن الصحابيّ الجليل جابر بن عبد الله الأنصاريّ رحمه الله أنّه قال: قلت لرسول الله: أول شيء خلق الله ما هو؟ فقال صلّى الله عليه وآله: «نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كلّ خيرٍ». (بحار الأنوار، للعلامة المجلسي: ج ١٥ ص ٢٤ ح ٤٣). وفي خبرٍ آخر يُشير إلى كون النبي صلّى الله عليه وآله كان ولا زال هو الواسطة الكُبرى في الفيض، عن زرارة بن أعين أنّه سمع الإمام محمّد الباقر عليه السلام يقول: «لولا أنا لزداد لأفدنا، قال: قلت: تزدادون شيئاً لا يعلمه رسول الله صلّى الله عليه وآله؟ قال: أما أنّه إذا كان ذلك عرض على رسول الله صلّى الله عليه وآله ثم على الأئمة ثم انتهى الأمر إلينا». (الأصول من الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ٢٥٤ ح ١، باب: لولا أنّ الأئمة عليهم السلام يزدادون لنفد ما عندهم).

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٤٣

عالم المادة، فيزول شخصه المادّي ويبقى وجوده النوري المجرد، يقوم بدوره السابق، بصفته - كان ولا زال - واسطة في الفيض، فهو صلّى الله عليه وآله: «مطلع تناثر كلّ خيرٍ وتمام، ومُفتتح كلّ فتحٍ ومُختتم كلّ ختام، ذلك هو النور الساطع الذي لا تشوبه شوائب الفياء ولا غوائل الغمام»^(١).

والدور الملكيّ إنّما يحلّ محلّه فيه من جاء من بعده من الأئمّة المعصومين عليهم السلام الذين بلغوا مرتبة الإمامة الإلهية والاصطفاء الإلهي، وهم نفسه في العوالم العليا، كما نبّه لذلك القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ...﴾ (آل عمران: ٦١)، وإلا فهم في الحياة الدنيا كانوا اثنين وليسوا واحداً، فكيف يُعبّر عنه بالانفسيّة اللاغية للثنيّة، بل واللاغية لأيّ تمايز؛ فالنفس لا تمتاز عنها بشيء، كما هو واضح، وإنّما أرادت الآية أن تُشير إلى أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليّاً يمثلان حقيقةً واحدةً ونفساً واحدةً، وهذا ما أكّده رسول الله صلّى الله عليه وآله بقوله: «أنا وعليّ من شجرة واحدةٍ وسائر الناس من شجرٍ شقي»^(٢)، تلك الشجرة الطيبة، ﴿...أصلها ثابتٌ وَفَرَعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (إبراهيم: ٢٤)، الواحدة في الملكوت، المتفرّعة في الملك.

وقد روى أمير المؤمنين عليه السلام حديثاً عن الرسول صلّى الله عليه وآله يُشير فيه إلى هذه الحقيقة الملكوتيّة الواحدة الجامعة بينهم جميعاً، يقول فيه: «إني

(١) تمهيد القواعد، لصائن الدّين بن تركة الأصفهانيّ، تصحيح وتعليق السيّد جلال الدّين

الأشتياني، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ: ص ١٦٢.

(٢) المزار الكبير، للشيخ محمّد بن المشهديّ، تحقيق: جواد الفيومي، مؤسسة النشر الإسلاميّ،

الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، قم المقدّسة: ص ٥٧٦؛ وأيضاً: ينابيع المودّة لذوي القربى،

للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزيّ الحنفيّ: ج ٢ ص ٧٤ ح ٤٠.

وأهل بيتي كنتا نوراً يسعى بين يدي الله تبارك وتعالى قبل أن يخلق الله عزَّ وجلَّ آدم عليه السلام بأربعة عشر ألف سنة؛ فلما خلق آدم، وضع ذلك النور في صلبه وأهبطه إلى الأرض...»^(١).

وعن المفضل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف كنتم حيث كنتم في الأظلة؟ فقال: «يا مفضل كنتا عند ربنا ليس عنده أحدٌ غيرنا، في ظلِّه خضراء، نسبحه ونقدسه ونهلِّله ونمجِّده، وما من ملكٍ مقربٍ ولا ذي رُوحٍ غيرنا حتَّى بدا له في خلق الأشياء، فخلق ما شاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم، ثمَّ أنهى علم ذلك إلينا»^(٢).

إذا اتَّضح ذلك فاعلم: أنَّ ما للنبيِّ صلَّى الله عليه وآله ولأهل بيته عليهم السلام من دورٍ سابقٍ على عالم الملك فهو باقٍ لا يزول، وما جاء من نصٍّ في موتهم عليهم السلام فذلك مقتصرٌ على عالم المادة، وحيث إنَّ عالم المادة متعلِّقٌ بعَلَّتِه وواسطه فيضه فالعلاقة الوثيقة باقية، هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ المقامات العليا التي نالها الرسول صلَّى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام - من النبوة والإمامة والعصمة - إنَّما نالوها في عالم علويٍّ، ولذلك عندما نقرأ قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، فإنَّه دليلٌ على أنَّه صلَّى الله عليه وآله قد بلغ كماله في رتبٍ سابقةٍ، وأنَّ هذا الإرسال مُستمرٌّ له كوظيفةٍ ملكوتيةٍ، وكونه رحمةً للعالمين في دوامٍ لا ينقطع، فوظيفته الرسالية لم تُمنح له في الدنيا، وإنَّما شرع بها في الدنيا، وما شرع به لا انقطاع له، ولذا فهو صلَّى الله عليه وآله للعالمين رحمةٌ في الدنيا وفي الآخرة، ومنه يتَّضح بشاعة ما عليه المنهج الأمويُّ المسيء للنبيِّ صلَّى الله عليه وآله عندما يُعبَّر عن تعطيل دوره

(١) كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق أبي جعفر بن علي بن الحسين بن بابويه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ، قم: ص ٢٧٥ ح ٢٥؛ ينابيع المودة لذوي القربى، للشيخ الحنفي القندوزي: ج ١ ص ٣٤٢.

(٢) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني: ج ١ ص ٤٤١ ح ٧.

أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣٤٥

بأنه مجرد عظام لا تضر ولا تنفع، معتقدين أن النبي صلى الله عليه وآله كان أثره قائماً بوجوده المادّي، وانتهى أثره بوفاته، غير مُدركين أن حقيقة النبي صلى الله عليه وآله وأثره الوجودي غير منحصّر بجسده العنصري، وأن أثر العوالم العلويّة قائم إلى يوم القيامة، إلى مادام الوجود وجوداً، وأنه صلى الله عليه وآله تمتدّ نفسه القدسيّة إلى تلك العوالم التي صارت نافذة يُصبّ من خلالها الفيض الإلهي، وهي عوالم غير محكومة للمادّة، وهل يُنكر أحد أثر العوالم العلويّة النوريّة في العوالم السفليّة المادّيّة؟^(١)، فمن أنكر ذلك محتجاً بانقطاع العمل فذلك مبلغه من العلم.

وثالثاً: إن ما عليه الرسول صلى الله عليه وآله والعترة الطاهرة من فهم حقائق كتاب التدوين المتمثل بالقرآن الكريم، وكتاب التكوين المتمثل بالعالمين الأنفسي والآفاقي، هو بضاعتهم المعرفيّة، فهم عليهم السلام لا يحملون فهماً صورياً دنيوياً للدين والدنيا، وإنما هم يحملون فهماً حقائقياً، انطلاقاً من وجودهم الملكتويّ الفاعل، سواء كانوا في الدنيا أو لم يكونوا، وما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧-٧٩)، تعبير واضح

(١) وردت في هذا المعنى أخبار كثيرة تشير إلى معنى إفاضة العوالم العلويّة وأثرها في العوالم الدنيا، بل وفي بعض منها تصريح بأن الرسول صلى الله عليه وآله كان ولا زال هو الواسطة الكبرى في الفيض، ومن ذلك ما روي عن المفضل، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «ما من ليلة جمعة إلا ولأولياء الله فيها سرور، قلت: كيف ذلك، جعلت فداك؟ قال: إذا كان ليلة الجمعة وافى رسول الله صلى الله عليه وآله العرش ووافى الأئمة عليهم السلام، ووافيت معهم، فما أرجع إلا بعلم مستفاد، ولولا ذلك لنفد ما عندي». (الأصول من الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ٢٥٤ ح ٣).

وعن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لولا أنا لنداد لندادنا، قال: قلت: تزدادون شيئاً لا يعلمه رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: أما آتة إذا كان ذلك عرض على رسول الله صلى الله عليه وآله ثم على الأئمة ثم انتهى الأمر إلينا». (الأصول من الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ٢٥٤ ح ١، باب: لولا أن الأئمة عليهم السلام يزدادون لنفد ما عندهم).

عن ملكوتية القرآن، وأن الوجود الملكوتي المكنون لا يطلع عليه ولا يفهمه فهماً كاملاً إلا الطبقة التي اصطفاهم الله تعالى وجعلهم مُطَهَّرِينَ، ومنه يتضح أثر الوجود الملكوتي على فهم النص، فالقرآن فيه ظاهرٌ مُلكيٌّ يُفسَّر، وفيه باطنٌ ملكوتيٌّ مكنونٌ يُؤوَّل، وكلا الأمرين للرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعُتْرَتِهِ الصِّدَاقَةُ فِي الْفَهْمِ. فمن استطاع أن يفتح على عالم المثل والملكوت، يكون له مس ما أمكنه من النص المكنون، وإلا فحظه مقتصرٌ على الظاهر الملكي منه فيما إذا توفَّر على وسائل فهم النص على مستوى التفسير.

بقي أن يفهم: أن السائرين في السفر الأسائي يكونون في الدنيا مظاهر أسمائية، وكلُّ بقدره، وحيث إنَّ الإنسان الكامل بلغ أكمل مراتب السير الأسائي، فإنه يكون مظهراً لأكثر من اسم، فتجده في الوقت الذي يحجم عنه الجميع خوفاً منه وهيبته له، يغمى عليه خشيةً من الله تعالى، وفي الوقت الذي تُزال الجبال من مواقعها ولا يتزلزل عن موقفه في الحق، يتقوَّس ظهره رحمةً وعطفاً إذا رأى فقيراً، وهذا هو مقتضى التنوع الأسائي عندما يجمع بين مظهرية الغفور الرحيم ومظهرية شديد الحساب، هذا فيما إذا كان مظهراً أسمائياً، وأما إذا كان مظهراً للاسم الأعظم، فإنه تكون له الحاكمية الأسمائية بمقتضى حاكمية الاسم الأعظم على سائر الأسماء، وهذا هو مقام الأنبياء عموماً، خلفاء الله تعالى في الأرض؛ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾ (البقرة: ٣١)، وهو مقام النبي الخاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خُصُوصاً، بصفته سيِّداً للأنبياء والمرسلين، وهو مقام العترة الطاهرة عليهم السلام بصفتهم الورثة الحقيقيين^(١).

(١) للتفصيل يُنظر: التوحيد... بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيِّد كمال الحيدري، بقلم: جواد الكسار: ج ٢ ص ٣٩٧، البحث السابع (النبي والأئمة مظاهر الاسم الأعظم).

الفصل الثاني

العصمة... مراتبها ومظاهرها

- حقيقة العصمة
- العصمة الكبرى (الواجبة) والعصمة الصغرى (غير الواجبة)
- العصمة (الواقعية، المنشأ، الأرضية)
- العصمة بين التلميح والتصريح والاستنباط
- العصمة الممكنة التحصيل وغير الممكنة التحصيل

حقيقة العصمة

العصمة في اللغة من عَصَمَ يَعِصِمُ، بمعنى حَفِظَ ووقى، فتكون العصمة هي: الحفظ والوقاية^(١)، والعصمة أيضاً بمعنى المنع^(٢)، وأما في اصطلاح المتكلمين فهي: «لطفُ يفعلُه اللهُ تعالى بالملكف، بحيث يمنع منه وقوع المعصية، وترك الطاعة؛ مع قدرته عليهما»^(٣)، واللطف هو تعبيرٌ آخر عن التوفيق الإلهي الخاص الذي يسبغه الله تعالى على بعض عباده ممن اصطفاهم وجعل منهم أنبياء وأئمةً وحججاً في أرضه.

وأما العصمة بالمعنى الباطني فهي القوة الخفية التي تنصهر أمامها كل شهوة، وبعبارة أخرى: «إنَّ العصمة تغلب الشهوة وتستوفي جميع أجزائها، فإنَّ الاستغراق هو الاحتواء على الشيء كله، بحيث لا يبقى منه شيء، فإذا استوفت العصمة جميع أجزاء الشهوة، فذلك دليلٌ على الدخول في مقام السكينة وهي الإخبات، وأول مقام السكينة هو الخلاص من تردد الخواطر بين الإقبال والإدبار إلى الاستقامة والدوام على الحضور والخدمة»^(٤)، أو قل: هي «عبارة عن وجود إلهي يسبح في الباطن، يقوى به الإنسان على تحري الخير وتجنب الشر حتى

(١) انظر: المصباح المنير، للمقري الفيومي، مصدر سابق: ص ٤١٧، مادة (عَصَم).

(٢) انظر: القاموس المحيط، للشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، نشر: دار العلم، بيروت: ج ٤ ص ٢١٢، مادة (عصم)؛ مختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، لبنان: ص ٤٣٧، مادة (عصم).

(٣) انظر: سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (النكت الاعتقادية)، للشيخ المفيد محمد بن محمد

النعمان، تحقيق: محمد رضا الجلاي، نشر: دار المفيد، ١٩٩٣ م، بيروت: ج ١٠ ص ٣٧.

(٤) شرح منازل السائرين إلى الحق المبين، لأبي إسحاق الهروي، شرح عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تقديم: عبد الحفيظ منصور: ج ١ ص ١٣٦.

يصير كمانع من باطنه غير محسوس، وإيائه عنى بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ...﴾ (يوسف: ٢٤)، فهذه هي مجامع النعم ولن تثبت إلا بما يخوله الله من الفهم الصافي الثاقب والسمع الواعي والقلب البصير المتواضع المراعي والمعلم الناصح^(١).

وما نراه في العصمة: أنها تعني عدم مفارقة الحق طرفة عين أبداً، قولاً وفعلاً وتقريراً، أو هي بمعنى الاعتصام بالله وحده.

وبهذا المعنى نجد العصمة حاضرةً تصریحاً - لفظاً ومعنى - في القرآن الكريم مفهوماً ومصداقاً، أمّا مفهوماً ففي قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وقوله تعالى: ﴿...وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: ٧٨)، وأمّا مصداقاً ففي قوله تعالى: ﴿قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاودْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُ لَيْسَجَنَّ وَلْيَكُونَا مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (يوسف: ٣٢)، أي: استعصم بعصمته القائمة بالله تعالى لا غير، ومعنى: «الاعتصام بحبل الله هو المحافظة على طاعته مراقباً لأمره، والاعتصام بالله هو الترقى عن كل موهوم، والتخلص عن كل تردد^(٢)، وأمّا اعتصام خاصّة الخاصّة فإنّما يكون بالاتّصال بالله تعالى، وشهود الحق تفريداً، والاشتغال به قرباً^(٣)، وقد كان رسول الله صلّى الله عليه وآله يتدبّر صباح كل يوم بهذا الدعاء الذي يطلب فيه

(١) المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، للشيخ المولى محسن الفيض الكاشاني، تصحيح وتعليق: الشيخ علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة: ج ٧ ص ١٩٢.

(٢) انظر: منازل السائرین، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش، قم المقدّسة: ص ٧٦.

(٣) انظر: منازل السائرین، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري: ص ٨١.

ديمومة الاعتصام بالله وبقاء عصمته: «أصلح لي شأني كله ولا تكلني إلى نفسي طرفة عينٍ أبداً»^(١)، وكان الإمام الصادق عليه السلام يدعو: «أسألك أن تعصمني من معاصيك ولا تكلني إلى نفسي طرفة عينٍ أبداً ما أحييتني، لا أقل من ذلك ولا أكثر، إن النفس لأتارة بالسوء إلا ما رحمت يا أرحم الراحمين»^(٢).

والعصمة مع كونها لا تلغي الاختيار، إلا أنها على ثلاثة أنواع أو مراتب، منها مرتبتان تحت مكنة الإنسان، ومرتبة كبرى خارجة عن اختيار الإنسان في الوصول، بمعنى: لا طريق لتحصيلها من قبل الإنسان، وإنما هي هبة ربانية خالصة، فالعصمة الصغرى والوسطى - سيأتي بيان ذلك - موهبة ربانية يعمل الإنسان لاكتشافها وتنميتها وحاكمتها، وأمّا العصمة الكبرى فإنها هبة خالصة لا ينالها إلا من بلغ مقام الاصطفاء الرباني، وسيأتي - في ذيل هذا الفصل - تتمّة في حدود ما يمكن نبهه من مقامات العصمة.

العصمة الكبرى (الواجبة) والعصمة الصغرى (غير الواجبة)

وهذه مجموعة اصطلاحاتٍ تداولتها بعض الكتب العقديّة، وهي تتفق على أصل العصمة، وتفترق في حدودها، فالعصمة الكبرى يُراد بها مستوى أرفع ممّا تعنيه العصمة الصغرى، فالصغرى دورها نفي المعصية عن عمدٍ، سواءً متعلقةً بترك واجبٍ أو بفعل محرّمٍ، فصاحبها لا يترك واجباً ولا يفعل محرّماً، ولكنه قد يترك مستحباً أو يفعل مكروهاً، فضلاً عن كونه يقع منه الخطأ والسهو والغفلة والنسيان، وأمّا العصمة الكبرى فيُراد بها نفي كلّ ذلك عنه، فلا يقع منه المكروه فضلاً المحرّم، ولا يترك مستحباً فضلاً عن الواجب، كما أنّه لا يقع منه خطأً أو سهواً أو غفلةً أو نسياناً.

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٢ ص ٥٢٤ ح ١٠.

(٢) الفروع من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٣ ص ٣٤٥ ح ٢٦.

والصحيح في المقام تقسيم العصمة إلى ثلاثة أقسام، وهي:
 أولاً: العصمة الصغرى، ويُراد بها نفي المعصية العمديّة على مستوى الواجب
 والمحرم، فيُحتمل في حقّه ترك المستحبّ وفعل المكروه، وهو مقامٌ يُمكن لكلّ
 مؤمنٍ أن يناله، لاسيّما الذين قطعوا السفر الأوّل من الأسفار الأربعة^(١)، وهم
 أيضاً أصحاب المرتبة الثانية من الإخلاص، وهي مرتبة المُخلصين (بالكسر).

ثانياً: العصمة الوسطى، ويُراد بها مرتبةٌ أرفع من الصغرى، فهي تنفي عن
 صاحبها فعل المكروه فضلاً عن المحرم، كما تنفي عنه ترك المستحبّ فضلاً عن
 نفي ترك الواجب، ولكنه يُحتمل فيه الوقوع في الخطأ أو السهو أو الغفلة أو
 النسيان، وهذا هو مقام الأولياء ممّن لم يبلغوا رتبة الاصطفاء، وإن كانوا قد بلغوا
 المرتبة الأولى من مراتب الإخلاص، وهي مرتبة المُخلصين (بالفتح)، وهي أرفع
 درجات الإخلاص، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأَعُوْبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا
 عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (ص: ٨٢-٨٣)، وما جاء في وصف بعض الأنبياء
 بهذه المرتبة لا يدلّ على كونه مقامهم النهائي، كما في وصف القرآن ليوسف عليه
 السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ
 لَتَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (يوسف: ٢٤)، فالموقف
 احتاج فيه هذا الوصف، وإلا فإنه من المُصطفين، والاصطفاء مرتبةٌ فوق ذلك.

ثالثاً: العصمة الكبرى، ويراد بها نفي كلّ ما تقتضيه العصمة الصغرى والعصمة
 المتوسطة، ويُضاف عليها نفي كلّ خطأ وسهو وغفلة ونسيان، وهي على نوعين، هما:
 النوع الأوّل: العصمة الكبرى الذاتية، وهي العصمة الخاصّة بالله تعالى وحده،

(١) وهو ما يُصطلح عليه بالسفر من الخلق إلى الحق، وبتهامه يكون السائر ولياً من أولياء
 الله، والوليّ هو من ترك الأغيار، وبهذا السفر وما بعده يتدرّج السائر في مراتب العصمة،
 وفي ضوء هذا السير يُمكن توجيه إثبات العصمة الصغرى لكثيرٍ من الأولياء والصالحين.

فهو لا شريك له حتى في عصمته.

النوع الثاني: العصمة الكبرى الاصطفائية، وهي العصمة المضافة من الله تعالى على بعض خلقه ضمن ما يُسمى بنظرية الاصطفاء، والاصطفاء مرتبة فوق مرتبة المخلصين (بالفتح) فضلاً عن مرتبة المخلصين (بالكسر)، وهي مرتبة أصحاب المناصب الإلهية المتمثلة بالنبوة والإمامة، أو قل: مطلق الحجّة الاصطفائية.

بقي أن نعلم بأن الواجبة تُطلق في بعض كلمات المتكلمين ويُراد بها خصوص العصمة الكبرى، الذاتية والاصطفائية، كما أن العصمة غير الواجبة تُطلق على العصمة الصغرى، وتبعها العصمة المتوسطة أيضاً؛ لانحصار الواجبة بالكبرى.

وإن كنا نرى أن الأصح أو الأفضل في التقسيم أن تكون على النحو التالي:

أولاً: العصمة غير الواجبة، وهي على مستويين، هما:

المستوى الأدنى: وهي العصمة غير الواجبة الخاصة بالعصمة الصغرى.

المستوى الأعلى: وهي العصمة غير الواجبة الخاصة بالعصمة المتوسطة.

ثانياً: العصمة الواجبة، وهي العصمة الخاصة بالعصمة الكبرى فقط، وهي

على مستويين أيضاً، هما:

المستوى الأدنى: العصمة الواجبة الاصطفائية.

المستوى الأعلى: العصمة الواجبة الذاتية^(١).

العصمة (الواقعية، المنشأ، الأرضية)

وهاهنا ثلاث مسائل، وهي:

المسألة الأولى: واقعية العصمة.

المسألة الثانية: منشأ العصمة.

المسألة الثالثة: أرضية العصمة.

(١) لا يخفى على المطلع أن هذه التقسيمات من مختصات هذا الكتاب، فلا سابقة عليه.

أولاً: واقعية العصمة

بمعنى: أن تلك الموهبة الربانية المودعة في نفس المعصوم ما هو سنخها؟ وكيف يُمكن التعرّف عليها؟ وبعبارةٍ أخرى: هل العصمة أمرٌ حقيقيٌّ أم هي قضيةٌ افتراضيةٌ، إذ كيف يُتصوّر أنّ الإنسان الخطّاء يكون خلواً من كلّ خطأٍ واشتباهٍ وسهوٍّ وغفلةٍ؟^(١) وكيف يُتصوّر ذلك مع حفظ الإرادة والاختيار؟ وغير ذلك من التساؤلات والتحفظات التي تُثير أماننا سؤالاً حسّاساً حول واقعية العصمة، فهل للعصمة واقعيةٌ حقيقيةٌ مُتصوّرةٌ ومُصدّقةٌ؟

والجواب: إذا كان الأمر مُستصعباً في تعقّل أصل العصمة، فلازمه نفي العصمة عن الله تعالى، وهذا ما لا يقول به أحدٌ، بل القول به مساوئقٌ للكفر من جهةٍ، ومساوئقٌ لفساد العالم من جهةٍ أُخرى، فإذا أمكن تصوّر العصمة في الله تعالى، وهي العصمة الذاتية الكبرى، يظهر الجواب من كونها تجتمع مع الإرادة والاختيار، فالله تعالى ليس مجبوراً، ومنه يتّضح إمكان تحقّق هذه العصمة الموافقة للإرادة والاختيار، فالله تعالى مختارٌ مطلقاً ومعصومٌ مطلقاً، وعلى هذا تسالم أئمةٌ وعلماء الأمة الإسلامية قاطبةً.

وأما فيما يتعلّق بكون كلّ إنسانٍ خطّاءً فذلك مأخوذٌ على المستوى النوعي، وليس على مستوى الشمول لكلّ فردٍ فردٍ، من قبيل قوله تعالى: ﴿...وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٦٧)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾ (الإسراء: ١٠٠)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾

(١) ورد عن رسول الله صلّى الله عليه وآله قوله: «كلّ بني آدم خطّاء، وخير الخطّائين التوّابون». سنن ابن ماجة، للحافظ ابن ماجة محمّد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار الفكر، بيروت: ج ٢ ص ١٤٢ ح ٤٢٥١.

(الكهف: ٥٤)، وغير ذلك من الكليات المأخوذ بها الجانب النوعي، فمن الواضح جداً: أنّ الأنبياء والأئمة - بقطع النظر عن عصمتهم - لم يقع منهم كفرٌ مطلقاً، ولم يكونوا بخلاء قتورين، ولم يكونوا يجادلون إلا بالحق.

وأما نسخ العصمة وحقيقتها الباطنية فذلك أمرٌ خفي لا يُمكن الكشف عنه إلا بالنص، وعدم معرفة حقيقتها الباطنية لا يلغي عينها، كما هو الحال في الروح، فإنّها مجهولة الحقيقة، أو قل: لا نملك العلم الكاشف عن حقيقتها وواقعيتها، ومع ذلك لا أحد ينكر وجودها وعينيتها، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٨٥).

إذن فالعصمة لها واقعيةٌ وحقيقةٌ خارجيةٌ كاملةٌ في نفس المعصوم، يعلم المعصوم حقيقتها، ولكنها لغيره لا تخرج عن كونها أمراً خفياً، تتجلى لنا من خلال أقواله وأفعاله، والآثار تحكي علّتها.

ثانياً: منشأ العصمة

إنّ منشأ المعصية يكون واحداً من ثلاثة: إمّا الجهل بالمعبود أو الجحود بعد معرفته، أو الغفلة عنه، فإذا كانت حقيقة العصمة هي الاعتصام بالله تعالى، والاعتصام بالله نفي مطلق الجهل والجحود والغفلة، وما يعيننا في المقام هو أصل العصمة، وهو العلم والمعرفة، فإنّ الجحود لا موضع له بدون العلم المسبق، وهكذا الغفلة، وإنّما الناس في غفلةٍ عن علمهم البسيط الأوّل القائم بمعرفة الله تعالى، فركنوا للدنيا، وأبدلوا العلم الحقيقي بجهالاتٍ وغفلةٍ.

فالعلم يقتضي الفعل، فإن كانت الصورة العلمية لأمرٍ فيه طاعةٌ، اقتضت فعل الطاعة، دون لزومٍ بالوقوع خارجاً مادام العلم حصولياً، بخلاف العلم الحضوريّ الذي يقوم بشهود الشيء لا بصورته، فإنّه يقتضي الفعل ولزوم تحقّقه، وهذا من أهمّ امتيازات العلم الحضوريّ.

وإن كانت الصورة العلميّة لأمرٍ فيه معصيةً، اقتضت فعل المعصية، دون لزوم بالوقوع تبعاً للنكته السابقة؛ قال العلامة الطباطبائي: «فاختلاف أفعالنا طاعةً ومعصيةً؛ لاختلاف علمنا الذي يصدر عنه الفعل. ولو دام أحد العلمين، أعني الحكم بوجوب الجري على العبوديّة وامتثال الأمر الإلهي لما صدر إلا الطاعة، ولو دام العلم الآخر الصادر عنه المعصية والعياذ بالله لم يتحقق إلا المعصية»^(١).

هذا فيما إذا كان العلم حصولياً، وأمّا إن كان حضورياً - كما هو حال علم المعصومين عليهم السلام في كشفهم وشهودهم للحقائق، فإن علمهم وحيانيّ ولدنيّ يحصلون عليه من مصدره العلويّ مباشرةً أو بالواسطة أو بالوراثة - فإنّ هذا العلم لا يقتصر على اقتضاء فعل الطاعة وإنّما يلزمه بالإتيان به، كما أنّه يلزمه بترك المعصية، فإذا أضفنا لذلك «استشعار عظمة الخالق، والتفاني في معرفته، والعلم اليقينيّ بمقام الربوبيّة والألوهيّة المتعالية، وبمقام العبد والعبوديّة المحضّة الخالصة لله تعالى، كلّ ذلك مانعٌ من ارتكاب كلّ قبيح، ودافعٌ أكيدٌ نحو الطاعة الخالصة والعبادة التي لا يشوبها خوفٌ ولا رجاء»^(٢)، بل هي كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «وجدتُك أهلاً للعبادة فعبدتُك»^(٣)، وهذا الوجدان كفيلاً بالتوجّه التام للمولى جلّ وعلا، مع التفاتٍ واجتهادٍ وتدبّرٍ.

إنّهم عليهم السلام بالنحو الذي تكون فيه نفوسهم الطاهرة عالمةً بقواها المدركة والمحركة علماً حضورياً^(٤)، وهذه جهة الاشتراك بينهم وبين من سواهم،

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣٩.

(٢) العصمة (بحثٌ تحليليٌّ في ضوء المنهج القرآنيّ)، للسيد كمال الحيدريّ، بقلم: محمد القاضي، نشر: دار فراق، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢٨هـ، قم المقدّسة: ص ١٣٩.

(٣) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، مصدر سابق: ج ٦٧ ص ١٨٦.

(٤) إنّ من أبرز مصاديق العلم الحضوريّ بالنسبة لنا: «علم النفس بقواها المدركة والمحركة، فعلم النفس بما لديها من قوّة التفكير أو التخيل، وتلك القوّة التي تستخدم أعضاء البدن

فإنهم يعلمون حقائق الأمور على ما هي عليها، لا بمجرد صورتها الذهنية، وهذه نقطة الافتراق بيننا وبينهم، ومن ثم فإنهم لا يرون في المعصية صورة المخالفة الظاهرية، وإنما يرون قبح العمل على حقيقته فتتنفّر منه نفوسهم الشريفة كتنفّرنا من أكل النجس.

ونحن إننا نقع في الاشتباه والخطأ تبعاً لطبيعة علمنا الحسويّ الذي كثيراً ما يقع فيه الخطأ حتّى مع صورة القطع، فضلاً عن المراتب الأدنى، بخلاف ما عليه الحال في العلم الحسوريّ فإنه مُصيّبٌ دائماً، فالإنسان لا يتوهّم الجوع أو العطش أو الخوف والخنجل، لأنّها أمورٌ حضوريةٌ يعيشها في ذاته لا أنّه يلتقطها من الخارج، وهذا هو معنى كونهم عليهم السلام مُصيّبين في قولهم وفعلهم.

من هنا يتّضح: أنّ العلم الحسوريّ الذي يمثل منشأ وخلفية العصمة يفترق عن العلم الحسويّ القابل للاشتباه والخطأ بأمور، وهي:

أولاً: إنّ العلم الحسوريّ غير قابل للخطأ أبداً؛ لأنّه علمٌ واقعيّ، بخلاف العلم الحسويّ، الذي هو علمٌ بظواهر الأمور، وما ذلك إلا لعدم وجود واسطة في العلم الحسوريّ بين العالم والمعلوم.

ثانياً: إنّ العلم الحسوريّ تشترك فيه جميع قوى النفس، بخلاف العلم الحسويّ الذي يحصل بواسطة قوّة واحدة من القوى لا تشترك معها غيرها، فإدراك المرئيات يتمّ بواسطة قوّة البصر لا غير، والمسموعات بقوّة السمع دون

وجوارحه إنّما هو علمٌ حضوريٌّ ومباشرٌ، لا أنّها تتعرّف على هذه القوى عن طريق الصور أو المفاهيم الذهنية. ومن هنا فإنّ النفس لا تخطئ في استخدامها أبداً، لا تستعمل قوّة الإدراك مكان قوّة التحريك، ولا تقوم بحركاتٍ جسميّةٍ بالنسبة إلى شيءٍ تريد التفكير فيه». (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، للأستاذ محمّد تقي مصباح اليزدي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤٠٩هـ، قم المقدّسة: ج ١ ص ١٧٣).

غيرها، كما أنّ إدراك المفاهيم العقلية يتمّ بواسطة القوّة العقلية وهكذا جميع المعلومات الحسوليّة، وأمّا الإدراكات الحسوريّة، فحيث إنّ حضورها عند النفس إنّما يكون بوجوداتها العينية، لا بواسطة قوّة من القوى، فلا يعقل اختصاصها بجانب دون آخر، ولا يمكن أن يدركها جانبٌ واحدٌ من النفس دون آخر، فالنفس بأجمعها وتما قواها تدرك المعلوم والمدرك الحسوري^(١).

ثالثاً: إنّ العلم الحسوري لا يقتصر على اقتضاء الأثر، وإنّما هو حتمي الأثر، بخلاف العلم الحسولي، فإنّه ليس حتمي الأثر، بمعنى عدم وجود تلازمٍ مطلق بين العلم الحسولي والعمل بمقتضاه، فغاية التلازم بين العلم الحسولي والفعل هو عدم إمكان صدور الفعل من دون علم، وأمّا في العلم الحسوري فالأثر فيه حتمي التحقيق، من غير أن يلزم منه الجبر، بل هو أمرٌ اختياري.

نعم، «إنّ العلوم الحسورية ليست كلّها بدرجةٍ واحدةٍ من الوضوح والجلال، بل تختلف وتتفاوت فيما بينها شدةً وضعفاً، وما ذلك إلا بسبب ضعف التفات النفس إليها، أو المرتبة الوجودية، أو التكامل النفسي^(٢)، وحيث إنّ الأنبياء والأئمّة وسائر المعصومين عليهم السلام قد بلغوا أرفع درجات التكامل النفسي، فكل واحدٍ منهم مصداقٌ للإنسان الكامل، فالمعصوم مطلقاً إنساناً كاملاً، والإنسان الكامل تكون درجة الكشف والشهود عنده بنحوٍ لا يمسه غموضٌ وإبهامٌ، إذ لا ظلمة في نفسه، فيكون الانكشاف عنده على أوجه، وذلك لما تقتضيه مهامّه ووظائفه الإلهية القائمة على أساس البيان والتبيين^(٣). ودون هذا المستوى من الكشف التامّ لديهم، سوف يتعسرّ عليهم أداء ما عليهم من تكاليف

(١) انظر: العصمة، محاضرات السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص ١٤٥.

(٢) العصمة، محاضرات السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ص ١٤٩.

(٣) للوقوف على الفوارق الجوهرية بين (البيان والتبيين) يُراجع كتاب (منطق فهم

القرآن)، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، مصدر سابق: ج ١ ص ٨٩.

كبرى على مستوى الإنسان والعالم بأسره.

جديرٌ بالذكر: أنّ القرآن الكريم قد أشار إلى منشأ العصمة وخلفتها المعرفيّة في أكثر من موردٍ، منها ما جاء في قصّة نبيّ الله يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿...وَالَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣)، وفي الآية تصريحٌ بأنّ الجهل داعٍ للمعصية، والجاهل يصبو بجهله إلى المعصية، ويقوده هواه إلى ارتكاب مختلف المعاصي، فلا يبقى مانعٌ من اقتراف المعصية إلّا العلم، ولكنّه ليس العلم الحصريّ الذي قد يجتمع مع المعصية والجهود، كما هو صريح القرآن^(١).

قال العلامة الطباطبائيّ في ذيل هذه الآية الكريمة: «إنّ هذه القوّة القدسيّة^(٢) من قبيل العلوم والمعارف، ولذا قال عليه السلام: ﴿...وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (يوسف: ٣٣)، ولم يقل: وأكن من الظالمين، كما قال لامرأة العزيز: ﴿...إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (يوسف: ٢٣)، أو: أكن من الخائنين، كما قال للملك: ﴿...وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الخَائِنِينَ﴾ (يوسف: ٥٢)، وقد فرّق في نحو الخطاب بينهما وبين ربّه، فخاطبها بظاهر الأمر رعايةً لمنزلتها في الفهم، فقال: إنّه ظلمٌ والظالم لا يفلح، وإنّه خيانةٌ والله لا يهدي كيد الخائنين، وخاطب ربّه بحقيقة الأمر وهو أنّ الصبوة إليهنّ من الجهل^(٣).

ثالثاً: أرضيّة العصمة

أمّا بالنسبة للعصمة الصغرى فأرضيّتها الأولى الإخلاص لله تعالى، فيكون صاحبها في رتبة المخلصين، ولا يكون المخلص مُخلصاً إلّا بالإخلاص من تبعات

(١) يعني قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤).

(٢) أي: العصمة، والتي يُعبّر عنها أيضاً بالموهبة الإلهيّة.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، للسيد العلامة الطباطبائيّ، مصدر سابق: ج ١١ ص ١٥٤.

عالم الملك، فلا يحن لشهوة ولا يستجيب لرغبة إلا فيما حلَّه الله تعالى، وهذا ما ينبغي الوصول إليه في خاتمة السفر الأوّل - من الأسفار الأربعة التي ينبغي لكل إنسان السير فيها - وهو السير (من الخلق إلى الحق).

وأما بالنسبة للعصمة المتوسطة فأرضيتها السير الأسمائي في السفر الثاني (من الحق إلى الحق بالحق)، وفي هذا السفر الأسمائي وقع الاصطفاء لثلاثة من بني الإنسان، فمن وقع عليه ذلك، غادر للسفر الثالث والرابع ليتزيّن بزينة العصمة الكبرى، وعليه فإن أرضية العصمة الكبرى الاصطفائية هي إكمال الدور في الأسفار الأربعة، فيفرغ من السفر الرابع (من الخلق إلى الخلق بالحق)، ليكون نبياً أو إماماً أو حجّة على العالمين.

جديرٌ بالذكر: أنّ للعصمة الصغرى والمتوسطة والكبرى، علاقةً وطيدةً بالمقامات السلوكية، مقام النوافل، ومقام الفرائض، ومقام جمع الجمع، وهو مقام الجمع بين مقامي النوافل والفرائض دون القدرة على التحكّم فيهما، ومقام أحديّة الجمع، وهو مقام الجمع بينهما مع القدرة على التحكّم فيهما كيف ومتى شاء الوصول الكامل إلى ذلك المقام^(١).

العصمة بين التلميح والتصريح والاستنباط

بالرغم من كون العصمة اصطلاحاً ومضموناً كانت حاضرةً في كلمات أعلام المسلمين، وآث لا يوجد خلافٌ في ثبوتها للأنبياء عليهم السلام بقطع النظر عن حدودها ومصاديقها، بالرغم من ذلك إلا أنّها افتقدت لعنصر التصريح بها في النصوص الدينية، قرآناً وسنةً، وقد ترك عدم التصريح بها أسئلةً وإثاراتٍ وشبهاتٍ حول ذلك، بل هنالك من حاول الاعتماد على نصوصٍ دينيةٍ،

(١) للوقوف على تفصيل المسألة يُراجع كتاب (من الخلق إلى الحق) أو (مراتب السير والسلوك إلى الله) للسيد المرجع كمال الحيدري.

قرآنيّة وروائيّة، في إبطال العصمة أو تضييق دائرتها، وعدّ الأنبياء كسائر البشر في أمور حياتهم ودنياهم، فقدّموا قراءاتٍ مختلفةً.

ولا يخفى ما تضمّنته النصوص الدينيّة على مستوى التوراة والإنجيل من مجازفاتٍ وتعديّاتٍ صارخةٍ في حقّ الأنبياء والأوصياء، بما لا يليق بالإنسان المؤمن فضلاً عن أهل العصمة، حتّى بلغت التجاوزات مستوىً خطيراً جداً، من قبيل الإساءة إلى الله تعالى^(١).

وهذه المجازفات - بحقّ الأنبياء والأوصياء - لم تخلُ منها كثيرٌ من الكتب الحديثيّة للفريقين معاً، ممّا حدا بكثيرٍ من أعلام التحقيق إلى القول بنظريّة الروايات الإسرائيليّة، حتّى صار اصطلاح الإسرائيليّات مألوفاً للعامة والخاصّة، والتي اشتهرت كثيراً في مجالين مهمّين من مجالات المعارف الدينيّة الإسلاميّة، وهما: مجال التفسير ومجال قصص الأنبياء.

وقد نالت العصمة حظّاً وافراً من الروايات الإسرائيليّة، إفراطاً وتفريطاً، فزادت عوامل التشكيك، وصارت عمدة الرفض لتلك الإساءات والتشكيكات كامنةً في الأدلّة العقليّة القائمة والملزّمة بالقول بالعصمة، من هنا احتاج الأمر إلى بيان العصمة على مستويّاتٍ ثلاثة، هي:

الأوّل: العصمة على مستوى التلميح.

الثاني: العصمة على مستوى التصريح.

الثالث: العصمة على مستوى الاستنباط.

وقبل الشروع ببيان ذلك، لابدّ من التنبيه إلى مسألة هامّة، وهي: أنّ البحث لا يخرج عن مستوى الإثبات (أي: الأدلّة والخارج)، وأمّا الثبوت (الأصل

(١) بمراجعةٍ يسيرةٍ إلى العهدين القديم والجديد تجد نماذج كثيرةً مسيئةً للأنبياء ومتهمّةً إيّاهم باقتراف الذنوب التي نستقبحها من الإنسان العادي.

والواقعية) فهو خارج عن محلّ كلامنا، إلا أنّ ما سنتهي إليه إثباتاً سيكون مؤشراً إلى عالم الثبوت، وهذا واضح.

الأول: العصمة على مستوى التلميح

بمعنى ورود الإشارة والتلميح دون التصريح بمقام العصمة، وبحسب الظاهر: أنّ جميع النصوص الدينية القرآنية والروائية^(١) لم تخرج عن إطار التلميح، فلا يوجد نصّ قرآني ولا روائي قد صرّح بعنوان العصمة، وإن كان الكثير منها نصّاً في معنى العصمة ومضمونها، ولكنها ليست نصّاً في لفظها.

وبالتالي فإنّ ما يُساق من أدلّة قرآنية وروائية في إثبات العصمة، سواءً للأنبياء عليهم السلام عموماً أو للنبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله خصوصاً أو لأئمة أهل البيت عليهم السلام على النحو الأخصّ^(٢)، هي أدلّة تلميحية وإشارية، وهذا الأمر لا يقدر بأصل العصمة الثابت عقلاً، كما سيأتي.

وفي قبال النصوص المشيرة للعصمة هنالك نصوص أخرى تُشير بظاهرها إلى نفي العصمة، من قبيل مخالفة أبونا آدم وحواء عليهما السلام في النهي عن الأكل من تلك الشجرة، فدلاهما الشيطان بغرورٍ وزين لهما الأكل منها فأطاعاه، وكان منهما ما يدلّ بظاهره على نفي العصمة المطلقة عنهما؛ قال تعالى: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه: ١٢١)، حيث يُقال بأنّ ظهور السوءة والعصيان والغواية لا تنسجم مع مقام العصمة، وهكذا في قصة موسى مع فتاه ذي النون في قوله تعالى: ﴿قَالَ

(١) لا يُراد من النصّية المعنى الأصولي المقابل للظاهر والمجمل، وإنما هو اصطلاحٌ نريد به نفس القرآن والسنة الشريفة، فكلّ آية ورواية نصّ، في قبال كلام البشر العاديين.

(٢) لا يُراد من العموم والخصوص والأخصّ نوعٌ من التفاضل في مرتبة العصمة، فلا ريب بأنّ عصمة النبيّ الخاتم هي أشرف المراتب.

أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ... ﴿الكهف: ٦٣﴾، فالنسيان لا يتناسب مع العصمة المطلقة، وغير ذلك من النصوص القرآنية والروائية.

ولكن هذه النصوص مُوجَّهةً بالاعتماد على ثبوت أصل العصمة للأنبياء والأوصياء عليهم السلام بالدليلين القطعيين العقلي والنقلي معاً، فتبقى الأدلة النافية بلا دلالة قطعية على النفي، وغالباً ما تُوجَّه في إطار المساحات التي لا تتنافى مع العصمة، من قبيل توجيه قصة آدم عليه السلام من أثمها وقعت في الجنة وقبل أن يتخذها الله خليفةً وحجَّةً في الأرض^(١).

(١) روي ذلك عن الإمام عليّ الرضا عليه السلام لما سأله عليّ بن محمد بن الجهم عن عصمة الأنبياء واستشهد له بأية المعصية والغواية فنهاه الإمام عليه السلام عن ذلك وقال: «أما قوله عزّ وجلّ في آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ حَجَّةً فِي أَرْضِهِ، وَخَلِيفَةً فِي بِلَادِهِ، لَمْ يَخْلُقْهُ لِلْجَنَّةِ، وَكَانَتِ الْمَعْصِيَةُ مِنْ آدَمَ فِي الْجَنَّةِ لَا فِي الْأَرْضِ، تَتَمُّ مَقَادِيرَ أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَمَّا أَهْبَطَ إِلَى الْأَرْضِ، وَجُعِلَ حَجَّةً وَخَلِيفَةً عَصِمَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣). الأمالي، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ١٥٠ ح ٣.

وفي صورة القبول بمفاد هذه الرواية يبقى علينا إثبات أمرين، هما:

الأول: أنّ الجنة التي كان يسكنها آدم وزوجه كانت تشمل على التكليف، لِيُوجَّهَ لهما النهي عن الأكل من تلك الشجرة، وما وقع منها كان مخالفةً - بحسب الظاهر - للتكليف. الثاني: أنّ حسد الشيطان لآدم وعدم سجوده له، لم يقع في ذلك المكان، وإثما وقع في وقت لاحق، وعندئذٍ لا بدّ أن نجد توجيهاً لعداوة الشيطان لهما وهو لم يقع منه شيء بعد، كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَدَلَاهُمَا يُغْرَوْنَ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصَفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (الأعراف: ٢٢)، فالآية تقول أثمها أكلا منها بعد وسوسة الشيطان لهما، والمفروض أنّ المعصية - بحسب الرواية - وقعت في الجنة؛ فنحتاج إلى توجيه لسرّ العداوة.

نعم، يبقى كلامٌ في كون العصمة الثابتة للأنبياء والأوصياء هل هي بمرتبة واحدة أم هي ذات مراتب؟ وبعبارة أخرى: هل العصمة مأخوذة على نحو الكلي المتواطئ أم على نحو الكلي المشكك؟

والصحيح: أنّها مأخوذة على نحو الكلي المشكك، وأدنى مراتبها الثابتة للأنبياء والأوصياء هو عدم وقوع شيءٍ قادحٍ بمقامهم التبليغيّ والمعنويّ، بمعنى عدم صحّة صدور فعلٍ منهم قادحٍ في وظيفتهم كأنباء وأوصياء، ومن الواضح أنّ ما صدر من نبيّ الله آدم ومن موسى أو من وصيّه يوشع بن نون ليس قادحاً بوظيفتهم، وبالتالي فلا معنى لتوجيه تلك الأفعال والدخول في تأويلاتٍ مخالفةٍ لظواهر النصوص القرآنيّة؛ لأنّ مرتبهم المعرفيّة والمعنويّة لم تبلغ بهم مرتبة العصمة المطلقة الثابتة للنبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله ولعترته الطاهرة عليهم السلام، وحيث إنّ ما صدر منهم لا يقدر بوظيفتهم الإلهيّة فلا مانع من صدوره، لاسيّما في الأمور الخارجة عن الإرادة، كما هو الحال في النسيان، فإنّه لا يحصل - عادةً - بالاختيار، أو قل: لا يقع من النفوس القدسيّة، ولذلك نسب موسى أو وصيّه يوشع بن نون عليهما السلام ما وقع من النسيان إلى الشيطان، فنزّه نفسه القدسيّة عن ذلك، قال تعالى: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾ (الكهف: ٦٣).

ولعلّ التمثيل القرآنيّ بما صدر من آدم الموصوف بأنّه لم يكن له عزمٌ، وبما صدر من موسى عليه السلام وهو الموصوف بأنّه من أنبياء أولي العزم، هو أنّ

نعم، يُمكن القول: إنّ الأمر بالسجود وحسد الشيطان وتنصّله عن السجود قد وقع في تلك الجنّة التي لم يكن فيها آدم وحوّاء معصومين، فلمّا أهبطا من الجنّة للأرض واصطفاه الله تعالى وصار خليفةً فعليّاً أعطيت له العصمة، وهذا وجهٌ وجيهٌ. (منه دام ظلّه).

المراتبية في العصمة لا تستثني أحداً، حتى أنبياء أولي العزم، وأن الهفوات التي لا تضرّ بوظيفتهم الإلهية قد تقع من الجميع ما عدا الواصلين إلى مقام العصمة المطلقة المتحققة بالنبي الخاتم صلّى الله عليه وآله أصالة، وبالعترة الطاهرة عليهم السلام وراثته^(١).

بل نحن نعتقد أنّ هذه العصمة المطلقة الثابتة للنبي الخاتم وعترته صلوات الله عليهم أجمعين هي الأخرى مراتبية على إطلاقيتها، فهي إطلاقية بالقياس إلى عصمة سائر الأنبياء والأوصياء الآخرين، وأمّا بالنسبة إليهم فهي مراتبية أيضاً، ولذلك لا يُساوي رسول الله صلّى الله عليه وآله أحدٌ من العترة أبداً، كما لا يساوي أحدٌ من العترة الإمام عليّ بن أبي طالب أبداً، فالنبي محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله هو سيّد الخلق بأسره، والإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام هو سيّد العترة بأسرها، وقد ورد في الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: «الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنّة، وأبوهما خير منهما»^(٢).

عود على بدء

أمّا النصوص المشيرة لعنوان العصمة فهي كثيرة، ولكننا سنقف عند نصّ قرآنيّ بعصمة الملائكة وآخر بعصمة الأنبياء، ونصّ آخر روائيّ.

النصّ القرآنيّ: قوله تعالى: ﴿...عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا

(١) من الواضح: أنّ التفصيل في هذه المسألة سيخرجنا عن الهدف، ولذلك نجد أنّ هذا الموضوع بحاجة إلى دراسةٍ وتحقيقاتٍ جديدةٍ، وفق ما طرحناه من تصوّراتٍ أوليّةٍ حول موضوع العصمة والعصمة المطلقة، والعصمة المراتبية. (منه دام ظلّه).

(٢) سنن ابن ماجه، محمّد بن يزيد القزويني، مصدر سابق: ج ١ ص ٤٤ ح ١١٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٦ ح ٥٦؛ المستدرک على الصحيحين، للحاكم النيسابوري، مصدر سابق: ج ٣ ص ١٦٧.

أَمْرُهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿التحریم: ٦﴾، فَإِنَّ انْتِفَاءَ تَمَامِ الْمَعْصِيَةِ، وَثُبُوتَ تَمَامِ الطَّاعَةِ لِلْمَلَائِكَةِ مَسَاوٍ لِمَفَادِ عَصْمَتِهَا، فَعَبَّرَتِ الْآيَةُ عَنِ الْعَصْمَةِ مضموناً لا باللفظ، أو قل: بِأَنَّهَا لَمَّحَتْ لِلْعَصْمَةِ لَفْظاً مِنْ خِلَالِ بَعْضِ الْمَضَامِينِ الْأَسَاسِيَّةِ لِلْعَصْمَةِ.

وَأَمَّا فِي عَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ ففِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤)، وَالْعَهْدُ هُوَ الْمَنْصِبُ الْإِلَهِيُّ الْمَتَمَثِّلُ بِالنَّبُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ، وَنِيْلُ هَذَا الْعَهْدِ مَشْرُوطٌ بِعَدَمِ وَقُوعِ الظُّلْمِ مَطْلَقاً وَلَوْ عَلَى النَّفْسِ، فَلَيْسَ لِلْإِنْسَانِ السُّوْيِّ أَنْ يَظْلِمَ نَفْسَهُ، فَكَيْفَ بِمَنْ أُسْنَدَتْ لَهُ وَظِيفَةُ إِلَهِيَّةٌ كُبْرَى؟

النَّصُّ الرَّوَائِيُّ: مَا جَاءَ فِي حَدِيثِ الثَّقَلَيْنِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا فَلَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي أَبَدًا»^(١)، وَالْأَمْرُ بِالتَّمَسُّكِ بِهِمَا فَرَعٌ عَصْمَتُهُمَا، وَكُونُ التَّمَسُّكِ بِهِمَا لَا يَضِلُّ أَبَدًا تَأْكِيدٌ لِهَذِهِ الْعَصْمَةِ.

الثاني: العصمة على مستوى التصريح

بمعنى ورود نصوصٍ مصرّحةٍ بعنوان العصمة، وهذا الأمر - العصمة بحسب اصطلاح المشهور - لم يرد قطعاً في القرآن الكريم^(٢)، وأمّا في السنّة الشريفة، فقد ورد بذلك في خبرٍ مروّيٍّ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام:

(١) حديثٌ روته الكتب الحديثية الرئيسية للفريقين معاً، وبألفاظٍ مختلفة.

(٢) وردت بعض مشتقات كلمة العصمة في القرآن، وفي أكثر من موردٍ، ولكنّها في جميع هذه الموارد لم تتعرّض لمورد البحث، ولكننا ذكرنا أنّ للعصمة معنىً آخر: أنّها تعني عدم مُفارقة الحقّ طرفة عينٍ أبداً، قولاً وفعلاً وتقريباً، أو هي بمعنى الاعتصام بالله وحده، وهي بهذا المعنى واردةٌ في القرآن الكريم في أكثر من موردٍ، كما تقدّم. (منه دام ظلّه).

«نحن قومٌ معصومون، أمر الله تبارك وتعالى بطاعتنا، ونهى عن معصيتنا»^(١)، وفي خيرٍ آخر عن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «وإنَّ العبد إذا اختاره الله عزَّ وجلَّ لأُمور عباده، شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه إلهاماً، لم يعي بعده مجوابٍ، ولا يحير فيه عن الصواب، فهو معصومٌ مؤيَّدٌ موقَّقٌ مُسدَّدٌ، قد أمن من الخطايا والزلل والعتار، يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده وشاهده على خلقه»^(٢)، وعن الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام أنَّه قال: «الإمام منّا لا يكون إلاّ معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلق لتُعرَف، ولذلك لا يكون إلاّ منصوفاً»^(٣)، وهي رواياتٌ صريحةٌ بعنوان العصمة.

ومع ذلك فإنَّ عنوان العصمة إنّما جرى على ألسنة العلماء بشكلٍ مستفيضٍ اعتماداً منهم على الدليل النقليّ، قرآناً وسنةً في حدود التلميح، وقلماً ذكروا نصّاً فيه تصریحٌ.

وعليه يُمكن القول بأنَّ إثبات العصمة على مستوى التصريح لكلِّ من تُنسب له العصمة، عامّةً أو خاصّةً، مطلقةً أو مقيدةً، للخالق أو المخلوق، أمرٌ

(١) الأُصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٦٩ ح ٦. باب (في أن الأئمة عليهم السلام بمن يشبهون من مضي).

(٢) الأُصول من الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٩٣ ح ١.

هذا وقد ورد في علل الشرائع في بيان علل حمل الرسول للإمام عليّ على كتفه، والتي منها كونه معصوماً لا يحمل وزراً. (علل الشرائع، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ج ١ ص ١٧٥ ح ١)، وأيضاً جاء في الخصال عن الإمام عليّ عليه السلام من أن الله تعالى أمر بطاعة الرسول لأنّه معصومٌ مطهَّرٌ. (الخصال، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ١٣٩ ح ١٥٨)، كما وردت رواياتٌ تفسيريةٌ صرّحت بذلك. انظر: تفسير ابن فرات الكوفي، لأبي القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، تحقيق: محمّد الكاظم، نشر: المطبعة التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، طهران: ص ٣٩١ ح ٥.

(٣) معاني الأخبار، للشيخ الصدوق، مصدر سابق: ص ١٣٢.

محصوراً في رواياتٍ محدودة المساحة جداً، وبالتالي كانت المادة الأساسية في إثبات العصمة في الجانب النقليّ متمثلةً في النصوص التلميحية.

الثالث: العصمة على مستوى الاستنباط

وأما على مستوى الاستنباط، فالكلام كلّ الكلام في هذا المقام. ومعنى الاستنباط في المقام: هو تحصيل النتيجة من عدّة مقدّماتٍ، سواءً كانت عقليةً أو نقليةً، أو بينهما معاً.

وبحسب التحقيق فإنّ العصمة القطعية الثابتة لله تعالى وللأنبياء وللأئمة عليهم السلام هي عصمةٌ استنباطيةٌ، بمعنى أنّ الدليل العقليّ القطعيّ هو الدليل الأساسيّ المعتمد في إثبات العصمة لله تعالى ولأصحاب المناصب الإلهية المتمثلة بالنبوة والإمامة، أو بما هو أعمّ من ذلك ليشمل مطلق مَنْ كان قوله وفعله وتقريره حجّةً^(١)، وما عداه من أدلّة نقلية، قرآنية وروائية - فيما عدا التصريحية - إنّما تُساق بالاعتماد على ملازماتها، فنفي مطلق الظلم - على سبيل المثال - لازمه العصمة، وهكذا^(٢).

العصمة الممكنة التحصيل وغير الممكنة التحصيل

ونعني بالعصمة الممكنة التحصيل: ما يُمكن نيله من مقامات العصمة، وهذا يدور بين العصمة الصغرى والعصمة المتوسطة، وأما العصمة غير الممكنة فهي المقام الذي لا يُمكن نيله تحصيلاً وحضوراً، بمعنى: لو عاش الإنسان الدهر كلّهُ فإنه لن ينال العصمة الكبرى؛ لأنّ العصمة الكبرى مقامٌ يهبه الله تعالى

(١) يُراجع كتاب (من الخلق إلى الحق) أو (مراتب السير والسلوك إلى الله) للسيد المرجع

كمال الحيدريّ، للوقوف على المراد من الأسفار الأربعة وخصائصها.

(٢) ستكون هنالك وقفةً تفصيليةً مع العصمة على مستوى الفتوى في الفصل الثاني من

المبحث الثاني من الكتاب، وهو الفصل الخاصّ بالنبوة.

لبعض عباده، ولا يناله الإنسان بعمله، مهما زكا عمله، وصدقت نيته، لأن الأمر يحتاج إلى اصطفاءٍ خاصٍّ من قبل الله تعالى.

ولعلّ هذا العطاء الإلهي الخالص الذي اختصّ الله تعالى به بعض عباده هو ما نعته القرآن بالفضل الخاصّ بالأنبياء والأئمة عليهم السلام، وصار موضع حسد الحاسدين؛ قال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٥٤).

وعليه فإنّ أبواب العصمة مشرعة أمام الخلق بأسره، ولكن في حدود العصمتين الصغرى والمتوسطة، وأمّا الكبرى فلا طريق لها البتّة، وعندما يُعبّر عن البعض من عباده أنّهم حجج الله على خلقه، فذلك تعبيرٌ آخر عن هبة العصمة الكبرى لهم، فإنّ الحجّة في قوله وفعله وتقريره لا يكون كذلك بدون العصمة الكبرى، وهذه الهبة الربانيّة الخالصة هي الأخرى تعبيرٌ آخر عن الاصطفاء، فمن وهبه الله تعالى العصمة الكبرى يكون قد اصطفاها، كما أنّها تعبيرٌ آخر عن العلم الخاصّ الذي لا يُنال بالتحصيل مهما بلغ البيان وكثُر التفصيل.

قال العلامة الطباطبائي: «المراد بقوله: ﴿...وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ...﴾ (النساء: ١١٣): آتاك نوعاً من العلم لو لم يؤتكَ إيّاه من لدنه لم يكفك في إتيائه الأسباب العاديّة التي تعلّم الإنسان ما يكتسبه من العلوم»^(١).

ثمّ إنّ العصمة الممكنة التحصيل هي ممكنة السلب أيضاً، بخلاف العصمة الكبرى، فإنّ من دخل دائرة الاصطفاء لا يخرج عنها أبداً، لا لأنّه مجبورٌ على ذلك، وإنّما لأنّ صاحب المقام قد بلغ درجةً من الكمال لا رجعة له إلى عالم النقص والقصور أبداً^(٢)، بمعنى: أنّ عدم استحالة الفضيلة رذيلةٌ لذاتيّة الفضيلة، فيُصبح

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة محمّد حسين الطباطبائي، مصدر سابق: ج ٥ ص ٨٠.
(٢) يتضح ذلك أيضاً بالتأمّل في قدرة الله تعالى واختياره المطلق، حيث إنّ سبحانه قادرٌ على

المُصْطَفَى بِمَكَانٍ لَا رَجْعَةَ لَهُ فِيهِ لِعَالَمِ النِّقْصِ - عَالَمِ الذَّنْبِ أَوْ السُّهُوِّ وَالْغَفْلَةِ - لِأَنَّهُ امْتَلَكَ أَدْوَاتِ الْعِصْمَةِ الْعَاصِمَةَ عَنْ ذَلِكَ، فَتَكُونُ عِصْمَتُهُ أَشْبَهَ مَا تَكُونُ بِالْقَاحِ الْمَانِعِ مِنَ الْوُقُوعِ فِي دَائِرَةِ الْمَرَضِ، دُونَ أَنْ يُلْغِي قُدْرَةَ الْإِنْسَانِ وَاخْتِيَارَهُ - مَعَ بَقَاءِ الْقُدْرَةِ لِلشَّخْصِ - عَلَى ارْتِكَابِ الْمَعْصِيَةِ.

مِنْ هُنَا فَإِنَّ الْمُخْلِصِينَ وَالْمُخْلِصِينَ مَعًا عَلَى خَطَرٍ عَظِيمٍ، بِخِلَافِ الْمُصْطَفَى فَإِنَّهُ فِي أَمَانٍ مِنَ الزَّيْغِ وَالزَّلَلِ، مَصْرُوفٌ عَنْهُ السُّوءُ وَالْفَحْشَاءُ، فِي عِصْمَةٍ تَامَّةٍ مِنَ الْغَفْلَةِ، وَقَدْ وَرَدَ فِي الْخَبَرِ: «هَلَكَ النَّاسُ إِلَّا الْعَامِلُونَ، وَهَلَكَ الْعَامِلُونَ إِلَّا الْعَامِلُونَ، وَهَلَكَ الْعَامِلُونَ إِلَّا الْمَخْلُصُونَ، وَالْمَخْلُصُونَ عَلَى خَطَرٍ عَظِيمٍ».

تَمَّةٌ

قَلْنَا بِأَنَّ مَنشَأَ الْعِصْمَةِ هُوَ الْعِلْمُ، وَنَرِيدُ بِهِ الْعِلْمَ الْحُضُورِيَّ الْحَتْمِيَّ الْأَثَرُ، وَقَلْنَا بِأَنَّ الْإِمْتِيَازَ الْحَاصِلَ فِي الْعِصْمَةِ الْكُبْرَى يَتَمَثَّلُ بِالْإِصْطِفَاءِ الَّذِي هُوَ مَرْتَبَةٌ فَوْقَ مَرْتَبَةِ الْمُخْلِصِينَ وَالْمُخْلِصِينَ، فَيَكُونُ الْعِلْمُ الْمُوَهَّبُ لِلْمُصْطَفَى - الَّذِي هُوَ تَعْبِيرٌ آخَرَ عَنِ الْعِصْمَةِ الْكُبْرَى - لَيْسَ عِلْمًا مُمْكِنًا لِأَحَدٍ لِيُمْكِنَ تَحْصِيلُهُ، فَالْعُلُومُ الْحُضُورِيَّةُ لَيْسَتْ إِهْيَابِيَّةً جَمِيعًا، بِمَعْنَى: أَنَّ السَّالِكَ بِسُلُوكِهِ وَصَفَاءِ قَلْبِهِ وَزَكَاةِ نَفْسِهِ، يُمْكِنُهُ أَنْ يَنَالَ مِنَ الْعِلْمِ مَا يَسْمَحُ بِهِ اسْتِعْدَادُهُ، فَضِلًّا عَنِ إِمْكَانِ جَمِيعِ

الظلم وعلى فعل القبيح، وقادرٌ على خلف الوعد، وكلّ ذلك مستحيلٌ وقوعه منه عزّ وجلّ. وهذه الاستحالة الوقوعيّة لا تنافي اختياره المطلق، ولا يمكننا تصوّر الجبر في ذاته المقدّسة». (العصمة، محاضرات السيّد كمال الحيدريّ، مصدر سابق: ص ١٣٧).

فعدم ارتكاب المعصية من المعصوم بفعل عصمته لا يعني إلغاء قدرته واختياره، وهو يحفظ خصوصيّة القدرة والاختيار يحقّق امتيازَه الحقيقيّ على سائر الناس، فالجبر يُلغِي الامتياز كما هو واضحٌ، ولذلك نجد العلامة الحليّ يقول: «هي ما يمتنع المكلف معه من المعصية متمكّنًا فيها، ولا يمتنع فيها عدمها». (كتاب الألفين، للعلامة الحليّ: المبحث السابع، وأيضاً في شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الثانية من المقصد الخامس).

مراتب العلم الحسوبي، وأمّا فيما نحن فيه من الاصطفاء والإيصال إلى تلك المرتبة العلميّة التي تجعله طاهراً مطهّراً من كلّ ما يتنّفّر منه الطبع السويّ للإنسان، فإنّها يكون بإرادة إلهيّة تكوينيّة خالصة، وهذا ما نستفيدة من قوله تعالى: ﴿...إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣).

وهنا توجد روايات عدّة تُبيّن أنّ العلم الموافق للعصمة الكبرى لا يؤخذ من أفواه الرجال، وإنّما هو علم إلهي خالص، منها ما جاء في حديث معتبر عن أبي حمزة الثمالي أنّه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العلم، أهو علم يتعلّمه العالم من أفواه الرجال، أم في الكتاب عنكم تقرأونه فتعلمون منه؟ قال: الأمر أعظم من ذلك وأوجب، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾، ثمّ قال: أيّ شيء يقول أصحابكم في هذه الآية؟ أيقرون أنّه كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان؟ فقلت: لا أدري جعلت فداك ما يقولون، فقال لي: بلى قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان، حتّى بعث الله تعالى الروح التي ذكر في الكتاب، فلمّا أوحاها إليه علم بها العلم والفهم، وهي الروح التي يعطيها الله تعالى من شاء، فإذا أعطها عبداً علّمه الفهم»^(١).

ومعنى كون الأمر أعظم من ذلك وأوجب هو أنّ: «أمر علمنا أعظم وأوجب، يعني: ألزم وأتمّ، وأحقّ من أن يكون مأخوذاً من أفواه الرجال، أو مستخرجاً من الكتاب، بل هو من الروح الذي معنا»^(٢).

(١) الأصول من الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ١ ص ٢٧٣.

(٢) شرح أصول الكافي، الميرزا محمد صالح المازندراني، مصدر سابق: ج ٦ ص ٦٨.

خاتمة

في طريقيّة الفطرة السليمة لتحصيل المعارف الإلهيّة

- معنى الفطرة
- مستويات المعرفة الفطريّة
- آليّات المعرفة الفطريّة
- العود للفطرة قضية لزومية

معنى الفطرة

الفطرة: ما جُبل عليه الإنسان في أصل خلقته من معارف أولية، يُطلق عليها بالعلم البسيط في قبال العلم المركب، وهي المعارف المؤلفة من قضايا يكفي فيها الجزم بثبوت المحمول للموضوع، كقطعنا بوجود الله تعالى، حيث يكفينا الجزم بأن محمول القضية (موجود) ثابت للموضوع (الله)، فالفطرة هي الجبلّة.

فلو خُلّي الإنسان ونفسه بعيداً عن معطيات رسالات السماء، وعن جميع موارد الهداية الخارجية (خارج فطرة الإنسان) فإنه يمكنه بنحوٍ وآخر أن يحصل على المعارف الإلهية الرئيسية، ولو بصورة إجمالية، ولكن هذا لا يلغي أهمية وضرورة معطيات رسالات السماء، والمعبر عنها بالهداية التشريعية^(١).

وأما الهداية الفطرية - التي جُبل الخلق عليها - فإنها كفيلة بتحريك الإنسان نحو الكمال المطلق، ولذلك فإن مقتضى حال دعوة الأنبياء في أداء مهامهم الإلهية هو القبول التام من قبل الرعية لها، لأنها مطابقة تماماً مع مقتضيات الفطرة، ولكن الانجرار للدنيا والانكباب على الماديات والأنس بها، والمكوث طويلاً في الحواضن الغيرية حجب العقل الباطني - الفطرة - عن الرؤية الحقة المقتضية للإقرار بوجود الله تعالى وتوحيده، وبالتالي فإن الاستجابة للتوحيد هي تعبير آخر عن الرجوع إلى الفطرة.

مستويات المعرفة الفطرية

وهذه المعرفة الفطرية من حيث الشدة والضعف تشتمل على مستويات ثلاثة، أشدها قوة وحضوراً ما يتعلّق بوجود الله، لعدم مزاحمة ذلك مع (الأنا)، وأوسطها

(١) تُسهّم الهداية التشريعية في رسم وتحديد المصداق الفعلي للكمال المطلق وإرشاد السالك إلى السبل الصحيحة في الوصول إلى عالم التحقق بمراتب الكمال.

قوَّةً وشدَّةً ما يتعلَّق بالتوحيد، لظهور (الأنا)، وأضعفها قوَّةً وشدَّةً ما يتعلَّق بمعرفة الله، لحضور (الأنا) بقوَّةٍ والالتفات الشديد للنفس، ولذلك نجد مُشركي قريش كانوا يُقرُّون بوجود الله تعالى، ولكنَّهم لشدَّة حضور الأنا عندهم أشركوا وغابت عنهم معرفة الله تعالى، قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (العنكبوت: ٦١)، فهؤلاء كانوا عارفين بوجود الله وبأنه خالق كلِّ شيءٍ ومُسخِّر الشمس والقمر، وما ذلك إلا لشدَّة وضوح وحضور إثبات الواجب، ولكنَّهم كانوا في غيبوبةٍ عن فطرتهم الناطقة بالتوحيد ومعرفة الله، يشهدون لأنفسهم القابلة للفناء بوجودها ووحدتها ومعرفتها وأنكروا ذلك على الواجب الوجود، ولشدَّة ارتباطهم بالدنيا فقد كتموا صوت الفطرة السليمة الناطق بالمعاد والدار الآخرة، قال تعالى: ﴿إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (المؤمنون: ٣٧).

ولذا فإنَّ الرجوع إلى الفطرة هو خلاصة الكمال المقصود وذروة معطيات رسالات السماء، لأنَّ العود الحقَّ هو تجلُّ لخلاصة المعارف الإلهية الحقَّة، وهذه المعارف الحقَّة هي الحجر الأساس في أصل وجوده والملاك الحقيقي في إبرازه من كتم العدم إلى ساحة الوجود. فالفطرة الأولى هي نحو كمالٍ مخصوصٍ أوجد الإنسان عليه، بل الخلائق أجمعين، وهي غير قابلةٍ للزوال والتبديل، بعبارةٍ أخرى: إنَّ بطلان الفطرة مساوٍ لفناء الإنسان نفسه، وحيث إنَّ افتراض وجود الإنسان يستحيل معه رفع الإنسانيَّة عنه، فكذا الحال في المقام، وهذا الارتباط الوجوديِّ والوحدة الوجودية بين أصل وجود الإنسان وفطرته يؤكِّد ويرسخ ويُعمِّق حقيقة حضورية هذه المعرفة.

آليات المعرفة الفطرية

وللمعرفة الفطرية آلياتٌ ينبغي مراعاتها على المستوى النظريِّ والعمليِّ، وهي:

في طريقيّة الفطرة السليمة لتحصيل المعارف الإلهية ٣٧٧

«تحصيل الطهارة المادّية والمعنويّة، والتقوى في العمل ظاهراً وباطناً، والعبوديّة المحضّة لله تعالى».

فالطهارة المادّية في مقام الظاهر، تخصّ البدن وملحقاته من لباسٍ ومسكن^(١)، والطهارة المعنويّة في مقام الباطن، وللطهارتين صلةٌ وثيقةٌ بالإيمان، فقد وردت الطهارة بمعنى النظافة في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «النظافة من الإيمان، والإيمان مع صاحبه في الجنة»^(٢)، وما ذلك إلا لكون تنظيف الظاهر مفتاحاً للدخول إلى أبواب النظافة الباطنيّة التي موضوعها تزكية النفس وتطهير القلب تحصيلاً لعلم الباطن، ومنها ما تكتنزه الفطرة، فعلم الباطن سرٌّ مكينٌ وأرضيته الطهارة.

إنّ تحصيل الطهارتين من الشروط الأساسيّة للوصول إلى تلك المعارف الفطريّة الحقّة، وهذه المعارف والفيوضات الإلهية موجودةٌ وقريبةٌ من الإنسان أيّاً كانت هويّته ومعتقده، ولكنّ الموانع العرضيّة تقف حائلاً عن تجلّيها في القلب، علماً بأنّ الإنسان - دائماً وأبداً - هو موضع التجلّيات الإلهية والأنوار الربانيّة، فهي كائنةٌ قائمةٌ فيه، ولذلك فإنّ تجلّي المعارف الإلهية لها حضورٌ دائمٌ لا يعتريه غيابٌ قطّ، وإنّما المشكلة تكمن في الكشف عنها، ومن أدلّة كينونة وديمومة وأبدية التجلّيات الإلهية في النفس الإنسانيّة نفس الفطرة الكامنة فيه والتي تُساق وجوده.

فتلخص ممّا تقدّم: أنّ الطهارة بقسميها المادّي والمعنويّ شرطٌ أساسيٌّ في طريقيّة الفطرة إلى المعارف الحقّة، ولا يُجدي نفعاً الأخذ بأحد القسمين دون

(١) يمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب (مرآة الكمال لمن رام درك مصالح الأعمال) للشيخ عبد الله المامقاني، وهو كتابٌ جدّ قيمٌ يقع في ثلاث مجلّدات.

(٢) بحار الأنوار، للشيخ محمّد باقر المجلسي، مصدر سابق: ج ٥٩ ص ٢٩١.

الآخر، فإنَّ الباطن طريقه الظاهر، والظاهر وحده لا يكفي.
 وأمَّا التقوى في العمل ظاهراً وباطناً فهي هي حفظ النفس عمّا يؤثّم؛ بترك المحظور^(١)، وحيث إنَّ التقوى ذات مراتب، فكلُّ إنسانٍ يتّقي بحسب مرتبته المعرفيّة والسلوكيّة، وهذه التقوى بتفرّعها على انقسام العمل إلى ظاهريّ وباطنيّ تنقسم هي الأخرى إلى تقوى ظاهريّة وأخرى باطنيّة، وهذا ما يؤثّر كثيراً على مستويات تحصيل المعرفة الفطريّة، فإنَّ التقوى هي أفضل وأجلّ الوسائل لإفاضة النور، والتي تُوجب مشاهدة حقائق العالم، وأسرار الإنسان، ومعارف القرآن الكريم^(٢)، وحيث إنَّ التقوى هي الضابط الفعليّ في صدق التوجّه والسلوك والعمل فإنّه قد عدّ العمل القليل مع التقوى خيراً من العمل الكثير بدونها، كما أنّ قليل العمل مع التقوى خيرٌ من كثير العمل بلا تقوى^(٣)، بل: «لا يقلّ عمل مع تقوى، وكيف يقلّ ما يُتقبّل»^(٤).

وأما العبوديّة المحضّة لله تعالى - وهي الآليّة الثالثة في طريقيّة الفطرة إلى المعارف الإلهيّة الحقّة - فإنّها النتاج الفعليّ والطبيعيّ للآليّتين السابقتين (الطهارة بقسميها، والتقوى في العمل) إذا أتقنت صنعتهما وتحقّق فيهما طالب العود إلى الفطرة، فإذا لم ينعكس هذا النتاج الفعليّ للطهارة والتقوى، فهذا كاشفٌ عن وجود تركّاتٍ ورواسب تُكدّر الصفو وتجب الرؤية فتأخذ بزمام القلب نحو اتّجاهاتٍ خاطئة.

(١) انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهانيّ، مصدر سابق: ص ٨٨١، باب (وقى).

(٢) انظر: تفسير المحيط الأعظم والبحر الحضمّ، للسيد حيدر الأملي، تقديم وتحقيق وتعليق: السيد محسن الموسويّ التبريزي، نشر: المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم المقدّسة: ج ١، مقدّمة المحقّق.

(٣) انظر: أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٦ ح ٧.

(٤) أصول الكافي، للشيخ الكلينيّ، مصدر سابق: ج ٢ ص ٧٥ ح ٥.

جديرٌ بالذكر: أنّ العبودية لله تعالى لا تُساق الانفتاح الكلي على جميع المعارف الإلهية الحقّة، وإنّما هي شرطٌ أساسيٌّ في ذلك، كما أنّ العود إلى الفطرة الأولى لا يُساق أيضاً الانفتاح الكلي والتأم على جميع المعارف الإلهية الحقّة، ولكنها - الفطرة السليمة - طريقٌ واضحٌ وقريبٌ إلى المعارف الإلهية الحقّة إجمالاً وتفصيلاً، وبقدر ما تزكو النفس تكون أقرب لنيل المعارف.

إنّ العبودية المحضّة لله تبارك وتعالى تعني تبعية إرادتنا لإرادة الله سبحانه، فلا تكون هنالك عرضية أو استقلالية، وبعبارة أخرى: أن تكون إرادتنا مرآةً تعكس إرادته سبحانه، أو أنّها صدى فعليٌّ لإرادته، ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٧)، وعلى حدّ تعبير الإمام الحسن العسكري عليه السلام: «قلوبنا أوعيةٌ لمشيئة الله، فإذا شاء شئنا»^(١) وبهذه الإرادة المنعقدة من الأغيار تتحطّم الإرادات الأخرى المتحكّمة - عادةً - بأنجاهات القلب وتشويه القبلة القلبية الحقّة، وعندئذ تفيض الفطرة بمعارفها ويُدرك الإنسان ما عليه من توحيد صمديٍّ ومعرفةٍ خالصةٍ بالله تعالى.

العود للفطرة قضية لزومية

وبذلك نخلص إلى: أنّ العود إلى الفطرة الأولى أمرٌ لا بدّ من العمل له وتحقيقه، فهو ليس مأخوذاً على نحو القضية الاتفاقيّة، بل هو على نحو القضية اللزومية^(٢)، وهذا اللزوم يتبلور بالأخذ بالأسباب الصحيحة المذكورة آنفاً والتي

(١) الغيبة، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق: الشيخ عبد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى المحقّقة، ١٤١١هـ، قم المقدّسة: ص ٢٤٦ ح ٢١٦. وقد عبّر الإمام العسكري عليه السلام بالأوعية كناية عن حفظ الأسرار وكنمها.

(٢) القضية الاتفاقيّة لا يوجد بين طرفيها اتّصالٌ حقيقيٌّ؛ لعدم العلقّة الموجبة للملازمة،

عبرنا عنها بالآليات الموجبة للعود إلى الفطرة، فلا يتسنى لطالب المعارف الإلهية بواسطة العود إلى الفطرة تحقيق غايته دون التحقق بالطهارتين معاً، وارتداء لباس التقوى في القول والعمل، وتجسيد العبودية المحضة لله تعالى، فتنقطع عن قلبه جميع التمحلات، وتتحطم أمامه جميع الأصنام، ولا تبقى أمامه سوى قبلة الحق جلّ جلاله، فيتوجه لها بقلبٍ طاهرٍ وسليم.

وقد ورد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام حيث سُئل عن قول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩)، فقال عليه السلام: «القلب السليم الذي يلقي ربه وليس فيه أحدٌ سواه... وكل قلب فيه شرك أو شك فهو ساقط»^(١)، وكان في الأغيار الشركية مصاحبةً للجهل والتخلف والتمرد، فالشرك ظلماً وظلمٌ عظيمٌ، والشك مفسدةٌ للنفس.

وعندئذٍ سوف يُدرك صاحب الفطرة السليمة سرّ الجهل المطبق الذي ألمّ بمشركي قريش ومناقبيها الذين لم يُبصروا في رسول الله صلى الله عليه وآله غير شبهه الظاهريّ بهم؛ قال تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ١٩٨)، وما ذلك إلا لأنهم قد طُمست فطرتهم ودُست في التراب صبغتهم الأولى، فغاب عنهم نورهم وانغمسوا في ظلماتٍ مطبقةٍ يتبع بعضها بعضاً.

ولعلّ من أسرار المسخ^(٢) التكوينيّ الحاصل في الأمم السالفة وأسبابه الأولى:

كاقتران هجرة الطيور بتفتح الزهور، وأما القضية اللزومية فيوجد بين طرفيها اتصالٌ وعلقةٌ حقيقيّةٌ توجب استلزام أحدهما للآخر، كالاقتران بين تمدد الحديد وارتفاع درجة الحرارة. انظر: المنطق، للعلامة محمد رضا المظفر، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٤٦.

(١) أصول الكافي، للشيخ الكليني، مصدر سابق: ج ٢ ص ١٦ ح ٥.

(٢) المسخ: هو إحالة التغيير عن بُنية الإنسانية إلى ما سواها، أو هو تغيير الهيئة والصورة الإنسانية إلى هيئةٍ وصورةٍ أخرى. (انظر: رسائل الشريف المرتضى، لعلم الهدى الشريف

في طريقيّة الفطرة السليمة لتحصيل المعارف الإلهيّة ٣٨١

انطّاس فطرتهم ومسّخها تماماً من قبلهم نتيجة نكرانهم وجحودهم وطغيانهم، فلم يبقَ مبرّرٌ لبقاء صورة الإنسان الظاهريّة عليهم، وليكونوا عبرةً للعالمين.

وبذلك نخلص إلى أنّ الفطرة السليمة كما أنّ لها دليليّةً وطريقيّةً إلى المعارف الإلهيّة الحقّة - إثبات الواجب وتوحيده وبعض مراتب معرفته - فكذلك لها دليليّةً وطريقيّةً إلى أئمة الحقّ، كمعرفة رسول الله صلّى الله عليه وآله ومعرفة الإمام المفترَض الطاعة.

المرتضى، مصدر سابق: ج ١ ص ٣٥٢).

وإذا كان المسخ الظاهريّ حاصلًا في الأمم السالفة، فإنّ المسخ الباطنيّ حاصلٌ في جميع الأمم، ولذا فالمسوخ هو تشويه الخلق والخلق وتحويلها من صورةٍ إلى أخرى. (انظر: مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهانيّ، مصدر سابق: ص ٧٦٨ باب (مسخ).

المصادر

- ١ . الاجتهاد والتقليد، للشيخ محمد مهدي شمس الدين.
- ٢ . الاختصاص، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قم المقدّسة.
- ٣ . اختيار معرفة الرجال، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تصحيح وتعليق: الميرداماد الاسترآبادي والسيد محمد باقر الحسيني، تحقيق السيد مهدي الرجائي، الناشر: مؤسّسة آل البيت، مطبعة بعثت، ط ١، ١٤٠٤هـ، قم.
- ٤ . الأربعون حديثاً، للسيد الإمام روح الله الخميني، تعريب: السيد محمد الغروي، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى، قم.
- ٥ . أساس البلاغة، لجار الله محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
- ٦ . أصل الشيعة وأصولها، للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، تحقيق: علاء آل جعفر، الناشر: مؤسّسة الإمام عليّ عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، قم المقدّسة.
- ٧ . الأصول العامّة للفقّه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم، نشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م، قم المقدّسة.
- ٨ . أصول الفقّه، للشيخ محمد رضا المظفر، مركز انتشارات التبليغ الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٩٩٠م، قم المقدّسة.
- ٩ . أصول الفوائد الغرويّة في مسائل علم أصول الفقّه الإسلامي، محمد باقر الكمرئي، مطبعة فردوسي، الطبعة الأولى، طهران.
- ١٠ . الاعتقادات، للشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي، تحقيق: عصام عبد السيد، من سلسلة الكتب العقائديّة، إعداد: مركز الأبحاث العقائديّة، قم.

١١. اعتقاداتنا، لآية الله العظمى الميرزا جواد التبريزي، منشور في المكتبة الشاملة.
١٢. إقبال الأعمال، للسيد رضي الدين علي بن موسى جعفر بن طاووس، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، قم المقدسة.
١٣. أقطاب الدوائر، للعلامة الشيخ عبد الحسين بن مصطفى الصافي، تقديم: الشيخ جعفر سبحاني، تحقيق وتخرّيج: علي الفاضل القائني النجفي، نشر: دار القرآن الكريم، المطبعة العلمية، ١٤٠٣هـ، قم المقدسة.
١٤. الإهيات على هدي الكتاب والسنة والعقل، للشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ محمد مكي العاملي، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ، قم المقدسة.
١٥. الأمالي، للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم.
١٦. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الناشر: الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، بيروت.
١٧. الإنسان الكامل، للشيخ مرتضى المطهري، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، الناشر: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط ١، ١٤٣٣هـ، قم.
١٨. الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، للعلامة الفقيه جعفر السبحاني، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٠٩هـ، قم المقدسة.
١٩. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، بيروت.
٢٠. بحوث في علم الأصول، للسيد محمد باقر الصدر.
٢١. بداية الحكمة، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي.
٢٢. بصائر الدرجات الكبرى، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق: ميرزا محسن باغي، الناشر: مؤسسة الأعلمي، ١٤١٤هـ، طهران.

٢٣. تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: نخبة من العلماء، نشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت.
٢٤. تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، بيروت.
٢٥. تحرير الوسيلة، سماحة آية الله العظمى السيّد الإمام روح الله الخميني، الناشر: دار الكتب العلميّة، إسماعيليان، قم.
٢٦. تحف العقول، للحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، ط ٢، ١٤٠٤هـ، قم المقدّسة.
٢٧. تفسير ابن فرات الكوفي، لأبي القاسم فرات بن إبراهيم بن فرات الكوفي، تحقيق: محمد الكاظم، نشر: المطبعة التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، طهران.
٢٨. تفسير العياشي، للمحدّث الجليل أبي النضر محمد بن مسعود بن عيّاش السلمي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، نشر: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، قم المقدّسة.
٢٩. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، نشر: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٠٥هـ، بيروت.
٣٠. تفسير القمي، لأبي الحسن عليّ بن إبراهيم القمي، تصحيح: السيّد طيب الجزائري، نشر: مؤسسة دار الكتاب، ط ٣، ١٤٠٤هـ، قم المقدّسة.
٣١. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ، للسيّد حيدر الأملي، تقديم وتحقيق وتعليق: السيّد محسن الموسويّ التبريزي، نشر: المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الأولى، قم المقدّسة.
٣٢. تفسير نور الثقلين، للشيخ عبد عليّ بن جمعة العروسيّ الحويزي، تحقيق: السيّد هاشم المحلاقي، نشر: مؤسسة إسماعيليان، ط ٤، ١٤١٢هـ، قم المقدّسة.
٣٣. التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، للشيخ محمد هادي معرفة، نشر: الجامعة

- الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد، الطبعة الثانية، ١٤٢٥ هـ.
٣٤. التفقه في الدين، حوار مع ساحة المرجع الدينيّ السيّد كمال الحيدريّ، بقلم: الدكتور طلال الحسن، دار فراق، الطبعة الثانية، قم.
٣٥. تمهيد القواعد، لصائن الدّين بن تركة الأصفهانيّ، تصحيح وتعليق: السيّد جلال الدّين الأشثيانيّ، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، ط٣، ١٤٢٣ هـ.
٣٦. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر - مجموعة ورّام - للورّام بن أبي فراس المالكيّ الأشرّيّ، نشر: مكتبة الفقيه.
٣٧. التنقيح في شرح العروة الوثقى (كتاب الطهارة)، بحث آية الله العظمى السيّد أبي القاسم الخويّ، تأليف: الميرزا عليّ الغرويّ، أشرف على طبعه: مرتضى الحكميّ، مطبعة الآداب النجف الاشرف، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ، النجف الأشرف.
٣٨. تهذيب الأحكام، للشيخ محمّد بن الحسن الطوسيّ، حقّقه وعلّق عليه: السيّد حسن الموسويّ الخراسان، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ هـ، طهران.
٣٩. التوحيد، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، تحقيق: السيّد هاشم الحسينيّ، نشر: جماعة المدرّسين، ١٣٨٧ هـ، قم.
٤٠. التوحيد... بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، للسيّد العلامة كمال الحيدريّ، بقلم: جواد عليّ كسّار، نشر: دار فراق، ط٦، ١٤٢٨ هـ، قم.
٤١. جامع الأحاديث (النسخة المرتبة هجائيّاً)، لجلال الدين السيوطي، منشور في المكتبة الشاملة.
٤٢. حاشية على كتاب المكاسب، للسيّد محمّد كاظم اليزدي، مؤسّسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٧٨ ش، قم.
٤٣. الحدائق الناضرة، للشيخ المحقّق يوسف البحرانيّ، تحقيق: محمّد تقيّ الإيروانيّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة.
٤٤. حديث الثقلين سنداً ودلالة... قراءة في أبحاث ساحة المرجع الدينيّ السيّد

- كمال الحيدري، رسالة ماجستير للطالب أسعد حسين علي الشمري، الناشر: مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، العراق.
٤٥. الخصال، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.
٤٦. خلاصة الأقوال، للعلامة الحلبي أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.
٤٧. دراسات في علم الدراية... تلخيص مقباس الهداية للعلامة المامقاني، تلخيص وتحقيق: الأستاذ علي أكبر الغفاري، نشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام.
٤٨. الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، طبعة حجرية، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام؛ إيران.
٤٩. دروس في علم الأصول، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ، قم المقدسة.
٥٠. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام، للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد التميمي المغربي، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيضي، نشر: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ، جمهورية مصر العربية.
٥١. الذريعة إلى مكارم الشريعة، لأبي القاسم حسين بن محمد بن الفضل الراغب الأصفهاني (ت: ٥٦٥هـ)، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، ط ١، ١٣٩٣هـ، القاهرة.
٥٢. الرافد في علم الأصول، من أبحاث ساحة آية الله العظمى السيد علي الحسيني السيستاني، نشر: مطبعة حميد، ط ١، ١٤١٤هـ، قم المقدسة.
٥٣. رجال ابن داود، لتقي الدين الحسن بن علي بن داود الحلبي، نشر: المطبعة الحيدرية، ١٩٧٢م، النجف الأشرف.
٥٤. رجال السيد بحر العلوم (الفوائد الرجالية)، للسيد محمد المهدي بحر العلوم

- الطباطبائي، حقه وعلق عليه: السيّد محمد صادق بحر العلوم والسيّد حسين بحر العلوم، نشر: مكتبة الصادق، الطبعة الأولى، ١٣٦٣ ش، طهران.
٥٥. رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفي الشيعة)، لأبي العباس أحمد بن عليّ النجاشي (٣٧٣-٤٥٠هـ)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ، قم المقدّسة.
٥٦. الرجال لابن الغضائري، أحمد بن الحسين البغداديّ (ابن الغضائري)، كتاب المستدركات، تحقيق: الأستاذ السيّد محمد رضا الحسيني الجلاي، قم.
٥٧. الرسائل الأربع (قواعد أصوليّة وفقهية)، للشيخ جعفر السبحاني، تقريرات جمع من الفضلاء، نشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.
٥٨. رسائل الشريف المرتضى، لعلم الهدى الشريف المرتضى.
٥٩. الرسائل العشر، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: واعظ زاده الخراساني، نشر: جامعة المدرّسين، ١٤٠٤هـ، قم المقدّسة.
٦٠. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، المقابلة والتعليق: محمد أحمد أمين وعمر عبد السلام، نشر: إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، بيروت.
٦١. السرائر، محمد بن إدريس الحلّي، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ، قم المشرفة.
٦٢. سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد (النكت الاعتقاديّة)، للشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان، تحقيق: محمد رضا الجلاي، نشر: دار المفيد، ١٩٩٣م، بيروت.
٦٣. سنن ابن ماجه، للحافظ ابن ماجه محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار الفكر، بيروت.
٦٤. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، نشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٦٥. السنن الكبرى، للمحدّث الحافظ أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي، نشر: دار

- الفكر، بيروت.
٦٦. شرح أصول الكافي، الميرزا محمد صالح المازندراني.
٦٧. شرح الوافية، للسيد صدر الدين محمد باقر الرضوي القمي (مخطوط في مكتبة آية الله المرعشي في قم برقم: ٢٦٥٦/١٢).
٦٨. شرح منازل السائرين إلى الحق المبين، لأبي إسماعيل الهروي، شرح: عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، تقديم: عبد الحفيظ منصور.
٦٩. شرح نهاية الحكمة... الإلهيات بالمعنى الأخص، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي، شرح: السيد العلامة كمال الحيدري، دار فراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، قم المقدسة.
٧٠. شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد المعتزلي، دار إحياء الكتب العربية، بيروت.
٧١. الصحاح تاج اللغة، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار، نشر: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ، بيروت.
٧٢. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، نشر: دار الفكر، ١٤٠١هـ، بيروت.
٧٣. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، نشر: دار الفكر، بيروت.
٧٤. صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات، لسماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، مع تعليقات وملحق لسماحة آية الله العظمى الميرزا الشيخ جواد التبريزي، دار الاعتصام للطباعة والنشر، ط ١، ١٤١٧هـ، قم.
٧٥. الظن... دراسة في حجّيته وأقسامه وأحكامه، تقريراً لأبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: محمود نعمة الجياشي، دار فراق، ١٤٢٩هـ، قم.
٧٦. العدة في أصول الفقه، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، قم المقدسة.
٧٧. العروة الوثقى، للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (الطبعة الجديدة)، تحقيق

٣٩٠..... فقه العقيدة

ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، الطبعة الأولى،
١٤١٧هـ، قم المشرفة.

٧٨. العصمة... بحثٌ تحليليٌّ في ضوء المنهج القرآنيّ، محضرات للسيد كمال الحيدريّ،
بقلم: محمّد القاضي، نشر: دار فراقده، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢٨هـ، قم
المقدّسة.

٧٩. علل الشرائع، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن موسى بن
بابويه القميّ، نشر: المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٦م، النجف الأشرف.

٨٠. علم الإمام... بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين، تقريراً
لأبحاث آية الله المحقّق السيد كمال الحيدريّ، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي،
الناشر: دار فراقده، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، قم المقدّسة.

٨١. عوالي اللآليّ، لابن أبي جمهور الأحسائيّ، تحقيق: البحاثّة الشيخ مجتبي العراقيّ،
نشر: مطبعة سيّد الشهداء، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، قم المقدّسة.

٨٢. عيون أخبار الإمام الرضا عليه السلام، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي
بن الحسين بن بابويه القميّ، تحقيق: حسين الأعلمي، نشر: مؤسّسة الأعلمي
للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، بيروت.

٨٣. عيون الحكم والمواعظ، عليّ بن محمّد الليثي الواسطيّ، تحقيق: حسين الحسينيّ
البيرجنديّ، نشر: دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، قم.

٨٤. الغدير في الكتاب والسنة، العلامة الأمينيّ، تحقيق: مركز الغدير للدراسات
الإسلاميّة.

٨٥. الغيبة، لشيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسيّ، تحقيق: الشيخ عبد الله
الطهرانيّ والشيخ علي أحمد ناصح، نشر: مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، الطبعة
الأولى المحقّقة، ١٤١١هـ، قم المقدّسة.

٨٦. فتاوى العزّ بن عبد السلام الشافعيّ، تحقيق: محمّد جمعة كردي، نشر: مؤسّسة
الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت.

٨٧. الفتاوى الفقهية، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري، مؤسّسة الثقّلين، ط٧، ١٤٣٣هـ.
٨٨. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري (ت: ١٢٨١هـ)، إعداد وتحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم الأنصاري، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، قم المقدّسة.
٨٩. الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، قم المقدّسة.
٩٠. فلسفتنا، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م، بيروت.
٩١. الفهرست، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، طبع ونشر: مؤسّسة نشر الفقاهة، ط١، ١٤١٧هـ، قم المقدّسة.
٩٢. القاموس المحيط، للشيخ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، نشر: دار العلم، بيروت.
٩٣. قواعد العقائد، للخواجه نصير الدين الطوسي، تحقيق: عليّ الرّبّاني الكلبايكاني، نشر: مطبعة أمير، عام ١٤١٦هـ، قم المقدّسة.
٩٤. الكافي، لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، قم المقدّسة.
٩٥. كتاب الاجتهاد والتقليد (من كتاب التنقيح في شرح العروة الوثقى)، تقرير بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، تأليف: الميزرا علي الغرويّ التبريزي، الناشر: دار الهادي للمطبوعات، ط٣، ١٤١٠هـ، قم.
٩٦. كليات فقه المكاسب المحرّمة، تقريراً لأبحاث سماحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر، ط١، ١٤٣٤هـ، بيروت.
٩٧. كمال الدين وتمام النعمة، للشيخ الصدوق أبي جعفر بن علي بن الحسين بن

٣٩٢..... فقه العقيدة

- بابويه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ هـ، قم.
٩٨. الباب في تفسير الكتاب، لساحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، مؤسّسة الهدى للطباعة والنشر.
٩٩. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي، دار صادر، ١٤١٤ هـ، الطبعة الثالثة، بيروت: ج ٣ ص ٢٩٥ - ٣٠٠.
١٠٠. لسان الميزان، للإمام الحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧١ م، بيروت.
١٠١. مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، تحقيق: أحمد الحسيني، نشر: مكتبة نشر الثقافة الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ، إيران.
١٠٢. مجمع الفائدة والبرهان (شرح إرشاد الأذهان)، للشيخ أحمد الأردبيلي (المقدّس الأردبيلي)، تصحيح وتعليق وأشرف على طبعه: مجتبي العراقي والشيخ علي الاشتهاردي والحاجّ حسين اليزدي الأصفهاني، جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، ١٤٠٣ هـ، قم.
١٠٣. مجموعة فتاوى ابن الجنيد، لآية الله الشيخ علي بناه الاشتهاردي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة.
١٠٤. المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، للشيخ المولى محسن الفيض الكاشاني، تصحيح وتعليق: الشيخ علي أكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة.
١٠٥. مختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ضبطه وصحّحه: أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٥ هـ، لبنان.
١٠٦. مرآة العقول، للعلامة محمد باقر المجلسي، نشر: دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ ش، طهران.
١٠٧. المزار الكبير، للشيخ محمد بن المشهدي، تحقيق: جواد الفيومي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، قم المقدّسة.

- ١٠٨ . مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، للشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ، إيران.
- ١٠٩ . مستدرك الوسائل، للمحقق الميرزا حسين النوري الطبرسي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ، قم المقدسة.
- ١١٠ . المستدرك على الصحيحين، محمد بن محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق: الدكتور يوسف المرعشي، نشر: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
- ١١١ . مستمسك العروة الوثقى، آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٤ هـ، قم.
- ١١٢ . مسند الإمام أحمد بن حنبل، نشر: دار صادر، بيروت.
- ١١٣ . مصباح الأصول، بحث آية الله العظمى السيد الخوئي، قرره: السيد محمد سرور الواعظ البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ، قم.
- ١١٤ . مصباح الفقيه (كتاب الطهارة)، للعلامة الفقيه آقا رضا الهمداني، من منشورات مكتبة الصدر (طبعة حجرية)، ومنشور أيضاً في موقع مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية.
- ١١٥ . المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، نشر: مؤسسة دار الهجرة، ١٤١٤ هـ، قم المقدسة.
- ١١٦ . معاني الأخبار، للشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.
- ١١٧ . المعتبر في شرح المختصر، تأليف نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلبي، حققه وصححه: عدة من الأفاضل، الناشر: مؤسسة سيّد

- الشهداء عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٣٦٤ ش، قم المقدسة.
١١٨. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، للدكتور أحمد فتح الله، تقديم: الدكتور عبد الهادي الفضلي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.
١١٩. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي، طبع دار إحياء التراث العربي، نشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، القاهرة.
١٢٠. معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي، تحقيق: لجنة التحقيق، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ.
١٢١. معرفة الله، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، لبنان، ١٤٣٤ هـ-٢٠١٣ م.
١٢٢. مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ، قم.
١٢٣. المكاسب المحرمة، للسيد الإمام روح الله الخميني، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ، قم المقدسة.
١٢٤. من الخلق إلى الحق أو مراتب السير والسلوك إلى الله، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري.
١٢٥. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: جامعة المدرسين، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، قم المقدسة.
١٢٦. منازل السائرين، لأبي إسماعيل عبد الله الأنصاري، شرح: كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش، قم المقدسة.
١٢٧. المناقب، للموفق بن أحمد البكري الحنفي الخوارزمي، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٢، قم المشرفة.

١٢٨. منطق فهم القرآن... الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، نشر: دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ، قم.
١٢٩. المنطق، للشيخ محمد رضا المظفر، دار التفسير، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، قم المقدسة.
١٣٠. منهاج الصالحين، سماحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، الناشر: مدينة العلم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ، قم المقدسة.
١٣١. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ١٤٠٩هـ، قم المقدسة.
١٣٢. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، للعلامة جمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن فهد الحلبي (٧٥٧-٨٤١هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبي العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٧هـ، قم.
١٣٣. المهذب، للفقير الأقدم القاضي عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة.
١٣٤. الموسوعة الفقهية الكويتية، تأليف: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار السلاسل، الطبعة الثانية، الكويت.
١٣٥. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
١٣٦. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للعلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف (ت: ٧٢٦هـ)، شرح: الفقيه الفاضل المقداد السيوري (ت: ٨٢٦هـ)، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، بيروت.
١٣٧. نهاية الأفكار، للشيخ ضياء الدين العراقي، تقرير: الشيخ محمد تقي البروجردي،

- جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم المقدّسة، ١٤٠٥هـ.
١٣٨. نهج البلاغة، خطب الإمام عليّ بن أبي طالب، جمع الشريف الرضيّ، تحقيق وتعليق: الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة، بيروت.
١٣٩. هداية العباد، ساحة آية الله العظمى السيّد محمّد رضا الكلبايكانيّ، الناشر: دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، قم المشرفة.
١٤٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، للفقهاء المحدث الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ، قم المقدّسة.
١٤١. ينابيع المودّة لذوي القربى، للشيخ سليمان بن إبراهيم القندوزيّ الحنفيّ، تحقيق: السيّد عليّ جمال أشرف الحسينيّ، نشر: دار الأُسوة، ١٤١٦هـ، قم.

الفهرس

٧	عصف الماضي
٩	المقدّمة
١٠	خلفية عنوان هذه الدراسة
١١	المسار التاريخي لفقہ العقيدة
١٣	بعض المحطّات الأساسيّة في هذه الدراسة
١٣	المرجعيّة الدينيّة وفقه العقيدة والشريعة
١٤	الشروط العلميّة للمرجع الدينيّ
١٥	ضرورة المرجعيّة الدينيّة في العقائد
١٧	التقليد في العقائد
١٨	المساحة التي يجوز التقليد فيها
٢١	بعض آثار منع الرجوع إلى المتخصّص في العقائد
٢٣	هذا الكتاب
٢٤	المسألة الأولى: المنهج والأسلوب المتبعان في الكتاب
٢٤	المسألة الثانية: الفتاوى التوجيهية والفتاوى العمليّة
٢٥	المسألة الثالثة: الأصول والمصادر المعتمدة في الكتاب
٢٥	المسألة الرابعة: التدرّج والارتقاء في العرض
٢٦	المسألة الخامسة: محاكاة الواقع العمليّ
٢٦	المسألة السادسة: تأصيل المطالب العقليّة بنصوص قرآنيّة مكثّفة
٢٧	صناعة الفتوى العقائديّة
٢٩	توضيحات ثانويّة

٣٩٨..... فقه العقيدة

٣٠ أهمية القراءات النقدية

٣١ تصنيف فصول الكتاب

٣٣ فقه العقيدة في محاوره الأربعة

المحور الأول

التفقه والاجتهاد والتقليد

٣٧ الفصل الأول: بحوث تمهيدية في التفقه في الدين

٣٩ معنى التفقه في الدين

٤٠ أهمية التفقه في الدين وضرورته

٤٢ فقه العقيدة وفقه الشريعة

٤٣ التفقه العام والتفقه الخاص

٥٠ معنى أصول الدين وفروع الدين

٥١ محصلة المنظومة الإسلامية

٥٣ معنى أصول الدين وأصول المذهب

٥٤ التسمية المناسبة لأصول الدين وفروعه

٥٧ معنى الأصول الأصيلة والأصول الملحقة

٥٧ علاقة العقيدة بالشريعة

٦٠ العمل الصالح والعمل الصحيح

٦١ الموازين العامة للعمل الصالح

٦١ الميزان الأول: موافقة العمل للجانب الشرعي

٦٢ الميزان الثاني: ملاحظة المصلحة العامة في العمل الصالح

٦٣ الميزان الثالث: عدم إلحاق الضرر المعتد به بالنفس أو بالأهل

٦٣ الموازين الخاصة للعمل الصالح وآثاره

٦٣ آثار العمل الصالح

٣٩٩	الفهرس
٦٥	الفصل الثاني: بحوث تمهيدية في الاجتهاد والتقليد
٦٧	معنى الاجتهاد والتقليد
٦٩	معنى التقليد العلمي والتقليد العملي
٧١	تفريع
٧٣	العلم العام والعلم الخاص
٧٥	إشكالية مفهوم التقليد مع واقعية الاعتقاد
٧٥	إشكالية كون التقليد في العقائد يلغي دائرة الإبداع
٨٠	التقليد في العقائد ضرورة عملية
٨٢	المرجعية الدينية بين العنوان والمعنون
٨٤	وظيفتنا تجاه المرجع الديني
٨٥	التركيب الكلي والتركيب النسبي
٨٧	تنبيه

المحور الثاني

العقيدة بين التصدي المرجعي وعنصر الزمان

٩١	الفصل الأول: بحوث تمهيدية في الإسلام والإيمان
٩٣	الإسلام والإيمان
٩٦	الإيمان العام والإيمان الخاص والفرق بينهما
٩٨	فوارق وثمرات الإيمان العام والخاص
١٠١	الإسلام العام والإسلام الخاص
١٠٤	هوية الإسلام الصحيح (الإسلام القرآني)
١٠٥	روايتان تُثبتان وقوع الكذب والفس في الأخبار
١٠٩	إسلام القرآن وإسلام الحديث في الواقع العملي
١١٠	الاتجاهات الثلاثة في تحديد دور النص الديني

- الاتجاه الأول: الاكتفاء بالقرآن وحده لا غير ١١٠
- الاتجاه الثاني: الاكتفاء بالحديث وحده لا غير ١١١
- الفريق الأول: الاتجاه الأخباري ١١١
- الفريق الثاني: الرجوع إلى القرآن عند وقوع التعارض في الروايات فقط ١١٢
- الاتجاه الثالث: محورية القرآن ومدارية السنة ١١٣
- شاهدٌ تطبيقيّ على إسلام القرآن ١١٤
- الشاهد العامّ: المشابهة في التشكيل الصوريّ ١١٤
- الشاهد الخاصّ: مصداق تطبيقيّ للعرض على القرآن ١١٥
- الفصل الثاني: بحوث تمهيدية في العقيدة ومرجعيتها ١١٩
- معنى العقيدة في اللغة والاصطلاح ١٢١
- أولاً: العقيدة في اللغة ١٢١
- ثانياً: العقيدة في الاصطلاح ١٢١
- المستوى الأول: العقيدة في الاصطلاح العامّ ١٢١
- المستوى الثاني: العقيدة في اصطلاح المتكلمين ١٢٢
- المستوى الثالث: العقيدة في البحث الفلسفيّ ١٢٢
- المستوى الرابع: العقيدة في اصطلاح العرفاء ١٢٣
- المستوى الخامس: العقيدة في الاصطلاح النصّي (القرآن والسنة) ١٢٤
- موضوع العقيدة الإسلامية ١٢٧
- تبصرة ١٢٧
- معنى جواز التقليد في العقائد ١٢٧
- مساحة التقليد في العقائد ١٣٣

الفهرس	٤٠١
أدلة جواز التقليد في العقائد	١٣٥
الدليل الأول: الإجماع	١٣٧
الدليل الثاني: الدليل القرآني في تأكيد التفكر والنظر	١٣٩
لا ملازمة بين أدلة وجوب النظر والمنع من التقليد	١٤١
الدليل الثالث: الآيات القرآنية الواردة في ذم التقليد	١٤١
الدليل الرابع: الظن محصلة التقليد وهو غير مجز في العقائد	١٤٣
دلالة آية التفقه على التقليد في العقيدة	١٤٥
مدخلية البداهة والوضوح في جواز التقليد وعدمه	١٤٨
الفرق بين مسلمة الدار ومسلمة الاختيار	١٥٠
القسم الأول: مسلمة الاختيار	١٥٠
القسم الثاني: مسلمة الدار	١٥١
القائلون بجواز التقليد في العقائد	١٥٢
أولاً: الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ)	١٥٢
ثانياً: الشيخ أحمد الأردبيلي (ت: ٩٩٣هـ)	١٥٤
ثالثاً: الشيخ عبد الحسين الصافي	١٥٦
رابعاً: السيد صدر الدين الرضوي (ت: ١٢٦٠هـ)	١٥٦
خامساً: الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ - ١٢٨١هـ)	١٥٧
سادساً: السيد محسن الحكيم (ت: ١٣٩٠هـ)	١٥٨
سابعاً: السيد الخوئي (ت: ١٩٩٢م)	١٥٩
ثامناً: الإمام العز بن عبد السلام الشافعي (ت: ٦٦٠هـ)	١٦٠
ضوابط التقليد في العقائد	١٦١
ضرورة المرجعية الدينية في العقائد	١٦٢

- إسهام المرجعية التخصصية العقائدية في تطور علم العقائد ١٦٥
- النص الديني وقراءة غير المتخصص ١٦٨
- موانع قراءة النص لغير المتخصص ١٧٠
- المانع الأول: البعد الذاتي في قراءة النص ١٧٠
- المانع الثاني: ضياع القرائن ١٧٠
- المانع الثالث: عدم استقرار النصوص الواردة في كل موضوع ١٧٠
- المانع الرابع: التصرف بالنص (أو النقل بالمعنى) ١٧١
- المانع الخامس: ظروف الراوي ومستواه ١٧١
- المانع السادس: الدس والتزوير ١٧٢
- المانع السابع: مسألة التقيّة ١٧٢
- المانع الثامن: صعوبة إدراك المستوى الذي عليه المُخاطب بالنص ... ١٧٣
- المانع التاسع: مدخلية الزمان والمكان في فهم النصوص الشرعية ١٧٤
- المانع العاشر: نوع الأدوات المستعملة في قراءة النص الديني ١٧٥
- شروط المرجعية العقائدية ١٧٥
- الشروط العلمية ١٧٥
- الشروط الدينية ١٧٦
- الشروط الصحية ١٧٧
- جواز التبعض في التقليد العقدي ١٧٨
- الفصل الثالث: بحوث تمهيدية في زمانية العقائد ١٧٩
- علماء العقيدة رجال مراحلهم ١٨١
- أسباب تأخر النتاج العقائدي ١٨٣
- إجمال أسباب تأخر البحث العقائدي ١٨٦

٤٠٣.....	الفهرس
١٩٢.....	الاطمئنان شرط في صحّة التقليد في العقائد
١٩٤.....	حقيقة الاطمئنان وطرق تحصيله
١٩٧.....	خواصّ أخرى للاطمئنان
٢٠١.....	كيفية تحصيل الاطمئنان
٢٠١.....	الطريق الأوّل: الفحص والبحث والمتابعة
٢٠١.....	الطريق الثاني: الخبرة والثاقة وصلاح الدين
٢٠٢.....	الطريق الثالث: الشهرة والسيرة الحسنة
٢٠٢.....	الطريق الرابع: شموليّة المعارف
٢٠٣.....	الطريق الخامس: الاطلاع الإجماليّ
٢٠٣.....	حجّية الخبر الواحد في إثبات مسائل العقيدة
٢٠٥.....	تقسيم الأخبار الآحاد
٢١١.....	القرائن المصحّحة للعمل بالخبر الضعيف
٢١٢.....	أولاً: عمل الأصحاب (الشهرة العمليّة)
٢١٤.....	الشروط الثلاثة لقاعدة الخبران بعمل الأصحاب
٢١٦.....	ثانياً: أعلائيّة وثاقة بعض رواته، لاسيّما الراوي الأخير
٢١٦.....	ثالثاً: توارد الخبر في أكثر من طريق
٢١٧.....	رابعاً: أعلائيّة مضامين المتن وسلامته من القصور
٢١٩.....	خامساً: زمان الرواية والرواة
٢٢١.....	سادساً: التعاطي بحذر مع توثيقات المتشدّدين
٢٢٢.....	سابعاً: طبقة المصدر الحديثي الناقل
٢٢٣.....	ثامناً: الشهرة
٢٢٤.....	نتيجة تصحيح العمل بالخبر الضعيف

- ٢٢٥ الفرق بين الجاهل القاصر والمقصر والمستضعف
- ٢٢٥ أولاً: الجاهل
- ٢٢٦ ثانياً: تعريف الجاهل القاصر لغةً واصطلاحاً
- ٢٢٩ ثالثاً: تعريف الجاهل المقصر
- ٢٣٠ رابعاً: تعريف المستضعف
- ٢٣٣ أهمية الاحتياط في التأكد من الخروج من دائرة التقصير
- ٢٣٤ أثر الزمان في تحديد هوية القاصر والمقصر
- ٢٣٧ الفصل الرابع: مقارنة بين حرية العقيدة والتولي والتبري
- ٢٣٩ هوية التولي والتبري وحدودهما
- ٢٣٩ المسألة الأولى: تحديد هوية (التولي والتبري)
- ٢٤١ المسألة الثانية: حدود (التولي والتبري)
- ٢٤٥ سرّ الاقتران بين التولي والتبري وحكم الفصل بينهما
- ٢٤٩ العلاقة بين التبري واللعن
- ٢٥٠ المصير الأخرى لسائر المسلمين
- ٢٥٤ المصير الأخرى لأهل الكتاب
- ٢٦٠ حدود الحرية في العقيدة
- ٢٦٢ المقارنة بين متطلبات الحرية وضغوط التولي والتبري
- ٢٦٤ جدلية العلاقة بين الكفر والشرك وبين التولي والتبري

المحور الثالث

بحوث تمهيدية في التوحيد ومسائله

- ٢٦٧ الفصل الأول: بحوث تمهيدية في الوحدة والتوحيد
- ٢٦٩ أهمية الفصل بين إثبات الواجب وتوحيده ومعرفة سبحانه

٤٠٥	الفهرس
٢٧٦	الفرق بين التوحيد الكلامي والتوحيد العرفاني
٢٧٨	التوحيد بين الوحدة الحقيقية والوحدة العددية
٢٨١	التوحيد بين الواحدية والأحادية
٢٨٤	تصوير التوحيد بين الفعلية والأفعالية
٢٨٤	التصوير الأول: بين الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية
٢٨٥	التصوير الثاني: تصوير جديد منعكس على الفلاسفة والمتكلمين
٢٨٧	أليس هذا أشبه ما يكون بالسفسطة؟
٢٩١	الفصل الثاني: المسائل الأساسية والفرعية للتوحيد
٢٩٣	(١) تعريف بالمسائل الأساسية للتوحيد، الواجب الاعتقاد بها
٢٩٣	١. التوحيد دعوة الأنبياء
٢٩٣	٢. التوحيد الكلامي والتوحيد العرفاني
٢٩٤	واقعية التوحيد
٢٩٤	شخصية الموحّد
٢٩٥	آثار التوحيد
٢٩٧	تنبيه
٢٩٧	٣. انقسام مسائل الأصل الأوّل من أصول الإيمان إلى ثلاثة
٢٩٨	٤. انقسام التوحيد إلى أربعة أقسام أساسية
٢٩٨	القسم الأوّل: التوحيد الذاتي
٢٩٨	أولاً: المعنى العام
٢٩٨	ثانياً: المعنى الخاص
٢٩٩	القسم الثاني: التوحيد الصفاتي
٢٩٩	أولاً: المعنى العام

- ثانياً: المعنى الخاصّ ٣٠٠
- الفرق بين الاسم والصفة ٣٠٠
- ثمرّة الفرق بين الاسم والصفة ٣٠٢
- التوحيد الأسمائيّ خلاصة التوحيد الصفاتيّ ٣٠٤
- القسم الثالث: التوحيد الأفعاليّ ٣٠٥
- أولاً: المعنى العامّ ٣٠٥
- ثانياً: المعنى الخاصّ ٣٠٦
- القسم الرابع: التوحيد في العبادة ٣٠٦
- أولاً: المعنى العامّ ٣٠٦
- ثانياً: المعنى الخاصّ ٣٠٦
- تنبيه ٣٠٧
- الفتاوى التوجيهية والفتاوى العلمية ٣٠٨
- (٢) تعريف بالمسائل الفرعية للتوحيد، الجائز التقليد فيها ٣٠٩

المحور الرابع

بحوث تمهيدية في مدرسة أهل البيت

- الفصل الأوّل: أهل البيت وضابط الارتباط بهم والتعاطي معهم ٣١٣
- هوية أهل البيت ٣١٥
- التعريف بشخص أهل البيت ٣١٩
- الضابط العقديّ للحدّ الأدنى في الدخول في مذهب أهل البيت ٣٢٠
- أولاً: الإقرار بكونهم أئمة اثني عشر، بلا زيادة ولا نقيصة ٣٢٠
- القسم الأوّل: مَنْ عاش في زمن النصّ ٣٢٠
- القسم الثاني: مَنْ عاش بعد زمن النصّ ٣٢٢

٤٠٧.....	الفهرس
٣٢٣.....	ثانياً: الإقرار بعصمتهم المطلقة
٣٢٦.....	خلاصة ما تقدّم
٣٢٦.....	ثالثاً: الإقرار بكونهم مفترضي الطاعة
٣٢٧.....	رابعاً: الالتزام بالتوحيهم والتبرّي من أعدائهم
٣٢٧.....	التقسيم الثلاثي للمتعاين مع أهل البيت
٣٣١.....	روايات تناولت مصير سائر المسلمين
٣٣٢.....	الرواية الأولى: من مات وليس له إمام ولا يعرف ولاية أهل البيت
٣٣٢.....	الرواية الثانية: أبواب الجنة ثمانية آخرها يدخل منه سائر المسلمين
٣٣٣.....	الرواية الثالثة: نجاه المستضعفين
٣٣٦.....	الإنسان أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق
٣٤٠.....	الإمام المعصوم بين كونه مفترض الطاعة والالتفات لعصمته
٣٤١.....	علاقة الوجود الملكي والوجود الملكوتي للإمام بفهم النصوص
٣٤٧.....	الفصل الثاني: العصمة... مراتبها ومظاهرها
٣٤٩.....	حقيقة العصمة
٣٥١.....	العصمة الكبرى (الواجبة) والعصمة الصغرى (غير الواجبة)
٣٥٣.....	العصمة (الواقعية، المنشأ، الأرضية)
٣٥٤.....	أولاً: واقعية العصمة
٣٥٥.....	ثانياً: منشأ العصمة
٣٥٩.....	ثالثاً: أرضية العصمة
٣٦٠.....	العصمة بين التلميح والتصريح والاستنباط
٣٦٢.....	الأول: العصمة على مستوى التلميح
٣٦٥.....	عود على بدء

٤٠٨ فقه العقيدة

الثاني: العصمة على مستوى التصريح ٣٦٦

الثالث: العصمة على مستوى الاستنباط ٣٦٨

العصمة الممكنة التحصيل وغير الممكنة التحصيل ٣٦٨

تتمّة ٣٧٠

خاتمة

في طريقيّة الفطرة السليمة لتحصيل المعارف الإلهية

معنى الفطرة ٣٧٥

مستويات المعرفة الفطرية ٣٧٥

آليات المعرفة الفطرية ٣٧٦

العود للفطرة قضية لزومية ٣٧٩

المصادر ٣٨٣

الفهرس ٣٩٧