القراءة المنسيّة

إعادة قراءة نظريّة العلماء الأبرار [الفهم الأوّلي للإسلام الشيعي لأصل الإمامة][1]

د. الشيخ محسن كديور(*)

ترجمة: حسن علي الهاشمي

تفتح مجلّة «نصوص معاصرة»، كما عوّدت قرّاءها، الباب هذه المرة على ملفّ آخر ساخن تتعدّد فيه وجهات النظر؛ وهي تقدّم نظريات وطروحات مختلفة لبعض الباحثين والمفكرين الإيرانيين حول الإمامة، مثل: د. الشيخ محسن كَديوَر، و د. عبد الكريم سروش، ثمّ ترفق هذه الآراء بسلسلة كتابات نقدية جادّة تعرّضت لها في المحافل العلمية. يشار إلى أن دراسة أخرى لمحسن كديور كنّا قد نشرناها في العدد العاشر، وقد تعرّضت بعض المقالات في هذا المحور لنقدها أيضاً. (التحرير)

توطئة

إن الإمامة هي الأصل الأهمّ في الفهم الشيعيّ للإسلام. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل كان الشيعة على الدوام يفكّرون في هذا الأصل كما يفكّرون حالياً، أم أن هذا الأصل قد تعرَّض للتطوُّر والتحوُّل طوال القرون والأعصار، ولا سيَّما خلال القرون الخمسة الأولى؟

(*) أستاذٌ جامعيّ وكاتبٌ إيرانيّ معروف، متخصِّصٌ في الفلسفة، والفكر السياسيّ، وله كتاباتٌ عديدة فيهما، ومنها: نظريّات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائيّة، و...

إن الفرضيّة التي يقوم عليها هذا التحقيق هو التحوُّل الجادّ في أصل الإمامة خلال القرون الثلاثة (من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجريّين)، بمعنى أنه قد تبلور منذ بداية القرن الهجريّ الثاني فهمٌ فوق بشريّ للإمامة. وإن هذا الفهم على الرغم من نَبْذه ونَفْيه من قِبَل الأئمّة وعلماء الشيعة الأبرار، ولكنه واصل حياته على شكل قراءةٍ مرجوحة ورؤيةٍ منبوذة. وقد زاد نشاط المعتقدين بهذا الفهم في مرحلة غَيْبة الأئمّة، بحيث كان يدخل في جدالٍ حادّ مع الفهم الغالب المتمثِّل بالقراءة البشرية للإمامة.

وفي القرنين الثالث والرابع الهجريّين، ورغم تراجع هذه القراءة ما فوق البشرية ـ والتي اتّخذت من الكوفة مقرّاً لها ـ على يد التيّار الغالب ـ المستقرّ في مدينة قم ـ، أخذ الاتجاه البشريّ لفهم الإمامة ـ منذ أواخر القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريّين، ومن خلال إعادة الصياغة العقليّة للفهم فوق البشريّ للإمامة في بغداد ـ ينحسر بالتدريج، حتّى كان منتصف القرن الهجريّ الخامس فتحوَّل الفهم فوق البشريّ للإمامة إلى الرؤية الأصليّة للتشيُّع، وتمّ إلغاء ذلك الاتجاه البشريّ عمليّاً.

لم يصلِنا شيءٌ من المؤلَّفات المستقلّة للعلماء المعتقدين بالفهم البشريّ للإمامة تقريباً. وإن جميع المصادر الشيعية المتوفِّرة لدينا حالياً قد كُتِبَتْ بأقلام المعتقدين بالفهم وراء البشريّ للإمامة. بَيْدَ أن آثار ذلك النزاع الفكريّ ـ العقائديّ بين مدارس الكوفة وقم، وكذلك بعض آراء ذلك الفهم الأوّل، قد تمّ نقلها في تضاعيف آثار خصومهم الفكريّين.

يُضاف إلى ذلك إمكانية العثور على الكثير من آراء التيارين في الكتب الرجاليّة والكلاميّة والفقهيّة لتلك المرحلة أيضاً.

كما تتوفَّر آراء المؤمنين بالاتجاه البشريّ للإمامة في إطار العديد من الأحاديث في الكتب الروائيّة أيضاً.

إن هذه المنقولات حياديّةٌ أحياناً، وفي الغالب ناقدةٌ ومستشكلة. بَيْدَ أن دراستها تثبت **أوّلاً**: أن الفهم الأوّلي للشيعة عن الإمامة يختلف اختلافاً كبيراً عن فهم الشيعة لها في الألفيّة الأخيرة. **وثانياً**: أن ذلك الفهم الأوّل كان موجوداً حتّى القرن الخامس ـ ولا سيَّما في القرنين الثالث والرابع ـ بوصفه القراءة الغالبة في التفكير الشيعيّ.

وعلى أيّ حالٍ فإن هذا الفهم الشيعي المختلف للإمامة لا يمكن إنكاره بأيّ وجهٍ من الوجوه، بمعنى أن الشيعة ـ وأهمّ علماء التشيُّع على وجه الخصوص ـ كانت لديهم في القرنين الثالث والرابع الهجريّين قراءةٌ بشريّة للإمامة، على ما سيأتي تفصيله.

غالباً ما يتمّ التعبير عن النزاع الفكريّ والاعتقاديّ في القرون الأولى بوصفه نزاعاً بين المتكلّمين والأصوليّين من جهةٍ وأصحاب الحديث والحَشْويّة والأخباريّين من جهةٍ أخرى.

وهذا مجرَّد جانب من هذا النزاع الجدير بالتأمُّل والتدبُّر. وتوجد لهذا النزاع أبعادٌ أخرى، قلَّما تمّ تسليط الضوء عليها.

إن محور النزاع بين مدرسة قم ومدرسة الكوفة يتلخَّص في «طريقة فهم الإمامة». وبالمناسبة فإن أدوات كلتا المدرستين في القرن الهجريّ الثالث تتلخَّص في الروايات المأثورة عن الأئمّة من أهل البيت. فجماعةٌ تنقل الأحاديث في الفضائل فوق البشرية، وجماعةٌ أخرى تنكر وثاقة وصحّة تلك الأحاديث. والذين يؤمنون بالصفات فوق البشرية للأئمّة يسمّون المنكرين والناقدين لهم بـ «المقصِّرة» ـ بمعنى التقصير في معرفة الحقوق والأبعاد الوجودية للأئمّة ـ، والمنتقدون يسمّون الطائفة الأخرى بـ «المفوِّضة» ـ أي القائلون بتفويض الأمور الربوبيّة إلى ذوات الأئمّة من أهل البيت ـ.

وقد تمثَّل السؤال الجادّ في تلك المرحلة الزمنيّة حول الخطّ المعتدل والوَسَطيّ بشأن صفات الأئمّة.

إن المتكلّمين الشيعة في بغداد ـ والذين لهم الفضل الكبير في بلورة الفكر والهويّة الشيعية بعدهم ـ عمدوا إلى إصلاح بعض أنواع التطرُّف لدى الكوفيّين المتَّهمين بالتفويض، وشنّوا حرباً لا هوادة فيها على المحدِّثين في مدرسة قم. وأمسكوا بنبض الفكر الشيعي؛ استناداً إلى جهودهم العلمية الجديرة بالثناء، بوصفهم ممثّلين لخطّ الاعتدال الشيعي، وذلك على الرغم من الشَّبَه الكبير بين مدرسة بغداد ومدرسة الكوفة في مجال الإمامة في الحدّ الأدنى، فهم يتماهَوْن معهم في الكثير من الأبعاد فوق البشريّة للأئمّة.

وعلى هذا الأساس، فإن الفرضية الثانية لهذا التحقيق عبارةٌ عن أن تيار الغُلُوّ والتفويض ـ الذي تمّ نبذه في القرنين الأوّلين من قِبَل الأئمة بشدّةٍ ـ عمد منذ النصف الثاني من القرن الهجريّ الثاني إلى إصلاح نفسه. ومن خلال تجنُّب الغُلُوّ والتفويض المتطرِّف (الفهم الربوبيّ للأئمّة) أخذ هذا التيار يدخل بالتدريج إلى المذهب الشيعيّ، في إطار الارتقاء الاعتقاديّ بالفضائل فوق البشريّة، حتّى أصبح هذا التيار المستصلح (الغُلُوّ والتفويض المعتدل) في القرن الهجريّ الخامس هو التيّار المسيطر بالمطلق على الفكر الشيعيّ، بمعنى أنه منذ هذا القرن فصاعداً لم يَعُدْ المفوِّضة تيّاراً مستقلاً عن التشيُّع، بل أضحى هذا التيّار هو الممثِّل الرسمي للفكر الشيعيّ؛ حيث أصبح ممتزجاً ومقروناً بالاتجاه التفويضيّ (بنوعه غير المتطرِّف بطبيعة الحال).

إن ما كان يُعَدّ في زمنٍ ما غُلُوّاً وتفويضاً أضحى اليوم ممثِّلاً لصلب المذهب. ولو أطلقنا على هذا التطوُّر مصطلح الاستحالة ـ أي استحالة خصائص مذهبٍ ما في أهمّ أصوله الاعتقادية ـ هل سيُعَدُّ ذلك خطأً؟ ورُبَما سُمِّي هذا التطوُّر ـ من وجهة نظرٍ أخرى ـ تكاملاً، ونعني بذلك المسار التكامليّ لمذهبٍ في أصله الاعتقاديّ المحوريّ.

ولو أخذنا أصل الإمامة بنظر الاعتبار في الألفيّة الأخيرة أمكن القول: إن الخصائص فوق البشريّة للأئمّة سوف تكون من بين ذاتيّاته، ولا يمكن تقديم أيّ قراءةٍ أخرى عن هذا النصّ. وأما إذا نظَرْنا إلى التشيُّع من زاوية مساره التكوينيّ ـ ولا سيَّما من زاوية تعاليم القرون الخمسة الأولى ـ فلا يمكن الحديث عن مجرَّد إمكان قراءة أخرى عن الإمامة فحَسْب، بل سوف يمكن الحديث عن تحقُّق هذه القراءة (وليس مجرَّد إمكانها فقط)، وفوق ذلك يجب الحديث عن قرنين من غَلَبة هذا التيار على المجالات الفكريّة الشيعيّة أيضاً.

وعلى أيّ حالٍ فإن هذه القراءة المختلفة عن التشيُّع تمثِّل واقعيّةً تاريخية، بغضّ النظر عن كيفية تفكيرنا الراهن ـ بعد مضيّ اثني عشر قَرْناً ـ بشأن الإمامة.

ويمكن طرح الأسئلة التالية بشأن هذه القراءة الشيعيّة المنسيّة عن الإمامة:

١ـ كيف يتمّ بيان الإمامة في هذه القراءة؟ وما هي خصائصها؟

٢ـ ما هي المستندات القرآنيّة والنبويّة والعقليّة التي تقوم عليها هذه القراءة؟

٣ـ هل عمد الأئمّة في الأساس إلى التعريف بأنفسهم على هذه الشاكلة؟

٤ـ ما هي خصائص الإمامة من وجهة نظر الأئمّة؟

٥ـ ما هو الفهم الذي كان يمتلكه أصحابُ الأئمّة من الطراز الأوّل أو حواريُّوهم عنهم؟ وهل كانت نظرتهم إلى الأئمّة بشريّةً أو فوق بشريّةٍ؟

٦ـ مَنْ هم علماء الشيعة ـ الأعمّ من المحدِّثين والمفسِّرين والمتكلِّمين والفقهاء ـ الذين كانوا يؤمنون بهذه القراءة البشريّة عن الأئمّة؟

٧ـ على الرغم من وصول آثار علماء القراءة المنافسة إلى عصرنا لماذا لم يصِلْنا أيّ واحدٍ من آثار معاصريهم من المعتقدين بالقراءة البشريّة لصفات الأئمّة؟

٨ـ هل كان عدم وصول مؤلَّفات التيّار المنافس صدفةً وبشكلٍ طبيعيّ أم لا؟

٩ـ ما هي الأسباب والعِلَل التي أدَّتْ إلى اضمحلال القراءة البشريّة عن الإمامة؟

١٠ـ وبالتالي أيٌّ من هاتين القراءتين عن الإمامة تحظى بتأييد المصادر الدينيّة المعتبرة، ومن بينها: القرآن الكريم، وسُنّة النبيّ، والعقل، والتعاليم المعتبرة للأئمّة أنفسهم؟ هل هي القراءة البشريّة أو القراءة فوق البشريّة؟

لا تتكفَّل هذه المقالة بالإجابة عن جميع الأسئلة الهامّة المتقدِّمة، وإنْ كانت الإجابة عن جميع هذه الأسئلة تمثِّل الشغل التحقيقيّ الشاغل لكاتب هذه السطور، إنْ شاء الله. وفضلاً عن ذلك لا تتوخَّى هذه المقالة الإجابة عن السؤال الأخير والخطير، وإنما تسعى كخطوةٍ تمهيديّة إلى بيان قصدٍ في غاية التواضع، يمكن إجماله بهذه العبارة: «كانت القراءة البشريّة عن الإمامة موجودةً في القرون الأولى، وقد مثَّلَتْ الفكر الشيعيّ على مدى قرنين من الزمن في الحدّ الأدنى».

وسوف نسعى في هذه المقالة ـ التي تمثِّل جزءاً تمهيديّاً من تحقيقٍ واسع ـ إلى الإجابة عن الأسئلة التالية بالتحديد:

السؤال الأوّل: ما هي الشواهد والقرائن الموثوقة عن القراءة البشريّة عن الأئمّة في الكتب الشيعيّة المعتبرة؟

السؤال الثاني: مَنْ هم بالتحديد العلماء الشيعة ـ الأعمّ من المتكلِّمين والفقهاء والمحدِّثين والمفسِّرين، ولا سيَّما من أصحاب الأئمّة ـ الذين كانت لديهم مثل هذه القراءة عن الأئمّة؟

السؤال الثالث: ما هي خصائص الإمامة في هذه القراءة الشيعيّة؟

وسوف نسعى في هذه المقالة، من خلال عرضٍ توصيفيّ ـ تحليليّ، إلى رفع الستار عن تيّارٍ هامّ في تاريخ الفكر الشيعيّ.

ومن خلال إزالة غبار النسيان المتراكم على مدى ألف عامٍ سوف نسعى، من خلال تقديم الشواهد المعتبرة، للتقليل من غرابة هذه القراءة إلى حدٍّ ما.

وبالنظر إلى صعوبة الطريق نرجو من القارئ البصير مدّ يد العَوْن إلى راقم هذه السطور، من خلال المقترحات والانتقادات المفيدة.

١ـ الشواهد والقرائن على الاتجاه البشريّ للإمامة

سوف نكتفي في هذا المجال ـ وعلى سبيل المثال ـ بذكر ثلاثة شواهد صريحة وواضحة وهامّة عن أكثر علماء الشيعة اعتباراً، **وأحدهم**: رجاليٌّ، **والثاني**: أصولي، **والثالث والأخير**: فقيهٌ. وكان هؤلاء الثلاثة يعيشون ـ على التوالي ـ في القرون الرابع عشر والثاني عشر والعاشر الهجريّة. لم يكن أيٌّ من هؤلاء العلماء الثلاثة معتقداً بالاتجاه البشريّ في صفات الأئمّة، ولكنهم أقرُّوا بشكلٍ منصف في تحقيقاتهم العلميّة بالحضور القويّ للشيعة المعتقدين بهذا الاتّجاه المذكور في القرون الأولى، بوصفهم ممثّلين للفكر الشيعيّ في تلك الحقبة الزمنية. إن هذه الشواهد ليست مجهولةً أو مهجورةً؛ وذلك لنقلها من قِبَل العلماء اللاحقين، حتّى أضحت مورداً للاستناد، وإنْ كان قلَّما يتمّ الاهتمام والالتفات إلى لوازمها الاعتقاديّة الهامّة. وسوف نبدأ بذكر الشواهد من العلماء المتأخِّرين:

الشاهد الأوّل

يُعَدّ كتاب «تنقيح المقال في معرفه علم الرجال» ـ وهو من تأليف العلاّمة الشيخ عبد الله المامقاني (المتوفّى ١٣٥١هـ) ـ من أكثر الموسوعات الرجالية الشيعية تفصيلاً؛ حيث يحتوي على أحوال جميع الرجال مورد البحث في الروايات الشيعيّة ـ الأعمّ من صحابة النبيّ الأكرم، وأصحاب الأئمّة، ورواة الحديث حتّى القرن الرابع الهجريّ[٢]. وتختصّ المقدّمة التفصيلية لهذا الكتاب بالقواعد الرجاليّة. وقد كتب في الفائدة الخامسة والعشرين من هذه المقدّمة بحثاً هامّاً حول اتّهام بعض رواة الحديث من قِبَل

بعض الأصحاب، وتوصَّل إلى نتيجةٍ مفادها: إن هذا الاتّهام غير مقبولٍ في أكثر المتَّهمين؛ إذ «إن أكثر ما يُعَدُّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمّةعليهم السلام كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغُلُوّ»[٣].

يستند المامقاني، ضمن تحقيقه بشأن المتَّهمين بالغُلُوّ، إلى هذه القاعدة في ما لا يقلّ عن عشرين مورداً بشكلٍ مستقلّ[٤]، وينبِّه إلى الاختلاف الجَذْري للشاخص الاعتقاديّ للشيعة في الماضي والحاضر، وفي بعض الأفراد يعمد، من خلال ذكر بعض موارد الاتهام ـ فضائل الأئمّة المخالفة للعادة ـ، إلى التعريف بهذا النوع من الأمور بوصفها من البديهيّات والضروريّات والاعتقادات الجارية للتشيُّع في عصرنا[٥].

في ما يتعلَّق بهذه القاعدة ـ التي يؤكِّد عليها المحقِّق المامقاني ـ تُعَدُّ النقاط التالية جديرةً بالملاحظة:

أوّلاً: إن المراد من «العهد السابق» أو «سالف الزمان» ـ بقرينة تاريخ صدور الاتّهام بالغُلُوّ ـ هو في أبعد حالٍ منتصف القرن الهجريّ الخامس[٦].

ثانياً: بالنظر إلى المستندات المذكورة لتهمة الغُلُوّ فإن المراد من الغُلُوّ بشكلٍ دقيق هو الصفات فوق البشريّة للأئمّة، وهي بطبيعة الحال لا تشمل الخلق والتدبير والتصرُّف الاستقلاليّ في التكوين والتشريع، وإنما تشمل مجرَّد الفضائل الخارقة للعادة والتفويضات التي تحصل كلُّها بإذن الله عزَّ وجلَّ (أي ما أسمَيْناه غُلُوّاً وتفويضاً غير متطرِّف). ومن الواضح أن المعتقدين بالغُلُوّ والتفويض المتطرِّف كانوا يُعَدُّون من قِبَل المسلمين قاطبةً خارجين عن الإسلام.

ثالثاً: في القرون الخمسة الأولى كان هناك اختلافٌ نظريّ جَذْريّ وعميق بين الأصحاب والعلماء بشأن صفاتٍ، إلى الحدّ الذي كان معه بعض الأصحاب يتّهمون البعض الآخر بالغُلُوّ والتفويض. وبعبارةٍ أخرى: كان المتَّهَمون [بفتح الهاء] من المعتقدين بالفضائل فوق البشريّة للأئمّة، وكان المتَّهِمون [بكسر الهاء] من المُنْكِرين لمثل هذه الشؤون.

رابعاً: كما تدلّ عبارة: «إن أكثر ما يُعَدُّ اليوم من ضروريّات المذهب في أوصاف الأئمّةعليهم السلام» على غَلَبة هذه الرؤية على الفكر الشيعيّ في الألفيّة الأخيرة؛ فإن العبارة المقابلة لها: «كان القول به معدوداً في العهد السابق من الغُلُوّ» تدلّ بدَوْرها على

تمثيل التفكير المنكر للفضائل فوق البشريّة للأئمّة، وغَلَبة الاتجاه البشريّ لصفات الأئمّة في القرون الأولى. وطيلة قرنين، بعد بداية غَيْبة الأئمّة، كان الفكر الشيعيّ الغالب والمهيمن هو النظرة البشريّة إلى الإمامة، حتّى كان يتمّ التعريف بالتفكير الشيعيّ من خلال هذا الاتجاه.

خامساً: لقد تعرَّضت ضروريات المذهب طوال هذه السنوات الألف لتحوُّلٍ جادّ. إن التغيير الذي حدث في الأمور الفرعية والعملية لم يكن هيِّناً، بل كان في مجال الأبحاث الأصليّة والاعتقادية، وذلك ضمن تلك المجموعة من الأمور التي تُعَدُّ من «ضروريات المذهب»، وليس من مجرّد ضروريّ واحد أو ضروريّين اثنين، بل «أكثر ضروريّات المذهب». وسوف نشير في هذه المقالة ـ لاحقاً ـ إلى فهرستٍ بهذه الضروريات للمذهب في مجال صفات الأئمّة المختَلَف حولها بين التيّارَيْن الشيعيّين.

يستنتج من هذه القاعدة، التي تستدعي العبرة جدّاً، أن بعض ضروريات المذهب تتعرَّض للتغيير والتحوُّل على مرّ الزمن. فإن بعض ما كان يُعَدّ في مرحلةٍ وحقبةٍ زمنية من ضروريات المذهب لا يُعَدّ في مرحلةٍ أخرى غير ضروريٍّ فحَسْب، بل يقع في الطرف المقابل، بمعنى أن الاعتقاد به سوف يُعَدُّ قبيحاً ومُنْكَراً وغُلُوّاً. والعكس صحيحٌ أيضاً.

إن هذا التحوُّل التاريخي في بعض ما كان يُعَدّ من ضروريات المذهب يُثبت أن كلّ ما عُدَّ من ضروريات المذهب لا يُعَدّ من ذاتيّات المذهب، بل هو من صنع العلماء المتكلِّمين أو من فقهاء ذلك المذهب، القائم على الفهم البشريّ، وليس منبثقاً بالضرورة من نفس العلم الربوبيّ وخزانة العلم الإلهيّ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن نتساءل: من أين تحقَّق هذا التحوُّل والتغيير؟!

لا يمكن تفسير هذه الاستحالة في ضروريات المذهب من خلال الاستناد المتكرِّر إلى «قضية البداء»، وإضفاء صبغة القضاء الإلهيّ على هذا المصطلح البشريّ. وعلى أيّ حالٍ فإن ضروريات المذهب هذه كانت هي الملاك والمعيار في البقاء أو الخروج من المذهب، ويتمّ بواسطتها تقييم الارتداد المذهبيّ. وإن الرؤية التاريخية لذلك تثبت أن هناك الكثير من المخالفين فكريّاً قد اتُّهموا بالخروج من المذهب استناداً إلى

مثل هذه الضروريّات، في حين أن ذات هذه العقائد المنبوذة سوف تُعَدّ في عصرٍ آخر من صلب المذهب؛ فاعتبروا يا أولي الأبصار.

سادساً: إن المحقِّق المامقاني نفسه لا يرتضي التيّار المعتقد بالشؤون البشريّة للأئمّة، وإنما ينتمي إلى التيّار المعتقد بالفضائل فوق البشريّة للأئمّة؛ بَيْدَ أنه، من خلال التأكيد على القاعدة الرجالية المتقدِّمة، يؤيِّد القول بوجود تيّارٍ قويّ ومعتقد بالشؤون البشريّة للأئمّة، في القرون الأولى، بين الأصحاب وعلماء الشيعة.

الشاهد الثاني

يعتبر محمد باقر بن محمد أكمل ـ المعروف بـ «الوحيد البهبهاني» (المتوفّى ١٢٠٥هـ) ـ من أكبر علماء الشيعة في القرن الثاني عشر الهجريّ. وهو مؤسِّس المدرسة الأصولية المتأخِّرة، والتي وضعَتْ بجهوده العلمية المضنية حدّاً لسيطرة المدرسة الأخباريّة، التي استمرَّتْ على مدى قرنين من الزمن، على سماء التفكير الفقهيّ لدى الشيعة. وقد صنَّف الوحيد البهبهاني كتابين في علم الرجال، وهما: «الفوائد الرجالية»؛ و«التعليقة على منهج المقال».

وقد أشار الوحيد البهبهاني في كلا هذين الكتابين الرجاليين إلى نقطةٍ هامّة، وهي نقطةٌ مؤثِّرةٌ في بحثنا، حيث قال: «إن الظاهر أن كثيراً من القدماء ـ ولا سيَّما القمِّيين منهم وابن الغضائري ـ كانوا يعتقدون للأئمّة منزلةً خاصّة من الرفعة والجلالة، ومرتبةً معيّنة من العصمة والكمال، بحَسَب اجتهادهم ورأيهم، وما كانوا يجوِّزون التعدّي عنها، وكانوا يعدّون التعدّي ارتفاعاً وغُلُوّاً، حَسْب معتقدهم، حتّى أنهم [قديماً] جعلوا مثل: نفي السَّهْو عنهم [وعن النبيّ صلى الله عليه وآله] غُلُوّاً، بل رُبَما جعلوا مطلق التفويض إليهم، أو التفويض الذي اختلف فيه ـ كما سنذكر ـ، أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم، أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثيرٍ من النقائص، وإظهار كثير قدرةٍ لهم، وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض، ارتفاعاً، أو مورثاً للتُّهْمة به، ولا سيَّما أن الغلاة كانوا مختفين في الشيعة، مخلوطين بهم، مدلسين. (وبالجملة) الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في

المسائل الأصوليّة أيضاً؛ فربَما كان شيءٌ عند بعضهم فاسداً أو كفراً، وغُلُواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك، وكان عند آخر ممّا يجب اعتقاده، أو لا هذا ولا ذاك»[٧].

إن هذه العبارة التي ذكرها الوحيد، والتي استند إليها مَنْ تأخَّر عنه من العلماء بوصفها مبنىً للمسألة[٨]، تحتوي على نقاطٍ قيِّمة في بحثنا، وذلك على النحو التالي:

أوّلاً: إن القدماء (أي علماء الشيعة حتّى منتصف القرن الخامس الهجريّ) كانوا يفكّرون بشأن الأئمة بشكلٍ مختلف. إن الشؤون التي كان القدماء يرَوْنها للأئمة أدنى من الشؤون التي أخذ يراها مَنْ جاء بعدهم، بحيث إنهم [القدماء] كانوا يعتبرون الاعتقاد فوق الذي يعتقدونه ارتفاعاً في المذهب وغُلُوّاً.

ثانياً: إن الممثّلين للتشيُّع في القرون الأولى ـ ونعني بهم المتقدِّمون ـ كانوا من الذين لا يجيزون التجاوز عن حدٍّ معيَّنٍ في بيان أوصاف الأئمّة. إن الكثير من الشؤون فوق البشرية مورد البحث بالنسبة إلى الأئمّة تتجاوز الحدّ المرسوم من قِبَل المتقدِّمين. وقد كانت هذه الرؤية هي الرؤية الغالبة في ذلك العصر.

ثالثاً: كان مشايخُ قم ـ الذين سنعمل على التعريف بهم بشكلٍ مستقلّ ـ وأحمدُ بن الحسين البغدادي ـ المعروف بـ «ابن الغضائري» (المتوفّى ٤٥٠هـ) ـ من بين الناقدين لتيّار توصيف الأئمّة بصفاتٍ فوق بشريّة.

رابعاً: إن محاور الاختلاف في صفات الأئمّة في تقرير الوحيد البهبهاني عبارةٌ عن: إمكان صدور السَّهْو، وتفويض الأمور إلى الأئمّة، والمعجزات، والأمور المخالفة للعادة، وشأن ومرتبة الأئمّة، وتنزيههم عن الكثير من النواقص، وعلم الغيب، وقدرة الأئمّة. وتمثّل الشؤون فوق البشريّة للأئمّة الفصل المشترك بين جميع المحاور المتقدِّمة.

خامساً: إن صفة العصمة في تقرير الوحيد البهبهاني لا تندرج ضمن الصفات الاختلافيّة للأئمّة؛ فقد رأى مرتبةً نازلةً من العصمة بوصفها جزءاً من معتقدات المتقدِّمين. فهل العصمة مقولةٌ مشكّكة وذات مراتب، أم أنها أمرٌ متواطئ ودائر بين النفي والإثبات (وبالتالي فإنهم إما كانوا يرَوْن الأئمّة معصومين أم لا)؟ وكما سيَرِدُ

في بيان الشاهد الثالث فإن هذه النقطة من تقرير الوحيد البهبهاني لا تبدو صائبةً، وإن الاختلاف بين الأصحاب لا يشمل الصفة المذكورة أيضاً.

سادساً: إن اختلاف رأي المتقدِّمين في مسائل الأصول الاعتقاديّة لا يقبل الإنكار، وقد كان بحث الغُلُوّ والتفويض من بين المحاور الاختلافيّة في الأصول الاعتقادية، حيث كان هناك بين المتقدِّمين مَنْ يعتقد أو ينكر ذلك بشكلٍ جادّ. ولا يخفى أن الوحيد البهبهاني لم يكن يؤيِّد ما عليه المتقدِّمون، وكان يفكِّر طبقاً لمنهج مشهور الشيعة في الألفيّة الأخيرة في مجال صفات الأئمّة.

الشاهد الثالث

يُعَدُّ الشيخ زين الدين بن عليّ، المعروف بـ «الشهيد الثاني» (المولود ٩١١هـ ـ المتوفّى ٩٦٥هـ)، من أكابر علماء الشيعة في القرن العاشر الهجريّ، وأحد الفقهاء الشيعة العشرة الكبار. ويُعتبر كتاباه: «مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام»؛ و«الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، من أهمّ كتب الشيعة في الفقه الاستدلاليّ، ومن المناهج الدراسية في الحوزات العلمية. كما أن للشهيد الثاني رسالةً بعنوان «حقائق الإيمان» أو «حقيقة الإيمان والكفر»، والتي يعود تاريخ كتابتها إلى عام ٩٥٤هـ. وقد كانت هذه الرسالة من مصادر بحار الأنوار، للعلاّمة المجلسي، وموضع اهتمام واستناد السيد بحر العلوم[٩] أيضاً. ومن بين الأبحاث الجديرة بالقراءة في هذه الرسالة القيِّمة المبحث الثالث من خاتمة الكتاب، في بيان المعارف التي يتحقَّق بها الإيمان. وقد أثار في نهاية الأصل الثالث [أي النبوّة] سؤالاً، مع الإجابة عنه، حيث قال: «وهل يعتبر في تحقُّق الإيمان التصديق بعصمته وطهارته وختمه الأنبياء، بمعنى لا نبيّ بعده، وغير ذلك من أحكام النبوّات وشرائطها؟ يظهر من كلام بعض العلماء ذلك؛ حيث ذكر أن مَنْ جهل شيئاً من ذلك خرج عن الإيمان، ويُحتَمَل الاكتفاء بما ذكرناه من التصديق إجمالاً».

يبدو أن الشهيد الثاني يميل إلى الجواب الأخير، وهو الاكتفاء بالتصديق الإجماليّ، وعدم لزوم التصديق التفصيليّ بعنوان شرائط الإيمان.

ثمّ عمد إلى بيان الأصل الرابع الذي يتحقَّق به الإيمان على النحو التالي: «الأصل الرابع: التصديق بإمامة [الأئمة] الاثني عشر عليهم السلام. وهذا الأصل اعتبرَتْه في تحقُّق الإيمان الطائفة المحقّة الإماميّة، حتّى أنه من ضروريات مذهبهم، دون غيرهم من المخالفين، فإنه عندهم من الفروع.

ثمّ إنه لا رَيْب أنه يُشتَرَط التصديق بكونهم أئمّةً يهدون بالحقّ، ووجوب الانقياد إليهم في أوامرهم ونواهيهم؛ إذ الغرض من الحكم بإمامتهم ذلك، فلو لم يتحقَّق التصديق بذلك لم يتحقَّق التصديق بكونهم أئمّةً. أما التصديق بكونهم معصومين مطهَّرين عن الرِّجْس فقد دلَّتْ عليه الأدلّة العقليّة والنقليّة.

و[ثانياً]: التصديق بكونهم منصوصاً عليهم من الله تعالى ورسوله. و[ثالثاً: التصديق] أنهم حافظون للشرع، عالمون بما فيه صلاح أهل الشريعة من أمور معاشهم ومعادهم، وأن علمهم ليس عن رأيٍ واجتهادٍ، بل عن يقينٍ تلقَّوْه عمَّنْ لا ينطق عن الهوى، خَلَفاً عن سَلَفٍ، بأنفسٍ قويّة قُدْسيّة، أو بعضه لدني من لدن حكيمٍ خبير، وغير ذلك ممّا يفيد اليقين. كما ورد في الحديث عنهم أنهم «محدَّثون» [على أحد التفسيرين]، أي: معهم مَلَكٌ يحدِّثهم بجميع ما يحتاجون أو يرجع إليهم فيه؛ أو أنهم يحصل لهم نَكْتٌ في القلوب بذلك، على أحد التفسيرين للحديث.

و[رابعاً: التصديق] أنه لا يصحّ خلوّ العصر عن إمامٍ منهم، وإلاّ لساخت الأرض بأهلها، وأن الدنيا تتمّ بتمامهم، ولا تصحّ الزيادة عليهم. و[التصديق] أن خاتمهم المهديّ صاحب الزمان، وأنه حيٌّ إلى أن يأذن الله تعالى له ولغيره. وأدعية الفرقة المحقّة الناجية بالفرج بظهوره عليه السلام كثيرةٌ.

فهل يعتبر [التصديق التفصيلي بالأمور المذكورة] في تحقُّق الإيمان أم يكفي اعتقاد إمامتهم ووجوب طاعتهم في الجملة؟

في الجواب عن هذا السؤال] الوجهان السابقان في [أصل] النبوّة [الوجه الأوّل: لزوم الاعتقاد التفصيلي؛ والوجه الثاني: كفاية التصديق الإجمالي]. ويمكن ترجيح [الوجه] الأوّل بأن الذي دلّ على ثبوت إمامتهم دلّ على جميع ما ذكرناه، خصوصاً العصمة؛ لثبوتها بالعقل والنقل. [ومن ناحيةٍ أخرى] ليس بعيداً الاكتفاء بالأخير [الوجه الثاني: التصديق الإجمالي]، على ما يظهر من حال الرواة والمعاصرين للأئمّة عليهم السلام من

شيعتهم في أحاديثهم؛ فإن كثيراً منهم [من الرواة والشيعة المعاصرين للأئمةعليهم السلام] ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنهم علماء أبرار، يعرف ذلك مَنْ تتبَّع سِيَرهم وأحاديثهمعليهم السلام. وفي كتاب أبي عمرو [محمد بن عمر بن عبد العزيز] الكشّي ـ رحمه الله ـ جملةٌ مُطْلِعَةٌ على ذلك، مع أن المعلوم من سيرتهمعليهم السلام مع هؤلاء أنهم كانوا حاكمين بإيمانهم، بل عدالتهم»[١٠].

طبقاً لهذه العبارة الطويلة من الشهيد الثاني ـ كبير فقهاء الشيعة في القرن العاشر الهجريّ ـ عدّ التصديق بإمامة الأئمة الاثني عشر أصلاً رابعاً للإيمان. ثمّ عمد بعد ذلك إلى طرح سؤالٍ هامّ، وهو: «هل يُعَدُّ التصديق التفصيلي بالعصمة، والعلم غير المكتسب، والنصّ الإلهي على الأئمّة، وغيبة الإمام الثاني عشر، شرطاً في تحقُّق الإيمان، أم يكفي التصديق الإجمالي بإمامتهم ووجوب إطاعتهم؟».

إن الشهيد الثاني ـ على مألوف عادته ـ لا يجيب عن هذا السؤال بشكلٍ صريح، وإنما يكتفي بالإشارة إلى جوابين محتملين، ولا يخفي مَيْله إلى القول بالجواب الثاني. وهو يرى أن ترجيح الوجه الأوّل يعود إلى تكافؤ أصل الإمامة وأدلة صفات الإمام، ولا سيَّما العصمة. وحاصل الوجه الأوّل هو وجوب الاعتقاد التفصيلي بأربعة أمور، وهي: العصمة، والنصّ الإلهي، والعلم اللدني للأئمة، وغيبة إمام العصرعليه السلام، في اعتبار الشخص من الشيعة. كما لا يبعد الاكتفاء بالاعتقاد الإجمالي من وجهة نظر الشهيد الثاني، أي إن لازم التشيُّع هو الاعتقاد بأصل الإمامة والاعتقاد بوجوب التَّبَعيّة للأئمة، وأما الاعتقاد بالتفاصيل والجزئيات المذكورة، ولا سيَّما الاعتقاد بعصمة الأئمّة، فليس ضرورياً. ويمكن للشخص المسلم الشيعيّ أن يعتقد بأن الأئمة علماء أبرار عدول أتقياء، وليسوا معصومين وعالمين بالغَيْب.

إن القسم الأهمّ المنقول عن الشهيد الثاني هو الاستدلال الذي يقيمه على الوجه الثاني. وخلاصةُ هذا التقرير الهامّ من الشهيد الثاني كما يلي: إن الكثير من الشيعة الرواة لأحاديث الأئمّةعليهم السلام، والكثير من الشيعة المعاصرين للأئمةعليهم السلام، لم يكونوا يعتقدون بعصمة الأئمّة، بل يرَوْنهم علماء أبراراً، لا أكثر. والأئمّةعليهم السلام بدَوْرهم لم يعتبروا هؤلاء الشيعة مجرَّد مؤمنين، وإنما كانوا يرَوْنهم عدولاً أيضاً، بمعنى أن عدم

الاعتقاد بعصمة الأئمّة لا يشكّل سبباً للخروج من التشيُّع، ولا يؤدّي إلى الفسق والخروج من العدالة.

وقد ذكر الشهيد الثاني مستنداً لتقريره هذا أيضاً. إن كتاب رجال الكشّي (أحد الكتب الأربعة في علم رجال الشيعة) قد قرَّر فهم جمعٍ كثير من الرواة والمحدِّثين والمعاصرين للأئمّة في عدم اعتقادهم بعصمتهم. إن الشهيد الثاني، على الرغم من تأييده لتقرير الكشّي في فهم الرواة والمعاصرين للأئمّة عليهم السلام، إلاّ أنه يعزو عدم اعتقادهم بعصمة الأئمة عليهم السلام إلى خفاء أمر العصمة عليهم. وبعبارةٍ أخرى: إن الشهيد الثاني نفسه من القائلين بعصمة الأئمّة، ولكنّه في الوقت نفسه لا يحكم على مَنْ ينكر عصمة الأئمّة بالخروج من التشيُّع.

وفي ما يتعلَّق ببحثنا تُعَدُّ النقاط التالية في عبارة الشهيد الثاني رحمه الله جديرةً بالذكر:

أوّلاً: إن تقرير الشهيد الثاني لجزئيات وتفاصيل أصل الإمامة هو: **أوّلاً**: إن الإمامة من ضروريات المذهب وأصوله، وليست من الفروع. **وثانياً**: إن الأئمة تجب طاعتهم. **وثالثاً**: إن الأئمة معصومون. **ورابعاً**: إنهم منصوبون من قِبَل الله ورسوله بالإمامة. **وخامساً**: إنهم يمتلكون علماً لدنياً غير مكتَسَبٍ، ويمكنهم العلم بكلّ ما يريدون العلم به (علم الغَيْب). **وسادساً**: لا يمكن تصوُّر زمانٍ يخلو من حضور الأئمة. **وسابعاً وأخيراً**: إن الإمام الأخير هو الإمام المهديّ صاحب العصر والزمان، حيٌّ وغائبٌ، وسوف يظهر بإذن الله سبحانه وتعالى.

إن هذا التقرير تقريرٌ صادق وأمين عن الفهم المتَّفق عليه من قِبَل الشيعة في الألفيّة الأخيرة.

ثانياً: يرى الشهيد الثاني أن الشخص إذا كان معتقداً بالإمامة، ويرى وجوب التَّبَعية لأوامر الأئمّة ونواهيهم، دون الإيمان بجزئياتٍ، من قبيل: العصمة والنصّ الإلهي والعلم اللدنيّ...، فلا يبعد أن يكون إيمانه وتشيُّعه ثابتاً. وعلى هذا الأساس، يمكن للشخص أن يكون شيعيّاً، ومعتقداً بالإمامة، بمعنى التماهي في تديُّنه مع تديُّن الأئمة على المستوى العمليّ والنظريّ، ولا يؤمن بالصفات فوق البشريّة لأئمّته. وعلى هذا الأساس، فإن الاعتقاد بالعصمة والعلم اللدني وغير المكتسب والنصّ الإلهي بشأن

الأئمّة لن يكون من ذاتيّات التشيُّع؛ وذلك لعدم استبعاد التشيُّع والإيمان الدينيّ بالنسبة إلى مَنْ لا يؤمن بهذه الأمور.

ثالثاً: طبقاً لتقرير الشهيد الثاني فإن الكثير من أصحاب الأئمة، ورواة الحديث، والشيعة المعاصرين للأئمّة، كانوا من خلال نفي الأبعاد فوق البشريّة عن الأئمّة ـ ولا سيَّما العصمة منها ـ يعتبرون أن الأئمة «علماء أبرار». إن عدم الاعتقاد بعصمة الأئمّة لا يلازم الاعتقاد بصدور المعصية أو الخطأ عنهم، وإنما بمعنى عدم الاتّصاف بطبيعةٍ خاصّة تميِّزهم وتجعلهم مختلفين عن سواهم من أفراد البشر. وإلاّ فإن التاريخ لم يَخْلُ من وجود أشخاص أتقياء، عملوا على تهذيب أنفسهم، ولم يرتكبوا أيّ معصيةٍ بحقّ الله تعالى، طوال حياتهم، وأمضَوْا عمرهم في تطهير أنفسهم، على الرغم من عدم عصمتهم بالمعنى المصطلح.

رابعاً: إن الكثير من أصحاب الأئمّة ورواة الحديث من الشيعة المعاصرين للأئمّة، من الذين كانوا يعتبرونهم من العلماء الأبرار، لم يكونوا يرَوْن لعلم الأئمّة منشأً ومصدراً مختلفاً عن علم سائر العلماء الآخرين، بل كانوا يرَوْنهم مثل سائر العلماء، إنما يحكمون على أساس الرأي والاجتهاد والاستنباط، بمعنى أن علمهم مكتَسَبٌ وليس علماً لدنياً أو هبةً أو أنهم مطَّلعون على الغَيْب، بشكلٍ مطلقٍ أو مقيّدٍ، أي تنزل عليهم العلوم الدينية بواسطة الملائكة، أو تُلْقَى في قلوبهم.

خامساً: إن الذين كانوا يعيشون في عصر الأئمّة، وينقلون العلوم الدينية عنهم إلى المرحلة التالية لهم، بل وفوق ذلك نالوا شرف صحبتهم، وتعلَّموا العلوم منهم مباشرةً، نقول: إن الكثير من هؤلاء الشيعة الأوائل كانوا يعتبرون أن الأئمة علماء أبرار، لا أكثر. وبعبارةٍ أخرى: إنهم كانوا يذهبون إلى اتّصاف الإمامة بالصفات البشريّة، لا بالصفات فوق البشرية. إن هذا الصنف من الشيعة، وهم عددٌ كبير من الشيعة الأوائل، إنما اعتنقوا التشيُّع لأنهم وجدوا قراءة عليٍّ والأئمّة الآخرين عن الإسلام النبويّ هي ـ على المستوى النظريّ ـ القراءة الأتقن والأرجح من بين القراءات الإسلاميّة المختلفة الأخرى. ومضافاً إلى ذلك وجدوا في الأئمّة أسوةً وقدوةً لتمثيل الإسلام الحقيقي. ومن الواضح أن المواجهة مع العلماء الأبرار ليست تعبُّديّةً وتقليداً أعمى، بل هي مواجهةٌ واعيةٌ وباحثةٌ ومحقّقة. يمكن مناقشة العالم المتّقي وانتقاده،

ويمكنك أن تسأله، وإذا أقنعك جوابه وقبلته منه أمكنك العمل به. إن هذا الصنف من الشيعة، رغم أنهم كانوا يعتبرون أئمّتهم أعلم وأفضل من الآخرين، إلاّ أنهم لم يكونوا يتأسَّوْن بهم ويتبعونهم بوصفهم يمتلكون شؤوناً فوق بشريّة، بل إنما اقتدَوْا بهم واتَّبعوهم؛ لأنهم وجدوهم على الحقّ، نظريّاً وعملاً. هذه هي صورة التشيُّع الأول.

يذكر الشهيد الثاني أن مصدر الاستدلال المتقدِّم هو كتاب الكشّي. وسوف نتعرَّض إلى هذا الكتاب بشكلٍ مستقلّ. إن كتاب الكشّي ـ الذي وصل إلينا منه ما اختصره الشيخ الطوسي ـ من أفضل المصادر للوقوف على فهم الشيعة الأوائل وأصحاب الأئمّة عن أئمّتهم. أفلا يمكن عدّ الكشي نفسه ضمن الذين يقولون بهذا الفهم البشري للإمامة؟

من الواضح أن الشاهد الثالث أقوى من الشاهدين الأوّلين، سواء باعتبار القائل أو اعتبار ذكر المستندات في بيان وجه الاعتبار بين الجزئيات.

تبويب وتقرير الرؤية الشيعية في مجال الإمامة

والآن بالنظر إلى مفاد القرائن المتقدِّمة يمكن تبويب وتقرير الرؤية الشيعية في مجال الإمامة على النحو التالي: هناك نظريتان مختلفتان حول الأصل المحوري للإمامة عند الشيعة:

١ـ نظريّة «العلماء الأبرار»

لقد كانت هذه النظرية هي النظرية الغالبة بين الشيعة حتّى أواخر القرن الرابع الهجريّ. وهناك مستندات عن المعتقدين بها حتّى أواسط القرن الخامس الهجريّ أيضاً. وقد مثَّلت هذه الرؤية الفكر الشيعيّ خلال القرنين الثالث والرابع الهجريّين. وقد سار على هذا التفكير الكثير من الحواريّين والرواة والشيعة المعاصرين للأئمّة، حتّى في مرحلة حضور الأئمّة. لقد ذهبَتْ هذه الجماعة من الشيعة إلى اعتبار الأئمة من أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله فوق الجميع، بوصفهم قادةً للدين على المستوى العلميّ والعمليّ، واعتبروا طاعتهم واجبةً عليهم، وعدّوا قراءة الأئمّة عن الإسلام النبويّ هي القراءة الأكثر

واقعيّةً، والأشدّ قرباً من إسلام رسول اللّهﷺ. وعلى هذا الأساس، يكون النبيّﷺ قد دعا المسلمين إلى وجوب التَّبَعيّة والانقياد لهؤلاء القادة الأبرار.

طبقاً لهذه النظرية لا يمكن مقارنة الأئمّة بالنبيّ الأكرمﷺ أبداً؛ وذلك **أوّلاً**: لأن النبيّ الأكرمﷺ منصوبٌ من قِبَل الله سبحانه وتعالى. **وثانياً**: إنه قد تلقّى «الوَحْي» بالعلم اللدني وغير المكتَسَب. **وثالثاً**: إن الوَحْي الإلهي والسنّة النبوية يتمّ الحفاظ عليهما من قِبَل الله بواسطة مَلَكة العصمة.

وعلى أساس هذه النظرية:

أوّلاً: تمّ التعريف بالأئمّة إلى الناس من قِبَل الإمام السابق. وفي مورد الإمام الأوّل تمّ التعريف به من قِبَل النبيّ الأكرمﷺ. وبعبارةٍ أكثر فنّية: كان يتمّ تعيين الأئمّة بالوصيّة أو النصّ من قِبَل الإمام السابق ـ أو من قِبَل النبيّ الأكرمﷺ في مورد الإمام عليّعليه السلام ـ، ومن خلال اختبار وامتحان علماء الشيعة.

ثانياً: ليس لدى الأئمّة علمٌ غير اكتسابيّ أو علمٌ لدنيّ أو علمٌ بالغَيْب (ويُعَدّ علم الغَيْب بلحاظ مساحته فوق بشريّ، والعلم اللدني يستعمل بلحاظ منشئه غير المكتَسَب، وإلاّ فكلاهما يشير إلى علمٍ واحد)، بل يحصل كلّ واحدٍ منهم على التعاليم والمعارف الدينية بأسلوبٍ مكتَسَب من الإمام السابق، وعلى الأحكام الشرعية بالرأي والاجتهاد والاستنباط، وهم عرضةٌ للخطأ، مثل سائر الناس، وإنْ كانوا أقلّ عرضةً للخطأ منهم.

ثالثاً: على الرغم من أن الأئمّة من أكثر الناس تهذيباً وطهراً؛ بلحاظ البُعْد عن المعاصي، إلاّ أن العصمة في بني آدم منحصرةٌ في شخص النبيّﷺ. ولذا لا يمكن اعتبار الأئمّة من طينةٍ وجِبِلّةٍ مختلفة عن سائر الناس، بحيث يجتنبون المعاصي والذنوب بأسلوبٍ خاصّ وفوق بشريّ، بل إنهم يبتعدون عن الذنوب بشكلٍ بشريّ ومتعارف، إلى الحدّ الذي يعتبرون معه من الأبرار.

وعلى هذا الأساس، يتمّ إنكار جميع أنواع الصفات فوق البشرية للأئمّة، ويتمّ التعبير عنهم بـ «العلماء الأبرار». ومن الواضح أنه مع إنكار الفضائل فوق البشريّة للأئمّة، والقول بالاتجاه البشريّ في الإمامة، يكون سبب اعتناق التشيُّع ـ بالقياس إلى سائر المذاهب الإسلامية ـ رجحان هذه القراءة للإسلام على سائر القراءات الإسلاميّة الأخرى، وليس الاستناد إلى طبيعتهم فوق البشريّة.

إن نظريّة العلماء الأبرار تدعم «أصل ختم النبوة»، وتعتبر الوَحْي الإلهي في اللفظ والمعنى والواقع قد اختتم بمحمد بن عبد اللهﷺ، وإنْ كانت تعتبر الارتباط بين الله والإنسان مطلقاً، وأن التقرُّب إلى الله ـ وتَبَعاً لذلك اتّساع الظرفيّة العلميّة وارتقاء القدرة العلميّة للإنسان المقرَّب ـ ممكناً بالنسبة إلى جميع المستعدِّين. إلاّ أنها ترفض جميع أنواع الحقّ الإلهيّ الخاصّ، والارتباط الحَصْريّ بالله، خارج شخص النبيّ.

إن اختلاف أئمّة أهل البيت (أي العلماء الأبرار) عن سائر علماء الدين إنما يكمن في حجم ومقدار العلم، ودرجة تهذيب النفس، وقربهم من الحقّ تعالى. يذهب أتباع هذه النظريّة إلى الاعتقاد بأن الاتجاه البشريّ للإمامة هو الاتجاه الوحيد المنسجم مع الضوابط القرآنية، والمعايير المعتبرة في السنّة النبويّة، والروايات الإجماعيّة لأئمّة أهل البيتعليهم السلام، والأصول العقليّة، والحقائق التاريخيّة.

٢ـ نظرية «الأئمة المعصومون»

إن نظرية «الأئمّة المعصومون» هي النظرية التي كان لها أتباع منذ عصر حضور الأئمّة، وزاد عدد أتباع هذه النظرية في عصر الأئمّة المتأخِّرين، حتّى تمكَّنَتْ في عصر غَيْبة الأئمة من منافسة نظريّة الفهم البشريّ للإمامة بشكلٍ جدِّي، وإنْ لم تكن هي الرؤية الغالبة في المجتمع الشيعيّ حتّى أواخر القرن الرابع الهجريّ. ولكنها أخذت تمثِّل الرؤية الفكرية الشيعية منذ بداية القرن الهجريّ الخامس وإلى يومنا هذا، إلى الحدّ الذي تُعَدُّ معه هذه الرؤية في الألفيّة الأخيرة هي الرؤية الضروريّة والذاتيّة في المذهب.

طبقاً لهذه النظرية يكون الاختلاف بين الأئمة وعلماء الدين اختلافاً ذاتيّاً. إن الأئمّة قد خُلِقُوا من طينةٍ مختلفة، وهم في الصفات والفضائل مثل النبيّ، مع فارق أن النبيّﷺ ينزل عليه الوَحْي الرسالي، أما الأئمّة فلا يتمتَّعون بمثل هذه الموهبة، رغم أنهم مُلْهَمون ومحدَّثون أيضاً (أي إن لديهم ارتباطاً معنويّاً وروحيّاً خاصّاً مع الله سبحانه وتعالى). وأساساً من غير الممكن أن يأمر النبيّﷺ المسلمين بالتَّبَعيّة الشرعيّة للأئمّة من أهل البيتعليهم السلام دون أن تكون لديهم فضائل ذاتيّة تميِّزهم من الآخرين.

إن خصائص الإمامة على أساس هذه النظرية عبارةٌ عن:

أوّلاً: إن أئمة الهدى هم ـ مثل النبيّ ﷺ ـ منصوبون من قِبَل الله بالإمامة، وإن النبي الأكرم ﷺ قد بيّن هذا النصب للمسلمين في إطار النصّ. وعليه فإن الأئمة منصوبون من قِبَل الله بالنصّ النبوي، وإن المسلمين الذين تخطوا هذا الأمر الإلهي والدستور النبوي قد انحرفوا عن الصراط المستقيم.

ثانياً: إن أئمّة الهدى عالمون ـ مثل النبيّ ـ بالعلم اللدنيّ غير المكتَسَب، وهم يعلمون الغَيْب بإذن الله (من الواضح أن مساحة هذا العلم أضيق من علم الغَيْب الإلهيّ المطلق). إن علم الأئمّة ليس من طريق الرأي والاجتهاد. وإن علمهم في مجال معارف الدين وكلّ ما يرتبط بأسوتهم وقدوتهم للآخرين لا يقبل الخطأ.

ثالثاً: إن أئمة الهدى هم، مثل النبيّ ﷺ، معصومون من الأخطاء والذنوب مطلقاً (من الكبائر والصغائر، عَمْداً وسَهْواً). وإن العصمة تفضُّلٌ إلهيّ يتفضَّل به على المنتجبين من عباده، وهي أسمى بكثيرٍ من تهذيب النفس، وطهارة أرواح الأولياء.

إن فضائل الأئمّة ـ طبقاً لنظرية «الأئمّة المعصومون» ـ فضائل فوق بشرية، مثل فضائل الرسول الأكرم ﷺ؛ حيث تمّ تفويضها تفضُّلاً من قِبَل الله سبحانه وتعالى على هؤلاء العباد المقرَّبين من حظيرة قُدْسه. إن الأئمّة المعصومين هم، مثل النبيّ ﷺ، وسطاء في الفَيْض الإلهيّ.

وإن إنكار هذه الفضائل فوق البشرية من قِبَل بعض الشيعة في القرون الأولى كان ناشئاً من قصورهم أو تقصيرهم في إدراك العظمة الوجودية للأئمّة.

إن الإمامة استمرارٌ للنبوّة، ومتمِّمةٌ لها، وإن الدين من دون الإمامة ناقصٌ. وإن الأئمة المعصومين مفسِّرون وشرّاحٌ معصومون للوَحْي الإلهيّ. وعلى الرغم من ختم ظاهر النبوّة برحيل النبيّ ﷺ، إلاّ أن باطن النبوّة ـ أي الولاية ـ يستمر إلى آخر الزمان، وإن الأرض تسيخ بأهلها دون إعمال هذه الولاية من قِبَل الإمام الحاضر أو الحجّة الغائب.

وعلى هذا الأساس، فإنه من دون الاعتقاد بأصل الإمامة الأصيل للمعصومين لا يمكن الوصول إلى السعادة والفلاح والجنّة. إن خير الدنيا والآخرة يكمن في التَّبَعيّة المَحْضة للأوامر والنواهي الصادرة عن الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

وليس للإمامة من وجهة نظر أتباع هذه النظريّة من معنىً محصَّلٍ غير هذا المعنى. وعلى هذا الأساس، فإن الإمامة تمتدّ بجذورها في القرآن الكريم والسنّة

النبويّة والعقل، وهناك الكثير من الروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام على هذه الشواخص الثلاثة للإمامة، بحيث لا يبقى هناك أدنى شكٍّ فيها، ولذلك عُدّت الإمامة بهذه الخصائص الثلاثة من ضروريات المذهب.

العلماء القائلون بنظرية «العلماء الأبرار»

حان الوقت الآن للإجابة عن السؤال الثاني، وهو السؤال القائل: مَنْ هم العلماء الشيعة ـ سواء من المتكلِّمين أو الفقهاء أو المحدِّثين أو المفسِّرين ـ، ولا سيَّما منهم أصحاب الأئمة، الذين كانوا يذهبون إلى هذه القراءة للإمامة، أي إنهم كانوا يؤمنون بنظرية العلماء الأبرار، لا أكثر، وكانوا يُعَدُّون من القائلين بالرؤية البشرية الطبيعيّة تماماً لأمر الإمامة؟

وعلى الرغم من أنه مع سيطرة نظريّة (الأئمة المعصومون) ـ الجديرة بالاحترام ـ في الأعوام الألف الأخيرة، واضمحلال نظريّة العلماء الأبرار، لم تتوفَّر الرعاية الجادّة لحفظ تراث هذه الطائفة من علماء الشيعة، إلاّ أنه يمكن الحديث بشكلٍ محدَّد عن بعض العلماء القائلين بهذه النظرية، وهم من العلماء الذين عاشوا بين الشيعة في ذَرْوة اقتدارهم المذهبيّ. وسوف نشرع في التعريف بالوجوه والشخصيات البارزة لنظريّة العلماء الأبرار على التوالي، من المتأخِّرين إلى المتقدِّمين:

١ـ ابن الغضائري

أحمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي، المعروف بـ «ابن الغضائري»، من علماء القرن الخامس الهجريّ. لم يصِلْنا من الأعمال التي خلَّفها سوى كتابه الصغير بعنوان: «الرجال» أو «الضعفاء»، والذي تمّ نقله بالكامل في كتاب «حل الإشكال»، لمؤلِّفه: أحمد بن طاووس (المتوفّى ٦٧٣هـ)؛ وفي كتاب «خلاصة الأقوال»، للعلاَّمة الحلّي (المتوفّى ٧٢٦هـ). وقد عدَّه المحقِّق الكلباسي، في كتابه «سماء المقال»[١١]، من عيون الشيعة والأجلاّء ووجوه وعظماء الأصحاب. وقد وصفه المحقِّق القهبائي، في «مجمع الرجال»[١٢]، بالعالم العارف الجليل الكبير في الطائفة.

إن من بين الخصائص المترتِّبة على الآراء الرجالية لابن الغضائري نسبة الكثير من رواة الحديث إلى الغُلوّ والارتفاع في المذهب أو الارتفاع في حقّ الأئمّة، وبالتالي التوجُّه إلى تضعيف هؤلاء الرواة. ويبدو أن هذا التضعيف وجرح الرواة لا يستند إلى الشهادة والسماع، وإنما يقوم على أساسٍ من اجتهاده الخاصّ، بمعنى أنه كان يخضع متن الروايات المنقولة عن كلّ راوٍ إلى البحث والنقاش، فإذا وجد محتوى الروايات ـ بالنظر إلى مبانيه ـ مشتملاً على الخروج عن الحدّ المسموح به عقائديّاً، أو كان مشتملاً على الارتفاع أو الغُلُوّ في حقّ الأئمة، نسب الراوي إلى الضعف والكذب واختلاق الحديث. وقد تمّ في العبارة المتقدِّمة للوحيد البهبهاني شرح الرؤية الاعتقاديّة الخاصّة لمشايخ قم وابن الغضائري في مورد الأئمّة ونسبة الرواة الذين كانوا يتجاوزون هذا الحدّ إلى الارتفاع في المذهب والغُلُوّ والضعف والكذب. وبطبيعة الحال، فإن الآراء الرجالية لمشايخ قم وابن الغضائري لا تتطابق فيما بينها بالضرورة، وإن بعض تضعيفات القمّيين قد تمّ نقضها من قِبَل ابن الغضائري[١٣].

وعلى أيّ حالٍ فإن توثيقات ابن الغضائري تُعَدُّ من الناحية الرجالية في غاية الاعتبار، رغم أن كتابه «الممدوحون» لم يصِلْ إلينا، للأسف الشديد. ورغم توقُّف العلاّمة الحلّي في الكثير من الرواة؛ بسبب اعتماده على تضعيفاته، بَيْد أن الرأي المشهور بعد العلاّمة هو عدم الاعتناء بتضعيفات ابن الغضائري. ومنذ عصر العلاّمة المجلسي تمّ اتهام ابن الغضائري بالتسرُّع في جرح وتضعيف كبار علماء الحديث. وبالنظر إلى اعتماد النجاشي ـ زميل ابن الغضائري في الدراسة ـ على الكثير من آرائه الرجالية لا يمكن اتّهامه بقلّة التدقيق والتسرُّع في الرأي، بل هو من أكابر الناقدين في علم الرجال، وأفضلهم وأوحدهم في دقّة النظر.

الوجه الثاني المذكور لعدم الاعتناء بتضعيفات ابن الغضائري هو أن توثيقاته وتضعيفاته لا تستند إلى الحسّ والشهود والسماع من المشايخ والثقات، وإنما تستند إلى الحَدْس والاستنباط وقراءة محتوى الروايات والحكم بشأن الراوي على أساس متن الرواية[١٤].

وبغضّ النظر عن الموافقين والمخالفين[١٥] لكتاب ابن الغضائري، وبغضّ النظر عن قبول أو نقد آرائه الرجالية ـ التي هي في الأساس خارج موضوع بحثنا ـ، فإن الذي

يبدو من تضاعيف هذا النقد والإثبات بشأن ابن الغضائري نفسه، ويتمّ تأييده بالكامل من خلال الرجوع المباشر إلى كتابه، هو أن الرأي الاعتقاديّ لابن الغضائري حول الأئمّة يختلف كثيراً عن الرأي الذي كان مسيطراً بعد القرن الهجريّ الخامس.

وطبقاً لتحقيقات المحقّق المامقاني، التي تقدَّم ذكرها في الشاهد الأوّل، يمكن القول: إن ما اعتبره ابن الغضائري غُلُواً وارتفاعاً في حقّ الأئمّة يُعَدّ حاليّاً من ضروريات مذهب الشيعة في عصرنا. وبعبارةٍ أخرى: إن ابن الغضائري ـ على حدّ قول المحقّق الكلباسي[١٦] ـ «كان غيوراً في دينه، حامياً فيه»، بَيْدَ أنه كان يبدي حساسيةً خاصّة في ما يتعلّق برعاية شأن الأئمّة، وكان يرى في نسبة الشؤون فوق البشرية إليهم، من قبيل: علم الغيب، والقوى الخارقة للعادة، والمعاجز، وتفويض الأمور التشريعية والتكوينية، خروجاً عن حدّ الاعتدال المذهبيّ، ومؤدّياً إلى الارتفاع أو الغُلُوّ في المذهب. وكان لذلك يرى نفسه مكلَّفاً شرعاً بالوقوف ضد هذا التطرُّف والغُلُوّ. وعلى الرغم من عدم إمكان الحديث بدقّةٍ حول «الحدّ المسموح به في الاعتدال المذهبيّ بشأن صفات الأئمّة»؛ بسبب عدم وصول أكثر آثار وكتابات ابن الغضائري إلينا، فإنه يمكن اعتباره بكلّ ثقةٍ أحد الناقدين الأشداء لنسبة الشؤون فوق البشريّة إلى الأئمّة، ومن أكثر العلماء غيرةً بين القائلين بالاتجاه البشريّ في مفهوم الإمامة لدى الشيعة، أو نظرية (العلماء الأبرار). إن قراءة هذا الكتاب والتأمُّل في الآراء الاجتهادية لابن الغضائري القائمة على رؤيته الاعتقادية الخاصّة حول الأئمّة ـ حيث أشار لحُسْن الحظّ إلى هذه المباني باختصارٍ ـ ترفع جميع أنواع الإبهام والغموض في هذا المجال.

٢ـ ابن الجُنَيْد الإسكافي

أبو عليّ، محمد بن أحمد الكاتب، المعروف بـ «ابن الجُنَيْد الإسكافي» (المولود قبل ٣٠٠هـ ـ المتوفّى قبل ٣٧٧هـ)، من كبار المتكلّمين والفقهاء الشيعة في القرن الهجريّ الرابع. له العديد من المؤلَّفات، ومن بينها: «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة»، و«المختصر الأحمدي في الفقه المحمّدي»، و«النصرة لأحكام العترة». وكانت هذه الكتب موجودةً إلى عصر الشهيد الأوّل، ولكنْ للأسف الشديد لم يصِلْنا شيءٌ منها. لقد كان ابن الجُنَيْد عالماً متفرِّداً في آرائه، وكان منذ ذلك الحين مورد انتقاد الشيخ

الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى. ويعود طرح المدرسة الفقهية لابن الجُنَيْد إلى القرن السادس الهجريّ، حيث حظيَتْ آراؤه بالاهتمام في آثار ابن إدريس الحلّي، والعلاّمة الحلّي، والشهيد الأوّل. ومن الآراء المختلفة لابن الجُنَيْد هناك رأيان مبنائيّان جديران بالذكر: **أحدهما**: في أصول الفقه؛ **والآخر**: في أصول الاعتقادات. أما رأيه المخالف في أصول الفقه فهو القول بالقياس في الفقه؛ ورأيه المختلف في الأبحاث الاعتقادية هو رأيه الخاصّ حول علم الأئمّة.

قال الشيخ المفيد في رسالة «المسائل السروية»، ضمن إشارته إلى إحدى رسائل ابن الجُنَيْد، وهي باسم «المسائل المصرية»: « في هذه الرسالة جعل ابنُ الجُنَيْد الأخبار [الواردة عن الأئمّة] أبواباً، وظنّ أنها مختلفةٌ في معانيها، وردَّ هذا [الاختلاف في الروايات] إلى قول الأئمّة بالرأي»[١٧].

وقد ذهب الشيخ المفيد إلى القول ببطلان رأي ابن الجُنَيْد، وقال بإمكان الجمع بين تلك الأخبار، بحيث لا يبقى هناك اختلافٌ؛ لكي ننسبه إلى قول الأئمّة عليهم السلام بالرأي.

لقد ذهب السيد المرتضى في الانتصار إلى أن أحد الآراء الفقهية الخاصّة بالإمامية هو جواز حكم الأئمة وحكّامهم [بوصفهم من القضاة] على أساس علمهم بجميع الحقوق والحدود. وأشار إلى اختلاف رأي ابن الجُنَيْد، فقال: «ذهب ابن الجُنَيْد، ضمن تصريحه بالمخالفة في هذه المسألة، إلى الاعتقاد بأن الحاكم لا يجوز له العمل بعلمه في أيٍّ من الحقوق والحدود».

وقد ذهب السيد المرتضى إلى القول بأن رأي ابن الجُنَيْد يقوم على نوعٍ من الرأي والاجتهاد، وقام برفضه وردِّه، وقال في بيان خطئه: «لقد وقفْتُ في هذه المسألة على كلامٍ غير محقَّقٍ لابن الجُنَيْد؛ إذ ليس لديه في هذا المورد دلالة ولا دراية، [وعلى الرغم من ذلك] فإنه يُفرِّق بين علم النبيّ (صلوات الله عليه) بشيءٍ وبين علم خلفائه وحكّامهم. وهذا غيرُ صحيحٍ؛ لأن العلم بالمعلومات بين مختلف العلماء لا يمكن أن يكون مختلفاً».

وعلى هذا الأساس، لو أن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليّاً عليه السلام، أو خلفاءهما، قد شاهدوا وقوع ما يستوجب الحدود الشرعية من الجرائم فإن علمهم سوف يحظى بالاعتبار.

ثمّ نقل السيد المرتضى استدلال ابن الجُنَيْد على بطلان الحكم بالعلم [في غير النبيّ] على النحو التالي: «وجدتُه [أي ابن الجنيد] يستدلّ على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول: وجدتُ الله تعالى قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً، أبطلها فيما بينهم وبين الكفّار والمرتدّين، كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح. ووجدنا الله تعالى [من ناحيةٍ أخرى] قد أطلع نبيَّه صلى الله عليه وآله على مَنْ كان يُبطن الكفر ويُظهر الإسلام، وكان يعلمه، ولم يبيِّن أحوالهم لجميع المؤمنين، فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم. [إذن هناك اختلافٌ بين علم النبيّ صلى الله عليه وآله وعلم الأئمّة والحكّام بلحاظ المنشأ، وبالتالي بلحاظ الآثار الفقهيّة المترتِّبة على هذين العلمين]»[١٨].

وقد اعتبر السيد المرتضى استدلال ابن الجُنَيْد هذا ـ المستند إلى وجود الفرق بين علم النبيّ وعلم سائر المؤمنين ـ استدلالاً غيرَ تامٍّ؛ فهو من جهةٍ لا يقبل بأن الله قد أطلع نبيَّه على نفاق المنافقين؛ ومن جهةٍ أخرى فإن إبطال حقوقٍ، من قبيل: جواز النكاح والإرث وأكل الذبائح، إنما يختصّ بمَنْ أظهر كفره وردَّته، دون مَنْ أبطنها[١٩].

إن الذي نحصل عليه من انتقاد هذين المتكلِّمين والفقيهين الشيعيّين الكبيرين ـ الشيخ المفيد والسيد المرتضى ـ للرؤية الكلامية لابن الجُنَيْد ما يلي:

أوّلاً: إن ابن الجُنَيْد قد اعتبر كلام الأئمّة «رأياً» لهم. وإن الرأي أو النظر أو الاجتهاد والاستنباط أمرٌ مكتَسَبٌ، وفي ما يتعلَّق بالأساليب المتعارفة لكسب العلم البشري لا يكون احتمال وقوع الخطأ منتفياً.

إن هذا الرأي يقع في مقابل الذين قالوا بأن كلام الأئمّة منبثقٌ عن «العلم اللدني»، والموهوب لهم من قِبَل الله، واعتبروا وقوع الخطأ فيه ممتنعاً، وقالوا لذلك بعصمة الأئمّة.

إن الرأي يصدر عن العالم؛ في حين أن العلم اللدني منحصرٌ بالمعصوم.

وطبقاً لما نسبه الشيخ المفيد فإن ابن الجُنَيْد يرى أن اختلاف روايات الأئمّة ناشئٌ عن قولهم بالرأي، وبعبارةٍ أخرى (طبقاً لهذه النسبة): إن ابن الجُنَيْد لا يؤمن بعصمة الأئمّة، وامتلاكهم العلم اللدني، وكان يراهم من «العلماء الأبرار».

ثانياً: طبقاً لتقرير السيد المرتضى فإن ابن الجُنَيْد يفرِّق بين علم النبيّ ﷺ وعلم سائر المؤمنين (بمَنْ فيهم الأئمّة)؛ فإن النبيّ الأكرم يعلم ببعض البواطن والغيوب بإذن الله، وأما سائر المؤمنين (ومنهم: الأئمّة) فلا يمتلكون مثل هذا العلم.

وعلى هذا الأساس، فإنه على الرغم من أن النبيّ يمكنه الاستناد إلى علمه في مسند القضاء، إلاّ أن سائر المسلمين (ومنهم: الأئمة) لا يستطيعون الاستناد إلى علم القاضي في مسند القضاء، وتقتصر أحكامهم في العمل على أساس السياقات القضائيّة المتعارفة (من قبيل: الاستناد إلى شهادة الشهود والأَيْمان).

وعليه فإن الذي يعتقد بوجود هذا الاختلاف لا يؤمن بوجود العلم اللدني لدى الأئمّة.

ثالثاً: طبقاً للآراء المنقولة عن ابن الجُنَيْد ـ والتي تقدَّم ذكر مثالين بارزين منها ـ فإنه على الرغم من كونه أحد كبار المتكلِّمين والفقهاء الشيعة في القرن الهجريّ الرابع، إلاّ أنه كان ينحو نحو الاتجاه البشريّ في ما يتعلَّق بمسألة الإمامة، ولم يكن يؤمن بالشؤون فوق البشرية للأئمة، أي إنه بناءً على الآراء الكلاميّة لابن الجُنَيْد ـ «كلامُ الأئمّة رأيٌ يرتؤونه» ـ لم تكن الأوصاف، التي هي من قبيل: العلم اللدني، ولا سيَّما العصمة منها ـ من لوازم الإمامة الشيعيّة في القرن الرابع الهجريّ.

رابعاً: إن الاتجاه البشريّ في الإمامة على أساس المبنى الكلامي القائل بأن «كلام الأئمّة رأيٌ يرتؤونه»، وما يترتَّب على ذلك من اللوازم الاعتقاديّة ـ بمعنى عدم الإيمان بالعصمة والعلم اللدني ـ، كان متعارفاً في القرن الهجريّ الرابع بوصفه من لوازم الإمامة الشيعيّة، بحيث إن مَنْ كان يقول بها لا يتعرَّض إلى النقد والتجريح، ولا يُتَّهم بالارتداد المذهبي، بل ويتمّ التعريف به كأحد أكبر علماء التشيُّع في عصره، ويتمّ تكريمه دينيّاً وثقافيّاً واجتماعيّاً أيضاً. وهذا لا يمنع أن أصحاب مثل هذه العقيدة بدأوا يتعرَّضون بعد عدّة عقودٍ لانتقاد علماء الشيعة الآخرين.

ونتساءل هنا، ونقول: لو كانت العصمة والعلم اللدنيّ وما إلى ذلك من الأمور الأخرى تُعَدُّ في القرن الرابع الهجريّ من ضروريات مذهب التشيُّع، أو تُعَدّ ـ في الحدّ الأدنى ـ من معالم المذهب، كيف كان يتمّ تقبُّل وتحمُّل آراء ابن الجُنَيْد الذي ينكر هذه الضروريّات، بل لا يُكتَفَى بذلك، وإنما يتمّ تكريمه وتجليله أيضاً؟

ألا يدلّ هذا على أن التشيُّع في حوالي القرن الخامس الهجريّ قد شهد انتقالاً و«تحوُّلاً في الخطاب المهيمن في مجال الإمامة»؟

إن هذه النقطة الأخيرة لم تغِبْ عن النظرة الدقيقة للعلاّمة السيد محمد مهدي الطباطبائي «بحر العلوم» (المتوفّى ١٢١٢هـ). فقد عرَّف بابن الجُنَيْد في كتابه «الفوائد الرجالية» بقوله: «من أعيان الطائفة، وأعاظم الفرقة، وأفاضل قدماء الإمامية، وأكثرهم علماً وفقهاً وأدباً، وأكثرهم تصنيفاً، وأحسنهم تحريراً، وأدقّهم نظراً»[٢٠]. ثم نقل عنه قوله بالقياس، وأضاف قائلاً: إن علماءنا، على الرغم من ذلك، لم يمتنعوا عن تكريمه وإجلاله والثناء عليه.

ثم عمد [السيد بحر العلوم] إلى طرح سؤالٍ هامّ، يقول فيه: إن المنع من القول بالقياس يُعَدّ من ضروريات مذهب الإمامية، وإن الروايات المأثورة في ذلك عن الأئمّة متواترةٌ؛ وعليه يُعَدّ المخالف لذلك خارجاً عن المذهب، ولا يُعتنى بكلامه، بل لا يصحّ توثيقه. بَيْدَ أن ما هو أسوأ من القول بالقياس نسبة القول إليه بأن الأئمّة يقولون بالرأي، على ما حكاه عنه الشيخ المفيد.

يرى السيد بحر العلوم أن هذا [الرأي الكلامي] مرفوضٌ وقبيح؛ إذ كيف يمكن الجمع بينه وبين القول بعصمة الأئمّة عليهم السلام وعدم تجويز صدور الخطأ عنهم، على ما هو واضحٌ من [معالم] المذهب؟!

إن هذا الرأي [الكلامي] لم يشتهر عنه، إلاّ أن قوله بالقياس معروفٌ.

ثمّ احتمل السيد بحر العلوم أن يكون المراد من القياس الذي يقول به ابن الجُنَيْد هو القياس غير الممنوع (من قبيل: القياس منصوص العلّة، أو تنقيح المناط القطعي).

ولكنه لا يرتضي هذا الاحتمال، ويستطرد قائلاً: «إن هذا التكلُّف لا يجري في مقالته الأخرى التي نسبها إليه [الشيخ] المفيد. والظاهر أنه قد زلَّتْ لهذا الشيخ المعظَّم [ابن الجُنَيْد] قدمٌ في هذا الموضع [القول بأن الأئمّة كانوا يقولون بالرأي]، ودعاه اختلاف الأخبار الواردة عن الأئمّة عليهم السلام إلى القول بهذه المقالة الرديئة. والوجهُ في الجمع بين ذلك وبين ما نراه ـ من اتّفاق الأصحاب على جلالته وموالاته وعدم قطع العصمة بينهم وبينه ـ حمله على الشبهة المحتملة في ذلك الوقت؛ لعدم بلوغ الأمر فيه إلى حدّ

الضرورة؛ فإن المسائل قد تختلف وضوحاً وخفاءً باختلاف الأزمنة والأوقات؛ فكم من أمرٍ جليٍّ ظاهرٍ عند القدماء قد اعتراه الخفاء في زماننا؛ لبُعْد العهد؛ وضياع الأدلّة؛ وكم من شيءٍ خفيٍّ في ذلك الزمان قد اكتسى ثوب الوضوح والجلاء؛ باجتماع الأدلّة المنتشرة في الصدر الأوّل، أو تجدَّد الإجماع عليه في الزمان المتأخِّر. ولعل أمر القياس من هذا القبيل... وأما إسناد القول بالرأي إلى الأئمّة عليهم السلام فلا يمتنع أن يكون كذلك في العصر المتقدِّم».

ثمّ نقل السيد بحر العلوم؛ لتأييد كلامه، عبارةً عن الشهيد الثاني في رسالة حقائق الإيمان ـ والتي تقدَّم الحديث منا عنها بالتفصيل في الشاهد الثالث ـ، عن جدِّه السيد عبد الكريم الطباطبائي البروجردي في كتاب الإيمان والكفر [مخطوط]، أن نظرة جُلّ الرواة والشيعة المعاصرين للأئمّة إليهم على أنهم علماء أبرار، مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم، وأن الأئمّة مع ذلك كانوا يحكمون بإيمان وعدالة هؤلاء الرواة والشيعة. ثمّ أضاف قائلاً: «إن كلامه [أي كلام الشهيد الثاني حول الاتجاه البشريّ لدى الشيعة في مسألة الإمامة] وإنْ كان مطلقاً، لكنْ يجب تنزيله على تلك الأعصار [القرون الأولى]، التي يحتمل فيها ذاك [عدم البلوغ إلى حدّ الضرورة]، دون ما بعدها من الأزمنة [من القرن الهجريّ الخامس فصاعداً]؛ فإن الأمر قد بلغ فيها حدّ الضرورة قطعاً»[٢١].

إن رؤية العلاّمة السيد بحر العلوم تحتوي على نقاط هامّة في ما يتعلَّق بمورد بحثنا:

١ـ إن المسائل الدينيّة ـ ومنها: الأبحاث الاعتقادية ـ تختلف من حيث الوضوح والخفاء باختلاف الأزمنة. وعلى هذا الأساس، فإن فهم المؤمنين للأمور يتفاوت بين زمانين مختلفين. ويمكن لهذا الاختلاف أن يكون بين ضروريّ المذهب والقول بخلافه. وهذه العبارة الأخيرة تتقبَّل تحوُّل المعرفة الدينيّة أو استحالة الاعتقادات المذهبيّة.

٢ـ إن مسألة الإمامة الهامّة من جملة مصاديق تحوُّل المعرفة المذهبية، بمعنى أن خصائص الإمامة فيما قبل وبعد النصف الثاني من القرن الخامس الهجريّ قد تعرّضَتْ للتغيير والتحوُّل. وفي هذا المنعطف المذكور لا تُعَدّ أمورٌ من قبيل: العصمة والعلم

اللدني من خصائص الإمامة، في حين أخذت هذه الأمور تُعَدّ لاحقاً من ضروريّات مذهب التشيُّع، ومن خصائص الإمامة لدى الشيعة.

٣ـ لقد ذهب السيد بحر العلوم إلى اعتبار هذا التحوُّل ناشئاً عن خفاء المسألة في القرون الأولى ووضوحها في العصور المتأخِّرة، وظهور الشبهة في ذلك الزمان وبلوغها إلى حدّ الضرورة بعد ذلك. إن هذا البيان يقوم على افتراض صفاتٍ فوق بشرية للأئمّة. ورُبَما قدَّم المعتقد بالمبنى الآخر توجيهاً آخر لهذه الاستحالة. كما اشتمل كلام بحر العلوم على توجيهٍ آخر، حيث قال: «اجتماع الأدلّة المنتشرة في الصدر الأوّل، أو تجدُّد الإجماع عليه في الزمان المتأخِّر». ولو اعتبرنا اجتماع الأدلّة الشائعة في القرون الأولى من بين أسباب وعلل التوجُّه البشريّ لمسألة الإمامة كان من بين هذه الأدلّة المنتشرة حضور الأئمة أنفسهم، وإمكان التواصل المباشر من قِبَل الشيعة بأئمّتهم، في مقابل صعوبة هذا الارتباط في عصر الأئمّة المتأخِّرين، ولا سيَّما في عصر الغَيْبة؛ حيث شاع هذا الاتّجاه فوق البشريّ بشكلٍ أكبر.

٤ـ إن ابن الجُنَيْد، على الرغم من ذهابه إلى الاتجاه البشريّ في ما يتعلَّق بمسألة الإمامة؛ أي الاعتقاد بنظرية (العلماء الأبرار)، أو الاعتقاد بالمبنى الكلامي القائل بأن «كلام الأئمّة رأيهم»، الملازم للقول بعدم الاعتقاد بعصمتهم، وعدم القول بعلمهم اللدني، كان يعيش في عصره محاطاً بمنتهى الإجلال والتكريم بين الشيعة. وهذا يدلّ على تناغم معتقده ومعتقد الشيعة في تلك المرحلة وعصر حضور الأئمّة، وهو عصر الاتجاه البشري في مسألة الإمامة، وانتشار نظرية (العلماء الأبرار)، وذلك رغم وصف السيد بحر العلوم هذه المرحلة الزمنيّة بمرحلة خفاء صفات الأئمّة على الشيعة.

وقد ذهب الشيخ أسد الله بن إسماعيل، المعروف بـ «المحقِّق الكاظمي» (المتوفّى في العقد الرابع من القرن الثالث عشر الهجريّ) ـ وهو صاحب كتاب «المقباس» ـ، في كتاب «كتاب كشف القناع عن وجوه حجِّية الإجماع» ـ ضمن وصف العلماء الشيعة المختلفين ـ، إلى اعتبار ابن الجُنَيْد من قدامى الفقهاء، وأصحاب الإمامية المخضرمين، الذين أدركوا كلتا الغَيْبَتين. وبعد نقله لكلام الشيخ المفيد بشأن الرأي الخاصّ لابن الجُنَيْد حول الأئمّة [كلام الأئمّة رأيهم] قال بأن لابن الجُنَيْد كتابين آخرين أيضاً، وهما: «كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر القياس»؛ والآخر: «إظهار ما

سرّه أهل العناد من الرواية عن أئمّة العترة في أمر الاجتهاد». لو وصل إلينا الاجتهاد الذي كان الأئمّة يشيرون إليه ـ كما أدركه ابن الجُنَيْد ـ فرُبَما كان له تأثيرٌ في رواج وانتشار النظرة البشريّة إلى مسألة الإمامة، وإنْ كان السؤال عن عدم وصول كتب هذا العالم الشيعيّ الكبير هو سؤالٌ في محلّه، ويدعو إلى التأمُّل.

٣ـ المتكلمون الشيعة في القرن الهجري الثالث والصفات فوق البشرية للأئمة

هل يمكن اعتبار ابن قِبَة الرازي والنوبختيّين من القائلين بالاتجاه البشريّ في ما يتعلَّق بمسألة الإمامة؟

لقد أجاب الدكتور المدرسي الطباطبائي عن هذا السؤال بالإيجاب.

وقد عقدنا هذا القسم من التحقيق لتقييم هذه الإجابة منه.

يُعَدّ الأستاذ الدكتور السيد حسين المدرسي الطباطبائي من المتخصِّصين العالميّين في مجال الدراسات الشيعية، ولا سيَّما في القرون الأولى. وقد صدر له حتّى الآن في هذا الشأن ثلاثة كتب باللغة الإنجليزية. وقد تُرجمَتْ بأجمعها إلى اللغة الفارسية من قِبَل المؤلِّف الفاضل، وإنْ كان أهمُّها لم يحصل على إجازة النشر في إيران. وهذه المؤلَّفات الثلاثة عبارةٌ عن: «مقدّمه إي بر فقه شيعه، كلّيات وكتاب شناسي»[٢٢] (عام ١٣٦٨هـ.ش [١٩٨٩م])؛ و«مكتب در فرايند تكامل، نظري بر تطوّر مباني فكري تشيُّع در سه قرن نخستين»[٢٣] (١٣٧٤هـ.ش [١٩٩٥م])؛ و«ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري»[٢٤] (القسم الأول / ١٣٨٣هـ.ش [٢٠٠٤م]). تُعَدّ جميع هذه الكتب الثلاثة من المصادر في مجال الدراسات الشيعية، ونموذجاً للعمل المنهجيّ والعلميّ العميق. وإن الترجمة الفارسيّة للكتاب الثاني ـ على الرغم من انتشارها خارج إيران ـ كانت تعاني «من بعض الملاحظات»، وقد خيَّم هذا الإشكال على الكثير من النتائج الاستراتيجية للكتاب، واستدعى الكثير من الحذف والتعديلات والإضافات في النصّ الأصلي من الكتاب، وإن الخوض في ذلك يحتاج إلى مقالةٍ أخرى.

إن كتاب «مكتب در فرايند تكامل»[٢٥] ـ وهو كتابٌ قيِّم ـ قد تمَّ تأليفه في الأساس للتعريف بأحوال وآثار ابن قِبَة. وقد اشتمل في ملحقاته على تصحيح مجدَّد

للرسائل التي خلَّفها ابن قِبَة، وفي الحقيقة يمكن القول: إن هذا الكتاب برمّته لا يعدو أن يكون مقدّمةً على التعريف بالآراء الكلامية لابن قِبَة الرازي. وعلى الرغم من اشتهار ابن قِبَة في الحوزات العلمية الشيعية برأيه في القول بـ «الامتناع العقليّ لجعل الحجِّية لأخبار الآحاد» في علم أصول الفقه، فإنّه فوق ذلك يُعَدّ من المتكلِّمين البارزين لدى الشيعة في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريّين.

لقد عمد الدكتور المدرسي الطباطبائي في أوّل تحقيقٍ له إلى تقرير آراء ابن قِبَة الرازي والنوبختيّين بشأن الإمامة كما يلي، باختصارٍ: «إن بعض الأصحاب كانوا يرَوْن للأئمة نوعاً من المرجعية العلمية، ويعتبرونهم علماء أبراراً، وينكرون أن تكون لهم صفات فوق بشريّةٍ، من قبيل: العصمة. وهذا هو الرأي الذي دافع عنه بعض المتكلِّمين الشيعة في المراحل الزمنية اللاحقة أيضاً، ومن بينهم: أبو جعفر محمد بن قِبَة الرازي، وهو من كبار العلماء والمتكلِّمين الشيعة، وقد حظي باحترام وتكريم الشيعة في القرن الهجريّ الرابع ـ وكان رئيس وكبير الشيعة في عصره، وقد كانت آراؤه موضع اهتمام واستناد العلماء الشيعة بعده ـ كان يرى الأئمّة مجرّد علماء أبرار وعبادٍ صالحين، وعلماء بالقرآن الكريم، وكان ينكر علمهم بالغَيْب. ومن العجيب أن مساره الاعتقاديّ كان ـ على الرغم من ذلك ـ مورد تقدير وتقييم المجتمع العلميّ الشيعيّ في تلك المرحلة الزمنية. وقد كان لبعض المحدِّثين في قم رأيٌ مشابه لهذا الرأي في حقّ الأئمّة. ويبدو أن النوبختيّين كانوا كذلك أيضاً»[٢٦].

لقد ذكَّر الدكتور المدرسي الطباطبائي، في شرحه للآراء الكلامية لابن قِبَة الرازي، بأن الشيعة قد قالوا برأيه في الإمامة، من لزوم النصّ المتواتر من قِبَل الإمام السابق (ومن قِبَل النبيّ ﷺ بشأن الإمام الأوّل): «إن الأئمّة الأطهار ـ خلافاً لما كان يقوله الغُلاة ـ كانوا مجرَّد علماء بارزين، وأتقياء، وعارفين بالشريعة، وغير مطَّلعين على الغَيْب؛ لأن هذا من مختصّات الله سبحانه وتعالى. وإن كلّ مَنْ اعتقد بأن ما سوى الله يعلم الغَيْب فهو مشركٌ».

يرى ابن قِبَة الرازي أن دَوْر الأئمّة ومسؤوليّتهم الأصلية ـ بوصفهم من العلماء الأبرار والمفسِّرين المعتبرين للقرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة ـ تكمن في تفسير الشريعة، وبيان الأحكام الإلهية. إن مراد ابن قِبَة الرازي أن هناك في القرآن الكريم

وفي تعاليم النبيّ الأكرم والأئمّة الأطهار ما يكفي من القواعد والأصول العامة والجامعة التي تشمل كافّة حوائج البشر، وجميع الموارد مجهولة الحكم، والكلّية والجزئية، ويعمل على بيان وإيضاح أحكامها[٢٧].

وقد صرَّح بشأن رأي ابن قِبَة الرازي حول صفات الأئمّة قائلاً: «إن ابن قِبَة... لم يكن يُنْكِر إمكانية أن يُظهر الله سبحانه وتعالى المعجزة على يد الإمام، رغم أنه بدَوْره كان يردّ سائر عقائد المفوِّضة، من قبيل: الاعتقاد بعلم الغَيْب، أو وجود كلّ صفةٍ فوق بشريّة في الإمام»[٢٨].

إن المستند الأصليّ للنسبة المتقدِّمة إجاباتُ ابن قِبَة الرازي على شبهات أبي زيد العلويّ، والتي تمّ تقريرها من قِبَل الشيخ الصدوق كما يلي: «إن اختلاف الإماميّة إنما هو من قِبَل كذّابين دلَّسوا أنفسهم فيهم، في الوقت بعد الوقت، والزمان بعد الزمان، حتّى عظم البلاء. ورغم أن أسلافهم قومٌ أهل وَرَعٍ واجتهادٍ وسلامة ضميرٍ، إلاّ أنهم لم يكونوا أصحاب نظرٍ وتمييز؛ فكانوا إذا رأَوْا رجلاً مستوراً يروي خَبَراً أحسنوا به الظنّ وقبلوه، فلمّا كثر هذا وظهر شكَوْا إلى أئمّتهم، فأمرهم الأئمة عليهم السلام بأن يأخذوا بما يجمع عليه، فلم يفعلوا وجرَوْا على عادتهم، فكان الخيانة من قِبَلهم، لا من قِبَل أئمتهم. والإمام أيضاً لم يقف على كلّ هذه التخاليط التي رُويت [اختلاط الروايات المعتبرة بتلك التي تمّ اختلاقها]؛ لأنه [أي الإمام] لا يعلم الغَيْب، وإنما هو عبدٌ صالح، يعلم الكتاب والسنّة، ويعلم من أخبار شيعته ما ينهى إليه»[٢٩].

لقد ذهب المحقِّق الكاظمي إلى القول بأن نقل الشيخ الصدوق للعبارات المتقدِّمة، دون ردِّها، يُشْعِر بقبولها من قِبَله[٣٠].

ولكنْ من الصعب جدّاً اعتبار الشيخ الصدوق ـ وهو القائل [في وصف الأئمّة]: «إنهم عَيْبَة علمه، وتراجمة وَحْيه، وإنهم معصومون من الخطأ والزَّلَل»[٣١] ـ متماهياً مع ابن قِبَة في مسألة نفي علم الغَيْب عن الأئمّة، وفي موضوع اعتبارهم مجرّد عباد صالحين، وعلماء أبرار بالكتاب والسنّة.

إن تقرير الأستاذ الدكتور المدرّسي الطباطبائي لرأي ابن قِبَة بشأن الإمامة غيرُ تامٍّ؛ حيث لم ينظر فيه إلى القسم الآخر من رؤيته بشأن عصمة الأئمّة؛ فقد صرَّح ابن قِبَة الرازي في ذات هذه الرسالة بقوله: «إن الحجّة من العترة لا يكون إلاّ جامعاً لعلم الدين، معصوماً مؤتَمَناً على الكتاب»[٣٢].

يُضاف إلى ذلك أن ابن قِبَة الرازي قد قال، ضمن إجابته عن شبهات المعتزلة حول شرائط الإمامة: «[أوّلاً: يجب] أن يكون إذا أمر ائتمر بطاعته، ولا يد فوق يده، ولا يسهو، ولا يغلط، وأن يكون عالماً؛ ليعلّم الناس ما جهلوا، وعادلاً؛ ليحكم بالحقّ. ومَنْ هذا حكمه فلا بُدَّ من أن ينصّ عليه [اللّه] علاّم الغيوب، على لسان مَنْ يؤدّي ذلك عنه [يعني: أن يُعْلَن من قِبَل الإمام السابق نصٌّ إلهيّ بشأنه]؛ إذ كان ليس في ظاهر خلقته ما يدلّ على عصمته»[٣٣].

وبالنظر إلى مجموع آراء ابن قِبَة يمكن تلخيص المحاور الأصلية لرؤيته بشأن الإمامة كما يلي:

١ـ إن الإمام عبدٌ صالح، وعالمٌ بالكتاب والسنّة.

٢ـ إن الإمام غيرُ مطّلعٍ على الغَيْب.

٣ـ إن الإمام منصوبٌ من قِبَل اللّه سبحانه وتعالى، ومنصوصٌ عليه على لسان الإمام السابق أو النبيّ.

٤ـ إن الإمام معصومٌ من السَّهْو والغَلَط.

إن الذي تمّ التأكيد عليه في تحقيق الدكتور المدرسي الطباطبائي بحقٍّ هو المحور الثاني (نفي علم الغَيْب عن الأئمّة)؛ أما المحوران الأوّل والثالث فلم يتمّ تقريرهما بشكلٍ كامل، أي إن ابن قِبَة الرازي لم يكن يعتبر الأئمّة «مجرّد» عبادٍ صالحين، وإنما كان ـ بالنظر إلى صدر المحور الثالث (النصّ من قِبَل علاّم الغيوب)، والعصمة (المحور الرابع) ـ يعتبر الأئمّة أكثر من مجرّد عبادٍ صالحين وعلماء أبرار. ولذلك فإنه على الرغم من كون الأئمّة عباداً صالحين ـ من وجهة نظر ابن قِبَة ـ إلاّ أنهم لم يكونوا مجرّد عباد صالحين وعلماء، بل كانوا فوق الحدّ المتعارف: معصومين ومنصوصاً عليهم من قِبَل اللّه. فعلى الرغم من جودة تقريره لوجوب النصّ المتواتر، إلاّ أنه غفل عن لزوم النصّ من قِبَل اللّه سبحانه وتعالى. ومضافاً إلى ذلك لم يَرِدْ أيّ حديثٍ في كلامه عن وجوب العصمة في رأي ابن قِبَة الرازي.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار ابن قِبَة الرازي من جملة القائلين بأن «الأئمّة مجرَّد علماء أبرار وأتقياء، وأنه ينكر الصفات فوق البشرية للأئمّة، من قبيل: العصمة».

يُضاف إلى ذلك: إنه لا يمكن القبول باستنتاج الدكتور المدرّسي الطباطبائي، القائل بأن «ابن قِبَة الرازي كان مُنْكِراً بشدّةٍ لوجود أيّ صفةٍ فوق بشريّة في الإمام».

وعلى هذا الأساس فإن ابن قِبَة الرازي، بواسطة قوله بالمحورَيْن الأخيرين (لزوم النصّ الإلهي، ولزوم العصمة)، كان من المؤمنين بهاتين الصفتين فوق البشريّتين بالنسبة إلى الأئمّة، رغم ذهابه في ما يتعلّق بالاطّلاع على الغَيْب إلى الاتجاه البشريّ في الإمامة.

وبالإضافة إلى ذلك فإن الإشارة إلى العبد الصالح إنما يمثّل جانباً من الحقيقة، لا تمامها.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار ابن قِبَة من القائلين بنظرية العلماء الأبرار، رغم أن الرسائل التي تركها ابن قِبَة الرازي تثبت قوّة نظرية (العلماء الأبرار) في القرن الرابع الهجريّ، وهي النظرية التي كانت في مواجهة نظرية (الأئمّة المعصومون)، الآخذة في الاشتداد والقوّة.

وأما في مورد النوبختيّين فقد قال الدكتور المدرسي الطباطبائي، في نهاية التقرير المتقدِّم: «يبدو أن النوبختيّين كانوا يذهبون إلى هذا الرأي أيضاً»، أي كأنّهم كانوا ينكرون علم الأئمّة بالغَيْب، كما كانوا ينكرون وجود الصفات فوق البشرية، من قبيل: اتّصاف الأئمّة بالعصمة.

لقد ذكر الدكتور المدرسي الطباطبائي في تحقيقه الأخير (المذهب في مساره التكامليّ)[٣٤] الرؤية الكلامية للنوبختيّين في مسألة الإمامة بتفصيلٍ أكبر، حيث قال: «لقد عمد بعض المتكلِّمين المتقدِّمين من الشيعة، من أمثال: النوبختين، في هذه المسألة [مسألة علم الإمام بأمورٍ لا صلة مباشرة أو غير مباشرة لها بأحكام الشرع] إلى دعم رأي المفوِّضة. وكذلك في هذه المسألة المتعلِّقة بأن شرائط الإمامة ذاتيّة، وليست اكتسابية. بَيْدَ أن هؤلاء المتكلِّمين في ما يتعلَّق بالمسائل الأخرى، من قبيل: قدرة الأئمّة على اجتراح المعاجز، وتلقّي الوَحْي، وسماع صوت الملائكة، وأصوات الزائرين لمراقدهم المقدَّسة بعد وفاتهم، وعلمهم بأحوال شيعتهم، وعلم الغَيْب، قد خالفوا رأي المفوِّضة».

إن مصدر المدرّسي الطباطبائي في كلا التقريرين هو كتاب «أوائل المقالات»، للشيخ المفيد. ولا يمكن عَدُّ النوبختيّين ـ بناءً على ما نقله الشيخ المفيد في أوائل المقالات ـ في عداد المُنْكِرين لعصمة الأئمّة، أو المُنْكِرين لعلم الأئمّة بالغيب؛ وذلك:

أوّلاً: لأن الشيخ المفيد يُعرِّف النوبختيّين ـ مثل المفوِّضة ـ من القائلين بوجوب معرفة الأئمّة بجميع الصناعات واللغات، عقلاً وقياساً[٣٥]، وهذا من لوازم العلم اللدني، وشعبة من علم الغَيْب.

ثانياً: في الباب الحادي والأربعين، في معرض الحديث عن علم الأئمّة بالضمائر والكائنات، وإطلاق القول بعلم الأئمّة للغَيْب، لم ينقُلْ شيئاً عن النوبختيّين.

ثالثاً: في الباب التاسع والثلاثين[٣٦] يتحدَّث الشيخ المفيد عن طريقة أحكام الأئمّة، وهل أن أحكامهم ناظرةٌ إلى باطن الأمور أو ظاهرها؟ ولكنّنا لم نعثر هناك على شيءٍ عن النوبختيّين يمكن الاطمئنان إلى نسبته إليهم.

رابعاً: في تقريره في الباب الثامن والثلاثين[٣٧]، يرى النوبختيّون أن النصّ على أشخاص ولاة الأئمّة لازمٌ، مثل النصّ على الأئمّة أنفسهم.

يبدو أن الدكتور المدرّسي الطباطبائي لم يكن مصيباً كثيراً في تقريره لآراء النوبختيّين المذكورة في أوائل المقالات، للشيخ المفيد.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنه بغضّ النظر عن أوائل المقالات، للشيخ المفيد، هناك مصادر أخرى أيضاً لاستخراج آراء النوبختيين، ومنها: الرقعة المتبقّية من كتاب «التنبيه في الإمامة»، لأبي سهل النوبختي (المتوفّى ٣١١هـ) ـ وهو من أهمّ علماء الأسرة النوبختيّة ـ، (الذي ورد في نهاية ملحقات كتاب المدرّسي الطباطبائي).

وقد ذكر أبو سهل في هذه الرقعة العبارتين الآتيتين صراحةً (العبارة الأولى في إطار الاحتجاج مع الخصم؛ والعبارة الثانية في مقام بيان آرائه):

١ـ «لا بُدَّ من إمامٍ منصوص عليه، عالمٍ بالكتاب والسنّة، مأمونٍ عليهما، لا ينساهما، ولا يغلط فيهما».

٢ـ «لا يجوز عليهم في شيءٍ من ذلك الغَلَط، ولا النسيان، ولا تعمُّد الكذب»[٣٨].

ولو صحَّتْ نسبة كتاب «فِرَق الشيعة» إلى الحسن بن موسى النوبختي فقد ورد في الوصف الأوّل لفرقة التشيُّع قولهم بشرط عصمة الأئمّة، وعلمهم بجميع ما يحتاج

إليه الناس، الشامل لجميع المنافع والمضارّ، الدينية والدنيوية، وجميع العلوم الجليلة والدقيقة (وهي العبارة الأخيرة لعلم الغَيْب، أو الحدّ الأدنى من العلم اللدني)[٣٩].

وبطبيعة الحال فإن عباس إقبال الآشتياني يرى أن كتاب «فِرَق الشيعة» مورد البحث هو ذاته كتاب «المقالات والفِرَق المعاصرة»، للنوبختي، أي سعد بن عبد الله الأشعري[٤٠].

وطبقاً لتقرير العلاّمة الحلّي، في كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت [٤١]، يرى أبو إسحاق إبراهيم النوبختي صاحب كتاب الياقوت وجوب العصمة في الإمام، ولا يمكن أن يخفى عليه أيٌّ من أحكام الشريعة.

بالنظر إلى مجموع الوثائق المتقدِّمة لا يمكن اعتبار النوبختيّين مُنْكِرين للصفات فوق البشرية للأئمّة، ومن بينها: العلم بالغَيْب، أو العصمة.

إن النوبختيّين أقرب إلى المتكلِّمين في بغداد، من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، منهم إلى القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، من أمثال: ابن الجنيد والمعاصرين للأئمّة.

وبالتالي فإن تقرير الأستاذ المدرسي الطباطبائي عن رأي ابن قِبَة الرازي والنوبختيّين في إنكار صفات الأئمّة ليس تامّاً.

٤ـ مشايخ قم

تعود جذور التشيُّع في مدينة قم إلى أواخر القرن الهجريّ الأوّل. وقد كانت الأسرة الشيعيّة الأهمّ فيها هي الأسرة الأشعريّة. وكانت مدينة قم هي المعقل العلميّ الأهمّ للتشيُّع في القرنين الثالث والرابع الهجريّين. وقد لعبَتْ دَوْراً محوريّاً في الحفاظ على التراث العلميّ للأئمّة من أهل بيت النبيّ، والاستقامة على الطريقة الاثني عشريّة. وإذا كانت مدينة الكوفة (وبعدها بغداد) تُعَدّ مركزاً لانتشار التشعُّبات المذهبية للشيعة، ولا سيَّما تحوُّلها إلى بؤرة للغُلُوّ، فقد كان لمدينة قم موقعٌ مرموقٌ من حيث السلامة من الناحيتين الدينيّة والمذهبيّة. ومن ذلك، على سبيل المثال: قلَّما نجد بين علماء قم مَنْ ينتمي إلى الاتجاهات الواقفية والفطحية وأمثالهما[٤٢].

لقد كان تركيز الحوزة العلمية في قم ينصبّ على الاهتمام بعلم الحديث، وقد كانت العلوم الإسلاميّة الأخرى، من الفقه والكلام والتفسير ـ وهي تمضي فترتها الجنينيّة ـ تستند بأجمعها إلى «علم الحديث».

وعلى هذا الأساس، كان رواة أحاديث الأئمّة من أهمّ العلماء في حوزة قم، وكان يُطْلَق عليهم عنوان «مشايخ قم». وقد تكرَّر التعبير بلفظ «القمّي» في رجال النجاشي لأكثر من خمسمئة مرّة. وقد أدّى التماهي الغالب بين مشايخ قم في موازين علم الحديث إلى التعبير عن الاتجاه الخاصّ لمشايخ قم بعنوان «القمّيين» أيضاً.

وكان من لوازم انتشار علم الحديث في قم الاحتياط والدقّة العلميّة في نقل الأحاديث. وفي هذا المجال كان مشايخ قم يُبْدُون حساسيّةً بالغةً في محورَيْن: **أحدهما**: تجنُّب الرواية عن المجاهيل، والتدقيق في حال الراوي، والاطمئنان من اعتبار سند الرواية في نسبتها إلى الإمام؛ **والآخر**: المواجهة القويّة للأفكار المنحرفة، ولا سيَّما منها الغُلُوّ.

وقد كان القمّيون قد تعلَّموا هذين الأمرَيْن من الأئمة، وكانوا يتشدَّدون في رعاية هاتين الضابطتين.

إن هذا التشدُّد العلميّ قد منح حوزة قم في ذَيْنك القرنين اعتباراً علميّاً كبيراً، إلى الحدّ الذي حازَتْ معه في بداية غيبة الإمام الثاني عشر المرجعيّة العلمية للتشيُّع من الناحية العمليّة.

وعلى المستوى الاعتقادي كان مشايخ قم يقفون بشدّةٍ في مواجهة أفكار التفويض، ونسبة جميع الصفات فوق البشريّة إلى الأئمّة. وكانوا يرَوْن أن الروايات المشتملة على هذا النوع من الصفات، وإسنادها إلى الأئمّة، رواياتٌ غيرُ معتبرةٍ، وأن رواتها غيرُ جديرين بالاعتماد والثقة.

ومن أبرز مشايخ قم في القرن الهجريّ الثالث أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ؛ وفي القرن الهجريّ الرابع محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (المتوفّى ٣٤٣هـ). وقد بلغت مواجهة مشايخ قم مع المفوِّضة في القرن الهجري الثالث إلى الحدّ الذي تمّ معه ـ في عصر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ ـ طرد ما لا يقلّ عن أربعةٍ من الرواة المتَّهمين بالغُلُو أو التفويض أو الرواية عن المجاهيل أو الوضّاعين، وهم: سهل

بن زياد؛ وأبو سُمَيْنة محمد بن عليّ بن إبراهيم القرشيّ الصيرفي؛ والحسين بن عبد الله المحرِّر؛ وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، صاحب المحاسن. هذا، وقد أُعيد المحدِّث الأخير إلى قم، بعد الاعتذار منه، ورفع سوء التفاهم الحاصل[٤٣].

إن الشواهد الثلاثة الواردة في صدر المقالة قابلةٌ للتطبيق بأجمعها على مشايخ قم. وبعبارةٍ أخرى: إن مشايخ قم كانوا ينكرون نسبة الصفات فوق البشرية إلى الأئمّة، وكانوا من القائلين بالاتجاه البشري في ما يتعلَّق بالإمامة، وكانوا على مدى قرنين تقريباً يُعَدّون من الممثِّلين الرسميّين للمجتمع الشيعيّ.

وفي ضوء تحقيق المامقاني فإن ما كانوا يعتبرونه غُلُوّاً في حقّ الأئمة أصبح اليوم (حوالي القرن الهجريّ الخامس) يُعَدّ من ضروريات المذهب الشيعيّ في ما يتعلَّق بصفات الأئمّة.

وبالنظر إلى تحقيق الوحيد البهبهاني فقد كان مشايخ قم يرَوْن شأناً ومنزلةً خاصّة للأئمّة، بحَسَب اجتهادهم، وكانوا يعتبرون التجاوز عن ذلك الحدّ غُلُوّاً وارتفاعاً في المذهب. وكانوا يرَوْن أن التفويض، وخرق العادة، والمعجزة، وعلم الغَيْب، والمبالغة في شأن الأئمّة، يؤدّي إلى الغُلُوّ.

إن الرجوع إلى الكتب الرجالية، من قبيل: رجال النجاشي، أو رجال الكشّي، وإحصاء الرواة الذين تمّ اتّهامهم وتسقيطهم من قِبَل مشايخ قم أو القمّيين، يشير إلى الاختلاف الكبير في مبانيهم الكلاميّة والاعتقاديّة عن الاعتقادات الرسميّة للتشيُّع بعد القرن الهجريّ الخامس.

إن من بين خصائص التفويض والغُلُوّ التي تمّ تحديدها من قِبَل مشايخ قم إنكار سَهْو النبيّ؛ فقد روى الشيخ الصدوق ـ وهو متخرِّجٌ من حوزة قم ـ عن أستاذه ابن الوليد قوله: «أوّل درجةٍ في الغُلُوّ نفي السَّهْو عن النبيّ ﷺ، ولو جاز أن تردّ الأخبار الواردة في هذا المعنى لجاز أن تردّ جميع الأخبار. وفي ردّها إبطالُ الدِّين والشريعة»[٤٤].

كما بيَّن الشيخ الصدوق معتقده في هذا الشأن بقوله: «إن الغلاة والمفوِّضة ـ لعنهم الله ـ ينكرون سَهْو النبيّ، ويقولون: لو جاز أن يسهو النبيّ في الصلاة لجاز أن يسهو في التبليغ؛ لأن الصلاة عليه فريضةٌ، كما أن التبليغ عليه فريضةٌ»[٤٥].

إلاّ أن الشيخ الصدوق لا يرتضي هذه الملازمة، ويقول: في جميع الأحوال المشتركة بينه وبين سائر الناس يقع على النبيّ ما يقع على غيره، إلاّ أن للنبيّ حالاتٍ خاصّةً به، وهي: النبوّة؛ والتبليغ، وفيها لا يعرض عليه ما يعرض على سائر الأفراد في الحالات العاديّة. ثمّ بيَّن بعد ذلك الاختلاف بين سَهْو النبيّ وسَهْو الآخرين، قائلاً: إن سَهْو النبي إنما هو في الحقيقة إسهاءٌ له من قِبَل الله في تلك الموارد خاصّةً؛ ليعلم الناس أنه بشرٌ مخلوق؛ فلا يُتَّخذ ربّاً معبوداً دونه؛ وليعلم الناس بسَهْوه حكم السَّهْو متى سَهَوْا، وأما سَهْو سائر البشر فمن الشيطان[٤٦].

إن العلامة الأخرى على المفوِّضة، من وجهة نظر الشيخ الصدوق، إضافة الشهادة الثالثة في الأذان، حيث قال في ذلك: «إن المفوِّضة ـ لعنهم الله ـ قد وضعوا أخباراً، وزادوا في الأذان (محمدٌ وآلُ محمدٍ خيرُ البريّة)، وقد وضعوا في بعض رواياتهم (أشهد أن عليّاً وليُّ الله)».

ثمّ أضاف الشيخ الصدوق قائلاً: «لا شَكَّ في أن عليّاً وليُّ الله، وأنه أمير المؤمنين حقّاً، وأن محمداً وآلَه ـ صلوات الله عليهم ـ خيرُ البريّة، ولكنْ ليس ذلك في أصل الأذان. وإنما ذكرْتُ ذلك؛ ليُعْرَف بهذه الزيادة [في متن الأذان] المتَّهمون بالتفويض، المدلِّسون أنفسهم في جملتنا»[٤٧].

وبعد أن عَدَّ الشيخ الصدوق الغُلاة والمفوِّضة من الكفّار، أشار في رسالة الاعتقاد إلى نقطةٍ هامّة، حيث قال: «علامةُ المفوِّضة والغلاة وأصنافهم نسبتُهم مشايخ قم وعلماءهم إلى القول بالتقصير»[٤٨].

يُعَدُّ الشيخ الصدوق بنفسه من جملة المعتقدين بالصفات فوق البشريّة للأئمّة، ومن ذلك: قوله بالعصمة، والعلم اللدني، والنصّ الإلهي، والمعجزة، وما إلى ذلك[٤٩]، رغم اختلافه في بعض النقاط عن التفكير الشيعيّ السائد منذ القرن الخامس الهجريّ. وقد ورد ذكر بعض هذه الاختلافات في رسالة تصحيح الاعتقاد، لتلميذه العالم الشيخ المفيد.

إن الغَرَض من بيان النقاط السابقة هو العثور على شاخص التفويض في القرن الهجريّ الرابع، والتعرُّف تَبَعاً لذلك على تفكير مشايخ قم، بوصفهم من أهمّ الناقدين للمفوِّضة.

وبالنظر إلى تقرير الشيخ الصدوق يمكن القول بأن الاعتقادات الثلاثة التالية كانت سائدةً في قم على مدى القرنين الثالث والرابع الهجريّين:

أوّلاً: إن الشيعة كانوا يجيزون سَهْو النبيّ ونسيانه في خارج مجال التبليغ والنبوّة. وعليه فإنهم يجيزون ذلك بالنسبة إلى الأئمّة بطريقٍ أَوْلى. وهذا فرعٌ من الاتّجاه البشريّ في مسألة الإمامة.

ثانياً: إن الشهادة الثالثة في الأذان والإقامة لم تكن شائعةً بين الشيعة في هذه المرحلة، بل كانوا ينسبون قائلها إلى التفويض والغُلُوّ.

ثالثاً: لقد كان فكر مشايخ قم في تقابلٍ مباشر مع فكر المفوِّضة. إن كلّ مَنْ يتَّهم مشايخ قم بالتقصير في حقّ الأئمّة، ويرفض خطَّهم في الاعتدال المذهبيّ، ويرى للأئمّة ما لا يراه القمِّيون، سوف يكون من المفوِّضة.

إن النزاع بين المفوِّضة ومشايخ قم ـ الذي كان يُعَدّ من وجهة نظر الطرف المقابل نزاعاً بين الشيعة والمقصِّرة ـ كان يعبِّر عن رؤيتين مختلفتين بالكامل بشأن صفات الأئمّة؛ فإن المفوِّضة كانوا يقولون بالصفات فوق البشرية للأئمّة، بينما كان مشايخ قم يذهبون إلى إنكار مثل هذه الصفات.

إن الشيخ المفيد، الذي كان ـ بسبب الاتجاه الكلاميّ [العقلي] ـ يرفض المنهج والمسار الأخباريّ للمحدِّثين في قم، كان ـ في انتقاده لرأي أستاذه الشيخ الصدوق ـ يرى في رسالةٍ مستقلّة بطلان ادّعاء سَهْو النبيّ، ويراه مستنداً إلى رواية الناصبين والمقلِّدة[٥٠]. وعلى الرغم من تعريفه المفوِّضة بوصفهم صنفاً من الغُلاة، إلاّ أنه يرى اختلافهم مع سائر الغُلاة في أن المفوِّضة ـ من ناحيةٍ ـ يعتبرون الأئمّة مخلوقين وحادثين، ويؤمنون من ناحيةٍ أخرى بأن اللّه قد خلقهم من طينةٍ وطبيعةٍ خاصّة، وأنه قد فوَّض الخلق والرزق إليهم، ولذلك فإن اللّه سبحانه وتعالى قد فوَّض إليهم شؤون العالم وكلّ ما يرتبط به[٥١].

لقد ذهب الشيخ المفيد إلى رفض رأي أستاذه الشيخ الصدوق، القائل بنسبة التفويض إلى كلّ مَنْ اتَّهم مشايخ قم بالتقصير في حقّ الأئمة. يرى الشيخ المفيد أن بعض مشايخ وعلماء قم مقصِّرون في حقّ الأئمّة حقيقةً، وأن الغالي هو الذي يتَّهم المحقِّين بالتقصير، سواء أكان المتَّهَم من أهالي قم أو غيرهم.

يرى الشيخ المفيد أن قول ابن الوليد: «أوّل درجةٍ في الغُلُوّ نفي السَّهْو عن النبيّ صلى الله عليه وآله والإمام» من المصاديق البارزة للتقصير. ثمّ عمد الشيخ المفيد إلى تقديم التقرير الأكثر صراحةً حول آراء مشايخ قم، بقوله: «وجَدْنا جماعةً وردوا إلينا من قم يقصِّرون تقصيراً ظاهراً في الدِّين، ويُنْزِلون الأئمّة عن مراتبهم، ويعتقدون أنهم [أي الأئمّة] كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينيّة حتّى ينكت في قلوبهم. ورأَيْنا مَنْ يقول: إنهم [أي الأئمّة] كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون. ويدَّعون مع ذلك أنهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه»[٥٢].

وطبقاً لتقرير الشيخ المفيد فإن مشايخ قم ـ الذين، من وجهة نظره، يُعَدُّ بعضهم في الحدّ الأدنى جماعةً من المقصِّرين حقّاً ـ يتّصفون بالصفات الاعتقادية التالية:

أوّلاً: إنهم كانوا ينكرون «العلم اللدني» للأئمّة. فهم يرَوْن أن الأئمّة، مثل سائر علماء الدين، بل مثل جميع الناس، لا يمتلكون سوى «العلم الاكتسابيّ». وعلى أيّ حالٍ فإنهم لا يختلفون في تحصيل المسائل الدينية عن سائر علماء الدين؛ بمعنى أنهم مثلهم في العثور على الأحكام الشرعيّة، من طريق الاجتهاد والاستنباط وإعادة الفروع إلى الأصول. فإذا كان علماء الدين يجتهدون في تحصيل الأحكام الشرعية من طريق الرأي والظنون المعتبرة فإن الأئمّة يسلكون بدَوْرهم ذات هذا الطريق أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: إن الأئمّة «علماء أبرار»، وإنهم أئمّةٌ بنصّ ووصيّة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وإنهم لا يختلفون في ذواتهم وطبيعتهم عن سائر أفراد البشر.

ثانياً: لقد ذهبَتْ جماعةٌ أخرى من مشايخ قم إلى إنكار العلم اللدني للأئمّة من زاويةٍ أخرى؛ فإن الأئمّة يجهلون الكثير من العلوم الشرعيّة قبل إلقاء العلم في قلوبهم. ويمكن لهذا الإلقاء أن يتمّ من طريق الإلهام الإلهيّ، أو بواسطة الملائكة، أو من دون واسطةٍ، أو من خلال التحصيل البشري، بَيْدَ أن ضمائرهم قبل الإلقاء خاليةٌ ـ مثل سائر البشر ـ من المعارف والعلوم المنشودة.

ثالثاً: إن نسبة الغُلُوّ إلى مَنْ يُنْكِر سَهْو النبيّ والإمام يُعبِّر عن الرؤية البشرية للمسألة. لا شَكَّ في أن مشايخ قم كانوا من المُنْكِرين للصفات فوق البشرية للأئمة، ولكنْ لم يكن لديهم في الوقت نفسه أدنى تردُّدٍ في التعهُّد والإخلاص الدينيّ للأئمّة، والالتزام الشرعي بتعاليمهم الدينية. وبعبارةٍ أخرى: إنهم كانوا يرَوْن أن الأئمّة مفترضو

الطاعة، وأن اتّباعهم واجبٌ؛ بحكم وصيّة النبيّ، إلاّ أنهم لم يكونوا يرَوْن هذه الوصيّة منبثقةً عن جبلّةٍ أو طبيعةٍ مختلفة، أو علمٍ خَصَّهم الله به دون سواهم من البشر. في حين ذهب الشيخ المفيد في مسألة عصمة الأئمّة إلى القول بأن هذه العصمة مثل عصمة النبيّ ﷺ. وقد رأى أن سائر علماء الإماميّة يوافقونه الرأي في هذا الشأن، باستثناء بعض الأشخاص القلائل، الذين تعلَّقوا بظاهر رواياتٍ لها تأويلاتٌ على خلاف ظنّهم الفاسد من هذا الباب[٥٣].

إن الشيخ المفيد ـ خلافاً لسائر المسائل الأخرى في أوائل المقالات ـ لم يَدَّعِ الإجماع في هذه المسألة. يُضاف إلى ذلك أنه كان بلا شَكٍّ ملتفتاً إلى آراء ابن الجُنَيْد وأستاذه في هذا الشأن. وكذلك لو التفَتْنا إلى تقرير الشهيد الثاني بشأن رأي أكثر الشيعة في القرن الثاني والنصف الأوّل من القرن الثالث الهجريّين، في عدم الاعتقاد بعصمة الأئمّة، فسوف نجد أن المُنْكِرين للعصمة ليسوا قلّةً في الشيعة.

وعلى أيّ حالٍ فإن هؤلاء الأشخاص النادرون والشاذّون ـ من وجهة نظر الشيخ المفيد ـ لا يمكن أن يكونوا خارجين عن دائرة مشايخ قم.

إن الشيخ المفيد في ما يتعلَّق بمسألة علم القاضي، وما إذا كان الأئمّة يحكمون بالظاهر أو بالباطن، تعرَّض لذكر ثلاثة أقوال، دون الإشارة إلى قائليها[٥٤]. وبحَسَب القاعدة فإن مشايخ قم يجب أن يعتبروا أحكام الأئمّة حكماً ظاهريّاً.

وإن الشيخ المفيد، وإنْ كان يرى علم الأئمّة بباطن الأفراد ممكناً، إلاّ أنه يرى أن علم الغَيْب منحصرٌ في الله سبحانه وتعالى، وينسب إسناد مثل هذا العلم الغيبيّ للأئمّة إلى المفوِّضة[٥٥]. ولا شَكَّ في أن مشايخ قم لم يكونوا بدَوْرهم يؤمنون بعلم الأئمّة للغَيْب.

وفي المجموع يمكن اعتبار مشايخ قم بزعامة أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ، في القرنين الثالث والرابع الهجريّين، من الاتجاه الفكريّ الغالب المُنْكِر لاتّصاف الأئمّة بالصفات فوق البشرية؛ وأنهم كانوا يعتبرون الأئمّة علماء أبراراً، ويرَوْن علومَهم اكتسابيّةً، وينكرون علمهم اللدني، ولا يؤمنون بأمورٍ من قبيل: علم الغَيْب ومعجزات الأئمّة، وليس هناك دليلٌ على اعتقادهم بعصمة الأئمّة أيضاً.

النتيجة

لقد تمّ في هذه المقالة بحث الفكر الشيعي الدائر حول محور الإمامة، منذ القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس الهجريّين. ففي هذين القرنين كانت الفكرة المُهَيْمنة (منذ النصف الثاني من القرن الثالث إلى أواخر القرن الرابع الهجريّين)، والرؤية السائدة (منذ أوائل القرن الهجريّ الخامس) في المجتمع الشيعيّ، عبارةً عن الاتجاه البشريّ في ما يتعلّق بمسألة الإمامة.

وإن الصفات البشريّة للأئمّة، من قبيل: العلم اللدني، والعصمة، والنصب والنصّ الإلهيّ (دون النصّ من قِبَل الإمام السابق أو النبيّ)، لم تكن تُعَدُّ من الصفات اللازمة للأئمّة، بل كان يتمّ أيضاً إنكارُها من قِبَل علماء الشيعة بوصفها من الغُلُوّ.

وفي تلك الفترة كان الشيعة، على الرغم من إلزام أنفسهم بالنصّ ووصيّة النبيّ ﷺ بإطاعة تعاليم الأئمّة، يعتبرون الأئمّة من العلماء الأبرار، ولا يرَوْن لهم أيّ صفةٍ من الصفات فوق البشرية.

وفي هذين القرنين كان تضخيم فضائل الأئمّة ونشر الصفات فوق البشرية يُعَدُّ ثمرةً لتفكير المفوِّضة، الذي أخذ بالتدريج يمثِّل الفكر الشيعيّ. ومع نوعٍ من التعديل الكلامي تحوَّل منذ القرن الخامس الهجريّ فصاعداً إلى التفكير الرسميّ للتشيُّع.

يُعتَبَر ابنُ الغضائري وابنُ الجُنَيْد ومشايخُ قم ـ ومنهم: أحمد بن محمد بن عيسى الأشعريّ ـ وابنُ قِبَه إلى حدٍّ ما من أبرز القائلين بنظرية (العلماء الأبرار).

وإن القائلين بالنظرية المنافسة (الأئمّة المعصومون) يرَوْن أن العلماء المذكورين آنفاً يذهبون إلى القول بآراء نادرةٍ وشاذّة، وعرَّفوا بالمحدِّثين في مدرسة قم بوصفهم مفتقرين إلى الدراية اللازمة.

لا شَكَّ في أن نظريّة (العلماء الأبرار) تُعَدُّ في الألفيّة الأخيرة رأياً شاذّاً ونادراً، ولكنّ هذه النظرية كانت تمثِّل التفكير الشيعيّ في القرون الهجريّة الأربعة الأولى.

إن تقييم دراية مشايخ قم في بحث الإمامة يعود إلى متبنَّيات وفرضيّات المقيِّم بشكلٍ كامل.

وعلى أيّ حالٍ فإن نظرية (الأئمّة المعصومون) بوصفها هويّةً شيعيّة تدين بالفضل إلى مدرسة بغداد.

إن التعريف بأهمّ القائلين بنظرية (العلماء الأبرار)، والاتجاه البشريّ في الإمامة، بين الحواريّين من أصحاب الأئمّة، ورواتهم المباشِرين، وتحليل آرائهم الكلاميّة في مسألة الإمامة، والإجابة عن السؤال الثالث (خصائص الإمامة في القراءة المنسيّة)، سوف يأتي بيانه في القسم الثاني من هذه المقالة إنْ شاء الله تعالى. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

١ـ الحسن بن موسى النوبختي، فِرَق الشيعة، تصحيح: محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٥٥هـ.

٢ـ الشيخ الصدوق (محمد بن عليّ بن بابويه القمّي)، الاعتقادات، تصحيح: عصام عبد السيد، مصنَّفات الشيخ المفيد، الجزء الخامس، قم، ١٤١٣هـ.

٣ـ الشيخ الصدوق (محمد بن عليّ بن بابويه القمّي)، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٣هـ.ش [١٩٨٤م].

٤ـ الشيخ الصدوق (محمد بن عليّ بن بابويه القمّي)، مَنْ لا يحضره الفقيه، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفّاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٢هـ.

٥ـ ابن الغضائري (أحمد بن الحسين)، الرجال، تحقيق: السيد محمد رضا الحسيني الجلالي، دار الحديث، قم، ١٣٨٠.

٦ـ الشيخ المفيد، أوائل المقالات ، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني، مصنَّفات الشيخ المفيد، الجزء الرابع، قم، ١٤١٣هـ.

٧ـ الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، تحقيق: حسين درگاهي، مصنَّفات الشيخ المفيد، الجزء الخامس، قم، ١٤١٣هـ.

٨ـ الشيخ المفيد، عدم سَهْو النبيّ، تصحيح: الشيخ مهدي نجف، مصنَّفات الشيخ المفيد، الجزء العاشر، قم، ١٤١٣هـ.

٩ـ الشيخ المفيد، المسائل السروية، تحقيق: صائب عبد الحميد، مصنَّفات الشيخ المفيد، الجزء السابع، قم، ١٤١٣هـ.

١٠ـ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، الرجال، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧هـ.

١١ـ السيد المرتضى (علم الهدى)، الانتصار، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٩١هـ.

١٢ـ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، اختيار معرفه الرجال (رجال الكشّي)، تحقيق: محمد تقي فاضل الميبدي والسيد أبو الفضل الموسوي، هيئة الطباعة والنشر بوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٨٢.

١٣ـ العلاّمة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمي الزنجاني، ط٢، انتشارات بيدار، قم، ١٣٦٣هـ.ش [١٩٨٤م].

١٤ـ العلاّمة الحلّي، خلاصه الأقوال في علم الرجال، النجف، ١٩٦١م.

١٥ـ الشهيد الثاني (زين الدين بن عليّ)، حقائق الإيمان، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مطبعة: سيد الشهداءعليه السلام، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٩هـ.

١٦ـ الوحيد البهبهاني (محمد باقر بن محمد أكمل)، الفوائد الرجالية، مكتبة أهل البيتعليهم السلام (نسخة إلكترونيّة).

١٧ـ الوحيد البهبهاني (محمد باقر بن محمد أكمل)، التعليقة على منهج المقال (للميرزا محمد بن علي الإسترآبادي)، مكتبة أهل البيتعليهم السلام (نسخة إلكترونيّة).

١٨ـ السيد بحر العلوم (محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي)، الفوائد الرجالية، تصحيح: محمد صادق وحسين بحر العلوم، مكتبة الصادقعليه السلام، طهران، ١٣٦٣هـ.ش [١٩٨٤م].

١٩ـ أبو علي محمد بن إسماعيل الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيتعليهم السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٦هـ.

٢٠ـ الشيخ أسد الله الكاظمي، كشف القناع، الطبعة الحجرية، ١٣١٧هـ.

٢١ـ الشيخ عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في معرفة الرجال، الطبعة الحجرية، النجف، ١٣٥٠هـ.

٢٢ـ محمد إبراهيم بن محمد حسن الكلباسي، سماء المقال في علم الرجال، قم.

٢٣ـ زكي الدين عنايت الله القهپائي، مجمع الرجال، إصفهان، ١٣٨٤هـ.

٢٤ـ الشيخ آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت.

٢٥ـ السيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ط٤، منشورات مدينة العلم، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٢٦ـ عباس إقبال الآشتياني، خاندان نوبختي (الأسرة النوبختيّة)، ط٣، طهران، ١٣٥٧هـ.ش [١٩٧٨م].

٢٧ـ الشيخ جعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال، مركز إدارة حوزة قم العلمية، قم، ١٣٦٦هـ.ش [١٩٨٧م].

٢٨ـ ويلفرد مادلونغ، مكتبها وفرقه هاي إسلامي در سده ميانه (المذاهب والفِرَق الإسلامية في العصور الوسطى)، ترجمة: جواد قاسمي، مؤسّسة العتبة الرضويّة المقدَّسة للبحوث الإسلامية، مشهد، ١٣٧٥هـ.ش [١٩٩٦م].

٢٩ـ السيد حسين المدرّسي الطباطبائي، مقدّمه إي بر فقه شيعه، كلّيات وكتاب شناسي (مقدّمة في الفقه الشيعي، المفاهيم العامّة والببليوغرافيا)، ترجمة: محمد آصف فكرت، مؤسّسة العتبة الرضويّة المقدَّسة للبحوث الإسلامية، مشهد، ١٣٦٨هـ.ش [١٩٨٩م].

30- Hossein Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam (Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'te Thought), 1993, The Darwin Press, Inc., Princeton, New Jersey, U.S.A.

٣١ـ السيد حسين المدرّسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل، نظري بر تطوُّر مباني فكري تشيُّع در سه قرن نخستين (المذهب في مساره التكامليّ، نظرة حول تطوُّر الأسس الفكريّة للمذهب الشيعيّ في القرون الثلاثة الأولى)، ترجمة: هاشم إيزدپناه، ط٢، مؤسّسة داروين للنشر، نيوجرسي ـ آمريكا، ١٣٧٤هـ.ش [١٩٩٥م].

٣٢ـ السيد حسين المدرّسي الطباطبائي، ميراث مكتوب شيعه أز سه قرن نخستين هجري (التراث المكتوب للشيعة في القرون الثلاثة الأولى الهجريّة)، القسم

الأوّل، ترجمة: السيد علي قرائي ورسول جعفريان، المكتبة المتخصِّصة بتاريخ الإسلام وإيران، قم، ١٣٨٣هـ.ش [٢٠٠٤م].

الهوامش

(١) نُشر [هذا المقال بنصّه الفارسيّ] في مجلّة (مدرسه)، العدد ٣: ٩٢ ـ ١٠٢، أرديبهشت ١٣٨٥هـ.ش، [٥ أيار / مايو ٢٠٠٦م]، طهران. وتنشر مجلّة (نصوص معاصرة) هاهنا ترجمته العربيّة، بعلم وإذن المؤلِّف.

(٢) انظر: الشيخ آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٤٦٧.

(٣) الشيخ عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في معرفة الرجال ١: ٢١١ ـ ٢١٢.

(٤) لقد جرَتْ الاستفادة من هذه القاعدة ضمن ترجمة أحوال هؤلاء الرواة: أحمد بن علي أبو العباس الرازي (ج ١، ص ٦٩)، وجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفزاري (ج ١، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، وجعفر بن محمد بن المفضّل (ج ١، ص ٢٢٦)، وأبو عبد الله الحسين بن شاذويه (ج ١، ص ٣٣١)، وحسين بن يزيد بن نوفليه (ج ١، ص ٣٤٩)، وخيبري بن علي الطحّان الكوفي (ج ١، ص ٤٠٤)، وداود بن القاسم بن إسحاق (ج ١، ص ٤١٢ ـ ٤١٤)، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ البصري (ج ٢، ص ١٩٦)، وعبد الله بن القاسم (ج ٢، ص ٢٠٢)، وأبو جعفر محمد بن أورمة القمّي (ج ٢، ص ٨٣)، ومحمد بن بحر الرهني (ج ٢، ص ٨٦)، وأبو عبد الله محمد بن سليمان الديلمي (ج ٣، ص ١٢٢)، ومحمد بن سنان (ج ٣، ص ١٢٣)، ومحمد بن فرات الأحنف (ج ٣، ص ١٧٠)، ومحمد بن فضيل بن كثير (ج ٣، ص ١٧٣)، وأبو جعفر محمد بن موسى بن عيسى (ج ٣، ص ١٩٣)، والمعلّى بن خنيس (ج ٣، ص ٢٣٢)، والمفضّل بن عمر (ج ٣، ص ٢٤٢)، وموسى بن سعدان الحناط (ج ٣، ص ٢٥٦)، وسفر بن صباح القمّي (ج ٣، ص ٢٦٨).

(٥) ومن بين ذلك ما في تراجم كلٍّ من: محمد بن سنان، ومحمد بن سليمان الديلمي، وعبد الله بن عبد الرحمن الأصمّ البصري، وأبو جعفر محمد بن أورمة القمّي، وجعفر بن محمد بن مالك بن عيسى الفزاري.

(٦) فإن ابن الغضائري متوفّى عام ٤٥٠هـ.

(٧) الوحيد البهبهاني (محمد باقر بن محمد أكمل)، الفوائد الرجالية: ٣٨، الفائدة الثانية؛ الوحيد البهبهاني، التعليقة على منهج المقال (للميرزا محمد بن علي الإسترآبادي): ٢١.

(٨) انظر، على سبيل المثال: أبو علي محمد بن إسماعيل الحائري، منتهى المقال في أحوال الرجال ١: ٧٧ ـ ٧٨، ٣٤٦ ـ ٣٤٨؛ الشيخ عبد الله المامقاني، تنقيح المقال في معرفة الرجال؛ ومن المعاصرين: الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٤١٩ ـ ٤٢١.

(٩) انظر: السيد بحر العلوم (محمد مهدي بن مرتضى الطباطبائي)، الفوائد الرجالية ٣: ٢٢٠.

(١٠) الشهيد الثاني (زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي)، حقاق الإيمان: ١٤٨ ـ ١٥١.
(١١) انظر: المحقّق محمد إبراهيم بن محمد حسن الكلباسي، سماء المقال في علم الرجال ١: ٢٣ ـ ٢٩.
(١٢) انظر: المحقّق زكي الدين عنايت الله القهپائي، مجمع الرجال ١: ١٠٨.
(١٣) ومن بينهم: أحمد بن حسين بن سعيد، والحسين بن آذويه، وزيد الزرّاد، وزيد النرسي، ومحمد بن أورمة.
(١٤) انظر: جعفر السبحاني، كلّيات في علم الرجال: ٩١ ـ ١٠٢.
(١٥) إن من بين المخالفين لنسبة هذا الكتاب إلى ابن الغضائري: آغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٤: ٢٨٨؛ ١٠: ٨٩؛ السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ١٠٢.
(١٦) انظر: المحقّق الكلباسي، سماء المقال ١: ١٩.
(١٧) مجموعة مصنَّفات الشيخ المفيد ٧ (المسائل السروية): ٧٤ ـ ٧٦.
(١٨) السيد المرتضى (علم الهدى)، الانتصار: ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(١٩) انظر: المصدر السابق: ٢٤٣.
(٢٠) السيد بحر العلوم، الفوائد الرجالية ٣: ٢٠٥.
(٢١) المصدر السابق ٣: ٢١٨ ـ ٢٢٠.
(٢٢) (مقدّمة في فقه الشيعة، المفاهيم العامّة والببليوغرافيا).
(٢٣) (المذهب في مساره التكامليّ، نظرةٌ إلى تطوُّر المباني الفكرية للتشيُّع في القرون الثلاثة الأولى).
(٢٤) (التراث المدوَّن للشيعة في القرون الهجريّة الثلاثة الأولى).
(٢٥) (المذهب في مساره التكامليّ، نظرةٌ إلى تطوُّر المباني الفكرية للتشيُّع في القرون الثلاثة الأولى).
(٢٦) السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مقدّمه إي بر فقه شيعه، كلّيات وكتاب شناسي (مقدّمة في فقه الشيعة، المفاهيم العامّة والببليوغرافيا): ٣٣.
(٢٧) السيد حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرآيند تكامل، نظري بر تطوُّر مباني فكري تشيُّع در سه قرن نخستين (المذهب في مساره التكامليّ، نظرةٌ إلى تطوُّر أسس الفكر الشيعيّ في القرون الثلاثة الأولى): ١٦٩ ـ ١٧٧.
(٢٨) المصدر السابق: ٦٦.
(٢٩) الشيخ الصدوق (محمد بن عليّ بن بابويه القمّي)، كمال الدين وتمام النعمة: ١١٠.
(٣٠) المحقّق الشيخ أسد الله الكاظمي، كشف القناع عن وجوه حجّية الإجماع: ٢٠٠.
(٣١) الشيخ الصدوق (محمد بن عليّ بن بابويه القمّي)، الاعتقادات: ٩٣، الباب الخامس والثلاثون، وذلك في: مصنَّفات الشيخ المفيد، ج ٥، تصحيح: عصام عبد السيد، قم، ١٤١٣هـ.
(٣٢) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٩٥.
(٣٣) المصدر السابق: ٦١.
(٣٤) انظر: المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرآيند تكامل... (المذهب في مساره التكامليّ...): ٦٥.
(٣٥) انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ٦٧، الباب الأربعون، وذلك في: مصنَّفات الشيخ المفيد، ج ٤، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري الزنجاني، قم ١٤١٣هـ.

(٣٦) انظر: المصدر السابق: ٦٦، الباب التاسع والثلاثون.
(٣٧) انظر: المصدر السابق: ٦٥، الباب الثامن والثلاثون.
(٣٨) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٨٩ ـ ٩٢.
(٣٩) انظر: المصدر السابق: ١٧.
(٤٠) انظر: عباس إقبال الآشتياني، خاندان نوبختي (الأسرة النوبختيّة): ١٤٣ ـ ١٦١.
(٤١) انظر: العلاّمة الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٢٠٤ ـ ٢٠٦.
(٤٢) انظر: ويلفرد مادلونغ، مكتبها وفرقه هاي إسلامي در سده ميانه (المذاهب والفرق الإسلاميّة في العصور الوسطى).
(٤٣) انظر: أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي.
(٤٤) الشيخ الصدوق (محمد بن عليّ بن بابويه القمّي)، مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ٣٦٠، ح١٠٣١.
(٤٥) المصدر نفسه.
(٤٦) انظر: المصدر السابق ١: ٣٥٨ ـ ٣٦٠.
(٤٧) المصدر السابق ١: ٢٩٠، ح٨٩٧.
(٤٨) الشيخ الصدوق، الاعتقادات: ١٠٠، الباب السابع والثلاثون.
(٤٩) انظر: المصدر السابق: ٩٥، الباب الخامس والثلاثون.
(٥٠) انظر: الشيخ المفيد، رسالة عدم سَهْو النبيّ: ٢٠، وذلك في: مصنَّفات الشيخ المفيد، ج ١٠، تصحيح: الشيخ مهدي نجف، قم، ١٤١٣هـ.
(٥١) انظر: الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية: ١٣٣، وذلك في: مصنَّفات الشيخ المفيد، ج ٥، تحقيق: حسين درگاهي، قم، ١٤١٣هـ.
(٥٢) المصدر السابق: ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٥٣) انظر: الشيخ المفيد، أوائل المقالات: ٦٤، الباب السابع والثلاثون.
(٥٤) انظر: المصدر نفسه، الباب التاسع والثلاثون.
(٥٥) انظر: المصدر السابق: ٦٧، الباب الحادي والأربعون.