العتبة الحسينية المقدسة
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

إصدارات مؤسسة الدليل ـ الكتاب 3

منطق فهم القضيّة المهدويّة

د. عدنان هاشم الحسيني

منطق فهم القضيّة المهدويّة

منطق فهم القضيّة المهدويّة

د. عدنان هاشم الحسيني

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.ins

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: منطق فهم القضيّة المهدويّة

المؤلّف: د. عدنان هاشم الحسينيّ

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدحسن آزادگان
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: دار الوارث للطباعة والنشر / كربلاء المقدّسة

الطبعة: الثانية

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 454 لسنة 2018

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ لدى مؤسّسة الدليل

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.

المحتويات

كلمة المؤسّسة 11

منهجنا التحقيقيّ 13

أصناف المشاريع في هٰذا المجال ثلاثةٌ: 15

1 ـ المشاريع طويلة الأمد 15

2 ـ المشاريع متوسّطة الأمد 15

3 ـ المشاريع قصيرة الأمد 15

المقدّمة 19

الفصل الأوّل: مفاهيم خاصّة بالقضيّة المهدويّة 27

أوّلًا: العقيدة وأثرها في حياة الإنسان 29

ثانيًا: أهمّيّة الإمامة 31

ثالثًا: ضرورة وجود الإمام في كلّ زمانٍ 36

الدليل العقليّ 36

الدليل النقليّ 41

الإمامة بالنصّ 44

تقريب المفاهيم 46

منطق فهم القضيّة المهدويّة 6

أوّلًا: فكرة المهدويّة وأهمّيّتها 46

ثانيًا: شخصيّة الإمام المهديّ 49

ثالثًا: مفاهيم متعلّقةٌ بالقضيّة المهدويّة 51

الغيبة الصغرى 59

الغيبة الكبرى 61

النيابة الخاصّة والنيابة العامّة 61

علامات الظهور 68

شخصيّات الظهور 73

الفصل الثاني: معايير فهم القضيّة المهدويّة 76

أوّلًا: المعرفة وأدوات كشف الواقع 78

نظريّة المعرفة والعقيدة 84

أدوات المعرفة 87

الأوّل: الحسّ 87

الثاني: التجربة 88

الثالث: العقل 89

الرابع: القلب 97

الخامس: الوحي 101

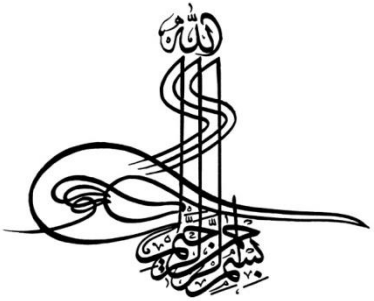
الآثار العمليّة للمناهج المعرفيّة 103

المناهج المعرفيّة 105

الأوّل: المنهج التجريبيّ 105

الثاني: المنهج العقليّ 107
الثالث: المنهج النقليّ (النصّيّ) 108
الرابع: المنهج الكلاميّ 109
الخامس: المنهج التلفيقيّ (التكامليّ) 110
السادس: المنهج التوفيقيّ 111
السابع: المنهج الصوفيّ (الكشف والشهود) 112
ثانيًا: العلاقة بين أدوات المعرفة والقضيّة المهدويّة 113
الأوّل: الحسّ والتجربة والقضيّة المهدويّة 114
الثاني: القلب والقضيّة المهدويّة 116
الثالث: الوحي والقضيّة المهدويّة 117
ثالثًا: اليقين والظنّ 122
حجّيّة الظن في الأمور الاعتقاديّة 129
رابعًا: معايير الفهم الصحيح للقضيّة المهدويّة 135
الفصل الثالث: المدّعون في القضيّة المهدويّة 138
أوّلًا: لمحةٌ تاريخيّةٌ 140
البابيّة 148
البهائيّة 152
حركات الأدعياء في العراق 155
ثانيًا: أسباب ظهور الادّعاءات ومناشئها 155
أسبابٌ نفسيّةٌ 155

أسبابٌ سياسيّةٌ 158
أسبابٌ معرفيّةٌ 162
ثالثًا: أدلّة مدّعي المهدويّة في الميزان 166
1ـ النصوص 166
النقد 172
ملاحظاتٌ حول متن الرواية وانطباقها على مدّعي النبوّة 178
2 ـ المعاجز أو الكرامات 183
3 ـ الرؤيا 189
الأحلام والعقيدة 197
4 ـ الاستخارة 203
بحثٌ روائيٌّ 207
الخاتمة 209
المصادر 215



كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

بعد دراسة الواقع الفكريّ والثقافيّ العامّ وتشخيص ما يعانيه من هستيريا فكريّةٍ وفوضى معرفيّةٍ، استدعى ذٰلك ضرورة قيام مشروعٍ فكريٍّ ناهضٍ، يحمل على عاتقه مسؤوليّة التصدّي لهٰذا الأمر، ضمن رؤيةٍ واقعيّةٍ قادرةٍ على تأصيل أسس الفكر الإنسانيّ ودحض الشبهات ومعالجة الإشكاليّات الفكريّة، وبحسب عقيدتنا فإنّ النموذج الأمثل للرؤية العقديّة الّتي تصلح لإعطاء حلولٍ ومعالجاتٍ حقيقيّةٍ منسجمةٍ مع الواقع، هي الرؤية القائمة على أساس المنهج العقليّ المدعم بنصوص القرآن الكريم وكلمات أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام، الّذين أثبت العقل مرجعيّتهم.

لذا استدعى الأمر إنشاء مؤسّسةٍ علميّةٍ متقِنةٍ تحمل على عاتقها هٰذا المشروع وتنفّذه على أرض الواقع، فانبثقت من كنف العتبة الحسينيّة المقدّسة مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، وهي

مؤسّسةٌ علميّةٌ ذات هيكليّةٍ متماسكةٍ، تتألّف من كادرٍ علميٍّ متخصّصٍ بالعقيدة في كلّ مجالاتها، وكادرٍ إداريٍّ وإعلاميٍّ تقع على عاتقه مسؤوليّة تهيئة متطلّبات العمل العلميّ ومستلزمات إخراجه بالشكل المناسب، وتسويقه ضمن خططٍ مدروسةٍ.

وقد وضع القائمون على المؤسّسة خطّة العمل ضمن مجالاتٍ ثلاثةٍ هي:

1ـ مجال التحقيق والبحث العلميّ.

2ـ مجال التعليم.

3ـ مجال التبليغ والإعلام.

وما يهمّنا في هٰذه الكلمة هو الإشارة إلى المجال الأوّل الّذي يهتمّ بتأليف الكتب وتحقيقها، وإصدار مجلّاتٍ متخصّصةٍ وكراريس تثقيفيّةٍ في مجال الفكر والعقيدة.

ولمّا كانت الطبيعة الفكريّة للمشـروع تفرض على المؤسّسة طابعًا علميًّا تحقيقيًّا؛ ليكون الأساس والمنطلق للمشاريع الأخرى الّتي تتبنّى المؤسّسة تنفيذها ضمن خطّتها العامّة، فالتحقيق العلميّ هو الأداة الرائدة في صياغة رؤيةٍ متكاملةٍ منسجمةٍ تعبّر عن النظام العقديّ الّذي ينبغي الإيمان به والعمل على وفقه، وليس ثمّة ما يمكن التعويل عليه ـ في مقام دراسة الرؤى المختلفة وتقييمها وفرزها بنحوٍ موضوعيٍّ ـ سوى الأسلوب العلميّ التحقيقيّ.

على هٰذا الأساس ارتأى القائمون على هٰذا المشـروع أن يكون (التحقيق والبحث العلميّ) قوام المؤسّسة الّذي يعدّ رصيدها ومصدر قوّتها؛ ولذا تمّ تشكيل شعبةٍ خاصّةٍ للبحوث والدراسات ضمن هيكليّة المؤسّسة؛ للقيام بهٰذا الدور المهمّ والضـروريّ، وقد تمّ ترتيب وحداتها ترتيبًا منطقيًّا يتناسب مع الترتيب الموضوعيّ للأحكام العقديّة، وهي كالتالي: (وحدة البحوث المعرفيّة، وحدة الإلٰهيّات، وحدة الفكر الدينيّ، وحدة الفكر المذهبيّ، وحدة الفكر الإماميّ).

منهجنا التحقيقيّ

تختلف المناهج المعرفيّة المعتمدة في استنباط الأحكام العقديّة وتحقيق مسائلها بحسب الأدوات المستخدمة في عملية البحث، فهناك المنهج التجريبيّ الحسّيّ، والنصّيّ النقليّ، والكشفيّ السلوكيّ، والبرهانيّ العقليّ، واختلفت المدارس الكلاميّة والفلسفيّة تبعًا لهٰذا الاختلاف المؤدّي – بطبيعة الحال – إلى رؤًى فلسفيّةٍ وعقديّةٍ مختلفةٍ، ونحن لسنا معنيّين بالمدارس الفلسفيّة والكلاميّة، ولا يهمّنا مقدار اختلافهم بقدر ما يهمّنا مدى التزامهم بالمنهج الواقعيّ في تحقيق المسائل العقديّة.

ومنهجنا المعتمد في مؤسّسة الدليل ـ كما أشرنا ـ هو المنهج العقليّ، ولسنا نعني بالمنهج العقليّ قصر النظر على معطيات العقل

المجرّد وما تجود به البراهين المنطقيّة من دون الاستعانة بالأدوات المعرفيّة الأخرى، وإنّما نعني بالمنهج العقليّ ما يكون العقل فيه أساسًا وحاكمًا في تقييم المناهج المعرفيّة ومعطياتها، والاستفادة من الأدوات المعرفيّة بأنواعها كافّةً، وكلٌّ حسب دائرة موضوعه، فالأحكام الحسّيّة (دائرة المحسوسات) نرى أنّ الحاكم فيها العقل ولٰكن بواسطة الأدوات الحسّيّة، وأمّا أحكام الحسّ الباطن أو الكشوفات العرفانيّة فالعقل هو الحاكم بواسطة ما يسمّى (القلب) في اصطلاحهم، وكذا الأحكام القانونيّة التشـريعيّة، والأحكام العقديّة الجزئيّة ليس للعقل طريقٌ لها سوى النصوص القانونيّة أو الدينيّة، بمعنى أنّ العقل هو الّذي يمنحها الحجّيّة، ويسمح باعتمادها والجري على طبقها؛ لأنّ العقل منقادٌ إلى مصدرها قهرًا بعد ما ثبتت له وفق رؤيته الكونيّة له هٰذا المقام وتلك الشأنيّة.

وأمّا الأحكام العقديّة الكلّيّة فليس ثمّة واسطةٌ للعقل في إدراكها، وإنّما يدركها بنفسه مباشرةً، نعم يمكن أن يكون هناك منبّهاتٌ من النصوص الدينيّة أو غيرها.

وبعبارة مختصرة: منهجنا التحقيقيّ، الّذي يرى القائمون على المؤسّسة اعتماده في مقام البحث والتحقيق هو المنهج العقليّ بالوصف الّذي تقدّم، وهٰذا المنهج محلّ قبولٍ واعتمادٍ من أغلب

أساطين متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هٰذا في مقام الثبوت، وأمّا في مقام الإثبات والجدل والإقناع، فيمكن الاستعانة بكلّ الوسائل الّتي تقرّب وجهة النظر والمعتقد إلى ذهن المخاطب.

أصناف المشاريع في هٰذا المجال ثلاثةٌ:

1ـ المشاريع طويلة الأمد

وهي المشاريع الأساسيّة الّتي لا تقلّ مدّة إنجازها عن سنتين، ويتمّ العمل عليها بشكل متوازٍ من قبل الواحدات كافّةً، وتتمثّل في الموسوعات والكتب الكبيرة نسبيًّا، ومخاطبها الرئيسيّ المتخصّصون والنخب.

2ـ المشاريع متوسّطة الأمد

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن السنة، وتكون على شكل كتبٍ متوسّطة الحجم أو كتيّباتٍ أو مجلّةٍ، بحيث لا يزيد عديد صفحاتها عن مئتي صفحةٍ، ومخاطبها المتخصّصون والنخب والمثقّفون.

3ـ المشاريع قصيرة الأمد

وهي المشاريع الّتي لا تزيد مدّة إنجازها عن ثلاثة أشهرٍ، وهي الكراريس، ولا يتجاوز عديد صفحاتها خمسًا وعشرين، ومخاطبها عامّة المثقّفين.

ويعدّ هٰذا الكتاب الّذي بين أيديكم الكريمة من المشاريع متوسّطة الأمد الّتي تهتمّ بعرض الطرق المعرفيّة الصحيحة الّتي تمكّننا من التعامل مع القضيّة المهدويّة، وكيفيّة استخدامها في ذٰلك، وهٰذا أمر له أهمّيّةٌ كبيرةٌ خصوصًا بعد تزايد الفتن في زماننا هٰذا، وظهور عددٍ من الأشخاص والجماعات تدّعي علاقتها بالقضيّة المهدويّة والظهور المبارك للإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وقد تميز هٰذا الكتاب باستقصاء أهمّ الطرق الصحيحة لتحصيل المعرفة بأيّ قضيّةٍ من القضايا، ثمّ كيفيّة الاستفادة منها في البحث عن القضيّة المهدويّة، كما قام باستقصاء أهمّ الطرق والأساليب الّتي يتّبعها أدعياء المهدويّة في إيهام الناس وإيقاعهم في شرك أفكارهم وادّعاءاتهم، كالأحلام والاستخارة وما شابهها، وبيان قيمة تلك الطرق وإثبات وهنها وعدم إمكان الاعتماد عليها في الفروع، فضلًا عن الأصول، وبالخصوص في قضيّةٍ مهمّةٍ جدًّا كقضيّة الإمامة وتعيين المصداق الحقيقيّ لها في وقتٍ ازدادت فيه على الناس الفتن، وأصبحت كقطع الليل المظلم.

وقد بذل **الأستاذ الدكتور عدنان هاشم الحسيني** ـ مسؤول وحدة الفكر الإماميّ في المؤسّسة ـ جهودًا كبيرةً في استقصاء الطرق المعرفيّة، والفصل بين الصحيح منها وبين الواهن، وقد أولى السادة

أعضاء المجلس العلميّ في المؤسّسة عنايةً كبيرةً في مراجعة هٰذا البحث وتدقيقه؛ لأجل أهمّيّة الموضوع الّذي يحمله وخطورته.

وفي ختام كلمتنا نأمل أن ينال هٰذا الكتاب اهتمام المتخصّصين والمثقّفين، وأن يكون منبّهًا لهم على ضرورة التعامل بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ مع كلّ القضايا المصيريّة، وخصوصًا القضيّة المهدويّة.

سائلين المولى ـ عزّ وجلّ ـ الموفقيّة والسداد لكلّ الّذين ساهموا في إنتاج هٰذا الكتاب القيّم من العلميّين والفنّيّين.

والحمد لله ربّ العالمين

المقدّمة

عندما رأيت تفشّي ظاهرة الادّعاءات الّتي ترتبط بالقضيّة المهدويّة بمختلف أنواعها وأساليبها، وأن هٰذه الادّعاءات كانت موجودةً على مدى التاريخ الإسلاميّ، ففكّرت في الأسباب الّتي تقود الى هٰذه الادّعاءات، وفي الوقت نفسه فكّرت في تلك الأسباب الّتي تؤدّي إلى اقتناع الناس بها واتّباعهم للأدعياء، ووجدت أنّ الخلل الفكريّ هو العامل الأساس في ذٰلك.

فالتفكير عمليّةٌ لها ضوابطها الخاصّة المسطورة في علم المنطق، وأيّ خللٍ في عمليّة التصوّر أو التصديق قد تؤدّي إلى كوارث نظريّةٍ وعمليّةٍ. وانتظام عمليّة التفكير تتطلّب الاطّلاع على نظريّة المعرفة المتضمّنة لمعرفة المناهج المتّبعة في معرفة الواقع، والوصول إلى الحقيقة، والإجابة عن سؤال قيمة العلم ومطابقة المعلوم الذهنيّ للواقع الخارجيّ، والوقاية من الوقوع في السفسطة.

ولٰكنّ الصعوبة تكمن في أنّ هٰذه العلوم من العلوم التخصّصيّة

الّتي تتطلّب جهودًا مظنيةً وتفرّغًا وتحصيلًا من نوعٍ خاصٍّ لا يتمكن منه أكثر الناس، في الوقت الّذي يمثّل فيه هٰذان العلمان أهمّيّةً عظيمةً للناس كافّةً. وما وقعنا فيه من صعوبةٍ هو أنّ هٰذا الكتاب موجّهٌ لكلّ الناس، وليس فقط للمتخصّصين في علمي المنطق والمعرفة، أو العلوم العقليّة عامّةً؛ لأنّ الموضوع عامّ الابتلاء كما هو معروفٌ، والحلّ المطروح يمثّل الاطّلاع على علمي المنطق والمعرفة الدعامة الأساسيّة فيه، فما العمل؟!

رأينا أنّ الطريقة المثلى في إيصال الفكرة إلى عامّة الناس هي في تقديمها بأسلوبٍ يميل بقدر الإمكان إلى التسهيل والابتعاد عن المصطلح، ولا أخفي أنّ في ذٰلك صعوبةً بالغةً؛ لأنّ عدم استخدام عناصر علمٍ معيّنٍ في الكتابة أو التدريس قد توقع في الابتعاد عن إيصال المطلوب. كما حاولت أن أبيّن في الهامش ما اضطررت إلى استخدامه من المصطلحات.

وهنا لا بدّ من التصريح بأنّ منظومة الفكر الإنسانيّ عمومًا، عانت من الإرباك منذ أن أقصي المنهج العقليّ البرهانيّ عن عرشه وحكومته الحقّة، وحلول مناهج من المفترض أن تعمل تحت سيادته محلّه، فانتشرت المغالطات باسم العلم، وراجت سوق النسبيّة المعرفيّة في الأوساط الّتي من المفترض أنّها أوساطٌ

علميّةٌ. ولٰكنّهم قلبوا حتّى مفهوم العلم الّذي أمسى في أدبيّاتهم التجربة والحسّ. ومنذ ثلاثة قرونٍ أصبح التخمين فكرًا، والكلام غير المبرهن واختراع المفردات فلسفةً، واللعب في هوامش العلوم عبقريّةً وثقافةً.

واجهت الساحة المعرفيّة تحدّيين هما: الحداثة وما بعد الحداثة. وكلّ حقبةٍ معرفيّةٍ ـ إن صحّ التعبير ـ مثقلةٌ بإرثٍ قيميٍّ ومعرفيٍّ متكوّنٍ من عناصر شكّلت الأساس لبناءٍ حضاريٍّ ناجزٍ غير قابل للخرق، وهاتان الحقبتان ـ وإن كانتا نتاجًا غربيًّا ـ ألقتا بظلالهما على مجمل الساحة العلميّة والثقافيّة العالميّة، وضمنها المنتج الثقافيّ في العالم الإسلاميّ بشكلٍ وآخر. ولبست الخرافة نتيجةً لذٰلك لباس الثقافة والأدب والإنتاج الفكريّ، وتستّرت خلف قناع العقلانية، وخرجت من إرهاصات الغيبيّات والفلكلور، ويمكن القول إنّ الخرافة قبل الحداثة خرافةٌ بسيطةٌ، أمّا بعد الحداثة فهي خرافةٌ مركّبةٌ. ولا نريد التفصيل في قضيّة إقصاء العقل في العالم الإسلاميّ؛ لأنّه حديثٌ طويلٌ ذو شجونٍ يستدعي قلمًا تاريخيًّا لسنا في صدده الآن، إلّا أن ما نعيشه اليوم من تفكيرٍ بعيدٍ عن تحكيم العقل ـ سواءٌ في أوساط النخبة أو في الوسط الجماهيريّ ـ يعبّر بشكلٍ واضحٍ عن تراثٍ يحمل تشوّهاتٍ جنينيّةٍ عبّرت عن نفسها بادّعاءاتٍ

تقديسيّةٍ تنتحل صفات الأنبياء والأولياء، وهي وإن لم تكن جديدةً إلّا أنّها اليوم أكثر خطورةً لسندين أساسيين هما: الإعلام العابر للقارّات والشعبويّة العميقة.

والمثير في الأمر أنّ ادّعاءات اليوم خرجت من رحم مجتمعٍ أتخم بقيم الحداثة الّتي أضعفت المشاعر الدينيّة عند الإنسان، فعادوا إلى عصر الخرافة العقديّة البسيطة المنتشرة في كتب الأديان (الوثنيّة والعهدين) والتراث الشعبيّ، وهو ردّ فعلٍ غريبٌ يترجم الإشكاليّة الكبيرة في إقصاء الدين عن الحياة الّتي اتّبعتها حكومات العلمانيّة؛ إذ يبقى الدين هو الّذي يلبّي الحاجات المعنويّة للإنسان المنطوية في أصل خلقته. ولٰكنّ الخلل يكمن في طبيعة العلاقة مع الدين وكيفيّة الاستجابة للتحدّيات الّتي يعيشها المتديّن ضمن موضوعات الدين الأساسيّة منها أو الفرعيّة (الخالق، العبادة، النبوّة، الإمامة، والحكومة، وشرعيّة السلطة، القيامة والمعاد ونهاية الحياة، وقصّة الموت وحتميّته...). تلك العلاقة الّتي إذا لم تنتظم بقانونٍ للتفكير يقع الانحراف إلّا ما ندر. وإذا لم يقع الانحراف فليس معنى ذٰلك سلامة التفكير بقدر ما هو عجزٌ عن التفكير العقليّ واتّخاذ جادّة السلامة بواسطة التقليد.

وضمن هٰذه الحالة نواجه اليوم ادّعاءاتٍ مختلفةً حول القضيّة

المهدويّة، منها ادّعاء السفارة الخاصّة، ومنها ادّعاء شخصيّة الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف، أو إحدى شخصيّات الظهور، هٰذا علاوةً على ادّعاءاتٍ أخرى غير المهدويّة، كلّها لها علاقةٌ بالمقدّس والتقديس وادّعاء القدرات الخارقة المفاضة من الخالق. وليس ينبغي الاقتصار في مواجهة أمثال هٰذه الادّعاءات على ردّها بالروايات الشريفة، أو باستخدام الجدل، وإن كان ذٰلك ضروريًّا أيضًا، بل لا بدّ من تشريح عمليّة التفكير الإنسانيّ وبيان مناهج التفكير وطرق الوصول إلى الحقيقة كما هي عليه، دون زيادةٍ أو نقيصةٍ، وبذٰلك تتمّ مساعدة من ينساقون خلف هٰذه المدّعيات، وإعطاؤهم مصباحًا؛ كي يكتشفوا بأنفسهم أين قد وضعوا أقدامهم، مع وقاية من لم ينساقوا من الناس ضمن تلك الدعوات.

يقع الكتاب في تمهيدٍ وثلاثة فصولٍ، وهي مرتّبةٌ بشكلٍ طبعيٍّ، فكلّ فصلٍ يمثّل حلقةً في فهم الفصل اللاحق من أجل اكتمال الفكرة، فتناولنا في الفصل الأوّل بعد تمهيدٍ حول العقيدة وضرورة وجود إمامٍ معصومٍ بالأدلّة العقليّة والنقليّة، تناولنا مسألة الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، وتقريب المفاهيم الخاصّة بالقضيّة المهدويّة، وأمّا الفصل الثاني فهو الفصل المعرفيّ الّذي يتضمّن الفكرة الأساسيّة الّتي قام عليها الكتاب؛ إذ بيّنّا الأصول الأساسيّة الّتي ينطلق منها

الإنسان في تفكيره عند تناوله أيّ قضيّةٍ من القضايا، ثمّ أسقطنا ذٰلك على القضيّة المهدويّة في محاولة اكتشاف المنهج المعرفيّ الملائم لدراسة هٰذه القضيّة. فتمّ التطرّق باختصارٍ إلى المدارس المعرفيّة، وكذٰلك شيءٌ بسيطٌ من المفاهيم المنطقيّة، ولا سيّما في الهامش، دون الإمعان في استخدام المصطلح كما ذكرنا؛ كي لا يخرج البحث عن مقصده. أمّا الفصل الثالث فهو يمثّل الغاية الّتي كتب من أجلها الكتاب، حيث التطرّق إلى بعض مصاديق الدعوات المهدويّة، وحاولنا حصـر الأسباب في الأسباب النفسيّة والسياسيّة والمعرفيّة، وما تستند إليه من أساليب لنشر أهدافها بين الناس، وتمّ التركيز على أربعة عناصر هي: تسخير النصوص الشـرعيّة، وادّعاء المعاجز، والأحلام، والاستخارة.

وناقشنا كلّ عنصرٍ من هٰذه العناصر وفق ما يقتضيه المنهج العقليّ مع الاستعانة ببعض النصوص المقدّسة، وتعمّدت الابتعاد عن الإسهاب المملّ والتطويل المخلّ؛ لأنّ المهمّ لدينا التنبيه إلى الفكرة والدلالة على الطريق، وتجنّب عمليّة البحث الّتي تعتمد النصوص وما تفرضه طبيعتها من دراسة الدلالة والسند، لا زهدًا فيها، بل لأنّها قد كتب فيها الأفاضل ولا زالوا، فأغنوا المكتبة في هٰذا الجانب جزاهم الله خيرًا؛ ولذا كانت فكرة هٰذا الكتاب تختلف شيئًا ما.

ويبقى الكتاب محاولةً في تصحيح الفكر حول القضيّة المهدويّة ضمن المحاولات الحثيثة الّتي بذلها السابقون في هٰذا الإطار، والّتي يكافح من أجلها بقيّة المهتمّين بهٰذا الشأن الاستراتيجيّ في العقيدة الإسلاميّة، ولا يدّعي الكاتب الكمال لقلمه، ويأمل في رفده بما يسدّ الخلل والتقصير والغفلة.

الفصل الأوّل

مفاهيم خاصّة بالقضيّة المهدويّة

مفاهيم خاصّة بالقضيّة المهدويّة

أوّلًا: العقيدة وأثرها في حياة الإنسان

العقيدة في اللغة مصدرٌ أو اسم مصدرٍ للفعل اعتقد، يعتقد، اعتقادًا وعقيدةً، وهو فعلٌ مزيدٌ أصله الفعل عَقَدَ، والعَقد في اللغة ما يقابل الحَلّ[1].

واستعملت كلمة الاعتقاد عند العرب بمعنى ما يعقد عليه القلب، أي الأمور الّتي يؤمن بها الإنسان، قال الطريحيّ: «واعتقدت كذا: أي عقدت عليه قلبي وضميري. وله عقيدةٌ حسنةٌ: أي سالمةٌ من الشكّ»[2].

وتستعمل كلمة العقائد في الأمور الّتي يتعلّق بها الاعتقاد، قال الجرجانيّ: «العقائد: ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل»[3].

---

(1) انظر: ابن منظورٍ، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج 3، ص 296، مادّة عقد.

(2) الطريحيّ، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسينيّ، ج 3، ص 106 .

(3) الجرجانيّ، عليّ بن محمّد بن عليٍّ، التعريفات، تحقيق: أحمد الآبياريّ، ص 66.

إذن العقيدة هي ما ينعقد عليه قلب الإنسان من رؤيةٍ نحو الكون والخالق وإجاباتٍ لأسئلةٍ فلسفيّةٍ تنشأ مع الإنسان تدريجيًّا مصاحبةً بدايات وعيه. وبعبارةٍ أخرى قضايا تمثل المبدأ والمعاد. والعقيدة ترسم مسير الإنسان من حيث الفعل والانفعال والغاية والوسائل والسلوك الفرديّ والاجتماعيّ؛ لأنّ الإنسان كائنٌ ذو أبعادٍ متعدّدةٍ، فقابلياته جعلت له القدرة على إبداع علاقاتٍ متعدّدةٍ، سواءٌ على مستوى علاقته مع الطبيعة أو علاقته مع غيره من أفراد الإنسانيّة، وكلّ ذٰلك ينطلق من تأهيل الخالق ﷻ له لخلافة الأرض. فهو مرتبطٌ في علاقاتٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ واقتصاديّةٍ محكومةٍ لإرادة الله التكوينيّة والتشـريعيّة، ممّا يستدعي القول إنّ حركة الإنسان على الأرض كانت ولا تزال تصدر عن أساسٍ عقديٍّ، وحركة الإنسان عامّةً تشمل جميع علاقاته من المحور الداخليّ إلى المحور الخارجيّ العامّ.

إنّ العقيدة إذا كانت سليمةً ومعافاةً من الأمراض، فإنّ ذٰلك ينعكس ذٰلك إيجابًا على الفرد والمجتمع، أمّا إذا كانت عقيدةً فاسدةً، فالنتيجة تتبع أخسّ المقدّمات، فلو انتشرت في المجتمع مثلًا عقيدة الجبر لانتشـرت الجريمة والكسل والتواني والاتّكالية والفساد وعانى المجتمع الويلات، طالما أنّ أفراد المجتمع مجبورون على كلّ ما

يعملونه، ولا دخالة لهم فيه، أمّا لو أدرك أفراد المجتمع أنّ الله خلق الإنسان مختارًا له قابليّة الاقدام والرفض، فهو ليس كالحيوان ذي التركيب الغريزيّ السائر لكمال غريزته، فتكون حركته غريزيّةً بحتةً. فحينما نريد بيان أهمّيّة العقيدة في حياة الإنسان، فمعنى ذٰلك بيان حقيقة حياته المؤطّرة بالعلّة الغائيّة.

البحث تارةً يكون عن أهمّيّة العقيدة أي عقيدةٍ كانت في حياة الإنسان، وتارةً يكون عن ضرورة كون العقيدة صحيحةً لتشعّ بالنور على حياته. والبحث في الجانب الأوّل لبيان كون الإنسان لا ينفكّ عن عقيدةٍ ما، وأمّا البحث في الجانب الثاني فهو لبيان لوازم العقيدة الصحيحة في حياة الإنسان. ومجمل القول أنّه إذا كان لا بدّ للإنسان من عقيدةٍ، ولهٰذه العقيدة ينبغي أن تكون طبقًا للواقع والمراد الإلٰهيّ، فلا عقيدة صحيحة سوى العقيدة الإسلاميّة؛ فينبغي على المسلم إحكام عقيدته بأصولها وفروعها وفروع الفروع حتّى يصل للنتائج المرجوّة من وجوده.

ثانيًا: أهمّيّة الإمامة

إنّ الإمامة تمثل الأصل الرابع من أصول العقيدة بحسب الترتيب المتّبع عادةً في كتب الكلام الإماميّ، وبغير الإمامة ينفرط العقد وينتفي الكلّ. والإمامة من أهمّ البحوث العقديّة الّتي ألقت بظلالها

على الأمّة من كلّ النواحي، وكان للإمامة فهمًا ومصداقًا ارتداداتٌ عميقةٌ في وجود الأمّة وانشعابها وتصدّعاتها. فالّذين اختلفوا بعد النبيّ الأكرم ﷺ ما كان اختلافهم في البداية ناجمًا عن تباينٍ في التوحيد أو النبوّة أو المعاد، بل كان وليد الاختلاف والمخالفة في قضيّة الإمامة، نعم سرى الاختلاف بعد ذٰلك إلى الكثير من تفاصيل العقيدة، فضلًا عن الأحكام الشرعيّة.

والدماء الّتي سالت في سبيل الإمامة وتفاصيلها لم تسل في غيرها. فالإمام ـ بحسب المفهوم الشيعيّ الإماميّ ـ له جميع ما للنبيّ بعد وفاته سوى الوحي، فهو الّذي يفسّر كلام الله ـ تعالى ـ في القرآن المجيد، وهو الّذي يبين أحكام الموضوعات، ويدفع الشبهات ويصون الدين، ويحافظ على عقول الأمّة من أن تنالها تشبيهات الآخرين بسوءٍ. فهي واقعًا رئاسةٌ في الدين والدنيا، لا ينالها إلّا من اختارهم الله بحكمته وعلمه، وهم أهل بيت الرسالة ومعدن العلم ومهبط الوحي (صلوات الله عليهم).

إنّ مفهوم الإمامة لا ينفكّ عن مصداقها في مدرسة أهل البيت، فلو استوعبنا المفهوم أكاديميًّا، يبقى ناقصًا إذا لم نشر إلى المقصود الحقيقيّ من الإمامة في الإسلام، فهناك مساوقةٌ بين المفهوم والمصداق هنا؛ إذ إنّ الأئمّة في الإسلام هم أمير المومنين عليّ بن أبي

طالبٍ وبنوه الحسن والحسين وذرّيّة الحسين وصولًا إلى الإمام المهديّ ابن الحسن (عليهم آلاف التحيّة والثناء والسلام)، وإذا ذكر هٰؤلاء فهم من تتجسّد فيهم الإمامة دون غيرهم؛ لذا كان مفهوم الإمامة يلازم عدّة مفاهيم في فكر مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كمفاهيم الولاية والمحبّة والمودّة والإنسان الكامل، روي عن الإمام الصادق عن أبيه عن جدّه عليهم السلام قال: «مرّ أمير المؤمنين عليه السلام في مسجد الكوفة وقنبرٌ معه، فرأى رجلًا قائمًا يصلّي فقال: يا أمير المؤمنين، ما رأيت رجلًا أحسن صلاةً من هٰذا، فقال أمير المؤمنين: يا قنبر، فوالله لرجلٌ على يقينٍ من ولايتنا أهل البيت خيرٌ ممّن له عبادة ألف سنةٍ، ولو أنّ عبدًا عبد الله ألف سنةٍ لا يقبل الله منه حتّى يعرف ولايتنا أهل البيت، ولو أنّ عبدًا عبد الله ألف سنةٍ وجاء بعمل اثنين وسبعين نبيًّا ما يقبل الله منه حتّى يعرف ولايتنا أهل البيت، وإلّا أكبّه الله على منخريه في نار جهنّم»[1].

فالامام في مدرسة الصادقين ليس الحاكم السياسيّ فحسب، وهو من يطلق عليه الخليفة في الأدبيّات والتراث الإسلاميّ، بل

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، تحقيق: محمّدباقر البهبوديّ، ج 27، ص 197.

هو بالإضافة إلى ذٰلك يحتلّ مقامًا إلٰهيًّا ومعنويًّا خاصًّا، فلا يمثّل الجانب الوظيفيّ ـ أقصد كونه خليفةً وحاكمًا ـ في شخصيّة الإمام إلّا جزءًا يسيرًا من مجموع شخصيّته الإلٰهيّة ومقامه المعنويّ، وهٰذا ما تشير إليه الرواية آنفة الذكر. فلو أنّ عبدًا عبد الله ألف سنةٍ وهو تحت حكم الإمام مثلًا ولم يخالفه، ولٰكن كان يكرهه في دخيلة نفسه، وينكر ولايته الدينيّة، فلا فائدة تذكر في عدم مخالفته للقوانين المادّيّة الّتي يضعها ذٰلك الإمام؛ ممّا يبرز قضيّةً أعمق يريدها الله من عباده في موقفهم مع الأئمّة، وهو أمرٌ يدخل في المسألة العقديّة للمسلم.

فالرسول في يوم الغدير لم ينصب خلفًا له ليكون حاكمًا سياسيًّا وتنتهي القضيّة، وهٰذا ما يلخّصه قوله: «إنّي تاركٌ فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[1].

فالقضيّة تتضمّن كتاب الله، والكتاب يشير إلى الإسلام والمحتوى النظريّ والعمليّ للمنظومة الإسلاميّة، فهو آخر الكتب

(1) الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، الحرّ العامليّ، ج 2، ص 96.

المنزّلة من الله، وبالتالي سينقطع الوحي، وذكر العترة يبيّن أنها هي المسؤولة عن إدامة الزخم المعنويّ والشرعيّ، وترجمة العلاقة بين السماء والأرض. ثمّ إنّ الحوض يمثّل المعاد، وواضحٌ أنّ النبيّ الأكرم ﷺ أراد بيان أنّ علاقة المسلم مع هٰذه العترة لا تنتهي إلى يوم القيامة، وفي ذٰلك اليوم يسأل المسلم عن تلك العلاقة ونوعها إيجابًا وسلبًا. ولا يكفي التمسّك بأحدهما دون الآخر؛ إذ تكتمل العقيدة بالتمسّك بهما معًا، وبذٰلك يكون المسلم عاملًا بتكليفه الواقعيّ، وأيّ خيارٍ آخر فإنّه يؤدّي إلى الهلكة والمحق.

ومن يقرإ الزيارة الجامعة يستوضح بشكلٍ تامٍّ مكانة الأئمّة عليهم السلام ومفهوم الإمامة: «السَّلامُ عَلَيْكُمْ يا أَهْلَ بَيْتِ النُّبُوَّةِ، وَمَوْضِعَ الرِّسالَةِ، وَمُخْتَلَفَ الْمَلائِكةِ، وَمَهْبِطَ الْوَحْيِ، وَمَعْدِنَ الرَّحْمَةِ، وَخُزّانَ الْعِلْمِ، وَمُنْتَهَى الْحِلْمِ، وَأُصُولَ الْكَرَمِ، وَقادَةَ الأُمَمِ، وَأَوْلِياءَ النِّعَمِ، وَعَناصِرَ الأَبْرارِ، وَدَعائِمَ الأَخْيارِ، وَساسَةَ الْعِبادِ، وَأَرْكانَ الْبِلادِ، وَأَبْوابَ الإِيمانِ، وَأُمَناءَ الرَّحْمٰنِ، وَسُلالَةَ النَّبِيّينَ، وَصَفْوَةَ الْمُرْسَلينَ، وَعِتْرَةَ خِيَرَةِ رَبِّ الْعالَمينَ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكاتُهُ»[1].

(1) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج99، ص127.

ثالثًا: ضرورة وجود الإمام في كلّ زمانٍ

ومن كلّ ما مرّ أعلاه يتبيّن ضرورة وجود الإمام في كلّ زمانٍ، وبيان ذٰلك يتمّ من خلال العقل والنقل.

الدليل العقليّ

طبقًا لمقدّمات برهانيّةٍ أثبتت في محلّها، مفادها أنّ الإنسان لم يخلقه الله ـ تعالى ـ عبثًا؛ لأنّه حكيمٌ لا يصدر منه أمرٌ إلّا بحكمةٍ[1]، فقد خلقه من أجل الاستكمال باختياره من الناحية النظريّة والعمليّة، وهٰذه تحتاج إلى معرفة العلل والغايات، فبدون المعرفة لا تتمّ الغاية من خلقه، فأرسل الله ـ تعالى ـ الأنبياء وأردفهم بالأوصياء؛ كي يهدوا الناس إلى الله تعالى ، ويعرّفوهم سبل مرضاته وتجنّب سخطه، وبذٰلك يسير الإنسان في التكامل المنشود في أصل فطرته وخلقته. ثمّ إنّ النبيّ هو الإنسان الكامل الّذي يكون قدوةً للبشريّة، عاكسًا للفيوضات الإلٰهيّة من عالم الغيب على عالم الشهادة. ولٰكنّ النبيّ إنسانٌ محدود العمر وغاية الله تعالى ـ الهداية ـ

(1) انظر: الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الاقتصاد، ص 63؛ وكذٰلك انظر: الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 417.

مستمرّةٌ في خلقه، ممّا اقتضى وجود إنسانٍ كاملٍ يواصل طريق الأنبياء، ويتضمّن جميع الكمالات البشـريّة، ويكون حائزًا على كلّ القيم الأخلاقيّة، ومنطويًا على العقيدة الحقّة، ممثّلًا للشـريعة بكلّ تفاصيلها. ذٰلك هو الإمام! الشخص المنفتح على عوالم الغيب، المجسّد للغاية الإلٰهيّة في النوع الإنسانيّ.

والإمام هو وريث النبيّ في تطبيق الشريعة من خلال إقامة حكم الله ـ تعالى ـ على الأرض وتطبيقه.

وقد يطرح سؤالٌ مفاده: إنّ الهداية حاصلةٌ بواسطة القرآن والسنّة، فما الداعي لوجود الإمام؟!

والجواب أنّ وجود السنّة بالإضافة إلى الكتاب الكريم لا يكفي في حصول الهداية العامّة؛ إذ من الواضح أنّه مع عدم وجود مرجعيّةٍ يعتمد عليها لبيان المراد الواقعيّ من الكتاب والسنّة، سيحصل الاختلاف والخلاف في فهمهما كما يشهد به الواقع المعاش للمسلمين، كما أنّ المرويّ من السنّة النبويّة المطهّرة لا يكفي في حلّ المشكلات والمستحدثات من الأمور الّتي تحتاج بشكلٍ ملحٍّ إلى معرفة الرأي الشرعيّ فيها، فلا بدّ من وجود شخصٍ يديم ما بدأ به النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، ممّا يحقّق تلك الهداية.

كما أنّه لا بدّ أن يعلم أنّ الغاية من الدين ليست إلقاء الحجّة في زمانٍ معيّنٍ وحسب، وترك أمر الناس على غاربهم، بل يمكن القول إنّ الغاية من الدين:

أوّلًا: غايةٌ عقديّةٌ

يتعرّف الإنسان من خلالها على نظام عقيدته الّتي ينبغي عليه معرفتها، فيتعرّف على خالقه وصفاته وأفعاله، ومن خلال معرفتها يتحدّد له القانون (الشريعة) الّذي ينبغي له السير وفقه في عالم الدنيا. ثمّ معرفة مصيره بعد الموت وما يترتّب على حياته الأولى من ثوابٍ وعقابٍ. وبالتالي يكون الإنسان مستوعبا للمبدإ والمنتهى نظريًّا وعمليًّا.

ثانيًا: غايةٌ تربويّةٌ

لا يكفي التعرّف على حقيقة المنظومة العقديّة وحده لبناء إنسانٍ متكاملٍ ومتسامٍ، إلّا أن يقرن ذٰلك بالقدوة الصالحة. فالدين اقترن بالإنسان من خلال الأنبياء والأوصياء؛ إذ لا بدّ للفكرة أو النظريّة من رجالٍ قادرين على تحمّلها وإبلاغها والعمل بها، وعرفنا كيف أنّ الخالق ﷻ بعث الأنبياء والمرسلين وأردفهم بالأوصياء، وعلمنا ما

لاقاه الرسل من العنت والظلم والتقتيل والتشريد، وكلّ ذٰلك من أجل إيصال فكرة الدين الحقيقيّ، فيبلّغون الناس العقيدة ثمّ يسهرون على العمل بها، مبيّنين أنّ الإيمان بالله ـ تعالى ـ والعمل بما يريده جدّ ممكنٍ، وليس أمرًا صعبً أو متعسّرًا. قال عزّ من قائلٍ: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو الله وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ الله كَثِيرًا﴾[1].

فلا بدّ في كلّ زمنٍ يمرّ على العقيدة من توفّر أعلى مثالٍ للعمل بالدين في كلّ مجالاته، وذٰلك متوفّرٌ فقط في المعصومين سواءٌ كانوا أنبياء أو أوصياء. أضف إلى ذٰلك الجانب الأخلاقيّ الّذي يستكمل به الإنسان والّذي ينعكس من خلال مرآة المعصوم الصافية سلوكًا عمليًّا على أرض الواقع، فليس الدين مجرّد جانبٍ نظريٍّ بحتٍ أو قانونيٍّ شرعيٍّ يفصّل شؤون الحياة ويقنّنها بعيدًا عن الانسجام البينيّ، بل الدين يتضمّن جانبًا أخلاقيًّا يملي على الحياة الرهافة والكمال، ويساعد الإنسان في بلوغ أعلى مراتب الإنسانيّة

(1) سورة الأحزاب: 21.

والقرب الإلٰهيّ. فلم يكن هناك تكليفٌ شرعيٌّ على أصحاب الكساء عليهم السلام بأن يمتنعوا عن الطعام لمدّة ثلاثة أيّامٍ؛ كي يؤثروا اليتيم والمسكين والأسير به، ويتحمّلون آلام الجوع، خصوصًا وأن الحسنين كانا مريضين، وهل ذٰلك إلّا طلبًا للقرب الإلٰهيّ والكون على أعلى مراتب الإنسانيّة؟!

ثالثًا: غايةٌ قانونيّةٌ

لا يخفى أنّ من وظائف أنبياء الله عليهم السلام إقامة العدل والقسط بين الناس، والقيام بتطبيق الشريعة على أرض الواقع[1]، وذٰلك لا يحصل دون تأسيس جهازٍ إداريٍّ قادرٍ على مأسسة المجتمع وفق المرادات الإلٰهيّة من كلّ النواحي الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة. فنرى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أسّس الدولة بمجرّد أن وطأت قدماه أرض طيبة. فالناس غير مؤهّلين لو تركوا وشأنهم للقيام بتطبيق القرآن والسنّة دون حاكمٍ إلٰهيٍّ معصومٍ يضع الأمور في مواضعها وفق نفس الأمر والواقع.

---

(1) سورة ص: 26؛ وانظر: الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الاقتصاد، ص 183.

الدليل النقليّ

إنّ الأدلّة النقليّة الّتي بيّنت ضرورة وجود الإمام كثيرةٌ، ووردت على ألسنةٍ مختلفةٍ، وأهمّها حديث الثقلين والروايات الّتي وردت بلسان (لساخت)، وجميعها تشير إلى أنّ خلوّ الأرض من حجّةٍ ومعصومٍ يجعل العالم مضطربًا، مشوّش القوانين التكوينيّة، فالإمام المعصوم هو كالرئيس الّذي تخضع له الموجودات بإذن الله، وترتبط به ارتباطًا تكوينيًّا خاصًّا لا يعلمه إلّا الله تعالى.

أوّلًا: «زيد بن الأرقم عن رسول الله ﷺ: إنّي تاركٌ فيكم الثقلين، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض»[1].

ثانيًا: «عن أبي حمزة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أتبقى الأرض بغير إمامٍ؟ قال: لو بقيت الأرض بغير إمامٍ لساخت»[2].

ثالثًا: «عن محمّد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قلت له: أتبقى الأرض بغير إمامٍ؟ قال: لا، قلت: فإنّا نروي عن أبي

---

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 23، ص 118.

(2) الكافي، الكلينيّ، ج 1، ص 266.

عبد الله عليه السلام أنّها لا تبقى بغير إمامٍ إلّا أن يسخط الله ـ تعالى ـ على أهل الأرض أو على العباد، فقال: لا، لا تبقى إذن لساخت»[1].

رابعًا[2]: «عن أبي هراسة، عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: لو أنّ الإمام رفع من الأرض ساعةً لماجت بأهلها، كما يموج

---

(1) المصدر السابق.

(2) وهناك أحاديث عديدةٌ وردت بالمضمون نفسه، منها:

أـ «الحسين بن محمّدٍ، عن معلى بن محمّدٍ، عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام هل تبقى الأرض بغير إمامٍ؟ قال: لا. قلت: إنّا نروي أنّها لا تبقى إلّا أن يسخط الله عزّ وجلّ على العباد؟ قال: لا تبقى إذن لساخت» [الكافي ، الكلينيّ، ج 1، ص 266].

ب ـ «حَدَّثَنَا أَبِي وَمحمّد بْنُ الْحَسَنِ رضي الله عنهما قَالا: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ عَنْ أحمد بْنِ هِلَالٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَنَاحٍ عَنْ سُلَيْمَانَ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فَقُلْتُ: أَتَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ حُجَّةٍ؟ فَقَالَ لَو خَلَتْ مِنْ حُجَّةٍ طَرْفَةَ عَيْنٍ لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا» [كمال الدين وتمام النعمة، ابن بابويه، ج 1، ص 204، دار الكتب الإسلاميّة، طهران ـ إيران، الطبعة الثانية، 1359ش].

ج ـ «حَدَّثَنَا أَبِي وَمحمّد [بْنُ] الْحَسَنِ رضي الله عنهما قَالا: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ قَالَ: حَدَّثَنَا محمّد بْنُ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ وَمحمّد بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ عَنْ محمّد بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَتَبْقَى الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ؟ قَالَ لَو بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ سَاعَةً لَسَاخَتْ» [المصدر السابق].

د ـ «حَدَّثَنَا أَبِي ﵀ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ الله قَالَ: حَدَّثَنَا أحمد بْنُ محمّد بْنِ عِيسَى وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ مَهْزِيَارَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْبَجَلِيِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله ﵇ فِي حَدِيثٍ لَهُ فِي الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ ﵈ أَنَّهُ قَالَ فِي آخِرِهِ: وَلَوْلَا مَنْ عَلَى الْأَرْضِ مِنْ حُجَجِ اللهِ لَتَفَضَتِ الْأَرْضُ مَا فِيهَا وَأَلْقَتْ مَا عَلَيْهَا، إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو سَاعَةً مِنَ الْحُجَّةِ» [المصدر السابق، ج 1، ص202].

هـ ـ «حَدَّثَنَا أَبِي ﵀ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أحمدَ الْمَالِكِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ قَالَ: قَالَ الرِّضَا ﵇: نَحْنُ حُجَجُ اللهِ فِي خَلْقِهِ وَخُلَفَاؤُهُ فِي عِبَادِهِ وَأُمَنَاؤُهُ عَلَى سِرِّهِ وَنَحْنُ كَلِمَةُ التَّقْوَى وَالْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَنَحْنُ شُهَدَاءُ الله وَأَعْلَامُهُ فِي بَرِيَّتِهِ بِنَا يُمْسِكُ الله السَّماواتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَبِنَا يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَنْشُرُ الرَّحْمَةَ وَلَا تَخْلُو الْأَرْضُ مِنْ قَائِمٍ مِنَّا ظَاهِرٍ أَوخَافٍ وَلَو خَلَتْ يَوْمًا بِغَيْرِ حُجَّةٍ لَمَاجَتْ بِأَهْلِهَا كَمَا يَمُوجُ الْبَحْرُ بِأَهْلِهِ» [المصدر السابق، ج 1، ص 202].

و ـ عن جابر بن يزيد الجعفيّ، قال: قلت لأبي جعفرٍ محمّد بن عليٍّ الباقر ﵇ لأيّ شيءٍ يحتاج إلى النبيّ ﷺ والإمام؟ فقال لبقاء العالم على صلاحه، وذلك أنّ الله ﷻ يرفع العذاب عن أهل الارض إذا كان فيها نبيٌّ أوإمامٌ. قال الله ﷻ: ﴿وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم﴾، وقال النبيّ ﷺ: النجوم أمانٌ لأهل السماء وأهل بيتي أمانٌ لأهل الأرض، فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يكرهون، وإذا ذهب أهل بيتي أتى أهل الأرض ما يكرهون، يعني بأهل بيته الأئمّة الّذين قرن الله ﷻ طاعتهم بطاعته فقال: ﴿يا أيها الّذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ وهم المعصومون المطهّرون الّذين لا يذنبون ولا يعصون، وهم المؤيّدون الموفّقون المسدّدون، بهم يرزق الله عباده وبهم تعمر بلاده وبهم ينزل القطر من السماء وبهم يخرج بركات الأرض وبهم يمهل أهل المعاصي ولا يعجل عليهم بالعقوبة والعذاب لا يفارقهم روح القدس ولا يفارقونه ولا يفارقون القرآن ولا يفارقهم صلوات الله عليهم أجمعين» [علل الشرايع، الصدوق، ج 1، ص 181].

البحر بأهله»[1].

وبهٰذا يتبيّن أن مسألة وجود إنسانٍ كاملٍ ليست مسألةً ترفيّةً أحبّ أن يطرحها أهل الذوق والفلسفة؛ تعبيرًا عمّا يجول في خواطرهم من توقٍ للوصول لأعلى مراتب الأخلاق والإنسانيّة الحقّة، بل هي قضيّةٌ ضروريّةٌ حتّمتها الحكمة الإلٰهيّة.

الإمامة بالنصّ

ولمّا كانت الإمامة بهٰذه المنزلة، ودور الإمام بهٰذه الأهمّيّة الكبيرة، كان تعيين شخص الإمام بالنصّ من قبل الله عزّ وجلّ، وعلى لسان نبيّه أو وليّه؛ إذ إنّه الأعلم أين يجعل رسالته. «روى عبد العزيز بن مسلمٍ عن الإمام الرضا عليه السلام: «...إِنَّ الإمامة أَجَلُّ قَدْرًا وأَعْظَمُ شَأْنًا وأَعْلَى مَكَانًا وأَمْنَعُ جَانِبًا وأَبْعَدُ غَوْرًا مِنْ أَنْ يَبْلُغَهَا النَّاسُ بِعُقُولِهِمْ أَوْ يَنَالُوهَا بِآرَائِهِمْ أَوْ يُقِيمُوا إِمَامًا بِاخْتِيَارِهِمْ، إِنَّ الإمامة خَصَّ اللهُ ـ عزّ وجلّ ـ بِهَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ عليه السلام بَعْدَ النُّبُوَّةِ والْخُلَّةِ مَرْتَبَةً ثَالِثَةً وفَضِيلَةً شَرَّفَه بِهَا وأَشَادَ بِهَا ذِكْرَه فَقَالَ: ﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمامًا﴾ فَقَالَ الْخَلِيلُ عليه السلام سُرُورًا

(1) الكافي، الكلينيّ، ج 1، ص 266.

بِهَا: ﴿ومِنْ ذُرِّيَّتِي﴾؟ قَالَ الله تَبَارَكَ وتَعَالَى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. فَأَبْطَلَتْ هٰذه الآيَةُ إمامةَ كُلِّ ظَالِمٍ إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وصَارَتْ فِي الصَّفْوَةِ...»[1].

ولهٰذا نجد النصوص الكثيرة والمختلفة الّتي نصّت على عدد الأئمّة وأسمائهم من بعد النبيّ ﷺ، وهنا نكتفي بروايةٍ واحدةٍ: «عن جابر بن يزيد الجعفيّ، قال: سمعت جابر بن عبد الله الأنصاريّ يقول: لمّا أنزل الله عزّ وجلّ على نبيّه محمّدٍ ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[2]، قلت: يا رسول الله عرفنا الله ورسوله، فمن أولو الأمر الّذين قرن الله طاعتهم بطاعتك؟ فقال ﷺ: هم خلفائي يا جابر، وأئمّة المسلمين من بعدي، أوّلهم عليّ بن أبي طالبٍ، ثمّ الحسن، ثمّ الحسين، ثمّ عليّ بن الحسين، ثمّ محمّد بن عليٍّ، المعروف في التوراة بالباقر، وستدركه يا جابر، فإذا لقيته فأقرئه منّي السلام، ثمّ الصادق جعفر بن محمّد، ثمّ موسى بن جعفرٍ، ثمّ عليّ بن موسى، ثمّ محمّد بن عليٍّ، ثمّ عليّ بن

(1) الكليني، الكافي، ج 1، ص 199.

(2) سورة النساء: الآية 59.

محمّدٍ، ثمّ الحسن بن عليٍّ، ثمّ سميّي وكنيّي حجّة الله في أرضه، وبقيّته في عباده ابن الحسن بن عليٍّ، ذاك الّذي يفتح الله ـ تعالى ذكره ـ على يديه مشارق الأرض ومغاربها، ذاك الّذي يغيب عن شيعته وأوليائه غيبةً لا يثبت فيها على القول بإمامته إلّا من امتحن الله قلبه للإيمان»[1].

تقريب المفاهيم

أوّلًا: فكرة المهدويّة وأهمّيّتها

تحتلّ فكرة المنجي أو المخلّص مكانةً مهمّةً في منظومة الفكر العقديّ للأمم، وعلى الرغم من أنّ الدين الإسلاميّ قد أعطى الاهتمام الملفت والواضح لقضيّة المنقذ أو المخلّص؛ إذ أعطى حتّى صفاته واسمه وحركته السياسيّة والعسكريّة، إلّا أنّ الأديان الأخرى ـ ولا سيّما اليهوديّة والنصرانيّة ـ أشارت لجزءٍ من المركّب الإسلاميّ بصورةٍ وبأخرى[2].

---

(1) الصدوق، كمال الدين وإتمام النعمة، ص 253.

(2) انظر: قيدارة، الأسعد بن عليٍّ، النظريّة المهدويّة في فلسفة التاريخ، ص 32؛ وأيضًا مقال: المهديّ الموعود في الأديان الثلاثة، موقع سماحة الشيخ محسن أنصاريان، الشبكة العنكبوتيّة.

وقد تجذّرت المهدويّة مع تراث الدين وأصوله العقديّة، حتّى تحولت إلى ثقافةٍ لها مصطلحاتها الخاصّة بها.

فهذه الفكرة عاشت في فكر الشعوب والأمم والأفراد والفلاسفة والمصلحين الاجتماعيّين، فالخلاص مقترنٌ بالإصلاح في ذهن الإنسان، والملفت أنّ التراث الإسلاميّ يسمّي هٰذا المنقذ بالمهديّ، بينما في أدبيّات الأديان الأخرى يسمّى بعدّة مسمّياتٍ منها (المخلّص)[1] أو (الرجاء المبارك)[2] كما في العقيدة النصرانيّة.

وما ذٰلك إلّا تعبيرٌ عن حقيقة العقيدة الّتي انطلق منها المصطلح، فالمنقذ أو المصلح ليست مهمّته رفع الظلم والاضطهاد السياسيّ والاقتصاديّ عن كاهل البشريّة فحسب، بل وهدايتهم إلى سبل الكمال الإنسانيّ والرفعة الأخلاقيّة وتحقيق أعلى أنواع العبوديّة لله ﷻ.

أمّا الخلاص فهو مفهومٌ سلبيٌّ جدًّا غايته تحقيق حلم البشريّة بالرخاء الاقتصاديّ ورفع العوز المادّيّ وإقامة العدل بين أفراد النوع الإنسانيّ، وبالتالي حلّ المشكلة الاجتماعيّة والسياسيّة دون نظر للسماء، أمّا القضيّة المهدويّة فهي تعبّر عن المشروع الربّانيّ لإنقاذ

(1) صدّيقي، محمّد الناصر، فكرة المخلّص.. بحثٌ في الفكر المهدويّ، ص 91.

(2) شيخ، علي، المصلح العالميّ في الإسلام ونظرة الأديان السماويّة الأخرى، ص 12.

البشريّة؛ من أجل تعميق العلاقة بين السماء والأرض، وتوجيه بوصلة البشريّة نحو السماء؛ لإثارة دفائن عقولهم في فهم التوحيد والمعارف الحقّة.

ولا يمكن قبول مدّعيات المنكرين للمهديّ والمهدويّة أو (المنقذ) بأنّها خرافةٌ نشأت في المخيّلة البشريّة؛ لأنّه من غير المعقول أن تجمع جميع الشعوب والأديان على مسألة رغم اختلاف أديانهم ومناهجهم الفكريّة ونظريّاتهم المعرفيّة، وعدم اطّلاع بعضهم على عقائد البعض الآخر بشكلٍ كاملٍ أو حتّى جزئيٍّ أحيانًا، ولا سيّما قبل عصـر التطوّر الإعلاميّ ووسائل الاتّصال[1].

---

(1) إنّ لعقيدة المهدوية تأثيراتٍ شتّى على نفسيّة الإنسان؛ إذ تمثّل باب الأمل والرجاء واليسـر في ساعة الكآبة وانغلاق الأبواب، وعندما تأتي أمواج العسـر تهجم على الإنسان. فهي المتنفّس الواقعيّ للضغط النفسيّ الّذي ينتاب الانسان، وهٰذا ما حدث لأصحاب الكهف حينما ضاقت عليهم السبل ولا يعرفون أين الملاذ والملجأ من الظلم والاستبداد، فأراد ـ سبحانه وتعالى ـ أن يريهم أن الحياة لا تتوقّف والظالم لا يبقى، فالجميع تحت الاختبار في امتحان الحياة الكبير، فلا بدّ من نهايةٍ لكلّ شيءٍ سوى الله البارئ المصوّر، ولا بدّ من نهايةٍ للظالم وأقلّها الموت، فلم يكن أصحاب الكهف مزوّدين بعقيدة الانتظار كما نعرفها اليوم، ولٰكن مع ذٰلك ولإيمانهم العميق بالله توقّعوا الفرج: ﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾. وطلبوا الرشد من الله، وأن يلهمهم الصواب في تصـرّفاتهم، فماذا بعد أن أووا إلى الكهف، هل يقضون بقيّة أعمارهم في الكهف؟ كيف سيتصـرّفون بعد أن افتضح

ثانيًا: شخصيّة الإمام المهديّ

أذكر هٰذا العنوان من أجل سياقات البحث ومتطلّباته، وليس كلّ ما يكتب ينبغي أن يكون مسبوقًا بالجهل، بل قد يكون من أجل التأكيد

أمرهم؟! الأمر الإلٰهيّ أتاهم باللجوء إلى الكهف، فكان الكهف هوالملاذ وفيه الخلاص من الاحتكاك بالظالم وجنوده العتاة الغلاظ، وفرارًا من مجتمعٍ يعمّه الكفر والفساد العقديّ والأخلاقيّ، فهٰذا هوفرجهم: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾.

وكان الجواب للسؤال الّذي كان يعتمل في نفوسهم: متى الفرج؟ وماذا نفعل ؟ هو نومٌ (لبثٌ) دهريٌّ، لأكثر من ثلاثة قرونٍ، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾، ثمّ اليقظة الّتي علموا من خلالها أنّه لم يبق ظلمٌ أوكفرٌ في بلدهم، وأنّهم انتصروا في ثباتهم على عقيدتهم، وأنّ الحقّ ثابتٌ مستمرٌّ غالبٌ ولو بعد حينٍ، والباطل زائلٌ منهزمٌ ولو بقي مدّةً من السنين.

فكان الكهف هو المتنفّس من الضغوطات الكثيرة الّتي عاشها هٰؤلاء الأفذاذ، وهٰكذا عقيدة المهديّ، فالمؤمنون يلجؤون إلى كهفهم المعنويّ، وهو الإمام المعصوم بواسطة الارتباط العقديّ به، فيشعرون بالأمان وأمل الانتصار المؤكّد ﴿وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرْفَقًا﴾، وما هو إلّا الصبر والانتظار، وإنّ من انتظر من المؤمنين ومات، فسوف لا يذهب انتظاره سدًى، ولم يكن انتظاره لأمرٍ خياليٍّ قطّ، بل كان انتظارًا عقديًّا فيه ثباتٌ لأمرٌ واقعيٌّ، وسوف يأتيه الجواب، سواءٌ عند الرجعة إن كان من أهلها، أو عندما يقوم الناس ليوم الحساب، ليرى الخير والانتصار قد تحقّق. فعقيدة المهديّ تجعل من الإنسان المؤمن به إنسانًا إيجابيًّا فعّالًا عاملًا نابذًا للكسل غير متوانٍ في استمرار محاولات التغيير، متأكّدًا من الانتصار رغم قلّة وسائل النصر المادّيّة. ولقد وفّر أهل البيت عليهم السلام وسائل الارتباط به من دعاءٍ له وتصدّقٍ عنه واستنقاذٍ به في الأمور العامّة والخاصّة؛ ليعيش المؤمن يومه كلّه تعلّق بمولاه المنقذ، فيكون خليّةً نابضةً بالحياة من كلّ الجوانب.

والإنارة الإضافيّة، وقد يكون علمًا لمن يجهل ويعثر على الكتاب.

فالإمام المهديّ عجل الله فرجه الشريف ليس بالشخص المجهول، ولٰكن مع ذٰلك نلاحظ كثرة الأدعياء الذين ينتحلون اسمه ووظيفته زورًا وبهتانًا، ويكون لهم أتباعٌ، والحال نفسه في شخصيّات الظهور كاليمانيّ وغيره؛ ولذٰلك ترى أنّ جميع المؤلّفات الّتي تناولت المهدويّة تهتمّ بذكر هويّة الإمام المنقذ وتسهب في شرح ولادته. ولا عتب في ذٰلك طالما أنّ جماعةً كبيرةً من المسلمين تنكر ولادته وتتنكّر لنسبه[1].

ولا شكّ أنّ قضيّةً كبيرةً بهٰذا الحجم تحتلّ مكانةً عظمى في المنظومة العقديّة، فالحري بمن يكتب حولها أن يؤكّد على الهويّة الشخصيّة لرمزها وكلّ ما يخصّ حيثيّاتها؛ كي تتمّ الحجّة على كلّ الناس بشكلٍ واضحٍ لا لبس فيها. فالإمام المهديّ هو ابن الحسن العسكريّ بن عليٍّ الهادي بن محمّدٍ الجواد بن عليٍّ الرضا بن موسى الكاظم بن جعفرٍ الصادق بن محمّدٍ الباقر بن عليٍّ زين العابدين بن الحسين الشهيد بن عليّ بن أبي طالبٍ عليهم جميعًا آلاف التحيّات والصلوات.

وقد جاء في (إعلام الورى): «هو المسمّى باسم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم،

(1) راجع: المصباح، كاظم جعفر، الإمام المهديّ حقيقةٌ لا خيالٌ، ص 114 ـ 116.

المكنّى بكنيته. و قد جاء في الأخبار: أنّه لا يحلّ لأحدٍ أن يسمّيه باسمه، ولا أن يكنّيه بكنيته إلى أن يزيّن الله ـ تعالى ـ الأرض (بظهوره وظهور) دولته ويلقّب بالحجّة، والقائم، والمهديّ، والخلف الصالح، وصاحب الزمان، والصاحب.

وكانت الشيعة في غيبته الأولى تعبّر عنه وعن غيبته بالناحية المقدّسة، وكان ذٰلك رمزًا بين الشيعة يعرفونه به، وكانوا يقولون أيضًا على سبيل الرمز والتقيّة: الغريم ـ يعنونه ـ وصاحب الأمر»[1].

ثالثًا: مفاهيم متعلّقةٌ بالقضيّة المهدويّة

هٰذه بعض المفاهيم المتعلّقة بالقضيّة المهدويّة، وهي مفاهيم تركيبيّةٌ تحوّلت تدريجيًّا إلى مصطلحاتٍ ذات دلالاتٍ محدّدةٍ متّصلةٍ بالإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف وحياته المباركة وظهوره المقدّس.

باب الإمام

إنّ المفهوم الشائع للباب في الدراسات العقديّة الّتي تتناول الإمامة له مداليل أعمق من الفهم السطحيّ الدارج. فالباب المادّيّ للدار هو الّذي يحفظ على أهل الدار أمانهم وأسرارهم ويمارسون

(1) الطبرسيّ، الفضل بن الحسن، إعلام الورى بأعلام الهدى، ج 2، ص 213.

علاقاتهم الخارجيّة من خلال الدخول والخروج منه، وقد يضعون على باب الدار رجلًا بوّابًا لا يدع أحدًا يدخل دون إذن صاحب الدار، فهو مستأمنٌ على الدار وله وحده الحقّ بالدخول، ولا يجوز لأحدٍ أن يدخل إلّا بواسطته، ولا يجوز تجاوزه بحالٍ. وهٰذا المعنى أو بالأحرى هٰذه الحيثيّة من الفهم استخدمت في البعد العقديّ.

إذ إنّ لكلّ إمامٍ معصومٍ بابًا يكون حافظًا لسرّه مطّلعًا على بعض علومه منفّذًا لأوامره، وأوضح مصداقٍ لاستخدام الباب في هٰذا المعنى المعنويّ هو أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام حينما قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حقّه: «أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها، وهل تؤتى المدينة إلّا من الباب»[1].

أمّا أبواب المعصومين بحسب ما ذكره ابن شهر آشوب فهم كالتالي:

باب الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام هو يحيى ابن أمّ طويلٍ المطعميّ[2].

باب الإمام محمّد بن عليٍّ الباقر عليه السلام هو جابر بن يزيد الجعفيّ[3].

باب الإمام جعفر بن محمّدٍ الصادق عليه السلام هو محمّد بن سنانٍ[1].

---

(1) الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في معرفة الأئمّة، ج 2، ص 97.

(2) ابن شهر اشوب، محمّد بن عليّ، المناقب، ج 3، ص 311.

(3) المصدر السابق، ص 343.

باب الإمام موسى بن جعفرٍ الكاظم عليه السلام هو المفضّل بن عمر الجعفيّ[2].

باب الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام هو محمّد بن راشدٍ[3].

باب الإمام محمّد بن عليٍّ الجواد عليه السلام هو عثمان بن سعيدٍ السمّان[4].

باب الإمام عليّ بن محمّدٍ الهادي عليه السلام هو محمّد بن عثمان العمريّ[5].

باب الإمام الحسن بن عليٍّ العسكريّ عليه السلام هو الحسين بين روح النوبختيّ[6].

ولٰكن تبرز هنا إشكاليّةٌ مفادها:

هل أنّ كلّ بابٍ لمعصومٍ يمتاز بخصائص تميّزه عن بقيّة الأصحاب تجعله يكتسب مقام البابيّة؟ او أنّ بابيّة المعصوم وظيفةٌ عاديّةٌ جدًّا لا تحتاج إلّا الثقة العاديّة فتكون كمسؤولية السكرتير مثلًا ؟

---

(1) المصدر السابق، ص 400.

(2) المصدر السابق، ص 438.

(3) المصدر السابق، ص 476.

(4) المصدر السابق، ص 487.

(5) المصدر السابق، ص 510.

(6) المصدر السابق، ص 530.

ولو نظرنا إلى البابيّة من خلال شخصيّة أمير المومنين عليه السلام فهٰذا سيساعدنا على اختيار الرأي الأوّل ولا حاجة لذكر الدليل، فيكفي لسان "أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها"، فعليٌّ باب علم النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، ولا يمكن لأحدٍ أن يفهم ويكتسب من هٰذا العلم إلّا من خلال عليٍّ عليه السلام. فالدخول المعنويّ يكون حصرًا من خلاله. وحتى لو قيل إنّ البابيّة بين أمير المؤمنين عليه السلام والنبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم بابيّةٌ من طرازٍ خاصٍّ لا يمكن تكراره، فإنّه يمكن إقامة علاقةٍ بابيّةٍ بين إمامٍ معصومٍ وأحد أصحابه ممّن أهّله الإمام كي يحتلّ مرتبةً راقيةً من مراتب الكمال الإنسانيّ يمكن معها تسنّم مقام البابيّة، وهٰذه حالةٌ ممكنةٌ، طالما يرى المعصوم أنّ شخصًا ما لديه مؤهّلٌ للرقيّ، كما علمّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمير المؤمنين حينما اختلى به برهةً من الزمن.

«فعن أُمِّ سَلَمَةَ زَوْجَةِ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وآله وسلم فِي مَرَضِهِ الّذي تُوُفِّيَ فِيهِ ادْعُوا لِي خَلِيلِي فَأَرْسَلَتْ عَائِشَةُ إلى أَبِيهَا، فَلَمَّا جَاءَهُ غَطَّى وَجْهَهُ وَقَالَ: ادْعُوا لِي خَلِيلِي، فَرَجَعَ مُتَحَيِّرًا، وَأَرْسَلَتْ حَفْصَةُ إلى أَبِيهَا، فَلَمَّا جَاءَ غَطَّى وَجْهَهُ، وَقَالَ: ادْعُوا لِي خَلِيلِي، فَرَجَعَ عُمَرُ مُتَحَيِّرًا وَأَرْسَلَتْ فَاطِمَةُ عليها السلام إلى عَلِيٍّ عليه السلام فَلَمَّا جَاءَ قَامَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم فَدَخَلَ ثُمَّ جَلَّلَ عَلِيًّا عليه السلام بِثَوْبِهِ. قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: حَدَّثَنِي بِأَلْفِ حَدِيثٍ يَفْتَحُ كُلُّ حَدِيثٍ أَلْفَ بَابٍ حتّى عَرِقْتُ وَعَرِقَ

رَسُولُ الله ﷺ فَسَالَ عَلَيَّ عَرَقُهُ وَسَالَ عَلَيْهِ عَرَقِي»[1].

وبعض أصحاب الأئمّة نالوا نصيبًا من علوم أئمّتهم كأبي ذرٍّ وسلمان وحبيبٍ وكميلٍ وغيرهم، ولا غرابة في المسألة، فالإمام الصادق يكتب إلى المفضّل بن عمر حينما توفّي عبد الله بن أبي يعفور: «يا مفضّل، عهدت إليك عهدي، كان إلى عبد الله بن أبي يعفور صلوات الله عليه، فمضى ـ صلوات الله عليه ـ موفيًا لله عزّ وجلّ ولرسوله ولإمامه بالعهد المعهود لله، وقبض ـ صلوات الله على روحه ـ محمود الأثر مشكور السعي مغفورًا له مرحومًا برضا الله ورسوله وإمامه عنه، فولادتي من رسول الله ﷺ وما كان في عصرنا أحدٌ أطوع لله ولرسوله ولإمامه منه. فما زال كذٰلك حتّى قبضه الله إليه برحمته وصيّره إلى جنّته، مساكنًا فيها مع رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام أنزله الله بين المسكنين مسكن محمّدٍ وأمير المؤمنين (صلوات الله عليها)، وإن كانت المساكن واحدةً، فزاده الله رضًى من عنده ومغفرةً من فضله برضاي عنه»[2].

---

(1) الصفار، محمّد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّدٍ ﷺ، ص 334.

(2) الطوسيّ، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، ج 119، ص 4.

وممّا يساعد على ترجيح هٰذا الرأي أنّ المعروف من البوابيّة العاديّة ضرورة وجود البوّاب في نفس المكان مع سيده، ولٰكنّ الحال أنّ بعض هٰؤلاء الأبواب بعيدون عن أئمّتهم، ففي الوقت الّذي يستقرّ المعصوم في المدينة فإنّ بوّابه في الكوفة مثلًا.

أمّا الرأي الثاني فمفاده أنّ منصب الباب مسؤوليّةٌ يمكن إيكالها لأيّ واحدٍ من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، ولا تحمل معنًى عميقًا أكثر من الصحبة المعروفة، وممّا يدعم هٰذا الرأي عدم إشارة أعلام الطائفة في كتبهم إلى منصب الباب، ولو كان ذو بالٍ لما تركوا ذكره وأهملوه، كما أنّ الرجاليّين منهم ما جعلوا البوّابيّة من أدلّة الجرح والتعديل، بل إنّهم جرحوا بعضهم. ولو أخذنا المفضّل بن عمر الجعفيّ الّذي ذكر ابن شهر آشوب أنّه باب الإمام الكاظم عليه السلام، لرأينا وقوع الاختلاف في توثيقه بين الأصحاب، فمع توثيق الشيخ والمفيد إيّاه، نجد تضعيفه من قبل النجاشيّ والغضائريّ، إذ يقول الأوّل عنه: «فاسد المذهب مضطرب الرواية»[1]، والثاني يقول: «ضعيفٌ، متهافتٌ، مرتفع القول، خطابيٌّ»[2]. إلّا أنّ السيّد الخوئيّ دافع عنه موثّقًا إيّاه ذاكرًا له بالخير[3].

(1) النجاشيّ، أبو العبّاس أحمد بن عليٍّ، رجال النجاشيّ، ج 1، ص 299.

(2) الغضائريّ، أحمد بن الحسين، رجال الغضائريّ، ج 6، ص 2.

(3) انظر: الخوئيّ، أبو القاسم، معجم رجال الحديث، ج 19، ص 235.

وما أريد قوله إنّه لو كان بابًا للإمام لذكر بهٰذا اللفظ، ولٰكن لم يذكر، ولو كان مشهورًا بذٰلك لما وقع الاختلاف بينهم في مكانته، وعلى فرض التسليم ببابيّته للإمام فما ذكر من الاختلاف بين الأصحاب في شأنه يساعد على اختيار الأمر الثاني، وهو أنّ منصب البوّابيّة عاديٌّ جدًّا.

ولو رجعنا إلى عثمان بن سعيدٍ السمّان، لوجدنا أن وصف البابيّة[1]. له مساوٍ لمفهوم السفارة، علمًا أنّ مصطلح السفير والسفارة أبلغ في التعبير عن مضمون المعنى الأوّل، حيث أمانة السرّ، والاطّلاع على العلوم الّتي لا يطّلع عليها إلّا الخواصّ، وإجراء الكرامات، وما إلى ذٰلك.

وبشكلٍ عامٍّ يمكن القول إنّ البابيّة المتضمّنة للمعنى العقديّ الأوّل برزت بشكلٍ واضحٍ على يد السفراء الأربعة للإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف. وقد يساعدنا تفحّص المصطلحات على اختيار الأنسب.

مفهوم الوكيل: بمعنى أنّ المعصوم يثق بشخصٍ فيجعله نائبًا عنه

(1) ذكر صاحب (الاحتجاج) وصف الأبواب الأربعة على السفراء الأربعة رضي الله عنهم، قال: «ذكر طرفٌ ممّا خرج أيضًا عن صاحب الزمان عليه السلام من المسائل الفقهيّة وغيرها، في التوقيعات على أيدي الأبواب الأربعة وغيرهم» [الطبرسيّ، أحمد بن عليٍّ، الاحتجاج، ج 2، ص 298].

في استلام الحقوق الشرعيّة وتوزيعها وما إلى ذٰلك، ويمكن أن يكون له شخصٌ ثانٍ، فالوكالة غير محصورةٍ بشخصٍ.

السفير: وهو معنًى أعمق من الوكيل، فهو بالإضافة إلى إدارته للأمور الماليّة، يكون قناةً لرأي الإمام وأجوبته إلى شيعته، ومطّلعًا على ما لم يطّلع عليه الآخرون من العلوم والأسرار، وتجري الكرامات على يديه. والسفارة منحصرةٌ بشخصٍ واحدٍ فقط، ولا يمكن أن يكون للإمام أكثر من سفيرٍ. وهٰذا المصطلح ظهر أثناء غيبة الإمام الصغرى، ولم يسبق أن استخدم قبلًا لأحدٍ من المعصومين عليهم السلام.

ولو تفحّصنا مفهوم الباب لوجدنا أنّه يحمل نفس معاني السفارة على المعنى الأوّل، وأمّا إذا فهمناه بحسب المعنى الثاني لوجدناه لا يختلف كثيرًا عن معنى الوكالة، وأحيانًا يوصف السفير بأنّه الوكيل للإمام.

والنتيجة أنّ البابيّة وفقًا للمعنى الأوّل المساوي لمفهوم السفارة منحصرةٌ في السفراء الأربعة حصـرًا؛ لأنّنا لم نجد ما يساعد على استخدامه في بقيّة أبواب الأئمّة. إلّا إذا فصّلنا القول فيهم، وقلنا إنّ بعض أبواب الأئمّة لديهم قابليّة حمل الأسرار، فيندرجون ضمن المعنى الأوّل (المعنويّ)، وبعضهم لا يمتلك تلك الأهليّة.

وقد استخدم مصطلح الباب والبابيّة استخدامًا مذمومًا من قبل أدعياء المهدويّة، والمثال الصارخ البابيّة في إيران، وصاحبها عليّ محمّد الشيرازيّ الّذي لقّب نفسه بالباب في بادئ الأمر. والجدير بالملاحظة أنّه لم يلقّب نفسه بالسفير أو الوكيل، بل اختار هٰذا اللقب؛ لما له من إيحاءاتٍ نفسيّةٍ، ولا يخفى أنّه كان فطنًا في هٰذا الاستخدام.

الغيبة الصغرى

هٰذا الاصطلاح يشير إلى اختفاء الإمام الثاني عشر عن أعين الناس؛ كي لا يتمّ القضاء عليه من قبل النظم الاستبداديّة فتنتهي سلسلة الإمامة المعصومة. وقد بدأت الغيبة الصغرى رسميًّا منذ شهادة أبيه الإمام الحسن العسكري عليه السلام سنة ٢٦٠ للهجرة. وأمّا فعليًّا فقد كان الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف مختفيًا عن الأنظار بواسطة خطّةٍ رسمها أبوه عليه السلام. وتسمّى غيبةً صغرى لقصر مدّة الاختفاء المقدّرة بسبعين عامًا. ولا يخفى أنّ غيبته كانت في سامرّاء، وهي البلدة الّتي شهدت ولادته المباركة، وانتهت الغيبة الصغرى بعد سبعين عامًا من بدايتها المشار إليها. وكان الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف يتواصل مع المؤمنين من خلال السفراء الأربعة المعروفين رضي الله عنهم، وهم على التوالي:

1 ـ عثمان بن سعيدٍ العمريّ

2 ـ محمّد بن عثمان العمريّ وهو ابن السفير الأوّل

3 ـ الحسين بن روحٍ النوبختيّ

4 ـ علي بن محمّد السمريّ

وكان أبوه الإمام العسكريّ عليه السلام قد مهّد لهذا النوع من التواصل من خلال اتّخاذ أسلوب الاحتجاب والانعزال[1]، وكان الشيعة في هذه المدّة يمارسون أعلى درجات السرّيّة والكتمان؛ كي لا تهتك أسرار آل محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، وكي يحافظوا على الدماء والأعراض. ثمّ انتهت الغيبة الصغرى بكتابٍ بعثه الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف إلى آخر نوّابه ينعى إليه نفسه[2]، ويبلّغه بانتهاء الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى.

الغيبة الكبرى

وهي مدّة الاختفاء الطويلة الّتي لم نزل نعيشها بعد تلك

(1) انظر الصدر، محمّد، تاريخ الغيبة الصغرى، ص 289.

(2) أي أنّ الإمام عليه السلام يخبر السمريّ رحمه الله أنّه ـ أي السمريّ ـ سوف يموت قريبًا.

الصغرى، والغيبة الكبرى تحتاج إلى ثقافةٍ مهدويّةٍ متكاملةٍ، ولا سيّما الاطّلاع التفصيليّ على أحداث الغيبة الصغرى، وأحكام علامات الظهور الحتميّة منها وغير الحتميّة بشكلٍ كاملٍ.

النيابة الخاصّة والنيابة العامّة

يعدّ بحث النيابة عن الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف من أكثر البحوث حيويّةً في موضوع الإمامة ومستقبل الدين، وعليه تدور رحى إرهاصات الظهور المبارك، وقضيّة التمسّك بالدين أو الانحراف عنه. ومفادها قيام شخصٍ مقام الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف في بعض المهامّ؛ لأنّ مورد النيابة لغةً محدودٌ ومقيّدٌ في بعض الشؤون[1].

والنيابة الخاصّة كانت محدودةً ضمن زمن الغيبة الصغرى، وعدد نوّاب الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف محدودٌ في أربعةٍ فقط، عرفوا فيما بعد بـ (السفراء الأربعة) كما تقدّم.

والأساس الرصين الّذي قامت عليه النيابة الخاصّة هو التنصيص بالاسم من قبل الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهٰذا هو الفرق الفارق بين

(1) انظر: ابن منظورٍ، محمّد بن مكرمٍ، لسان العرب، ج 1، ص 774.

النيابة الخاصّة والعامّة؛ إذ لا يوجد في النيابة العامّة مثل هٰذا التنصيص. وعلى الرغم من قيام النيابة الخاصّة على هٰذا الأساس النصّـيّ التعيينيّ الواضح حدثت خروقاتٌ من قبل بعض من ادّعى النيابة في زمن النوّاب الأربعة، وورد لعن هٰؤلاء الأدعياء من قبل الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف شخصيًّا[1].

وانتهت النيابة الخاصّة بموت آخر نائبٍ وهو عليّ بن محمّدٍ السمريّ سنة ٣٢٩ للهجرة؛ إذ خرج توقيعٌ شريفٌ من الناحية المقدّسة ينعى فيه الإمام للسمريّ نفسه، وأنّ الغيبة الثانية تبدأ بموته رحمه الله، وفيما يلي التوقيع الشريف:

«بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

يَا عَلِيَّ بْنَ محمّدٍ السَّمُرِيَّ، أَعْظَمَ الله أَجْرَ إِخْوَانِكَ فِيكَ؛ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ مَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ سِتَّةِ أَيَّامٍ، فَاجْمَعْ أَمْرَكَ، وَلَا تُوصِ إلى أَحَدٍ يَقُومُ مَقَامَكَ بَعْدَ وَفَاتِكَ، فَقَدْ وَقَعَتِ الْغَيْبَةُ الثَّانِيَةُ، فَلَا ظُهُورَ إِلَّا بَعْدَ إِذْنِ الله عزّ وجلّ، وَذٰلك بَعْدَ طُولِ الْأَمَدِ، وَقَسْوَةِ الْقُلُوبِ، وَامْتِلَاءِ

(1) انظر: الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الغيبة، ص 397 و 399.

الْأَرْضِ جَوْرًا. وَسَيَأْتِي شِيعَتِي مَنْ يَدَّعِي الْمُشَاهَدَةَ، أَلَا فَمَنِ ادَّعَى الْمُشَاهَدَةَ قَبْلَ خُرُوجِ السُّفْيَانِيِّ وَالصَّيْحَةِ فَهُوَ كَاذِبٌ مُفْتَرٍ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»[1].

وابتدأت بذٰلك حقبةٌ جديدةٌ من عمر الدين والإمامة، وهي حقبة الغيبة الكبرى.

والغيبة الكبرى هي الامتحان الكبير للفرد والمجتمع المؤمن، فالمؤمنون واجهوا امتحانين عسيرين في مرحلتين:

الأولى بداية الغيبة الصغرى: حيث دخل عنصرٌ جديدٌ في الذهنيّة الشيعيّة لم يألفوه من قبل، وهو عنصر التعامل مع إمامٍ غائبٍ بواسطة سفيرٍ عنه؛ ولذٰلك كان المعصومون عليهم السلام يحاولون التخفيف من صدمة الغيبة بأحاديثهم حول الإمام الثاني عشر الّذي له غيبتان[2]، وربط ذٰلك بعمليّة تحوّلٍ عظمى في صراع العدل والظلم.

---

(1) ابن بابويه، محمّد بن عليّ، كمال الدين وتمام النعمة، ج 2، ص 516.

(2) منها ما عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «كائنٌ في أمّتي ما كان في بني إسرائيل، حذو النعل بالنعل، والقذة بالقذة، وإنّ الثاني عشر من ولدي يغيب حتّى لا ير» [القندوزيّ، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودّة لذوي القربى، ج 3، ص 281 – 283].

والثانية بداية الغيبة الكبرى: الّتي كانت هزّةً لها أبعادٌ تاريخيّةٌ وحضاريّةٌ وعقديّةٌ كبيرةٌ تمسّ الخطّ الإلٰهيّ كلّه. سوف يترك الإمام الناس بدون سفيرٍ مشخّصٍ يسهّل عمليّة الارتباط بالأتباع. ولٰكن يستحيل عقلًا أن يترك الإمام المؤمنين دون رعايةٍ أو قيّمٍ بنحوٍ من الأنحاء، ومن هنا بدأت قضيّة النيابة العامّة الّتي حوّل فيها الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف المسؤوليّة على كاهل النوّاب العامّين، وهم من توفّرت فيهم صفات التكامل في العقلين النظريّ والعمليّ، وتعمّقوا في علوم محمّدٍ وآل محمّدٍ، وهم من يعرفون اليوم بالمراجع، أو حكّام الشرع، وهم سلسلةٌ مباركةٌ من علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام تصل إلى علماء زمن الغيبة الصغرى وبدايات الغيبة الكبرى، ممّن كانوا ثقاةً وأصحابًا لأئمّة أهل البيت عليهم السلام ، ومن ذٰلك الزمان ورد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائنًا لنفسه، حافظًا لدينه، مخالفًا هواه، مطيعًا لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلّدوه، وذٰلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم»[1].

---

(1) العامليّ، الحرّ، وسائل الشيعة، ج 27، ص 131. كما ورد حديث (الحوادث الواقعة) «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»، إذ يشير إلى ضرورة اتّباع العلماء في زمن الغيبة ضمن الشروط الّتي أوضحها أهل البيت عليهم السلام. راجع: العامليّ، الحرّ، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ج 2، ص 86.

إنّ زمن الغيبة الكبرى زمانٌ صعبٌ، والقابض فيه على دينه فعلًا كالقابض على الجمر، ووردت رواياتٌ تصف فيه المجتمع المؤمن زمن الغيبة نورد جزءًا منها، قد استللناها من كتاب (الغيبة) للنعمانيّ:

1ـ «أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُبَيْسُ بْنُ هِشَامٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ مِسْكِينٍ الرِّحَّالِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي الْمُغِيرَةِ عَنْ عَمِيرَةَ بِنْتِ نُفَيْلٍ قَالَتْ: سَمِعْتُ الْحُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ عليه السلام يَقُولُ: لَا يَكُونُ الْأَمْرُ الَّذِي تَنْتَظِرُونَهُ حَتَّى يَبْرَأَ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ، وَيَتْفُلَ بَعْضُكُمْ فِي وُجُوهِ بَعْضٍ، وَيَشْهَدَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ بِالْكُفْرِ، وَيَلْعَنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا. فَقُلْتُ لَهُ: مَا فِي ذٰلك الزَّمَانِ مِنْ خَيْرٍ؟ فَقَالَ الْحُسَيْنُ عليه السلام: الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي ذٰلك الزَّمَانِ، يَقُومُ قَائِمُنَا وَيَدْفَعُ ذٰلك كُلَّهُ».

2ـ «وَأَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ: أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ الله بْنُ مُوسَى الْعَلَوِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَتُمَحَّصُنَّ يَا شِيعَةَ آلِ مُحَمَّدٍ تَمْحِيصَ الْكُحْلِ فِي الْعَيْنِ، وَإِنَّ صَاحِبَ الْعَيْنِ يَدْرِي مَتَى يَقَعَ الْكُحْلُ فِي عَيْنِهِ، وَلَا يَعْلَمُ مَتَى يَخْرُجُ مِنْهَا، وَكَذٰلك يُصْبِحُ الرَّجُلُ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ أَمْرِنَا وَيُمْسِي وَقَدْ خَرَجَ مِنْهَا، وَيُمْسِي عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ أَمْرِنَا وَيُصْبِحُ وَقَدْ خَرَجَ مِنْهَا».

3ـ «وَأَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ قَالَ: أَخْبَرَنَا عُبَيْدُ الله بْنُ مُوسَى عَنْ رَجُلٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَامِرٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ محمّد الْمُسْلِيِّ مِنْ بَنِي مُسْلِيَةٍ عَنْ مِهْزَمِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ الْأَسَدِيِّ وَ غَيْرِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «وَاللهِ لَتُكْسَرُنَّ تَكسّرَ الزُّجَاجِ، وَإِنَّ الزُّجَاجَ لَيُعَادُ فَيَعُودُ كَمَا كَانَ، وَاللهِ لَتُكْسَرُنَّ تَكسُّرَ الْفَخَّارِ، فَإِنَّ الْفَخَّارَ لَيَتَكَسَّرُ فَلَا يَعُودُ كَمَا كَانَ، وَوَاللهِ لَتُغَرْبَلُنَّ، وَوَاللهِ لَتُمَيَّزُنَّ، وَوَاللهِ لَتُمَحَّصُنَّ حَتَّى لَا يَبْقَى مِنْكُمْ إِلَّا الْأَقَلُّ وَصَعَّرَ كَفَّهُ».

لذٰلك فإنّ النعمانيّ بعد أن نقل بعض الروايات عن المعصومين فيما يخصّ هٰذا الباب قال: «فتبيّنوا يا معشر الشيعة هٰذه الأحاديث المرويّة عن أمير المؤمنين ومن بعده من الأئمّة عليهم السلام، واحذروا ما حذّروكم، وتأمّلوا ما جاء عنهم تأمّلًا شافيًا وفكّروا فيها فكرًا تنعمونه، فلم يكن في التحذير شيءٌ أبلغ من قولهم: "إنّ الرجل يصبح على شريعةٍ من أمرنا ويمسي وقد خرج منها، ويمسي على شريعةٍ من أمرنا ويصبح وقد خرج منها". أليس هٰذا دليلًا على الخروج من نظام الإمامة ترك ما كان يعتقد منها إلى تبيان الطريق؟! وفي قوله عليه السلام: "والله لتكسّرنّ تكسّر الزجاج، وإنّ الزجاج ليعاد فيعود كما كان، والله لتكسّرنّ تكسّر الفخار فإنّ الفخار ليتكسّر فلا يعود كما كان" فضرب ذٰلك مثلًا لمن يكون على مذهب الإماميّة

فيعدل عنه إلى غيره بالفتنة الّتي تعرض له، ثمّ تلحقه السعادة بنظرةٍ من الله فتبين له ظلمة ما دخل فيه، وصفاء ما خرج منه، فيبادر قبل موته بالتوبة والرجوع إلى الحقّ، فيتوب الله عليه ويعيده إلى حاله في الهدى كالزجاج الّذي يعاد بعد تكسّره فيعود كما كان، ولمن يكون على هٰذا الأمر فيخرج عنه ويتمّ على الشقاء بأن يدركه الموت وهو على ما هو عليه غير تائبٍ منه ولا عائدٌ إلى الحقّ، فيكون مثله كمثل الفخار الّذي يكسّر فلا يعاد إلى حاله؛ لأنّه لا توبة له بعد الموت ولا في ساعته، نسأل الله الثبات على ما منّ به علينا، وأن يزيد في إحسانه إلينا، فإنّما نحن له ومنه»[1].

وفي كلتا الحالتين (الغيبتين) ومع بعض التصدّع، استطاع المؤمنون التأقلم مع الحال المستجدّ، وفي كلا الغيبتين بدا شيءٌ من الانحراف يطفو على سطح الحالة الدينيّة والاجتماعيّة؛ فبدأ المغرضون بتزوير النيابة والسفارة عن الإمام في أثناء الغيبة الصغرى رغم وجود سفراء معيّنين، واستمرّ الحال إلى يومنا هٰذا في الغيبة الكبرى. هٰذا، ناهيك عن الانحراف في الدين وإنكار أصل الإمامة أو التنكّر لوجود الإمام ومولده وغير ذٰلك.

---

(1) النعمانيّ، محمّد بن إبراهيم، الغيبة، ص 205 ـ 208.

علامات الظهور

المقصود من علامات الظهور هو أنّ لظهور الإمام المبارك علاماتٍ تشكّل عناصر استقبالٍ ذهنيٍّ ونفسيٍّ للمؤمن، ووقايةً من ادّعاءات المدّعين الّذين يلبسون ثوب المهدويّة زورًا وكذبًا. فعلى الرغم من توفّر عنصر الإيمان عند المؤمن بحتميّة الظهور، وبضرورة التهيّؤ للظهور من خلال عقيدة انتظار الفرج، إلّا أنّ ذٰلك يمثّل حالةً نظريّةً وذهنيّةً تختلف عن حالة التجسيد العمليّ للقضيّة، وهٰذا شبيهٌ بالتدريب النظريّ الّذي يتعرّض له الجنديّ، فهو في أثناء عرض الخطّة له ترتسم في ذهنه خطوات ما ينبغي أن يقوم به أثناء المعركة، ويقوم المدرّب بتهيئته نفسيًّا من أجل كسر حالة المفاجأة وتحطيم حاجز الخوف قدر الإمكان في ساعة الصفر وبدء المعركة حقيقة على الأرض، وتقليل المسافة بين ما تعلّمه وما يواجهه فعلًا في ساحة المعركة.

وكذٰلك المؤمن، فصحيحٌ أنّه منتظرٌ للفرج، ولٰكن ليس كلّ مؤمنٍ قادرًا على استقبال ظهور الإمام بشكلٍ مباشرٍ ودون مقدّماتٍ؛ لأنّ الظهور بدون مقدّماتٍ ـ علاوةً على حالة المفاجأة والصدمة ـ يستدعي عمليّة استقصاءٍ ونظرٍ، للتأكّد من أنّ من ظهر هو الإمام فعلًا وليس أحد المدّعين، وهٰذا يؤدّي إلى عرقلة الوصول إلى الهدف الّذي من أجله يظهر الإمام. خصوصًا وأنّها مسألةٌ تمسّ أصل الدين،

ولا بدّ فيها من اليقين التامّ من قبل كلّ المؤمنين. فليس ظهور آخر الأوصياء وخاتم المتّصلين بالسماء شيئًا عابرًا في حياة الإنسانيّة، ومهمّته بصفته خاتم المعصومين ليست بالمهمّة اليسيرة، فهي حركة ملء الأرض عدلًا بعد أن وصلت إلى آخر نقطة من الجور والظلم، فهل يعقل أنّ حركةً بهٰذه الخطورة والأهمّيّة في حياة الكون والإنسانيّة أن تكون فعلًا زمانيًّا عاديًّا يأتي بشكلٍ طبيعيٍّ في حركة الزمان دون إعداد مقدّماتٍ لاستقباله؟ والجواب واضحٌ طبعًا؛ ولو رجعنا إلى حركة النبيّ خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ لرأينا أنّ لنبوّته علاماتٍ وبشاراتٍ، سواءٌ في العهدين أو غير ذٰلك. فخطورة الدعوة وعظمتها يستدعي تمهيدًا ومقدّماتٍ قد تستمرّ قرونًا مديدةً.

ويمكن تقسيم المؤمنين إزاء عقيدة الظهور إلى ثلاثة أقسامٍ:

القسم الأوّل: ذٰلك الشخص المباشر الأوحديّ الّذي اكتملت عقيدته وأصبح على درجةٍ عاليةٍ من المعرفة، وقد هيّأ نفسه لحركة الظهور من خلال عمليّة التغذية الارتجاعيّة بين المعلومات عن عمليّة الظهور والواقع الخارجيّ بحيث أصبح وجوده وجودًا ظهوريًّا، وكلّ كيانه أصبح للإمام وحركته. وهٰذا يحتاج منه إلى حالةٍ من الاستقصاء والبصيرة والثبات وعدم الوقوع في الانحراف. فهو مهما انشغل بأمور الحياة اليوميّة يبقى يعيش همّ الظهور وسبل الارتقاء بالواقع من أجل تقريبه.

«عن هشام بن سالمٍ، عن أبي حمزة عن أبي إسحاق قال: حدّثني الثقة من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام أنّهم سمعوا أمير المؤمنين عليه السلام يقول في خطبة له: اللّٰهُمَّ وإنّي لأعلم أنّ العلم لا يأزر كلّه، ولا ينقطع موادّه، وإنّك لا تخلي أرضك من حجّةٍ لك على خلقك، ظاهرٍ ليس بالمطاع أو خائفٍ مغمورٍ؛ كيلا تبطل حججك، ولا يضلّ أولياؤك بعد إذ هديتهم، بل أين هم وكم؟ أولٰئك الأقلّون عددًا، والأعظمون عند الله ـ جلّ ذكره ـ قدرًا، المتّبعون لقادة الدين: الأئمّة الهادين، الّذين يتأدّبون بآدابهم، وينهجون نهجهم، فعند ذٰلك يهجم بهم العلم على حقيقة الإيمان، فتستجيب أرواحهم لقادة العلم، ويستلينون من حديثهم ما استوعر على غيرهم، ويأنسون بما استوحش منه المكذّبون وأباه المسـرفون، أولٰئك أتباع العلماء، صحبوا أهل الدنيا بطاعة الله ـ تبارك وتعالى ـ وأوليائه، ودانوا بالتقيّة عن دينهم والخوف من عدوهم، فأرواحهم معلّقةٌ بالمحلّ الأعلى، فعلماؤهم وأتباعهم خرسٌ صمتٌ في دولة الباطل، منتظرون لدولة الحقّ، وسيحقّ الله الحقّ بكلماته ويمحق الباطل، ها، ها، طوبى لهم على صبرهم على دينهم في حال هدنتهم، ويا شوقاه إلى رؤيتهم في حال ظهور دولتهم، وسيجمعنا الله وإيّاهم في جنّات عدنٍ ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرّيّاتهم»[1].

(1) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 335.

القسم الثاني: الشخص الّذي تكون علاقته عاديّةً بحركة الظهور وقضيّة الإمام، وهٰذا القسم شاملٌ لمختلف مراتب المؤمنين، وبحسب درجات التقوى والتديّن ودرجات فهم القضيّة المهدويّة؛ لذٰلك يدخل فيها حتّى فسّاق المؤمنين. ولا يمثّل الظهور لديهم همًّا يوميًّا ولا جزءًا من مشروع حياتهم، وإن كان لديهم ذٰلك الارتباط الولائيّ الواجب مع الإمام، ولٰكنّ كلامنا في مسألة الظهور حصرًا.

القسم الثالث: هٰذا القسم من المؤمنين يعيش همّ الظهور، ويكون الظهور ضمن مشروع حياته، لٰكنّه لا يرفد هٰذا الاهتمام بوعيٍ وبصيرةٍ وعلمٍ واطّلاعٍ، فهو في منطقة الخطر؛ لأنّ الدين بدون علمٍ وبصيرةٍ وعقلٍ ينتج مشروع انحرافٍ أو قريبًا من الانحراف شاء أم أبى. ويغلب على أصحاب هٰذا القسم العاطفة المجرّدة، وهيمنة المخيلة الّتي تجرّ إلى الإيمان بالخرافة والعيش في الأوهام.

«عن الأصبغ بن نباتة قال: أتيت أمير المؤمنين عليه السلام فوجدته متفكّرًا ينكت في الأرض، فقلت: يا أمير المؤمنين مالي أراك متفكّرًا تنكت في الأرض؟ أرغبةً منك فيها؟ فقال: لا والله ما رغبت فيها ولا في الدنيا يومًا قطّ، ولٰكنّي فكّرت في مولودٍ يكون من ظهري، الحادي عشر من ولدي، هو المهديّ الّذي يملأ الأرض عدلًا وقسطًا كما ملئت جورًا وظلمًا، تكون له غيبةٌ

وحيرةٌ، يضلّ فيها أقوامٌ ويهتدي فيها آخرون»[1].

كلّ ذٰلك اقتضى وجود علاماتٍ ترشد إلى بدء إرهاصات ظهور الإمام المصلح، وتنبّه المؤمن إلى الاستعداد الواقعيّ وأخذ الحيطة والحذر.

وتنقسم علامات الظهور إلى قسمين، **علاماتٍ حتميّةٍ علامات غير حتميّةٍ.** والفرق بينهما أنّ العلامات الحتميّة علاماتٌ كبرى لا بدّ أن تقع ويعلم بها الجميع، ولا تخفى على أحدٍ ولا يمكن أن تتخلّف، وغير مختلفٍ فيها. أمّا العلامات غير الحتميّة، فهي علاماتٌ صغرى مختلفٌ فيها قد تتخلّف، وعمليّة انطباق الوقائع وتطبيقها على الروايات صعبةٌ جدًّا، وقد يكون الفارق بين علامةٍ صغرى والظهور قرونًا مديدةً. ومن يراجع كتب القدماء يجد هناك خمسًا علاماتٍ حتميّةٍ أو ستًّا، والباقي ما هي إلّا ضمن العلامات غير الحتميّة.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ الله عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لِلْقَائِمِ خَمْسُ عَلَامَاتٍ: ظُهُورُ السُّفْيَانِيِّ وَالْيَمَانِيِّ وَالصَّيْحَةُ مِنَ السَّمَاءِ وَقَتْلُ النَّفْسِ الزَّكِيَّةِ وَالْخَسْفُ بِالْبَيْدَاءِ»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 338.

(2) النعمانيّ، محمّد بن إبراهيم، الغيبة، تحقيق: علي أكبر غفاري، ج 1، ص 252.

ولقد عانت مسألة علامات الظهور من الدسّ والتحريف والتزوير ما لم يحدث في مسألةٍ أخرى؛ لغاياتٍ سياسيّةٍ ومذهبيّةٍ أو غير ذٰلك. ونكتفي بهٰذا القدر من التقديم للعلامات؛ لأنّ الكلام فيها تفصيليٌّ يطلب في مضانّه.

شخصيّات الظهور

وردت أسماءٌ في علامات الظهور سيكون لها دورٌ في الظهور وإرهاصاته[1]، ومنهم:

صاحب النفس الزكيّة الّذي يكون بين قتله وظهور الإمام خمس عشرة ليلةً.

رجلٌ يخرج من قمٍّ

الخراسانيّ الحسينيّ

الهاشميّ الّذي يقصد بيت المقدس فلا يبلغه

شعيب بن صالحٍ

السيّد الجيلانيّ

---

(1) تعمدنا عدم الدخول في التفاصيل الّتي تخصّ شخصيّات الظهور؛ لأنّه بحثٌ قائمٌ بذاته، ولا يتلاءم مع أهداف الكتاب.

اليمانيّ

السفيانيّ

الأصهب (أحمر شعر الرأس)

الأبقع (الأبرص)

الربيعيّ

الجرهميّ

الهجريّ

العطرفيّ

الرقطيّ

المروانيّ

الشيصبانيّ

عبد الله، آخر من يحكم الحجاز

عوفٌ السلميّ[1].

(1) انظر: انظر: العامليّ، جعفر مرتضى، دراسةٌ في علامات الظهور، ص 50؛ وكذلك انظر: العامليّ، عليٌّ الكورانيّ، ص 133.

الفصل الثاني

معايير فهم القضيّة المهدويّة

أوّلًا: المعرفة وأدوات كشف الواقع[1]

إنّ مشكلة الإنسان هي في المعرفة، أي كيف يعرف؟ ماذا يعرف؟ كيف يميّز بين الصواب والخطإ؟ فذهن الإنسان بابٌ مفتوحٌ دائمًا أمام العالمين الداخليّ (نفسه) والخارجيّ (العالم المحيط به)، فهل كلّ ما يرد على ذهنه هو علمٌ حقيقيٌّ يقوده نحو الحقيقة؟ كيف يميّز بين الحقّ والباطل من الاعتقادات، والحسن والقبيح من الأفعال؟ وهل هو حرٌّ في اختيار ما يؤمن به من عقيدةٍ وسلوكٍ؟

وحينما نقول إنّ مشكلة الإنسان في المعرفة؛ فذٰلك لأنّ المعرفة إذا بنيت على أساسٍ خاطئٍ تؤدّي لا محالة إلى الهلاك، وإن بنيت على أساس صحيحٍ فالعاقبة حسنةٌ وموفّقةٌ حتمًا. أمّا إذا لم يعرف

---

(1) هناك اصطلاحان هما الواقع والحقيقة، أمّا الواقع أو الواقعيّة فيقصد به في الدراسات التخصّصيّة العقليّة، ذات الواقع ونفس الأمر، أمّا الحقيقة فيقصدون بها الإدراك الّذي يطابق الواقع. وهٰذا أيضًا ـ أي إدراك مطابقة الواقع ـ مقصودهم حينما يطلقون لفظ الصحّة أو الصدق. [انظر: الطباطبائيّ، محمّدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، ج1، ص198]

أنّ يفرق بين الحقيقة والوهم، وانقاد إلى الوهم، فقد وقع في حبائل الجهل وانقطع عنه حبل الحياة الحقيقيّة، وسار في ركب الباطل والشيطان شاء أم أبى. فهٰذه المسألة ـ أي المعرفة ـ وقيمتها تعدّ المسألة الأولى[1] في الترتيب الطبيعيّ للبحث العلميّ، وينبغي على الإنسان أن يبدأ من الصفر إذا أراد بناء نفسه بناءً علميًّا رصينًا يحميه من لوابس الجهل والسطحيّة؛ ولذا «تقع نظريّة المعرفة في مقام الإثبات[2] بعد كثيرٍ من المسائل العقليّة؛ إذ إنّ

(1) انظر: المصريّ، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 18؛ وكذٰلك انظر: سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، بقلم: حسن محمّد مكي العاملي، ص 34.

(2) مقام الثبوت والإثبات هما مصطلحان علميّان، ويقصد بالأوّل واقع الشيء، ويقصد بالثاني البحث من أجل الوصول إلى ذٰلك الواقع . فإذا طابقت نتيجة البحث الواقع فيقال: طابق مقام الإثبات مقام الثبوت، أي استطاع الباحث الوصول إلى الحقيقة كما هي. ولا يخفى أن ذٰلك يكون بحسب الطاقة والوسع، وأيضًا بحسب الموضوعات مورد البحث، فهناك موضوعاتٌ تكون درجة المطابقة على نحو اليقين بالمعنى الأخصّ، وموضوعاتٌ يصل فيها الإنسان إلى اليقين بالمعنى الأعمّ، وقسمٌ من الموضوعات والعلوم يكون وسع الإنسان فيها الوصول إلى درجة الظنّ. وإن كانت النتيجة عدم المطابقة يعبّر عنها بمخالفة مقام الإثبات لمقام الثبوت. وبذٰلك تبين أنّ المقصود بمقام الإثبات هو مقام ما ينتجه البحث العلميّ والتأمّل من صورٍ علميّةٍ ذهنيّةٍ تحكي الواقع، فمقام الإثبات هو الجهد البشريّ للوصول إلى الواقع، وهٰذا الواقع هو مقام الثبوت الّذي لا دخالة للإنسان في التصرّف فيه. ومثال ذٰلك: لو كان هناك حياةٌ فعليّةٌ في كوكبٍ من الكواكب، ولٰكن لم يتوصّل الباحثون إلى حقيقة وجود حياةٍ على ذٰلك الكوكب في بحوثهم، فهٰذا لا يغيّر من الحقيقة شيئًا.

تحصيل المعرفة سيكون أمرًا عسيرًا دون طيّ مقدّماتٍ كثيرةٍ. ولٰكنّها متقدّمةٌ على الكلّ في مقام الثبوت؛ لأنّه ما دامت نظريّة المعرفة غير واضحة المعالم، وما دام مقدار معرفة الإنسان بنفسه وما يحيط به لم يبن، فسوف لا يكون هناك أيّ فائدةٍ في طرح المسائل الفلسفيّة والكلاميّة وغيرها»[1].

والمقصود بالمعرفة «مطلق حصول المعلوم لدى العالم، أعمّ من كونه كلّيًّا أو جزئيًّا، بدهيًّا أو كسبيًّا، نظريًّا أو عمليًّا»[2].

ولقد جهد الفلاسفة والحكماء دائمًا إلى ضبط المعرفة الإنسانيّة بضوابط؛ لتكون المعرفة صحيحةً وحقًّا[3]، وحذرًا من الوقوع في الأوهام ومركّبات الجهل، فقام أرسطو بتأسيس علم المنطق الّذي رسم خريطة الفكر والتفكير ابتداءً من المشكلة أو المجهول، وانتهاءً بالحلّ والوصول إلى المعلوم بأمانٍ؛ ولذٰلك عرّفوا المنطق بأنّه: «آلةٌ

---

(1) جوادي آملي، عبد الله، نظريّة المعرفة في القرآن الكريم، ص 23.

(2) المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 29.

(3) يقول الدكتور عبد الرحمٰن بدوي: «تعرّف الحقيقة بأنّها مطابقة الفكر للأشياء... فالحقيقة تتضمّن إذن مقارنةً بين حدّين: الفكر من ناحيةٍ، والشيء أو الأشياء من ناحيةٍ» [بدوي، عبد الرحمٰن، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 136].

قانونيّةٌ تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطإ في الفكر»[1].

ومن الجدير بالذكر أنّ أرسطو حينما اكتشف قواعد التفكير الإنسانيّ ووضعها في قوالب تعليميّةٍ لم يكن هدفه البسطاء من عوامّ الناس والجاهلين الّذين لا حظّ لهم من العلم والاشتغال بالعلوم فحسب، بل هدفه الأساس كان أهل العلم وأصحاب المدارس آنذاك، ممّن عرفوا فيما بعد بالسوفسطائيّين[2]، الّذين هتكوا أقداس العلم ونشروا الجهل باسم العلم، وقلبوا معادلات القيم الأخلاقيّة والإنسانيّة والعلميّة رأسًا على عقبٍ. ومن أكبر المصائب على الإنسانيّة حينما يكون مدّعو العلم قادةً للتجهيل والانحراف والضلالة.

وفي العصر الحديث ظهر في الغرب علمٌ في الجامعات باسم علم المعرفة أو نظريّة المعرفة[3]؛ من أجل دراسة المناهج الّتي يتّبعها الإنسان من أجل الوصول إلى الحقيقة، ويعدّ الفيلسوف الإنجليزيّ

---

(1) المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 12. مؤسّسة دار العلم، قمّ.

(2) السوفسطائيّون: جماعةٌ ظهروا في القرن الخامس قبل الميلاد في أيّام سقراط، ينكرون أصل الواقع، وإن كلّ ما في هٰذا العالم هو أوهامٌ، وهو غير موجودٍ.

(3) انظر: سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، بقلم: حسن محمّد مكّي العامليّ، ص 11.

جون لوك أوّل من حاول وضع نظريّة المعرفة في قالب العلم المستقلّ في كتابه (مبحثٌ في الفهم الإنسانيّ)[1]، وبرز في منتصف القرن العشرين اهتمام علمائنا بهٰذا العلم، وفي مقدّمتهم العلّامة الطباطبائيّ والسيّد الشهيد محمّدباقر الصدر والشهيد مطهّري.

ولقد عرفوا علم المعرفة بتعريفاتٍ كلّها توصل إلى المطلوب، ولٰكن بعباراتٍ مختلفةٍ، ومنها:

أنّ علم المعرفة هو «العلم الباحث عن العوارض الذاتيّة[2] للمناهج المعرفيّة الكاشفة عن الواقع، والمستعملة في العلوم لتحقيق مسائلها»[3].

---

(1) الكماليّ، د. محمّد محمّد الحاج حسن، محاضراتٌ في الفلسفة الإسلامية، ص 121.

(2) هي الأحكام الّتي تعرض الموضوعات لا بتوسّط أمرٍ غير نفس الموضوع، كعروض الحركة على الجسم، بخلاف الحكم بأنّ الجسم أبيض؛ فإنّه يعرض بتوسّط البياض عليه. فاستخدام مصطلح العرض الذاتيّ أو العرض الغريب هو للتعبير عن نوع العلاقة بين الموضوع والمحمول.

(3) المصريّ، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 12. ولمزيدٍ من التفصيل حول التعريف راجع: الكمالي، د. محمّد محمّد الحاج حسن، محاضراتٌ في الفلسفة الإسلاميّة، ص 122 و123.

ومنها: هو أنّه «ذٰلك العلم الّذي يبحث حول معارف الإنسان ويقيّم ألوانها ويعيّن الملاك لتمييز الصحيح من الخطإ منها»[1].

إنّ التفكير لا ينفكّ عن الإنسان؛ فلا بدّ له أن ينظّم عمليّة التفكير ليصل إلى نتيجةٍ صحيحةٍ، فيحتاج أوّلًا للمنطق ليعرف كيف يفكّر، ثمّ يحتاج إلى علم المعرفة[2] من أجل أن يتعرّف على المناهج المعرفيّة المستعملة في العلوم؛ لأنّ موضوع علم المعرفة هو المناهج المتّبعة في تحقيق مسائل العلوم، وقيمتها، ومدى حجّيّتها، وعلاقة بعضها ببعضٍ، فسائر العلوم تستند إلى أدلّةٍ معيّنةٍ، سواءٌ كانت عقليّةً أو تجريبيّةً أو نقليّةً لإثبات مسائلها، أمّا علم المعرفة فيبحث عن دليليّة هٰذا الأدلّة؛ ولهٰذا كان لا بدّ من تقدّمه على سائر العلوم.

---

(1) مصباح، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 153.

(2) عالج الشيخ محمّدتقي مصباح (اليزدي) مسألة بيان مفاد مفهوم المعرفة، وبيّن علم المعرفة، فذكر أنّ لهٰذه الكلمة استخداماتٍ عدّةً مختلفةً، وأعمّ ما تدلّ عليه يساوي مطلق العلم، وتارةً تخصّص بالإدراكات الجزئيّة، وتارةً التذكّر، وأحيانًا بمعنى العلم المطابق اليقينيّ المطابق للواقع. وأمّا المعرفة الّتي تمثّل موضوع علم المعرفة، فيقول إنّها قد تؤخذ بما يناسب أي معنًى من معاني المعرفة المذكورة، فهو تابعٌ للاعتبار والاتّفاق، ثمّ يختار مناسبة المعنى الأعمّ المساوي لمطلق العلم. [انظر: مصباح اليزدي، محمّدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخاقاني، ص 152]

نظريّة المعرفة والعقيدة

تؤثّر نظريّة المعرفة تأثيرًا بالغًا في اختيار الإنسان للرؤية الكونيّة للوجود (العقيدة)، وفي السلوك العمليّ المنسجم مع تلك الرؤية، أو ما يطلق عليها (الأيديولوجيا)؛ إذ لا يخفى علّيّة الفعل الفكريّ على السلوك الخارجيّ للإنسان، فلا يمكن للإنسان العمل دون أن يسبقه بفكرٍ وتأمّلٍ[1]، وما لم يقم الفرد بتحديد المنهج المعرفيّ الّذي

(1) إنّ الإنسان موجودٌ مختارٌ، أي أنّه موجودٌ فاعلٌ بالإرادة بشكلٍ تكوينيٍّ، وغير مجبرٍ على أفعاله، وعلى أساس ذٰلك فإنّه ينطلق في أفعاله وفق الاختيار، وعلى أساس مبادئ علميّةٍ عمليّةٍ جزئيّةٍ تتعلّق فيما ينبغي فعله وما ينبغي تركه. والمدرك لهٰذه القضايا العمليّة الجزئيّة هو ما يطلق عليه العقل العمليّ، فإنّه هو المسؤول والمدير للأفعال الاختياريّة عند الإنسان. والاعتقاد الّذي يتشكّل في العقل العمليّ بما ينبغي عليه فعله وتركه مبنيٌّ على أساس الاعتقاد بحسن الفعل أو قبحه، وحسن الفعل هو الكمال الموجب للسعادة . وإذا أدرك الإنسان أنّ الفعل الفلانيّ حسنٌ ـ أي فيه سعادته ـ اشتاق إليه كما هو ثابتٌ في علم النفس الفلسفيّ، وهو اشتياقٌ تكوينيٌّ، وهٰذا الشوق عندما يشتدّ فإنّه يتحوّل إلى إرادةٍ وعزمٍ يدفع القوى المحرّكة في أعضاء البدن من أجل أن تتحرّك صوب المطلوب.

وهنا يقع الصراع الداخليّ في نفس الإنسان لاختيار الأفعال، الّذي يتّبع ما يعتقد أنّه كمالٌ له ويحقّق له السعادة، فهناك من يعتقد أنّ كماله في الأمور المعنويّة، وبعكسه من يعتقد أنّ كماله بتحقيق اللذائذ الحسّيّة والكمالات الوهميّة، والمرجّح لأحد الفعلين ـ فعلٍ يقود نحو الكمال المعنويّ مثل العلم والعبادة والقرب الإلٰهيّ الموجبة للّذّة المعنويّة والعقليّة، وفعلٍ يقود نحو التسافل الحيوانيّ ـ هو وجود الملكات الأخلاقيّة المختلفة

يسلكه في اكتشاف العقيدة وإدراك الحقّ على ما هو عليه بحسب القدرة والمكنة، فإنّه إمّا أن لا يصل إلى نتيجةٍ، أو يأوي إلى التقليد والتبعيّة. وقبل ذٰلك لا بدّ في رتبةٍ سابقةٍ من الوصول إلى حجّيّة المنهج المعرفيّ المتّبع في الاستدلال على العقيدة المختارة.

وكلّ ذٰلك يمثّل إجابةً لسؤالٍ يعتمل في قلب الإنسان وهو: هل أنّ ما توصّل إليه من خلال العقل أو الحسّ أو الكشف والشهود أو ما جاء به النقل يمثّل الواقع ونفس الأمر ؟ هل أنّ ما توصّل إليه هو العقيدة الحقّة الّتي ينبغي عليه الإيمان بها والرضوخ للوازمها؟ ثمّ

الّتي أصبحت هيئاتٍ نفسيّةً راسخةً في النفس. فهٰذه الملكات تقوم بترجيح كفّة فعلٍ على آخر . إنّ هٰذه الاعتقادات العمليّة الجزئيّة المتعلّقة بما ينبغي فعله أو تركه إنّما تنتزع من الاعتقادات الكلّيّة بحسن أفعالٍ وقبح أخرى، وتشخيص الكمالات الوجوديّة الّتي تكون مقصدًا للإنسان متوقّفٌ على النظرة الكلّيّة للوجود ومبدإ العالم ونهايته والغاية من خلق الإنسان، وغير ذٰلك ممّا يشكّل النظرة الكلّيّة الفلسفيّة للوجود، والّتي تتعلّق بما هو كائنٌ بالفعل والمسمّاة (الرؤية الكونيّة أو العقيدة). وهنا تتّضح العلاقة بين الرؤية الكونيّة أو العقيدة وبين السلوك الخارجيّ للإنسان، فمن يعتقد أنّ للعالم بدايةً ونهايةً، والجميع راجعون إلى الله تعالى، وأنّ هناك ثوابًا وعقابًا على ما فعله في الدنيا، فسوف ينعكس ذٰلك على سلوكه وعلاقاته، محاولًا أن تكون وفقًا للمراد الإلٰهيّ . ومن اعتقد بعكس ذٰلك وأن لا مبدأ ولا معاد ولا ثواب ولا عقاب فسوف ينعكس ذٰلك على سلوكه وتصـرّفاته. ومن هنا ينطلق السؤال المهمّ في كيفيّة الوصول إلى العقيدة الحقّة؟ وهٰذا يكون رهن اختيار المنهج المعرفيّ الصحيح.

الإجابة عن سؤال القيمة المعرفيّة للمناهج بشكلٍ عامٍّ، وهل المعلومات الناتجة عنها حقيقةٌ أو أوهامٌ؟

إنّ علم المعرفة يوفّر الأرضيّة الخصبة والقويّة لبحث وتناول أيّ قضيّةٍ يواجهها الإنسان في حياته، ولا سيّما المسائل الّتي تمسّ العقيدة، فيقوم بوضعها في قنوات البحث المنهجيّ في عمليّةٍ تكامليّةٍ تدريجيّةٍ بعد معرفة المنهج الملائم لقضيّته، ويحذر من الوقوع في خلط المناهج، فما هو غيبيٌّ لا يبحثه بواسطة الحواسّ والاستقراء، وما يثبت بالحسّ أو النقل لا يمكن بحثه بواسطة البرهان العقليّ[1]. وبالتالي لا يحقّ لأحدٍ إنكار وجود الخالق مثلًا مدّعيًا أنّه لم يره بعينه، ولم يسمع حركةً له بأذنه! وليس مستساغًا لمسلمٍ ترك الصلاة لادّعائه بأنّه لم يصل لإثباتها بالبرهان العقليّ. ولٰكن في كلّ بحثٍ لا بدّ أن يكون المنهج العقليّ البرهانيّ هو الحاكم والمرجع[2].

---

(1) بلكا، إلياس، الغيب والعقل، ص 153.

(2) سوف يتّضح في أواخر الفصل البرهان على ذٰلك؛ لأنّ البحث يسير بخطواتٍ هادئةٍ وصولًا لعرض الفكرة بشكلٍ تامٍّ.

أدوات المعرفة

هي الطرق والقنوات المعرفيّة الّتي يمكن أن يعتمد عليها الإنسان في كشف الواقع[1]؛ فلا يستطيع الإنسان أن يتعرّف على ما يحيط به من موجوداتٍ إلا بالاستعانة بمجموعةٍ من الوسائل الّتي وهبها الله ـ سبحانه ـ له. ولا شكّ في أنّ هٰذه الأدوات والوسائل تختلف فيما بينها من حيث طريقة كشفها عن المحيط والواقع وأسلوب الاستدلال المتّبع وفقها، والمواضيع والحقول الّتي يمكن لها أن تكشف عنها، ويكون ضمن دائرة اختصاصها. وهٰذه الأدوات هي: الحسّ والتجربة والعقل والقلب والنقل.

الأوّل: الحسّ

وهٰذه الأداة هي على الإطلاق أولى الأدوات المستعملة من قبل الإنسان، وتشمل الحواسّ الخمس المعروفة: اللامسة، والذائقة، والشامّة، والسامعة، والباصرة. وجميعها تقع تحت ما يسمّى (الحسّ الظاهريّ)؛ تمييزًا لها عن قسمٍ آخر من الحسّ يطلق عليه (الحسّ الباطنيّ) أو الوجدان، والحسّ لا يدرك إلّا الكيفيّات المحسوسة في الأمور المادّيّة، وتكون مدركاته كلّها جزئيّةً.

(1) المصريّ، أيمن، نظريّة المعرفة والمنهج العقليّ، ص 55.

الثاني: التجربة

إنّ التجربة عبارةٌ عن ممارسةٍ تستخدم لأجل تعميم المدرك الحسّـيّ وأخذ نتيجةٍ كلّيّةٍ وقانونٍ عامٍّ ممّا يمكن أن يدركه الحسّ؛ ولذلك كانت التجربة في حقيقتها عبارةً عن تكرار المشاهدة لجزئيّاتٍ متماثلةٍ، تحت ظروفٍ مختلفةٍ؛ لمعرفة كون أثرٍ معيّنٍ ثابتًا لموضوعه على نحو التلازم أو الاقتضاء أو ليس بثابتٍ. ومثاله: لو أتينا بمعدنٍ ما وسلّطنا عليه الحرارة واكتشفنا أنّه يتمدّد ثمّ كرّرنا التجربة تحت ظروفٍ مختلفةٍ، وعلى عددٍ كبيرٍ منه، ورأينا حصول التمدّد في كلّ مرّةٍ، فسوف نصل إلى نتيجةٍ أن الحرارة علّةٌ لتمدّد المعدن، وكلّما عرّضناه للحرارة يتمدّد، فنحرز التلازم الذاتيّ أو العلّيّة والمعلوليّة بين تمدّد المعدن الفلانيّ والحرارة، وثانيًا نعرف أنّ التمدّد وهو الأثر ليس اتّفاقيًّا ولا صدفةً[1].

1ـ إنّ الاتّفاقيّ في المنطق يسمّى (العرض الغريب)، وله علّةٌ ولٰكنّها ليست الذات ولا لوازمها، بل أمرٌ مباينٌ لتلك الذات، كالسخونة العارضة على الماء بتوسّط النار؛ ولذا لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا، وقضيّة أنّ الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا هي قضيّةٌ فطريّةٌ قريبةٌ للبداهة، وتستعمل في القياس التجريبيّ كبرى، وتضمّ إلى قضيّةٍ صغرى يتمّ استنتاجها بالتجربة، وهي: تمدّد المعدن بالحرارة كان أكثريًّا أو دائميًّا، فيكون القياس بصورته المنطقيّة كما يلي:

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ ثمّة نقطة ضعفٍ في التجربة، تكمن في أنّ القطع بكون الأثر دائميًّا أو أكثريًّا لطبيعة المؤثّر يتوقّف على تجربة كلّ أفراد الطبيعة الكلّيّة، وتحت كلّ الظروف الّتي يتوقّع دخالتها في الحكم، وهٰذا ممتنعٌ وقوعًا بطبيعة الحال، فيبقى الدوام والأكثريّة مظنونًا، محتملًا لعدمه، ولٰكنّ تكرار التجربة كثيرًا يؤدّي إلى ضعف هٰذا الاحتمال، إلى أن يصل إلى مرحلة لا يحتفظ به العقل لضعفه، فلا يعير له أيّ أهمّيّةٍ من جهة ترتيب الأثر العمليّ على التجربة، إلّا أنّه لا يزول أبدًا من الناحية النظريّة مهما قلّت قيمته.

الثالث: العقل

للعقل عدّة إطلاقاتٍ، وكلّ إطلاقٍ يقصد به شيءٌ يختلف تمامًا عن الآخر، منها: العقل الفلسفيّ، والعقل العرفيّ، العقل التراثيّ، العقل المعرفيّ. وهٰذا الاخير هو المقصود والمبحوث عنه في علم المعرفة.

ويعرف العقل المعرفيّ: «قوّة النفس الّتي بها تدرك المعاني

تمدّد المعدن بالحرارة أثرٌ أكثريٌّ أو دائميٌّ، ولا شيء من الأثر الاتّفاقيّ دائميٌّ أو أكثريٌّ، إذن تمدّد المعدن بالحرارة ليس أثرًا اتّفاقيًّا، فيكون ذاتيًّا.

ثمّ وبملاحظة أنّ كلّ أثرٍ ذاتيٍّ لا يتخلّف عن مؤثّره، نستنتج أنّ كلّ معدنٍ يتمدّد بالحرارة.

الكلّيّة»[1]، وهو مختصٌّ بالإنسان؛ ولذا تميّز عن باقي الحيوانات، وإلّا فإنّه يشترك مع باقي أنواع الحيوانات في قوى الحسّ والخيال والوهم. فالإنسان يتكامل بهٰذا العقل في الحياة، ويميّز الحقّ من الباطل، والصواب من الخطإ، والخير والشرّ. ولا بدّ من ذكر أنّ العقل ينقسم إلى عقلٍ نظريٍّ وعقلٍ عمليٍّ، والأوّل هو للإدراك، فهو يدرك القضايا النظريّة الّتي لا تقع موضوعاتها ضمن دائرة اختيار الإنسان، بل تتعلّق بما هو كائنٌ فعلًا، مثل كون الأرض كرويّةً، أو أنّ الزهرة لا يمكن العيش فيه، والّتي بمجموعها تسمّى بالحكمة النظريّة، والعمليّة وهي الّتي تكون موضوعاتها واقعةً تحت اختيار الإنسان ومتحقّقةً بفعله، فهي متعلّقةٌ بما ينبغي أن يكون، ككون العدل أو الصدق حسنًا والظلم أو الكذب قبيحًا، والّتي بمجموعها تكوّن الحكمة العمليّة.

---

(1) انظر: ابن باجة الأندلسيّ، محمّد بن يحيى، دار صادر، ص 150. ولا بأس أن نذكر كلامًا للفارابيّ فيه بيان بديع للعقل المقصود:

«الروح الإنسانيّة هي الّتي تتمكن من صورة المعنى بحدّه وحقيقته؛ منفوضًا عنه اللواحق الغريبة، مأخوذًا من حيث يشترك فيه الكثرة، وذٰلك بقوةٍ لها تسمّى العقل النظريّ. وهٰذه الروح كمرآةٍ وهٰذا العقل النظريّ كصقّالها، وهٰذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الإلٰهيّ كما ترتسم الأشباح في المرايا الصقليّة إذا لم يفسد صقّالها بطبعٍ، ولم يعرض بجهةٍ صقّالها عن الجانب الأعلى شغلٌ بما تحتها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل. فإذا أعرضت عن هٰذه وتوجّهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتّصلت باللذّة العليا» [الفارابيّ، محمّد بن محمّدٍ، فصوص الحكم، منشورات بيدار، ص 82].

والثاني أي العقل العمليّ، فوظيفته إدارة البدن وتدبيره، أي القوى الحيوانيّة في الإنسان، وهو المنشأ للأفعال الاختياريّة.

قيمة أداة العقل

يمكن التعرّف على القيمة المعرفيّة للعقل من خلال معرفة الوظائف الشريفة الّتي يقوم بها، إذ يقوم بوظائف تصوّريّةٍ[1] وتصديقيّةٍ[2]، والأولى من قبيل تجريد المعاني عن ملابسات الأعراض من زمانٍ ومكانٍ وما إلى ذٰلك، بحيث يتحوّل المدرَك من الجزئيّة إلى الكلّيّة بصيرورته معقولًا[3]. وتمييز الذاتيّ[4] عن

(1) التصوّر: مصطلحٌ منطقيٌّ يطلق لوصف إدراك الإنسان للأشياء دون حكمٍ. فالتصوّر والإدراك والعلم كلّها تدلّ على معنًى واحدٍ. [انظر: المظفر، محمّدرضا، المنطق، ص 16]

(2) التصديق: أمّا التصديق فقد اتّضح من خلال بيان التصوّر، فإنّه التصوّر المستتبع للحكم. فالتصوّر هو الإدراك الساذج الخالي من كلّ قيدٍ، أمّا التصديق فهو التصوّر والإدراك المعبّر عن الحكم، وبعبارةٍ أخرى: التصوّر حكمٌ.

(3) مثال ذٰلك: عندما يدرك بالحواسّ كلًّا من زيدٍ وعليٍّ وحسنٍ وعادلٍ، فإنّ العقل لديه قابليّة تجريدهم من كلّ العلاقات الحسّيّة من أزمنتهم وأماكنهم ومواصفات الطول والوزن وغيرها ممّا يميّز كلّ واحدٍ منهم، وينتزع ما به الاشتراك فيما بينهم وهو مفهوم الإنسانيّة.

(4) الذاتيّ: هو المحمول الّذي تتقوّم ذات الموضوع به غير خارجٍ عنها، فهو قوام ماهيّة الشيء وأساسه وأصله ومثاله عندما تقول: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ أو زيدٌ إنسانٌ، فكلٌّ من حيوانٍ وناطقٍ في المثال الأوّل، وإنسانٌ في المثال الثاني يسمّى ذاتيًّا. [انظر: المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 78]

العرضيّ[1] من المفاهيم الكلّيّة، ثمّ التصنيف والتحليل والتأليف والتركيب. أمّا الوظائف التصديقيّة فهي حكمه على القضايا أي إدراكها وتصديقها، فهو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، إمّا بنفسه أو بالاستعانة بإحدى أدوات المعرفة الأخرى. وبذٰلك يشبه الرئيس الّذي يساعده الوزراء، فيكون هو المرجع في القرار الأخير والنتيجة النهائيّة بعد الفحص والملاحظة الدقيقة، إذ إنّه في قمّة الهرم المعرفيّ.

والعقل لو اعتمد في قياساته واستدلالاته على بقيّة أدوات المعرفة، فإنّ حجّيّته وحدوده ستكون محكومةً بحجّيّتها وحدودها، وهٰذا يختلف بحسب طبيعة تلك الأدوات.

فأمّا حجّيّة العقل البرهانيّ فهي ثابتةٌ ولا تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليها، بعد التوجّه إلى أن العقل المحض يعتمد في استدلالته الأوّليّة على القضايا البدهيّة الّتي يكون التصديق بها بنحوٍ ذاتيٍّ من الناحية المادّيّة، وعلى صور القياس الّتي يكون الإنتاج فيها بدهيًّا كالضـروب

(1) العرضيّ: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقًا له بعد تقوّمه بكلّ ذاتيّاته، كالضاحك اللاحق للإنسان، والماشي اللاحق للحيوان. [المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص79]

المنتجة من الشكل الأوّل، وهٰكذا تتركّب البراهين وتتصاعد في موادّها وصورها، ولٰكن لا بدّ في كلّ تلك الاستدلالات البرهانيّة من مراعاة شرائط البرهان وضوابطه من حيث الصورة، باستعمال ضربٍ منتجٍ لا عقيمٍ من أشكال القياس، بمراعاة شرائط الإنتاج فيه، ومن حيث المادّة بأن تكون القضايا الّتي يستعملها في البرهان مستجمعةً لشرائط مقدّمات البرهان، وإلّا لم يكن ذٰلك القياس برهانًا كاشفًا عن الواقع على ما هو عليه، بل قد يأخذ صورة إحدى المغالطات.

حدود العقل

هل أنّ العقل مدركٌ لكلّ الأشياء والقضايا؟

هٰذا السؤال كثيرًا ما يتبادر إلى أذهان الباحثين وغيرهم، أي هل أنّ له التحرّك والتجوال بحرّيّةٍ في ساحة الإدراك دون قيدٍ أو شرطٍ، أو أنّ له حدودًا يقف عندها؟

الجواب أنّ موضوعات الأحكام البرهانيّة هي الطبائع الحقيقيّة الكلّيّة، سواءٌ كانت مادّيّةً كالشجر والحجر والإنسان، أو مجرّدةً كالنفوس والعقول، أو ما يمكن أن يقوم مقامها من المفاهيم الثانويّة الانتزاعية كالمفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة الّتي تحكي طبيعة الوجود الخارجيّ والذهنيّ للأشياء، كمفهوم واجب الوجود، أو مفهوم الكلّيّ أو الجنس، وهٰكذا.

فيخرج عن حدود البرهان العقليّ نوعان من الموضوعات:

الأوّل هو الموضوعات الجزئيّة، أي: الشخصيّة المتغيّرة، كزيدٍ وبكرٍ؛ وذٰلك لأنّ من شرائط مقدّمات البرهان كونها كلّيّةً حتّى تكون يقينيّةً لا تتغيّر بتغيّر الأمور الشخصيّة، ويجب أن تكون نتائجها كذٰلك كلّيّةً ودائمةً.

والثاني هو الموضوعات الاعتباريّة كأغلب موضوعات الأحكام الشرعيّة، فإنّ ملاكات ثبوت تلك الأحكام لها لا يمكن أن يعلمها العقل، بل هي في علم مشرّعها لا يمكن معرفتها إلّا من خلال بيانه هو؛ ولهٰذا لم يكن هناك دورٌ للعقل في استنباط تلك الأحكام إلّا بمقدار كشفه عن الملازمات العقليّة بين تلك الأحكام؛ باعتبار اكتسابها نوعًا من الواقعيّة بعد جعلها، فتترتّب عليها أحكام الواقع العقليّة، وكشفها عن حسن الأفعال وقبحها بناءً على التسليم بكبرى الملازمة بين حكم الشارع وحكم العقل بالحسن والقبح.

والعقل في الموضوعات الّتي ليست له قابليّة الإدراك بنفسه يستعين بإحدى أدوات المعرفة الأخرى، كالاستعانة بالحسّ أو النصّ، فالعقل لا يدرك أنّ فلانًا موجودٌ في البيت الآن أو في مكانٍ آخر إلّا بواسطة استخدام البصر أو إذا أخبره أحدٌ بذٰلك. فاستعان إذن بالبصر أو السمع.

ومثال استعانته بالنصّ الديني: أنّ العقل يدرك ويبرهن أن شكر الله الباري ـ تعالى ـ واجبٌ، ولٰكن لا يعلم كيف يتمّ الشكر، وكذٰلك لا يعلم كيف تكون عبادته لله تعالى، فيقوم النصّ الدينيّ ببيان ذٰلك من خلال تكليف الإنسان بالصلاة مثلًا.

وكذٰلك ليس للعقل القدرة على معرفة تفاصيل عالم الغيب، مثل سؤال منكرٍ ونكيرٍ وحقيقة العرش والكرسيّ وما يحدث في يوم القيامة، وعلّة كون صلاة الصبح ركعتين وغير ذٰلك.

إنّ العقل في علاقته بالنصوص الدينيّة له عدّة مراتب:

المرتبة الأولى: علاقته بالنصوص الّتي تشير إلى كلّيّاتٍ مرشدةٍ لأحكام العقل البرهانيّ كالتوحيد والنبوّة والمعاد، ودوره هنا إقامة البراهين على تلك الموضوعات وتفصيل أحكامها.

المرتبة الثانية: علاقته بالنصوص المتناولة لتفاصيل كتفاصيل القيامة والبرزخ، وهٰذه إن حكم بشكلٍ قطعيٍّ ويقينيٍّ أنّها صادرةٌ عن المعصوم عليه السلام وجب التصديق بها، وإن لم يتمّ هٰذا اليقين فلا يوجب العقل التصديق بها[1]. فينبغي التوقّف فيها دون إصدار حكمٍ ما.

---

(1) انظر: الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، ص 331 ـ 333.

المرتبة الثالثة: علاقته بالنصوص غير العقديّة، المتناولة لموضوعاتٍ تاريخيّةٍ، وهي كذٰلك إن كانت قطعيّة الصدور عن المعصوم وجب التصديق بها، وإن لم يتمّ القطع بالصدور، فتبقى في إطار الأمر الممكن دون البناء على شيءٍ ما.

وفي كلا المرتبتين الثانية والثالثة لا بدّ أن يتمّ تفسير هٰذه النصوص بشكلٍ لا يتنافى مع أحكامه القطعيّة كالوقوع في الجبر والتجسيم.

المرتبة الرابعة: علاقته بالنصوص المتناولة للجانب العمليّ المتعلّق بالأحكام الشرعيّة والمسائل الأخلاقيّة[1].

ويمكن تلخيص علاقة العقل مع مطلق النصّ الدينيّ بما يلي:

أوّلًا: إثبات حقّانيّة النصوص العقديّة الكلّيّة الموافقة له، وتأويل المخالفة له أو ردّها بنحوٍ برهانيٍّ.

---

(1) إذن تبيّن أنّ العقل له حدوده الّتي بيّنها بنفسه، وبذٰلك نعرف المغالطة الّتي تدور على ألسنة أصحاب الجهل المركّب الّذين يروّجون أنّ العقل لا دخل له بإدراك المسائل الدينيّة، ووجه المغالطة أنّهم يأخذون قضيّةً جزئيّةً وهي عدم قدرة العقل على إدراك الأمور الجزئيّة والتفاصيل مثل عدم إدراكه لعلّة اثنينيّة صلاة الصبح وإعمام هٰذا الحكم للأمور الاعتقاديّة الكبرى الّتي ذكرناها في المرتبة الأولى. فيجعلون أفق الناس وتفكيرهم ضيّقًا؛ لعدم اتّباعهم للعقل في الأمور الدينيّة؛ فيقعون في الأوهام والخرافات.

ثانيًا: إثبات حقّانيّة النصوص الجزئيّة القطعيّة الصدور والدلالة والجهة[1] بنحوٍ قطعيٍّ غير برهانيٍّ، وما عداها يجعلها في حيّز الإمكان الاحتماليّ.

ثالثًا: إثبات حجّيّة القواعد الأصوليّة الفقهيّة لتنجيز الأحكام الشرعيّة على المكلّف، وإبراء ذمّته بنحوٍ قطعيٍّ غير برهانيٍّ.

الرابع: القلب

المقصود بالقلب في مثل هٰذه البحوث هو جوهر النفس الناطقة المجرّدة عن المادّة في مقام الذات، المتعلّقة بالبدن بواسطة قواها[2].

---

(1) إنّ معنى "قطعيّ الصدور": هو حصول العلم اليقينيّ بأنّ الرواية صادرةٌ عن المعصوم 100٪.

ومعنى "قطعي الدلالة": هو حصول العلم اليقينيّ بأن قصد المعصوم في القضيّة الّتي جاءت بها الرواية هو كذا.

ومعنى "قطعيّ الجهة": هو حصول العلم اليقينيّ بأن المعصوم كان يريد ما جاء في الرواية من مضمونٍ بشكلٍ جدّيٍّ وليس عن تقيّةٍ أو غير ذٰلك.

(2) المصري، د. أيمن، قوانين التفكير ومناهجه، ص 53. «ومن الجدير بالذكر أنّ القلب يعبّر عنه في بعض الأحيان بالنفس، والروح، والعقل، فضلًا عن إطلاقه عل العضلة الصنوبريّة الواقعة في الجانب الأيسر من البدن، والّتي هي محلّ الروح الحيوانيّة. غير أنّ العرفاء لا يريدون بالقلب الّذي يطلقون عليه كلّ هٰذه الأوصاف المعنويّة والعناوين العالية والقوى غير العاديّة، النفس والروح والعقل بالمعنى المتداول، ولا ذٰلك العضو الجسميّ أو القلب الجسمانيّ الواقع في يسار الصدر، وإنّما يريدون به ذٰلك الجوهر النورانيّ

قال التهانويّ: «القلب في اصطلاح المتصوّفة هو جوهرٌ نورانيٌّ مجرّدٌ، وهو وسطٌ بين الروح والنفس. وبهٰذا الجوهر تتحقّق الإنسانيّة، ويسمّي الحكماء هٰذا الجوهر النفس الناطقة»[1].

ويقول الغزاليّ: «اعلم أنّ محلّ العلم هو القلب، أعنى اللطيفة المدبّرة لجميع الجوارح، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلوّنات.

فكما أنّ للمتلوّن صورةً، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها، كذٰلك لكلّ معلومٍ حقيقةٌ، ولتلك الحقيقة صورةٌ تنطبع في مرآة القلب وتتّضح فيها. وكما أنّ المرآة غيرٌ، وصور الأشخاص غيرٌ، وحصول مثالها في المرآة غيرٌ، فهي ثلاثة أمورٍ، فكذٰلك ها هنا ثلاثة أمورٍ، القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه. فالعالم عبارةٌ عن القلب الّذي فيه يحلّ مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارةٌ عن حقائق الأشياء، والعلم عبارةٌ عن

غير المادّيّ واللطيفة الربّانيّة الروحانيّة الّتي تتعلّق بهٰذا القلب» [جهانگيري، محسن، تعريب: عبد الرحمٰن العلويّ، محيي الدين ابن عربيٍّ، ص235 و236].

(1) كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمّد أعلى الحنفي التهانويّ، ج 2، ص 1335؛ وانظر أيضًا: مجموعة رسائل الحكيم السبزواريّ، السبزواريّ، ص 443 و444.

حصول المثال في المرآة. وكما أنّ القبض مثلًا يستدعي قابضًا كاليد، ومقبوضًا كالسيف، ووصولًا بين السيف واليد بحصول السيف في اليد ويسمّى قبضًا، فكذٰلك وصول مثال المعلوم إلى القلب يسمّى علمًا. وقد كانت الحقيقة موجودةً، والقلب موجودًا، ولم يكن العلم حاصلًا؛ لأنّ العلم عبارةٌ عن وصول الحقيقة إلى القلب»[1].

والمعرفة بواسطة هٰذه الأداة تكون بعيدةً عن الحسّ الظاهر والبرهان، بل من خلال تزكية النفس من رذائل العيوب وتجنّب الذنوب؛ لأنّ «النفس الإنسانيّة بمنزلة المرآة، تنعكس على صفحتها حقائق الأشياء من عالم الغيب، فيقف على صورٍ ومعانٍ لا يمكن الوقوف عليها بالحسّ والعقل، ولٰكن كما أنّ انعكاس الصور من الخارج على المرآة يتوقّف على صفائها ووجود شرائط تمكن من انعكاسها عليها، مثل وقوعها في زاويةٍ خاصّةٍ، وارتفاع الحجب بينها وبين المرئيّ، كذٰلك لا بدّ في انعكاس حقائق الأشياء من عالم الغيب، من صفاء النفس وصقالتها وطهارتها من آثار الذنب والعصيان وكلّ منافٍ للأخلاق والشيم، وتحرّرها من قيود الطبيعة؛ حتّى يسمع كلام جنود ربّه ووحيهم»[2].

---

(1) الغزاليّ، إحياء علوم الدين، ج 8، ص 22.

(2) سبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، بقلم: حسن محمّد مكي العامليّ، ص 179 و180.

ويقول الشيخ الرئيس: «إنّ للعارفين مقاماتٍ ودرجاتٍ يخصّون بها وهم في حياتهم الدنيا، دون غيرهم، فكأنّهم وهم في جلابيب من أبدانهم، قد نضوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس، ولهم أمورٌ خفيّةٌ فيهم، وأمورٌ ظاهرةٌ عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها»[1].

قيمة أداة القلب

إنّ المشكلة الّتي تواجه هٰذه الأداة من الناحية المعرفيّة هي أنّه قد يدخل على صاحبها ملابساتٌ شيطانيّةٌ كما هم يصرّحون بذٰلك[2]، فما هو المائز الّذي يميّز الحقيق منها عمّا تلبس به الشيطان، فإن كان هو موافقتها للنصوص القطعيّة أو البرهان العقليّ، كانت الحجّيّة للنصّ أو البرهان، نعم يكون دور

(1) ابن سينا، الحسين بن عليّ، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 363؛ ولمزيدٍ من التفصيل راجع: حسن زاده آملي، حسن، الإنسان في عرف العرفان، ترجمة: محمّد الربيعيّ البغداديّ، ص 61.

(2) قال القيصريّ في مقدّمته على شرح الفصوص: «ومشاهدة الصور تارةً يكون في اليقظة، وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلامٍ وغيرها، كذٰلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمورٍ حقيقيّةٍ محضةٍ واقعةٍ في نفس الأمر، وإلى خياليّةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانيّةٍ، وقد يخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي؛ لذٰلك يحتاج السالك إلى مرشدٍ يرشده وينجّيه من المهالك».

المكاشفة هنا هو التنبيه والإشارة إلى حقيقةٍ يغفل عنها، فيتنبّه إلى وجود هٰذا المعنى في النصّ أو إلى البرهان العقليّ على تلك الحقيقة، فإذا فقد مثل هٰذا النصّ أو البرهان لم يمكن الركون والاعتماد عليها.

كما أنّ مكاشفات صاحب هٰذه الأداة ومشاهداته حجّةٌ عليه لوحده فقط، ولا يمكنه الاحتجاج بها على الآخرين، ولا مؤاخذتهم على عدم الإيمان بما يقول، ولا يلزم من ذٰلك تكذيبه ولا اتّهامه، فلو رأى رؤيا أو حصل له كشفٌ ما أو ألهم إلهاماتٍ معيّنةً، فهٰذه حالاتٌ هو عاشها وليس الآخرون.

وهٰذه الأداة ذات خصوصيّةٍ وتحتاج لمؤهّلاتٍ معيّنةٍ من الصعب الحصول عليها لكلّ أحدٍ.

الخامس: الوحي

إنّ الوحي بوصفه أداةً معرفيّةً يختلف عن النقل؛ لأنّ الوحي مرسل من عند الخالق عزّ وجلّ، ويختصّ بالأنبياء فقط[1]. أمّا نحن

(1) المقصود بالوحي في نظريّة المعرفة هو الوحي المختصّ بالأنبياء فقط، المستلزم تكليفه بمهمّة الإنباء عن الخالق المرسل بالعقيدة الحقّة والتكاليف العباديّة، وليس المقصود الوحي بالمعنى العامّ الّذي يمكن أن يكون لكلّ إنسانٍ، الباعث على الفعل والترك كالإيحاء إلى أمّ موسى عليه السلام.

البشـر الاعتياديون فنتعامل مع الوحي بواسطة النصوص الدينية ولذا فإنّ الأحرى هو تسمية هذه الأداة بالنصّ والنص هو ما وصل من الأنبياء[1] بواسطة الأخبار والتناقل من جيلٍ إلى جيلٍ. والنصّ يخضع لدراساتٍ عديدةٍ في علم الأصول وعلم الدراية وعلم الرجال؛ لدراسة ما يكون نصًّا في معنى الكلام خاليًا من الإبهام والإجمال، وما يكون ظاهرًا تحتمل فيه معانٍ أخرى، وإسناد المتناقل من الأخبار والنصوص، أي سلسلة الرواة الّذين نقلوا كلام المعصوم، ودلالات الرواية وما يستفاد منها.

قيمة أداة الوحي

ولا تخفى القيمة العظمى لهذه الأداة كونها تربط السماء بالأرض، وبها تعرف تفاصيل العقيدة والشريعة والأحكام.

إلّا أنّ هناك اتّجاهًا اقتصر على النصوص الّتي هي من معطيات هذه القناة في المعرفة وجمد عليها، وهو الاتّجاه النقليّ (النصـّيّ) الّذي اعتمد الظهور العرفيّ الظنّيّ للنصوص الدينيّة في بناء الرؤية الكونيّة دون تعقّلٍ أو تدبّرٍ[2] . وهو اتّجاهٌ شهدته جميع

(1) وأيضًا ما وصلنا من الأئمّة المعصومين الاثني عشـر عليهم السلام والسيّدة الزهراء عليها السلام بحسب مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

(2) راجع: عبد الرزّاق، مصطفى، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 155.

الأديان وعرف في الإسلام سابقًا بمدرسة أهل الحديث أو السلفيّة في العصر الحديث[1].

الآثار العمليّة للمناهج المعرفيّة

وتبعًا لما تقدّم فقد نتجت عن هٰذه الأدوات مناهج للمعرفة أثّرت تأثيرًا بالغًا ليس في المسار العلميّ فقط، بل في البناء الاجتماعيّ ومساربه الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة؛ لأنّ كلّ ذٰلك يستند إلى الرؤى الكونيّة والأيديولوجيّات الّتي تعدّ تمثّلاتٍ للمناهج المعرفيّة. والاختلاف في المنهج إذا صاحبه الانحياز التعسّفيّ والتعصّب يؤدي إلى الصـراع والتغالب والاقصاء. والدليل على ذٰلك أنّ المجتمع الغربيّ منذ ما يسمّى عصر النهضة أو بالأحرى بعد الثورة الفرنسية وإلى اليوم يعاني من تفشّـي الخواء الروحيّ؛ بسبب اعتمادهم على المنهج الحسّـيّ التجريبيّ المادّيّ البحت الّذي جعلهم يختارون العلمانيّة بكلّ تفاصيلها ولوازمها. فهٰذا الاحتضان لمنهجٍ معيّنٍ غيّر نظرة مجتمعٍ بأكمله نحو الحياة والدين والأخلاق والسلوكيّات، فنتج عنه مذهبٌ في الاقتصاد، ومذهبٌ في السياسة وإدارة الدولة، ومذهبٌ في الطبّ وعلم النفس، ومذهبٌ في علم

(1) انظر: المصريّ، د. أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 97.

الاجتماع وهٰكذا[1]، وكلّها تتّخذ اتّجاهًا عامًّا واحدًا هو المحدوديّة ضمن المادّة وتجنّب أيّ شيءٍ له علاقة بالمعنويّات والروح والميتافيزيقا. وأصبح العلم عندهم هو محض التجربة فقط، وأيّ شيءٍ خارج حدود التجربة ما هو إلّا وهمٌ وخيالٌ. وأثّر كلّ ذٰلك على علاقات حكومات تلك الدول بالشعوب والأمم الأخرى، فكانت علاقة الاستعمار والهيمنة والتكالب على ثروات الآخرين والاحتكار واندلاع الحروب، فما دام يسود الاعتقاد أنّه ليس إلّا هٰذا العالم الطبيعيّ ولا يوجد آخرةٌ وحسابٌ، فلا بدّ أن نعيش وفق أكثر ما يمكن من جلب المصالح والتمتّع بالحياة والشهوات الحسّيّة بأيّ وسيلةٍ ممكنةٍ، وتحوّل حتّى القانون لديهم إلى شرعة مراعاة المصالح، وترتيب عمليّة الصراع اليوميّ. وهٰكذا يتّضح كيف أنّ منهجًا معرفيًّا نظّر له فلاسفةٌ في غرف نومهم تحوّل إلى منهج أمّةٍ في الحياة بكلّ تفاصيلها وأبعادها.

وإذا أردنا مثالًا آخر على تأثير المنهج المعرفيّ على الحياة فدونك المنهج النقليّ (النصّيّ) البحت، كيف أنتج المدرسة السلفيّة الّتي حوّلت حياة الشعوب اليوم إلى جحيمٍ لا يطاق، وأشاعت القتل والدمار في كلّ أنحاء

(1) لمزيدٍ من الاطّلاع راجع: حمد، د. إنصاف، المعرفة والتجربة.. دراسةٌ في نظريّة المعرفة عند ديفيد هيوم، ص 5 ـ 14.

الكرة الأرضيّة، وتحوّل الإنسان المتبنّي لهٰذا المنهج السلفيّ إلى آلةٍ صمّاء تقصي وتقتل وتفجّر وتكفّر، والمشكلة ليست في أن يتبنّى أفرادٌ لهٰذا المنهج، بل المعضلة العويصة أن تتبنّى دولٌ بحكوماتها وجيوشها وكامل إدارتها له، والأمر واضحٌ جليٌّ لكلّ أحدٍ اليوم.

المناهج المعرفيّة

نشير باختصارٍ إلى المناهج المعرفيّة لغرض الاطّلاع البسيط عليها دون تفصيلٍ وسردٍ ونقدٍ وتقييمٍ، ويطلب ذٰلك من الكتب التخصّصيّة في الموضوع، والمناهج المعرفيّة كما يلي:

الأوّل: المنهج التجريبيّ

لا يخفى أهمّيّة التجربة في المعرفة البشريّة، ولٰكنّنا هنا نتناولها بعد أن تحوّلت إلى مدرسةٍ معرفيّةٍ لها أتباعها، ممّن عدّ التجربة وحدها أساسًا لإثبات المعرفة البشـريّة وإنكار كلّ ما لا يقع عليه الحسّ ويخضع للتجربة[1].

والمنهج التجريبيّ هو الّذي يعتمد على التجربة مصدرًا أساسيًّا

(1) انظر: حمد، د. إنصاف، المعرفة والتجربة، ص 77.

للمعرفة، وله ميزانٌ صناعيٌّ وضوابط مقرّرةٌ في كيفيّة إجراء التجربة، وعدد مرّات تكرارها للوصول إلى نتائج يمكن الاعتماد عليها، وقد تكفّل علم المنطق منذ ظهوره بالبحث عن التجربة وقواعدها، وأمّا موضوع هٰذا المنهج وحدوده فهو الموضوعات المادّيّة وحدوده الظواهر المادّيّة المحسوسة، فكان لا بدّ أن يستعمل في العلوم الطبيعيّة فقط، ولٰكن تطوّر العمل بهٰذا المنهج في أوربّا في القرن السابع عشر بعد ظهور فرانسيس بيكون (F) ، ووضعه لكتاب الأورغانون الجديد (New Organan)، ولمّا رأوا نجاح هٰذا المنهج وتطوّر العلوم الطبيعيّة بفضله، طبّقوه في كلّ العلوم الإنسانيّة، وعدّوه المنهج العلميّ الوحيد المعتمد في مختلف العلوم، ممّا أدّى إلى فصل العلم عن الفلسفة والدين.

«لم يعترف هٰؤلاء الباحثون ـ تمشّيًا مع مبدإ الحسّ والتجربة أساس المعرفة، وأنّ الحسّ لا ينصبّ إلّا على الظواهر العرضيّة ـ بحقيقة أيّ معرفةٍ، ما لم تأت من التجربة. وكان بين هٰؤلاء نظير ديفيد هيوم، ممّن لا يقتصر في إنكاره على الجوهر الروحيّ المستقلّ، بل أنكر أيضًا الجوهر المادّيّ الخارجيّ؛ لأنّه يقرّر أنّ الحسّ والتجربة توضّح لنا فقط مجموعةً من الظواهر العرضيّة، أمّا وجود الجوهر المادّيّ الّذي يشكّل محورًا تعرض عليه الظواهر الطبيعيّة، ووجود

الجوهر الروحيّ، الّذي تنشأ منه الظواهر الوجدانيّة والنفسيّة، فلا دليل عليه من قبل الحسّ والتجربة»[1].

الثاني: المنهج العقليّ

هو المنهج الّذي يعتمد على أداة العقل مصدرًا أساسيًّا للمعرفة وكشف الواقع، تصوّرًا وتصديقًا، وله ضوابط محكمةٌ نقّحت منذ زمنٍ بعيدٍ، وهي قواعد المنطق وخصوصًا البرهان وشرائطه، ولعلّ أوّل من دوّنها هو المعلّم الأوّل أرسطو طاليس في كتاب (التعليم الأوّل)، وذٰلك في القرن الرابع قبل الميلاد، وقد ترجم من اليونانيّة إلى اللغة العربيّة بعد الإسلام والانفتاح على الدول الأخرى، وقد طوّر فيه علماء المسلمين ونقّحوا مسائله، كالمعلّم الثاني أبي نصرٍ الفارابيّ والشيخ الرئيس ابن سينا وغيرهم.

وأمّا موضوعه وحدوده فقد تقدّمت الإشارة إليها عند الكلام عن أداة العقل، وهو المنهج المستعل في العلوم الحقيقيّة، وخاصّةً

(1) الطباطبائيّ، محمّدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، ص 183 و184.

تلك الّتي تبحث عن بناء الرؤية الكونيّة للإنسان كعلم الفلسفة، وكذٰلك تستعمل قواعده في كثيرٍ من العلوم الإسلاميّة كعلم الكلام، وعلم أصول الفقه.

الثالث: المنهج النقليّ (النصّيّ)

هو ذٰلك المنهج المتّبع من قبل بعض المدارس الإسلاميّة وغيرها، وهو الّذي يعتمد الجمود على ظاهر النصّ الدينيّ بحيثيّاتٍ عرفيّةٍ ظنّيّةٍ في بناء مجمل الرؤية الكونيّة، واتّخذوا موقفًا سلبيًّا من البرهان العقليّ والمنطق الأرسطي عمومًا، ويرفضون بشكلٍ قاطعٍ أيّ نحوٍ من التعقّل في فهم الدين[1]، دون أيّ تفسيرٍ أو تأويلٍ مخالفٍ لظاهر النصّ، والتميز بنزعةٍ حسّيّةٍ شديدةٍ في معرفة الأشياء[2].

---

(1) وكمثالٍ على تعصّبهم لمنهجهم فإنّ القاضي عياضًا قال: «كان مالكٌ أبعد الناس من مذاهب المتكلّمين وأشدّ نقضًا للعراقيّين»، ثمّ قال: «قال: سفيان بن عيينة سأل رجلٌ مالكًا فقال: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فسكت مالكٌ حتّى علاه الرحضاء (أي العرق الشديد)، ثمّ قال: الاستواء منه غير معقولٍ، والسؤال عن هٰذا بدعةٌ، والإيمان به واجبٌ، وإنّي لأظنّك ضالًّا» [الذهبيّ، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 106].

(2) المصريّ، د. أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 106.

يحمل هٰؤلاء الكثير من الحسّاسيّة تجاه العقل والعقلانيّة، مع أنّ نصوص الوحي هي على خلاف هٰذه الحسّاسيّة[1]، فنرى أنّ العقل مناط التكليف، فمن يفتقد العقل لا يخاطب بالتكاليف[2]. والحسّاسيّة المفرطة إزاء قضيّة العقل والتعقّل والتدبّر الّتي نطقت بها النصوص الدينيّة كتابًا وسنّةً جاءت نتاج ممارساتٍ تمثّل ردود فعلٍ لفهم خاطئٍ واستيعابٍ قاصرٍ للغيب تفوق قدرة الوعي البشريّ، فكان الاندفاع لتوهّم تناقض الدين مع العقل.

الرابع: المنهج الكلاميّ

هو المنهج الّذي يعتمد على عنصـرين لإثبات العقيدة هما: الأدلّة العقليّة الجدليّة والنصوص الدينيّة. ومن أبرز سماته الاعتقاد أوّلًا ثمّ الاستدلال؛ لذٰلك يقول التفتازانيّ: «يتميّز الكلام عن الإلٰهيّ بأنّ البحث فيه إنّما يكون على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمّاة بالدين والملّة، والقواعد

(1) راجع كتاب (العقل والجهل في كتاب الشيخ الكلينيّ "أصول الكافي") الّذي يقع في بداية الكتاب والمحتوي على رواياتٍ تبيّن مكانة العقل في المنظومة الدينيّة.

(2) إنّ من يراجع الكتب الفقهيّة التخصّصيّة يلاحظ أنّ من شروط التكاليف الشـرعيّة العقل، بل يأتي في مقدّمة تلك الشروط.

المعلومة قطعًا من الكتاب والسنّة والإجماع، مثل كون الواحد موجودًا للكثير، وكون الملك نازلًا من السماء، وكون العالم مسبوقًا بالعدم وفانيًا بعد الوجود، إلى غير ذٰلك من القواعد الّتي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هٰذا أشار من قال: الأصل في هٰذا العلم التمسّك بالكتاب والسنّة»[1].

ويشترك أصحاب هٰذا المنهج مع المدرسة النقليّة في الانطلاق من الاعتقادات الشخصيّة الّتي يتوصّلون إليها بواسطة المشهورات والظهور العرفيّ للنصوص الدينيّة، إلّا أنّهم يقومون بعد ذٰلك بالاستدلال العقليّ عليها.

الخامس: المنهج التلفيقيّ (التكامليّ)

وهو المنهج الّذي يعتمد على التلفيق بين منهجين أو أكثر من المناهج السابقة، بمعنى أن يطبّق منهجًا معيّنًا في بعض المسائل، ويطبّق منهجًا آخر في مسائل أخرى، وقد يكون ذٰلك بسبب قصور المنهج الواحد عن استيعاب كلّ مسائل ذٰلك العلم، ومن هٰذا القبيل

(1) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، ص 39.

المنهج المتّبع من قبل متكلّمي مدرسة أهل البيت عليهم السلام، إذ إنّهم يعتمدون على المنهج العقليّ المعتضد بالدليل الشرعيّ في إثبات أغلب المسائل الكلّيّة فيه، كمسائل إثبات الواجب وصفاته وتوحيده وأفعاله والمسائل العامّة في النبوّة والإمامة والمعاد، وقد يلجؤون إلى الدليل الشرعيّ في بعض المسائل الجزئيّة الّتي لا طريق للعقل إليها، كتعيين شخص الإمام من بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، وإثبات الفضائل والكرامات، وتفاصيل المعاد وما شابه ذٰلك، كما قد يتّبع مثل هٰذا المنهج أيضًا في علم أصول الفقه.

السادس: المنهج التوفيقيّ

وهو منهجٌ يعتمد على المواءمة والجمع بين بعض المناهج المعرفيّة في كشف الواقع، وانحصر لحدّ الآن في مدرستين هما المدرسة الإشراقيّة ومدرسة الحكمة المتعالية. فالأولى اعتمدت على منهجين هما: منهج البحث العقليّ البرهانيّ البحت، ومنهج الكشف العرفانيّ. وصاحب المدرسة الإشراقيّة هو شهاب الدين السهروردي الّذي جعل من البحث العقليّ في مرتبةٍ متأخّرة على

الكشف[1]. وأمّا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية فهو صدر الدين الشيرازيّ الّذي جمع بين ثلاثة مناهج هي: المنهج العقليّ البرهانيّ، والمنهج النقليّ النصّيّ (القرآن والسنّة)، والمنهج العرفانيّ أو كما يقال البرهان والقرآن والعرفان[2].

السابع: المنهج الصوفيّ (الكشف والشهود)

هو المنهج الّذي يعتمد أداة القلب فحسب في التعرّف على حقائق الوجود. فبما أنّ القلب من سنخ عالم الغيب يكون مرآةً صافيةً لإشراق العلوم الغيبيّة عليها، ولٰكن بشـرط تهيئة الأسباب

(1) انظر: الشهرزوريّ، شمس الدين محمّدٌ، شرح حكمة الإشراق، تحقيق: حسين ضيائي تربتي، مؤسّسة التاريخ العربيّ، ص 20.

(2) انظر: الشيرازي، صدر الدين، المبدأ والمعاد، ص 382. ولذا نراه يقول: «ثمّ اعلموا يا إخواني المؤمنين أنّ علم الحديث كعلم القرآن مشتملٌ على ظاهرٍ وباطنٍ ومجملٍ ومبيّنٍ وتفسيرٍ وتأويلٍ ومحكمٍ ومتشابهٍ وناسخٍ ومنسوخٍ، وكما أنّ القرآن يوجد فيه من علوم المكاشفة ما يختصّ بدركه أهل الله خاصّةً وهم أهل القرآن، وهي غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة والكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذٰلك يوجد فيه من القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود والمناكحات والبيوع والمعاملات والمواريث والقصاص والديّات ما يعمّ إدراكه وينتفع به عامّة الخلق، هٰذه للدنيا وتلك للآخرة، هٰذه للأبدان وتلك للأرواح، ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [سورة النازعات: 33]. فهٰكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة، وهو يختصّ بدركه أهل الله، وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾» [الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم القوّاميّ، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 170].

والشـرائط ورفع الموانع[1]. فمن يرد أن يعرف، عليه تصفية نفسه عمليًّا عن كلّ الشواغل، ليحصل التوجّه إلى الله تعالى ، وبالتالي لا بدّ من تعطيل القوى الإدراكيّة الحسّيّة والخياليّة[2] والعقليّة، وقطع كلّ التعلّقات النفسانيّة بعالم الطبيعة، وبكلّ ما سوى الخالق؛ لينتقل العارف في حركةٍ نفسانيّةٍ داخليّةٍ، فيطوي مرحلةً بعد أخرى؛ بهدف الوصول إلى الحقّ تعالى، وآخر مرحلةٍ هي الفناء[3].

ثانيًا: العلاقة بين أدوات المعرفة والقضيّة المهدويّة

بعد أن تبيّن لنا بشكلٍ عامٍّ ماهيّة المعرفة وأدواتها ومناهجها، نريد أن نتعرّف على مديات العلاقة بين هٰذه الأدوات المعرفيّة

---

(1) يقول الغزاليّ: «اعلم أنّ محلّ العلم هو القلب، أعني اللطيفة المدبّرة لجميع الجوارح، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمراة بالإضافة إلى صور المتلوّنات، فكما أنّ للمتلوّن صورةً ومثال تلك لصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها، كذٰلك لكلّ معلومٍ حقيقةٌ، ولتلك الحقيقة صورةٌ تنطبع في مراة القلب وتتّضح فيها، وكما أنّ المرآة غيرٌ، وصور الأشخاص غيرٌ، وحصول مثالها في المرآة غيرٌ فهي ثلاثة أمورٍ. فكذٰلك هنا ثلاثة أمورٍ: القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه» [الغزاليّ، محمّد بن محمّدٍ، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 852].

(2) انظر: الصمديّ الآمليّ، داوود، ترجمة: محمّد الربيعيّ البغداديّ، ص 304.

(3) التبريزي، جواد ملكي، رسالة لقاء الله، ص 102.

المستعملة في كشف الواقع والقضيّة المهدويّة؛ إذ إن القضيّة المهدويّة مسألةٌ عقديّةٌ، ولا بدّ من خريطةٍ منهجيّةٍ يتبيّن من خلالها المعالم الواضحة لها دون لبسٍ أو غبشٍ. وليس من المنطق العلميّ والمعرفيّ أن يخوض الإنسان في القضايا العقديّة دون أن يعرف كيف يخوض غمارها.

الأوّل: الحسّ والتجربة والقضيّة المهدويّة

لا مجال لأداتي الحسّ والتجربة في إثبات القضيّة المهدويّة ولوازمها، فأمّا الحسّ فهو يدرك الجزئيّات الّتي يشار إليها بالإشارة الحسّيّة بأنّ هٰذا الشيء الفلانيّ كذا، أي الكيفيّات المادّيّة وإن كان بنحوٍ مختلفٍ من حسٍّ لآخر[1]. وقولنا إنّ الحسّ لا يساعد على

(1) يقول الشيخ جعفر سبحاني: «الحسّ من أوثق مصادر المعرفة، إليه تنتهي كلّ المعارف الضروريّة والنظريّة، ولولاه لما كانت هناك معرفةٌ عقليّةٌ ولا إشراقيّةٌ. وهٰذا لا يعني انحصار أداة المعرفة به، وأنّه ليس لنا إلى دار المعرفة طريق سواه، فإنّ هٰذا ضلالٌ وخداعٌ... بيد أنّ المراد هو أنّ أعمال الأدوات الأخر يتوقّف على تجهز الإنسان بأدوات الحس، وارتباطه بالمحسوسات؛ لأنّ ذٰلك كلّه معدٌّ لإدراك العقل البدهيّات والنظريّات؛ ولذٰلك قيل: من فقد حسًّا فقد فقد علمًا. ولو وجد إنسانٌ فاقدٌ لجميع الحواسّ، لكان عاجزًا عن تصوّر المعارف البسيطة، فضلًا عن المعارف النظريّة الدقيقة».

إدراك القضيّة المهدويّة؛ لأنّ هٰذه القضيّة تتألّف من عدّة عناصر: الإمام الغائب عجل الله تعالى فرجه الشريف، والملابسات التاريخيّة الّتي حدثت سواءٌ في ولادته أو شهادة أبيه أو غيبتيه الكبرى والصغرى، ومسألة الظهور وعلاماته وشخصيّاته.

فبالنسبة لشخص الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف يكون الحسّ نافعًا لمن عاش في فترة ولادة الإمام، وشاهد ما جرى إلى زمان الغيبة الكبرى، فعرف الإمام معرفةً شخصيّةً من المحيطين بأبيه مثلًا, أو في أثناء فترة الغيبة الصغرى لخواصّ شيعته، فيرونه ويسمعونه. ولٰكن بعد ذٰلك تحوّلت القضيّة إلى قضيّةٍ تاريخيّةٍ ذات سماتٍ معيّنةٍ تثبت بالنقل ضمن شروطٍ علميّةٍ مفصّلةٍ في محلّها.

نعم يكمن أن ينفع الحسّ أيضًا في مسألة تطبيق علامات الظهور ـ المذكورة في النصوص الّتي دلّت عليها ـ على الواقع، ومعرفة تحقّقها، وهٰذا يكون بالنسبة لمن يعيش زمان تحقّق تلك العلامات.

وأمّا التجربة فالكلام نفسه تقريبًا في الحسّ، فلو أنّ شخصًا مثلًا أراد أن يتعرّف على تفاصيل القضيّة المهدويّة ومعطياتها فكيف يتهيّأ لذٰلك؟ وبأيّ طريقةٍ؟ إذ إنّ طبيعة الموضوع هي الّتي تفرض أداتيّة الأداة في المعرفة، والقضيّة محلّ البحث قضيّةٌ تاريخيّةٌ ذات صبغةٍ

غيبيّةٍ غير قابلةٍ أن تكون محلًّا للتجارب وتكرار المشاهدة لجزئيّاتٍ متماثلةٍ تحت ظروفٍ مختلفةٍ لكشف التلازم بين الأثر والمؤثّر.

الثاني: القلب والقضيّة المهدويّة

قلنا عند تناولنا لهذه الأداة إنّها أداةٌ ذات خصوصيّةٍ لا تتوفّر لكلّ أحدٍ، وعلى الرغم من اعتراف الفلاسفة والحكماء بها، بيد أنّها لا تتعدّى قلب صاحبها، ولا يمكنه إراءة الآخرين ما رأى أو انكشف له. وفي ما يخصّ علاقة هذه الأداة بالقضيّة المهدويّة فالأمر على نحوين:

النحو الأوّل: العلاقة الشخصيّة

والمقصود أنّ ما انكشف للرائيّ من أمورٍ تخصّ القضيّة المهدويّة بعناصرها الثلاثة: شخص الإمام – الملابسات التاريخيّة – الظهور وشخصياته، يكون أمرٌ مختصًّا به، ولا يتعدّى لغيره إن كان حقًّا؛ لأنّه ببساطةٍ لا يمتلك أيّ أداةٍ يثبت بها رؤياه أو كشفه، ولم يكن الآخرين معه في رؤياه وكشفه.

النحو الثاني: العلاقة العامّة

إنّ قضيّة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف قضيّةٌ دينيّةٌ ذات صبغةٍ عامّةٍ،

وأمثال هٰذه القضايا يكون الإثبات أو الردّ بواسطة أدواتٍ تمتلك صفة العموميّة في التفهيم، أي أنّ الأمر العامّ ينبغي أن يكون قابلًا للفهم والإفهام، تتناوله جميع الأذهان، ولا تكون بحيث تتطلّب صفاتٍ معيّنةً كما ذكرنا. فأداة القلب قد توفّر علاقةً وفهمًا شخصيًّا معيّنًا لصاحبها، لٰكنّها أبدًا عاجزةٌ عن توفير العلاقة العامّة لكلّ الناس برؤيا واحدةٍ وانكشافٍ واحدٍ.

الثالث: الوحي والقضيّة المهدويّة

إنّ معرفتنا بخصوصية هٰذه الأداة للأنبياء والمرسلين تغنينا عن التنظير بعدم علاقتها بالقضيّة المهدويّة، فلا أحد يعرف القضيّة المهدويّة بواسطة الوحي؛ لأنّنا نعلم علم اليقين أنّ النبوّة قد ختمت بخاتم الأنبياء محمّدٍ ﷺ، نعم يكون نافعًا فيها من خلال ما نقل لنا من نصوصٍ تحكي معطيات الوحي وعلومه من القرآن والسنّة، وسيأتي الكلام عنها.

الرابع: العقل والقضيّة المهدويّة

طالما أنّ العقل هو الحاكم المطلق في كلّ القضايا، سواءٌ بنفسه كما ذكرنا أو بالاستعانة ببقيّة أدوات المعرفة، يتبيّن مدى أهمّيّته وحجم العناية به وتنميته وتربيته التربية الصحيحة؛ حتّى تكون نتائجه الّتي يتوصّل إليها بعمليّة التفكير صحيحةً لا تشوبها شوائب المرض

والإفراط والتفريط، ولا سيما فيما يخصّ العقيدة الّتي تتطلّب اليقين المانع من ورود الاحتمال. فالتفكير ما هو إلّا حركة النفس الإنسانيّة بقوّتها العاقلة عندما تواجه مجهولًا معيّنًا، فتقوم بالحركة ممّا هو مخزونٌ لديها من معلوماتٍ مسبقةٍ، تبحث فيها ما يناسب هٰذا المجهول وتقوم بترتيب المعلومات إلى أن تصل إلى النتيجة الّتي تكون رافعةً للجهل. وهٰذه العمليّة تتمّ من خلال حركتين، الحركة الأولى من المجهول إلى المعلوم، والحركة الثانية من المعلوم إلى المجهول، وفيما بين ذٰلك تكون حركةٌ وسطى في المعلومات المخزونة.

ويتم الفكر من خلال عمليّةٍ رياضيّةٍ مضبوطةٍ تسمّى القياس[1] وأرقى أنواع القياس[2] هو القياس البرهانيّ المنتج لليقين المتضمّن لركنين يكمّل أحدهما الآخر هما الصورة والمادّة[3].

---

(1) تعريف القياس: «قولٌ مؤلّفٌ من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر» [المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 203].

(2) هنالك ثلاثة أنواعٍ من الاستدلال (الحجّة): القياس والاستقراء والتمثيل، وما ينتج اليقين هو الأوّل دون الآخرين؛ إذ إنّهما ينتجان الظنّ فقط.

(3) إنّ الصورة في المنطق هي هيئة القياس وشكله، وهي (هيئة التأليف الواقع بين القضايا) أي أنّها قالبٌ توضع فيه موادّ الاستدلال لإنتاج العلم والقضايا الجديدة. وتتألّف الصورة من مقدّماتٍ هي موادّ القياس مثل: زيدٌ إنسانٌ، كلّ إنسانٍ حيوانٌ وهٰكذا.

ولا بدّ في مجال العقيدة من تحصيل اليقين التامّ الّذي لا مجال معه إلى احتمال الخلاف أصلًا. وطالما نتناول قضيّةً عقديّةً كما أسلفنا فلا بدّ أن تكون يقينيّةً، وبالنسبة لمن لم يدرس المنطق والبرهان، فعليه أن يعرف كيفيّة حصول اليقين وأنواعه لتكون له قدمٌ راسخةٌ في عقيدته. وهٰذه المسألة وإن كانت تحمل شيئًا من

زيدٌ إنسانٌ (مقدّمةٌ أولى تسمّى صغرى)

كلّ إنسانٍ يموت (مقدّمةٌ ثانيةٌ تسمّي كبرى)

إذن زيدٌ يموت (النتيجة)

أمّا موادّ القضايا فهي ما يملأ القالب به في المقدّمات كما ذكرنا، ولٰكن هٰذه المقدّمات تختلف بحسب طبعها، فتوثّر على نتيجة الاستدلال، وهي كما يلي:

موادّ يقينيّةٌ (ينتج قياسٌ برهانيٌّ)

موادّ مسلّمةٌ وموادّ مشهورةٌ (قياسٌ جدليٌّ)

موادّ ظنّيّةٌ وموادّ مقبولةٌ (قياسٌ خطابيٌّ)

موادّ وهميّةٌ وموادّ مشبهةٌ (قياسٌ مغالطيٌّ)

موادّ مخيّلةٌ (قياس شعريٌّ)

وبالتالي أطلقوا على هٰذه الأنواع الخمسة من الأقيسة الصناعات الخمس وأسموها (صناعة البرهان – صناعة الجدل – صناعة الخطابة – صناعة المغالطة – صناعة الشعر).

الصعوبة، غير أنّه لا بدّ من الصبر؛ لأنّه ليس من السهل الخوض في أمور العقيدة بدون علمٍ[1].

إنّ القضيّة المهدويّة باعتبارها من القضايا الّتي كثر ويكثر الخلاف حولها، وبل ويكثر تناولها واستغلالها بشكلٍ سيّئٍ؛ فينبغي تحكيم العقل في حيثيّاتها[2]، فيكون حاكمًا على أدوات المعرفة الّتي قد تستخدم في تفاصيلها، وفاحصًا في الاستدلالات التبرعيّة

---

(1) ولا بدّ قبل استعمال القياس والبرهان من التعرّف على ماهيّات الأشياء وحقائقها، وهٰذا ما يتمّ دراسته في المنطق الصوريّ في باب المعرّف؛ فمن دون وضوح المفاهيم لا يمكن الحكم في أيّ قضيّةٍ من القضايا، فالذهن بحاجةٍ إلى تصوّر كاملٍ لكلّ مفهومٍ، وعلى أيّ شيءٍ يدلّ، وبالتالي تتوفّر له القدرة على الاستدلال والحكم. وأيّ خللٍ في المفهوم يؤدّي إلى خللٍ في الاستدلال، والخلل في المفاهيم يمكن أن يكون بعدّة صورٍ منها:

- أن يكون تصوّر المفهوم بحيث يشمل أشياء غير داخلةٍ حقيقةً تحته. كما لو تصوّر مفهوم الحديد ويقصد ضمن ما يقصد قضيبًا من النحاس.
- أن يكون تصوّر المفهوم بحيث يخرج أشياء داخلةً واقعًا تحته. كما لو تصوّر مفهوم الإنسان، وأخرج الإنسان ذا اللون الأسود من الإنسانيّة.

فالتعريف يتطلّب معرفة الأجناس والأنواع والفصول والأصناف والأعراض الخاصّة للأشياء والأعراض العامة لها وهٰكذا.

(2) ليس القضيّة المهدويّة القضيّة الوحيدة الّتي ينبغي تحكيم العقل فيها، بل إنّ جميع القضايا والبحوث ينبغي أن يكون العقل حاكمًا وناظرًا إلى عمل أدوات المعرفة فيها؛ كي لا يخرج البحث عن مساره، ويدخل في مطبّاتٍ ومسارب بعيدةٍ عن الواقع.

المفتقرة إلى العقلانيّة والنضوج المعرفيّ، ومستبينًا للمفاهيم ودلالاتها وعمومها وخصوصها.

ولا بدّ من إخضاع جميع النتائج الّتي يتوصّل إليها إلى مدركات العقل القطعيّة، والعقائد الّتي تمّ إثباتها بالقطع واليقين، كالعصمة مثلًا، فإنّ من يدّعي المهدويّة لا يمكن التسليم بدعواه وهو يرتكب الخطأ والسهو وما شابه ذٰلك، أو تحكيم مدركاته عن المعجزة وخصائصها والمائز بينها وبين خوارق العادة الأخرى، كالسحر والشعوذة وتسخير الجنّ الّتي قد يتمسّك بها البعض لإيهام الناس بأنّ فاعلها صاحب ميزةٍ إلٰهيّة، كبعض من يدّعي أنّه الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف أو أنّه من المقرّبين منه.

وإذا استطاع الإنسان المؤمن تقوية التفكير العقليّ البرهانيّ لديه، فإنّه سيكون قادرًا على وضع كلّ دعوةٍ قديمةٍ أو حديثةٍ في موضعها الصحيح، وليس إمّعةً متلوّنًا تأخذ به كلّ ريحٍ مذهبها، كما ذكر ذٰلك أمير المؤمنين عليه السلام بقوله لكميلٍ رحمه الله: «الناس ثلاثةٌ: عالمٌ ربّانيٌّ ومتعلّمٌ على سبيل نجاةٍ، وهمجٌ رعاعٌ أتباع كلّ ناعقٍ، يميلون مع كلّ ريحٍ، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركنٍ وثيقٍ»[1].

(1) نهج البلاغة، ج 4، ص 36.

الخامس: النقل والقضيّة المهدويّة

إنّ النقل يلعب دورًا رئيسيًّا مهمًّا في القضيّة المهدويّة؛ إذ إنّ النصوص الواردة في هٰذا الشأن متكاثرةٌ في كلّ جزئيّةٍ من جزئيّاتها، وهٰذه النصوص تارةً تتناول شخصيّة المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، من حيث الولادة والغيبة وتفاصيلها وما قاله أجداده المعصومون فيه، وتارةً تتناول الملاحم المستقبليّة الملازمة لظهوره، وشخصيّات الظهور وما إلى ذٰلك. وتنقسم الروايات المذكورة إلى متواترةٍ وأخبار آحادٍ. ومن نافل القول أنّ الروايات الّتي أشارت إلى نفس شخص الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف متواترةٌ[1]، أمّا تلك الّتي تطرّقت إلى أمور الظهور والملاحم فأكثرها روايات آحادٍ[2]، وهنا مكمن الخطر؛ إذ يذهب البعض مذاهب شتّى في التطبيق والتوقيت، واستخدام الترميز القائم على الاحتمال والتخمين والحكم بدون دليلٍ.

ثالثًا: اليقين والظنّ

حينما يتعرّض الإنسان في حياته لعدّة أمورٍ وقضايا، فتراه يعرف بعضها بشكلٍ مباشرٍ ودون رويّةٍ وتفكيرٍ، فيقوم بالحكم عليها كما

---

(1) ابن بابويه، محمّد بن عليّ، كمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علي أكبر غفاري، ج 1، ص 94.

(2) راجع: الخزاعيّ، نعيم بن حمّادٍ، الفتن، تصحيح: مجديّ بن منصورٍ الشوريّ، بلا.

في قضيّة "الشمس مضيئةٌ"، فإنّ الشمس مضيئةٌ دون أدنى شكٍّ في ذٰلك، ولا يتطلّب الأمر منك زمنًا للإجابة. ولو أخبرته بأنّ الشمس ليست كذٰلك لم يسمع منك ولاتّهمك بالجهل. وأحيانًا تراه هو ذاته يحمل قضيّةً معيّنةً ويعدّها مطابقةً للواقع وحقيقة الأمر؛ لأنّ شخصًا يثق به قد أخبره بها، ثمّ بعد ذٰلك أخبره نفس الشخص بخلاف ما أخبره أوّل مرّةٍ وعلى نفس القضيّة، فتجده أيضًا يصدّق ويعتقد طبقًا لثقته بصاحبه، فزال عنه الاعتقاد الأوّل في صالح الاعتقاد الثاني. فالعلم الّذي حدث لديه في مثال "الشمس مضيئةٌ" يسمّى اليقين بالمعنى الأخصّ، وأمّا في الحالة الثانية الّتي تغيّر فيها من علمٍ إلى آخر فيطلق عليه اليقين بالمعنى الأعمّ.

إذن اليقين يطلق على معنيين:

المعنى الأوّل: هو ما يطلق عليه اليقين بالمعنى الأعمّ، وبحسب تعبير ابن سينا في الشفاء (شبه اليقين)، وهو اعتقادٌ جازمٌ. وبعبارةٍ أخرى، انفعال النفس الإنسانيّة بأنّ القضيّة الفلانيّة كذا، ولا يمكن إلّا أن تكون كذا. والخلل الموجود في هٰذا الاعتقاد أنّه يمكن زواله رغم أنّه يعتقد بكلّ وجوده وكيانه أنّه لا يمكن أن ينقض عليه؛ ولذا جزم، سواءٌ طابق الواقع أم لم يطابق الواقع.

المعنى الثاني: هو ما يطلق عليه اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو اعتقادٌ جازمٌ ولا يمكن أن يزول من النفس، ويكون مطابقًا للواقع[1].

والقضايا اليقينيّة تنقسم إلى البدهيّة والنظريّة:

القضايا البدهيّة[2]: وهي القضايا الّتي تشكل أساس الفكر الإنسانيّ وبإنكارها تسقط البشريّة في مستنقع السفسطة. مثل استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وأنّ الكلّ أكبر من جزئه، وأنّ الواحد نصف الاثنين، وأصل العلّيّة، وأنّه لا يوجد شيءٌ بدون سببٍ.

القضايا النظريّة: هي تلك القضايا الّتي حصل اليقين بها بعد سلسلة عمليّات استدلال، وإلّا فإنّ الإنسان لو خلّي وطبعه فإنّه غير قادرٍ على الوصول للنتيجة كما في البدهيّة. وهٰذه السلسلة من العمليّات الاستدلاليّة تعتمد على البدهيّات المستغنية في نفسها عن الاستدلال والبيان والتوضيح، وإلّا لوقعنا في لا نهائية الاستدلال، وهو محالٌ؛ لأنّ معناه عدم الوصول إلى العلم أبدًا.

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن عليّ، برهان الشفاء، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ص 51.

(2) تسمّى البدهيّات أصول اليقينيّات، أي القاعدة الّتي ينطلق منها الاستدلال وهي ستّة أنواعٍ: الأوّليّات، المشاهدات، التجربيّات، المتواترات، الحدسيّات، الفطريّات.

ولٰكنّ أغلب ما يحتويه ذهن الإنسان ونفسه هو المعرفة أو الإدراك عن ظنٍّ[1] وليس وعن يقينٍ، كما في التصديق بمضمون خبرٍ معيّنٍ بدون دليلٍ ولا مشاهدةٍ ولا برهانٍ، أو تخمين أمرٍ ما والبناء عليه، كالحكم على الأشخاص بدون دليلٍ، وإنّما لمجرّد حدسٍ وقرائن لا تغني من الحقّ شيئًا[2]. وبالتالي فالظنّ هو التصديق بقضايا تبعًا لما يغلب عليه الظنّ، مع تجويز أنّ لا يكون كذٰلك بلا دليلٍ.

---

(1) إنّ الإنسان تجاه أيّ خبرٍ من الأخبار أو قضيّةٍ من القضايا تتملّكه إحدى أربع حالاتٍ:

ـ اليقين: وهو ما ذكرناه أعلاه، أي الجزم بالقضيّة. فهنا يكون العلم مئةً بالمئةً.

ـ الظنّ: وهو ترجيحٌ مضمون الخبر أو عدمه مع جواز حصول الطرف الآخر. ويكون العلم ثمانين بالمئة، والطرف الضعيف عشرين بالمئة تقريبًا.

ـ الوهم: احتمال مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر. ويكون احتمال المضمون عشرين بالمئة، وأمّا المرجّح في الطرف الآخر ثمانون.

ـ الشكّ: تساوي احتمالي الوقوع وعدم الوقوع، أي أنّ نسبة كلٍّ منهما خمسون بالمئة.

فاليقين والظنّ يكونان منطقيًّا من أقسام العلم، وبعبارةٍ أخرى يمكن أن نطلق على اليقين الدرجة العالية والقويّة من العلم، والظنّ يكون الدرجة الدنيا من العلم، وأمّا الوهم والشكّ فإنّهما من أقسام الجهل.

(2) فلو رأى زيدٌ صديقه يتكلّم مع خصمه أو يضحك معه فقد يظنّ أنّ صديقه يشارك خصمه في خصومته، أو أنّهما يتكلّمان عليه بسوءٍ.

وعلى الإنسان أن يطّلع على ميكانيكيّة العلم وحدوثه ومراتب درجات العلم؛ لكي يعرف أين يضع قدمه في كلّ الأمور، وخصوصًا القضايا الّتي تمسّ الدين والعقيدة الّتي لا بدّ أن تكون عن يقينٍ ثابتٍ لا يتزلزل، وبالطبع لا نريد من الكلّ أن يكونوا من أهل الاختصاص في المنطق، ولٰكن لا بدّ من معرفةٍ منطقيّةٍ في أبسط حدودها تقي المرء الصدمات الفكريّة في أغلب الأحيان. والنموذج المنطقيّ الّذي سنذكره ضروريٌّ للمعرفة بشكلٍ عامٍّ، ونرجو من القارئ الصبر على ما لا بدّ منه للعلاج؛ إذ ليست قضيّة العلم والفكر والعقيدة قضيّةً اختياريّةً تخضع للمزاج الفرديّ، فكما لا يكون الدين أو الأخلاق تابعًا للمزاج الشخصـيّ، فكذٰلك العلم والفكر والمعرفة والعقيدة، ومن غير المعقول أن يأخذ كلّ مريضٍ دواءه باختياره؛ لأنّه يحبّ (على سبيل الفرض) نوعيّة علبة الدواء الفلانيّ الّذي يمثّل علاجًا لمرضٍ آخر يختلف بالكلّيّة عن مرضه.

وليس من المستساغ أيضًا أن يختار كلّ إنسانٍ العقيدة أو المذهب الّذي يتلاءم مع هواه وميوله، بل بعقله يختار؛ لأنّه يوجد حقٌّ وباطلٌ، أي واقعٌ لا بدّ أن يجاهد من أجل أن يكون فكره وإيمانه النفسيّ مطابقًا له. فلا بدّ من معرفة خريطة التفكير الّتي تقوده إلى الاختيار الصحيح في كلّ الأمور. وإذا صادف وأن طابق مختاره الواقع،

فهٰذه تبقى صدفةً لا تتكرّر إلّا نادرًا، وليس في أمثال هٰذه المطابقات الاتّفاقية أيّ كمالٍ ولا يستحقّ صاحبها المدح.

ذكرنا في هامشٍ سابقٍ ما يسمّى موادّ القضايا الّتي تعيّن وتنوّع القياس، فينتج لدينا بحسبها ما يطلق عليه الصناعات الخمس من البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر. فالقضايا تقسم بحسب موادّها إلى أربعة أقسامٍ: **المسلّمات والمظنونات والمخيّلات والمشبّهات.**

المسلّمات، إمّا أن تكون نابعةً من اعتقاد المصدق فتسمّى المعتقدات، وإمّا أن لا تكون نابعةً من الاعتقاد، بل لمجرّد التلقّي والقبول للاعتقاد من غير الموثوق به، فتسمى القضايا المقبولة والمأخوذة.

ثمّ إنّ المعتقدات إمّا أن يراعى فيها مسألة المطابقة للواقع وإمّا أن لا يراعى فيها المطابقة، والأولى (الّتي يراعى فيها المطابقة للواقع) تسمّى القضايا الواجبة القبول، مثل البدهيّات، والثانية (الّتي لا يراعى فيها مطابقة الواقع) تسمّى المشهورات. فمبادئ صناعة البرهان هي القضايا الواجبة القبول، ومبادئ صناعة الجدل هي القضايا المشهورة، ومبادئ صناعة الخطابة هي المظنونات و(المقبولات)، ومبادئ صناعة الشعر هي المخيّلات، ومبادئ صناعة المغالطة هي المشبّهات.

فنعرف بهٰذه الخريطة المبسّطة أنّ اختلاف مبادئ الصناعات يؤدّي إلى اختلاف مراتب التصديق الّتي تنتجها[1].

ولو تمعّنّا أكثر في هٰذه الصناعات الخمس لوجدنا أنّ صناعةً واحدةً فقط هي الملائمة للقضايا العقديّة، وهٰذا تابعٌ لمعرفة الغاية من كلّ صناعةٍ:

فغاية البرهان: معرفة الواقع ونفس الأمر.

وغاية الجدل: إلزام الخصم وإفحامه.

وغاية الخطابة: إقناع الجمهور.

وغاية المغالطة: التضليل والخداع، وإيقاع الآخر في الوهم.

وغاية الشعر: التأثير في النفس بين الانقباض عن الأمور المكروهة للشخص، وبين الانبساط عن الأمور المحبوبة له[2].

ومن نافل القول أنّ غاية كلّ شخصٍ الوصول لمعرفة الواقع، وهٰذا لا يوفّره إلّا البرهان المنتج لليقين الخاصّ.

---

(1) انظر: المصري، ايمن، دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء، تقرير: عمار حسين اليوسف، المجلد الاول، ص33ـ34.

(2) المصدر السابق.

وبعبارةٍ أخرى لا يتقبّل اليقين البرهانيّ مثلا لو قلت له: إنّ محمّدًا ﷺ 99 ٪ نبيٌّ، وأحتمل بنسبة 1 ٪ أنّه ليس نبيًّا، أو أنّ يوم القيامة سيقع بنسبة 99 ٪، وصاحب مقولاتٍ كهٰذه خارج عن مقولة الإيمان.

حجّيّة الظن في الأمور الاعتقاديّة

قد يقال إنّ النصوص الدينيّة في الغالب حجّيّتها ظنّيّةٌ فما العمل؟

والجواب: هو أنّ الدين ينقسم إلى أصول الدين وفروع الدين، والأصول ينبغي أن تكون معرفتها معرفةً يقينيّةً، فكلّ مقولةٍ دينيّةٍ عقديّةٍ ينبغي العلم بها بنسبة ١٠٠٪ كما قلنا، ولا يقبل احتمال الخلاف بأيّ نسبةٍ كانت. وأمّا فروع الدين الّتي غرضها تنظيم الجانب القانونيّ والسلوكيّ للإنسان يكون العلم بها بواسطة اليقين والظنّ، أي أنّ الظنّ في المسائل الفرعيّة يحتلّ مرتبةً كبيرةً واسعةً؛ لأنّ النصّ الدينيّ الصادر عن المعصومين يحتاج إلى كثير عنايةٍ كي يعمل به؛ لأنّ التواتر الّذي يورث اليقين قليلٌ جدًّا، وأغلب النصوص هي ما يطلق عليه أخبار الآحاد، وأعلى ما تفيده هو الظنّ. ولا ينتهي الأمر عند هٰذا الحدّ؛ إذ يذهب الأصوليّون إلى أنّه

ينبغي إثبات الحجّيّة لهذا الظنّ[1]، وبعبارةٍ أخرى، يقيمون الأدلّة القطعيّة من أجل الاعتراف بأنّ هٰذا الظنّ معتبرٌ في الشريعة، وأنّ الشارع المقدّس قد جعل له الحجّيّة على العبد، والحجّيّة هي بمعنى أنّ المكلف إذا استجاب لتكليفٍ بأمرٍ أو نهيٍ بواسطة الأمارة الظنّيّة ـ ومنها خبر الواحد الثقة ـ يكون فارغ الذمّة إزاء الشريعة فيما قام به، وقد تُفسّر الحجّية في علم الأصول بالمنجزيّة والمعذّريّة، أي أنّه معذورٌ عند المولى إذا كان ما أتى به مخالفًا لأمر المولى واقعًا ، وكذلك يلزم الاتيان بالفعل على طبق خبر الواحد حتى لو كان مخالفًا للواقع المجهول.

والمسائل العقديّة تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: يشمل المسائل العقديّة الأوّليّة أو الأصيلة والأساسيّة، مما يطلق عليها (أصول الدين) وهي: التوحيد ـ العدل ـ النبوّة ـ الإمامة ـ المعاد.

الثانية: المسائل العقديّة التفصيليّة التابعة في البحث لزمرة تلك الأصول الرئيسة، فهناك جملةٌ من البحوث الجزئيّة في كلّ أصلٍ

(1) الظنّ لا ينشأ فقط من خبر الواحد، بل كلّ ما يدخل تحت مسمّى الأمارات. وهناك بحوثٌ مفصّلةٌ حول الأمارات والأصول العمليّة والفرق بينهما. وكلاهما داخلٌ تحت ما يطلق عليه الأحكام الظاهريّة.

رئيسيٍّ تناولها علماء الكلام بالبحث بين نقضٍ وإبرام، ولهم آراء فيها كتفاصيل القضاء والقدر، والأفعال والصفات الإلٰهيّة، وتفاصيل القيامة والبرزخ وسؤال القبر والصراط والعرش والكرسيّ، وغير ذٰلك كثيرٌ.

والمسائل الأولى (أصول الدين) فهي كما ذكرنا ينبغي أن يكون الإيمان بها يقينيٌّ (بالمعنى الأخصّ) فلا يأتي احتمال النقيض، أي على نحو 100٪، دون أدنى احتمالٍ للخلاف. فينبغي الإيمان بأنّ لهٰذا العالم ربًّا خالقًا، وأنّه هو الله وحده لا شريك له ولا إلٰه غيره سبحانه، له صفات الجلال والإكرام، وأنّه عادلٌ حاشاه أن يقع منه ظلمٌ أو قبحٌ. وفيما يخصّ النبوّة فلا بدّ من الإيمان بأنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ قد بعث الأنبياء منذرين ومبشّرين، وأن آخرهم وخاتمهم هو النبيّ محمّدٌ ﷺ، وأنّ الله بلطفه ورحمته قد أمر نبيّه بتعيين خلفاء له بعد رحيله، فيأتي عندئذٍ مبحث الإمامة، ثمّ يأتي مبحث المعاد، وأنّه لا بدّ من يوم نهايةٍ لهٰذا العالم يثيب الله فيه عباده أو يعاقبهم بحسب أعمالهم في الدنيا.

إنّ هٰذه الأصول يكفي فيها الاعتقاد بالأمور الكلّيّة بواسطة أعمال العقل والتفكّر والتدبّر، والعقل يكون قبل النقل؛ لأنّ العقل هو

الّذي عرف بالمعجزة[1] أنّ هٰذا القرآن هو كلام الله ـ تعالى ـ لا بدّ من اتّباعه والعمل بما فيه، وأنّ هٰذا نبيٌّ ينبغي الرضوخ لمنطقه والتعبّد بما يقول.

وأمّا المسائل الثانية (تفاصيل العقيدة)، أو فروع العقيدة، فتارةً يوجد دليلٌ قويٌّ عليها من عقلٍ أو نقلٍ (تواترٍ)، فيورث الاعتقاد اليقينيّ، وتارةً لا يوجد دليلٌ عقليٌّ عليها ولا نقلٌ تواتريٌّ، بل أخبار آحاد، وهنا إمّا أن تورث الشكّ بمفادها ومضمونها، وإمّا أن تورث الظنّ المنطقيّ[2]، وفي كلا الحالين لا يشكّلان إعدادًا نفسيًّا للاعتقاد والإيمان بالمضمون، فإن اطمأنّ الإنسان لمضمون روايةٍ عقديّةٍ من هٰذا النوع، وآمن واعتقد فلا بأس، ولٰكن لا بدّ أن يحفظ مرتبة العلم والإدراك الّذي حصل له من الخبر، وهو الظنّ المحتمل للخلاف مثلًا، وإن لم يحدث ذٰلك الاطمئنان وبقي في شكٍّ فلا شيء عليه، ولا يكون مؤاخذًا من قبل المولى.

«إنّ مسائل أصول الدين ـ وهي الّتي لا يطلب فيها أوّلًا وبالذات

---

(1) سواءٌ بمعجزة القرآن الكريم نفسه، أو بمعاجز أخرى على يد النبيّ ﷺ كالإسراء والمعراج وانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده المباركة وغير ذٰلك.

(2) نكرّر أنّ الظنّ الفقهيّ أعمّ من الظنّ المنطقيّ؛ لأنّ الأوّل يطلق على الشكّ والظنّ المنطقيّ، بينما الثاني لا يطلق إلّا على ما هو قسيم اليقين في المنطق.

إلّا الاعتقاد باطنًا، والتديّن ظاهرًا، وإن ترتّب على وجوب ذٰلك بعض الآثار العمليّة ـ على قسمين:

أحدهما: ما يجب على المكلف الاعتقاد والتديّن به غير مشروطٍ بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدّمات الواجب المطلق، فيجب.

ثانيهما: ما يجب الاعتقاد والتديّن به إذا اتّفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف.

أمّا الثاني، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلميّة، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظنّ لو فرض حصوله، ووجوب التوقّف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علمٍ والآمرة بالتوقّف، وأنّه: "إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها" وأهوى بيده إلى فيه.

ولا فرق في ذٰلك بين أن تكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبرًا صحيحًا أو غيره»[1].

ثمّ ينقل الشيخ الأنصاري كلماتٍ لبعض العلماء فيقول:

---

(1) الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ج 1، ص555.

«قال شيخنا الشهيد الثاني في (المقاصد العليّة) بعد أن ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازمٍ: وأمّا ما ورد عنه ﷺ في ذٰلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقًا وإن كان طريقه صحيحًا؛ لأنّ خبر الواحد ظنّيٌّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنّيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة، انتهى.

وظاهر الشيخ[1] في (العدّة): أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتّفاقيٌّ إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث. وظاهر المحكيّ في (السرائر) عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلًا. وهو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه»[2].

وبهٰذا أصبح واضحًا مكانة الظنّ في الشريعة، وأنّ حجّيّته مقتصرةٌ على الأحكام الفرعيّة فقط وغير متعدّيةٍ للعقيدة[3]. بل

---

(1) المقصود به الشيخ الطوسيّ.

(2) الأنصاريّ، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ج 1، ص 557.

(3) راجع في ذٰلك: الآخوند الخراسانيّ، محمّدكاظم، كفاية الأصول، ص 329؛ وكذٰلك: النائينيّ، محمّدحسين، فوائد الأصول، تعليق: ضياء الدين العراقيّ، تحقيق: رحمة الله الأراكيّ، ج 3، 324.

إنّه لا مشكلة تذكر في عدم الاعتقاد ببعض تفاصيل العقيدة، ولا يؤاخذ العبد لعدم اعتقاده وعدم السلوك العمليّ وفقها، أو أنّ العقيدة الكلّيّة يؤمن بها واعتقد بها نتيجةً للتواتر الّذي يورث اليقين مثلًا، ولٰكن يشكّ في انطباق المصداق على شخصٍ معيّنٍ، فلا تثريب عليه أيضًا[1].

رابعًا: معايير الفهم الصحيح للقضيّة المهدويّة

تبيّن لنا ممّا تقدّم أنّ جميع أدوات المعرفة نافعةٌ، وهي خصّيصةٌ ومنّةٌ كبيرةٌ من الباري ـ تعالى ـ للإنسانيّة، ولٰكن بشرط أن تستخدم فيما يلائمها من المعرفة، فالحسّ لما يكون قابلًا لإدراكه من خلال الحواسّ، والتجربة للمادّيّات وما يلائم عالم المادّة والعناصر، والكشف والشهود الّذي يكون محصورًا في نطاقٍ شخصيٍّ، والنقل الّذي يلائم الموضوعات التاريخيّة والدينيّة ضمن شروطٍ خاصّةٍ، والعقل الّذي يدرك عالم الحضور وعالم الغيب ضمن شروطٍ معيّنةٍ. وهو الحاكم على كلّ أدوات المعرفة وحاميها من الوقوع في الأخطاء أو إعمام الأحكام وتخصيصها أو الوقوع في التناقض

(1) وهٰذه مثل قضيّة أنّ فلانًا هو اليمانيّ، وذاك هو الخراسانيّ، وما إلى ذٰلك من محاولات التطبيق الّتي لا تنمّ إلّا عن تسرّعٍ وخفّةٍ في الأمور.

(اجتماع المتناقضين أو ارتفاعهما) والدور والتسلسل، أو إنكار الأمور البدهيّة والانحدار نحو السفسطة. ثمّ إنّه مدركٌ لعالم الغيب قبل النقل وبعده[1]. والعقل البرهانيّ له السلطة والحاكميّة على كلّ أدوات المعرفة، فأيّ خللٍ في إدراكها يكتشفه العقل.

ومن هنا نكتشف مدى الحاجة إلى العقل وتحكيمه في القضيّة المهدويّة الّتي تكثر فيها المدّعيات، إذ ذكرنا في بحث (حدود العقل ومراتب علاقة العقل بالنصّ الدينيّ) أنّ هناك منطقةً (منطقة التفاصيل العقديّة) لا يستطيع العقل البرهانيّ البتّ فيها دون الاستعانة بالنصّ الدينيّ، أو أنّ النصّ الدينيّ والتاريخيّ هو الّذي سطّرها ابتداءً، وتكون وظيفة العقل رقابيّةً لضمان عدم الوقوع في الانحراف والأوهام، أو مخالفة قواعده البدهيّة. وسوف يتبيّن لنا في الفصل الثالث الحاجة الفعليّة لثوابت العقل البرهانيّ في النصوص الّتي تناولت القضيّة المهدويّة.

---

(1) فإنّ الله ـ تعالى ـ زوّد الإنسان بفطرةٍ بسيطةٍ تسمّى العقل الساذج الّذي يدرك أنّ لكلّ مصنوعٍ صانعًا، وبما أنّ هٰذا العالم مصنوعٌ فلا بدّ له من صانعٍ. وهٰذا قبل النقل، أمّا بعد النقل فإنّه يصدّق بما يقوله النبيّ ﷺ بسبب اعتقاده التامّ بنبوّته بعد أن تبيّن له ذٰلك من خلال المعجزة. ومن الأمور المبرهن عليها أنّ العقل إنّما يدرك كلّيّات الغيب لا التفاصيل.

الفصل الثالث

المدّعون في القضيّة المهدويّة

أوّلًا: لمحةٌ تاريخيّةٌ

فكرة المهديّ والمهديّة حملت سيلًا من أعباء المدّعين بها، وهٰذه الادّعاءات مختلفةٌ، فبعضهم يدّعي أنّه المهديّ، أو ادّعيت له، وبعضهم يدّعي ما يخصّ المهديّة بشكلٍ عامٍّ، كأن يدّعي أنّه أحد أصحاب المهديّ وشخصيّات الظهور، أو أنّه مرسلٌ من الإمام المهديّ وكيلًا عنه.

وليس القصد من هٰذه اللمحة التاريخيّة استقصاء المدّعين لهٰذا الأمر وشؤونهم وأحوال حركاتهم ومآلها، بل إلفات نظر القارئ الكريم إلى أنّ أمثال هٰذه الادّعاءات الّتي نعاصرها اليوم قد حدث أضعافها في التاريخ، ولو ألقينا نظرةً على كتاب (كمال الدين وتمام النعمة) لتبيّن لنا المقصود. إذ ذكر الانحراف الّذي وقع فيه بعض الشيعة بسبب التطبيق الخارجيّ الخاطئ لشخصيّة المهديّ، إذ ظهرت فرقةٌ باسم الكيسانيّة تدّعي مهديّة محمّد بن الحنفيّة رضي الله عنه[1]، وفرقة

(1) انظر: ابن بابويه، محمّد بن عليّ ، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر غفاري،

باسم الناووسيّة الّتي آمنت بمهديّة الإمام جعفر بن محمّدٍ عليه السلام، والواقفة الّذين توهّموا مهديّة الإمام موسى بن جعفرٍ عليه السلام، ثمّ قالوا بمهديّة الإمام عليٍّ الهادي عليه السلام، ثمّ أخيرًا بمهديّة الإمام الحسن العسكريّ عليه السلام[1].

وفي العصر الحديث ظهر في ليبيا المدعوّ محمّد بن عليٍّ السنوسيّ[2] الّذي ادّعى أنّه المهديّ، وأسّس ما تسمّى (الحركة

ج1، ص 32. وللسيد الحميريّ أشعارُ عديدةُ عندما كان منهم:

ألا إنّ الأئمّـة من قـريشٍ ... ولاة الأمـر أربعةٌ سـواء

عـليٌّ والثلاثـة مـن بنيـه ... همُ أسبـاطُنا والأوصيـاء

فسبـطٌ سبطُ إيمـانٍ وبرٌّ ... وسبـطٌ قد حـوته كربلاء

وسبطٌ لا يذوق الموت حتّى ... يقـود الجيش يقدمه اللواء

يغيـب فلا يرى عـنّا زمانًا ... برضـوى عنده عسلٌ وماء

(1) انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص 37.

(2) ادّعى نسبته إلى أهل البيت عليهم السلام وكما يلي:

الشيخ محمّد بن عليّ بن السنوسي بن العربيّ بن محمّد بن عبد القادر بن شهيدة بن حم بن يوسف بن عبد الله بن خطّاب بن عليّ بن يحيى بن راشد بن أحمد المرابط ابن منداس بن عبد القويّ بن عبد الرحمٰن بن يوسف بن زيّان بن زين العابدين بن يوسف بن حسن بن إدريس بن سعيد بن يعقوب بن داوود بن حمزة بن عليّ بن عمران بن إدريس بن إدريس بن عبد الله الكامل ابن الحسن المثنّى بن الحسن السبط ابن عليّ بن أبي طالبٍ الهاشميّ القرشيّ. [الصلابي، علي محمّد، تاريخ الحركة السنوسيّة في أفريقيا، ص 21]

السنوسيّة)، وكان صوفيًّا يؤسّس الزوايا وينطلق منها في دعوته[1]. وفي السودان ظهر محمّد أحمد الّذي لقّب نفسه بالمهديّ[2]، وكان

(1) انظر: إبراهيم، أحمد عثمان، الثورة المهديّة فكرةٌ ونظريّةٌ، ص 8.

(2) جاء في الموسوعة العربيّة: المهديّ السودانيّ 1259ـ 1302هـ/1843 ـ 1885م

هو محمّد أحمد بن عبد الله، ولد في جزيرة لبب التابعة لمدينة دنقلة في السودان من أسرةٍ يعود نسبها إلى الحسين بن عليّ بن أبي طالب. وكان أبوه فقيهًا فتعلّم منه القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وهو في أم درمان. ومات أبوه وهو صغيرٌ فعمل مع عمّه في تجارة السفن مدّةً قصيرةً، ثمّ تابع علومه في الخرطوم فقرأ الفقه والتفسير والحديث، وتصوّف وانقطع في جزيرة (آبا) جنوبي الخرطوم في النيل الأبيض مدّة خمسة عشـر عامًا للعبادة والدرس والتدريس. وكثر مريدوه واشتهر بالصلاح؛ وانتقد سلوك شيخه في بعض الأمور.

ثمّ سافر إلى كردفان فنشر فيها رسالةً من تأليفه دعا بها إلى تطهير البلاد من مفاسد الحكّام. وجاءه عبد الله بن محمّدٍ التعايشيّ من قبيلة البقّارة فبايعه على القيام بدعوته. وقويت شوكته بقبيلة البقّارة العربيّة الأصل من جهينة إذ تزوّج منها. وكان المهديّ فطنًا فصيحًا قويّ الحجّة إذا خطب.

في عام 1298 هـ / 1881 م أعلن أحمد أنّه المهديّ المنتظر.

وبدأ بجمع الأنصار لدعوته الهادفة إلى تنقية الإسلام من الشوائب والبدع، وكتب إلى فقهاء السودان يدعوهم لنصـرته. وانتهج أسلوب إبلاغ الدعوة إلى شعوب العالم الإسلاميّ وحكّامه، وطلب العون منهم على إشعال الثورة، وفتح باب الهجرة إلى السودان، والاستعداد لإرسال الجيوش الفاتحة للبلاد الإسلاميّة من أجل طرد الأجنبيّ المحتلّ.

وقد كتب المهديّ وخليفته إلى خليفة المسلمين السلطان عبد الحميد الثاني وإلى

الخديويّ محمّد توفيق في ولاية مصر، وإلى سكّان الحجاز وملكة إنجلترا فكتوريا، وكذٰلك إلى ملك الحبشة يوحنّا وغيرهم ليشعرهم بدولته ومقرّ سلطته، وكذٰلك ضرب النقود رمزًا لدولته.

وعرف أتباع المهديّ بالدراويش والأنصار، وانبثوا بين القبائل يحضّون على الجهاد. واشتهر المهديّ محمّد أحمد بألقابٍ أخرى هي الإمام والخليفة. وكانت البيعة للمهدي: «بايعنا الله ورسوله وبايعناك على طاعة الله ورسوله، وأن لا نسرق ولا نزني ولا نأتي بهتانًا نفتريه، ولا نعصيك في أمرٍ بمعروفٍ ونهيٍ عن منكرٍ...».

وصلت أخبار التجمّعات حول المهديّ إلى حكمدار السودان في الخرطوم محمّد رؤوف باشا، فأرسل وفدًا إلى المهديّ في مقرّه يطلبه للمثول بين يديه، فأجاب المهدي بأنّه سيّد هٰذه البلاد ولن يذهب إلى الخرطوم، وأعلن الجهاد، فعد ذٰلك تمرّدًا على الحكومة، فأرسل الحكمدار إليه حملةً عسكريّةً إلى جزيرة آبا لتأتي به، فانقض عليها أتباعه في الطريق وفتكوا بها.

وبعد ذٰلك أرسلت الحكومة جيشًا من ستة آلاف رجلٍ لقتاله فهاجمه نحو(50) ألف سوداني وهزموه، ثم استولى المهدي على مدينة الأُبَيِّض سنة 1300هـ/1883م وعظم شأنه وكثر أتباعه. وكان ذٰلك في الوقت الّذي احتل فيه الإنكليز مصر.

ثمّ أرسلت الحكومة المصريّة حملةً ثالثةً، ولٰكنها أبيدت من قبل أتباع المهدي في 1300 هـ/ تشـرين الثاني 1883 م. وكانت هٰذه آخر محاولةٍ مصريّةٍ لاسترداد السيطرة على السودان، وكان من نتيجتها أنّ المتمرّدين والمتشكّكين بقول المهديّ بدؤوا يعلنون ولاءهم له.

وكانت بداية حركة المهديّ في حقبةٍ كانت ولاية مصـر والسودان تعاني من سوء إدارة ولاتها وخاصّةً الخديويّ إسماعيل، الّذي عزله السلطان عبد الحميد سنة 1296 هـ / 1879 م وعين ابنه محمّدتوفيق الّذي خضع للتدخّل الأجنبيّ البريطانيّ، وكان من نتائج ظهور حركة أحمد عرابي وقوع ولاية مصر تحت الاحتلال البريطانيّ سنة

1299 هـ / 1882 م، وقد اتّخذ الإنجليز من فتنة السودان ذريعةً للبقاء في مصـر، وحاولوا إقناع ولاة مصـر بترك السودان.

وعُين نوبار باشا (الأرمنيّ) رئيسًا للنظّار، فعمل على انسحاب القوات المصريّة من أغلب مناطق السـودان. وبذٰلك خلا الجوّ للمهديّ ليوسّـع مناطق سـيطرته، فسيطر على الخرطوم في سنة 1301 هـ / 1884 م. وعدّ المهديّ انتصاره في السودان بدايةً لتأسيس دولةٍ على النهج الإسلاميّ، وبداية لإشعال روح الجهاد خارج السودان في العالم الإسلاميّ.

ولٰكنّ المهديّ مرض بالجـدريّ وتوفّي على إثـر ذٰلك. ودفن في أمّ درمان. وقام البريطانيّون بنبش قبر المهديّ وأحرقوا جثّته بأمر كتشنر الّذي ذكر أنّه تمّ دفن الرأس في وادي حلفا.

وقد جمع ما وجد من كتابات المهديّ إلى خليفته التعايشيّ في كتاب «مجموع المناشير».

بعد أن توفّي المهديّ خلفه في القيادة عبد الله محمّد التعايشيّ الّذي لقّب بالخليفة الصدّيق وقد كناه المهديّ بأبي بكرٍ. ولٰكنّ السودان المصريّ كان قد خسر كثيرًا من أراضيه؛ إذ فصلت بريطانيا موانئ بربر وزايلة لتشكيل مستعمرة الصومال الإنجليزيّ. وضمّت فرنسا تدجورا إلى ميناء أدبوك لتشكيل مستعمرة جيبوتي. واحتلّت بريطانيا مصوع وألّفت نواة مستعمرة أرتيريا. وهٰكذا تمّت عمليّات احتلالٍ وتجزئةٍ لمنطقةٍ من أراضي السلطنة العثمانية الّتي على رأسها خليفة المسلمين. ونشطت القوى الاستعماريّة الأوربّيّة العديدة في احتلال شرقيّ إفريقيا، وممّا سهّل لها ذٰلك افتتاح قناة السويس.

وتولّى التعايشيّ خليفة المهديّ محاولة المحافظة على البلاد الّتي سيطر عليها المهديّ وتوسيعها وتنظيم الدولة، وتصدّى للأحباش المسيحيّين الطامعين بالتوسّع، والمتعاونين والمتحالفين مع الأوربّيّين. وتصدّى الخليفة لبعض الثورات ضدّه.

تابعًا لإحدى الطرق الصوفيّة أيضًا، قاد ما يعرف بالثورة المهديّة ضد الاحتلال البريطانيّ وأتباعه.

وفي إيران ظهرت حركاتٌ باطنيّةٌ أمثال البابيّة والبهائيّة كان العمود الفقريّ لحركاتهم المسألة المهدويّة، فالمدعوّ علي محمّد الشيرازيّ ادّعى أنّه باب الإمام المهديّ، ثمّ تطوّر أمره فادّعى أنّه هو المهديّ، ثمّ ادّعى النبوّة! وكان أستاذه السيّد كاظمٌ الرشتيّ خليفة الشيخ أحمد الأحسائيّ صاحب الفرقة الشيخيّة الّتي لها منهجها الخاصّ في فهم الدين.

وبعد إعدام علي محمّد الباب عام ١٨٥٠م، قام مقامه الميرزا علي حسين الّذي لقب نفسه بالبهاء (بهاء الله) الّذي ذهب إلى أبعد نقطةٍ في الادّعاء والخرافة عندما ادّعى الألوهيّة.

ولٰكن بدأت سلطة المهديّة تتقلّص بسبب عداء البريطانيّين وغيرهم من الأوربّيّين لها.

ورغبت بريطانيا المسيطرة على مصر بالتفرّد بالسلطة الرئيسة في شرقيّ إفريقيا، فقرّرت احتلال السودان المصريّ بالتعاون مع الجيش المصريّ، فأرسلت حملةً بقيادة كتشنر فاحتلّ دنقله في 1314 هـ / 1896 م، وهزم الخليفة قرب أمّ درمان في سنة 1316 هـ / 1898 م، وقتل الخليفة مع جمعٍ من أنصاره سنة 1317 هـ / 1899 م.

وعلى العموم، إنّ كلًّا من الشيخ الأحسائيّ[1] وتلميذه الرشتيّ[1]

(1) الشيخ أحمد الأحسائيّ: هو أحمد بن زين الدين بن إبراهيم ابن صقر بن إبراهيم بن ظاهر بن رمضان بن راشدٍ، ولد في رجب 1166، الموافق لعام 1753 للميلاد. وكان للشيخ أحمد الأحسائيّ في بداية هٰذا القرن مكانةٌ ساميةٌ وذكرى شهيرةٌ في أندية العلم ومحافل التدريس في كربلاء والنجف وإيران. وأصله من الأحساء الكائنة في الشمال الشرقيّ لبلاد العرب فنسب إليها، وتثقّف فيها، ولمّا بلغ الأربعين من عمره هاجر إلى كربلاء والنجف للزيارة والاستزادة، فأخذ العلم عن السيّد بحر العلوم والشيخ كاشف الغطاء، ونال منهما الإجازة حتّى أصبح من المجتهدين، وحاز قصب السبق على كلّ أقرانه، واعترفوا له جميعهم بقدرةٍ ذهنيّةٍ عاليةٍ، وكان له مجلس درسٍ في كربلاء، وكانت له مؤلّفاتٌ يتداولها قسمٌ من طلّاب العلم، ولٰكنّ فكرته ـ لما فيها من الغموض والإبهام، ولما يستعمله مؤسّسها من العبارات المعقّدة الّتي تري بحسب ظاهرها غير ملائمةٍ لقواعد المذهب وأصول الدين ـ كانت ممقوتةً، وكان الاعتقاد بها يعدّ مروقًا عن الدين، وخروجًا على قواعد الإماميّة. ومع ذٰلك كلّه فقد كان له طلّابٌ يلازمون درسه، وأعوانٌ يتردّدون إلى مجلسه، وآخرون يبثّون الدعاية له هنا وهناك، وقد سمّي هٰؤلاء بالشيخيّة نسبةً إلى الشيخ أحمد. وقال عنه السيّد كاظمٌ الرشتيّ: «إنّ مولانا رأى الإمام الحسن عليه السلام ذات ليلةٍ وضع لسانه المقدّس في فمه. فمن ريقه المقدّس ومعونة الله، تعلّم العلوم. وكان في فمه كطعم السكّر وأحلى من العسل، وأطيب من رائحة المسك، ولمّا استيقظ أصبح في خاصّته محاطًا بأنوار معرفة الله، طافحًا بأفضاله، منفصلًا عن كلّ ما هو مغايرٌ لله، وزاد اعتقاده في الله في نفس الوقت الّذي ظهر فيه استسلامه لإرادة العليّ. وبسبب ازدياد شوقه والرغبة الشديدة الّتي استولت على قبله نسي الأكل واللبس، اللّٰهمّ إلّا ما يسدّ به حاجته الضرورية. ولمّا سافر الأحسائيّ إلى إيران لزيارة الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام، أخذ ينشر آراءه ومبادئه بين الناس، فتلقّاها البعض بإيمانٍ شديدٍ حتّى أنّ السلطان فتحعلي شاه دعاه إلى طهران للنزول عنده، فلبّى دعوته. ولمّا عاد إلى العراق انتشرت آراؤه المخالفة لما اشتهر في عصره،

وعلي محمّد الشيرازيّ (الباب)، ثمّ الميرزا حسين علي جعلوا منطلقهم القضيّة المهدويّة[2].

ولا بأس بأن نتناول شيئًا من تاريخ حركتي البابيّة والبهائيّة على نحو الاختصار؛ من أجل أن يدرك القارئ ويلاحظ الانعطافات والالتواءات الّتي تسبّب الوقوع في الانحراف.

وحدثت له خصوماتٌ كثيرةٌ، فرجع إلى مقرّ ولادته، ومات في المدينة المنوّرة عام 1243 للهجرة، ودفن في البقيع. [للاطّلاع أكثر راجع: الحسنيّ، عبد الرزّاق، البابيّة والبهائيّة في ماضيها وحاضرها].

(1) السيّد كاظمٌ الرشتيّ: التلميذ الأبرز للشيخ أحمد الأحسائيّ الّذي أخذ ينفرد بعده بآراءٍ وأفكارٍ تختلف اختلافًا جوهريًّا عن أفكار أستاذه الشيخ أحمد الأحسائيّ. وأصله من (رشت) إحدى مدن إيران الشهيرة، وكانت ولادته فيها عام 1205 هـ / 1790 م، ولمّا بلغ الثانية عشرة من عمره كان يقطن في «أردبيل» قريبًا من قبر الشيخ صفيّ الدين إسحاق؛ جد الملوك الصفويّين. وفي سنة 1231 هـ / 1816 م جاء إلى طهران لملاقاة الشيخ أحمد الأحسائيّ والتتلمذ عليه، ثمّ رافقه إلى كربلاء، ودرس عليه. ولمّا اعتزم الأحسائيّ إلى بيت الله الحرام أودع أمر تلامذته الكثر إلى السيّد الرشتيّ. فلمّا تلقى هٰذا السيّد نبأ وفاة شيخه حزن عليه حزنًا عميقًا، ووجد نفسه محاطًا بخصومٍ يحصون عليه أنفاسه، ويهزأون بتعاليمه وأفكاره، فاستعان بالحاجّ محمّدباقر الرشتيّ أحد علماء إيران يومئذٍ لتثبيت مقامه، وتوفّي السيّد الرشتيّ في عام 1259 هـ [للاطّلاع أكثر راجع: الحسنيّ، عبد الرزّاق، البابيّة والبهائيّة في ماضيها وحاضرها]

(2) انظر: النجار، د. عامر، البهائيّة وجذورها البابيّة، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، الطبعة الأولى، مصر، 1996.

البابيّة

مؤسّس البابيّة هو الميرزا علي محمّد المولود في شيراز سنة 1235هـ لأبٍ كان يعمل بزّازًا اسمه (محمّدرضا البزاز)، وأصابه اليتم لفقد والده ولا يزال صغيرًا، فرعته والدته (فاطمة بيگ) وخاله سيّدعلي. بدأ تعليمه في (الكتّاب) على يد الشيخ عابدٍ، وهو من الشيخيّة، وقد درس على يد الشيخ أحمد الأحسائيّ وتلميذه السيّد كاظمٍ الرشتيّ، وفي شبابه حدث وأن سافر إلى مدينة بوشهر، فالتقى بأحد تلامذة السيّد كاظمٍ الرشتيّ سنة ١٨٤١م، وتأثّر بأفكاره إلى الحدّ الّذي جعله يشدّ الرحال إلى كربلاء من أجل لقاء الرشتيّ والتتلمذ على يديه، وكان ما يشغل بال الشابّ علي محمّد هو ما يقع ضمن أكبر اهتمامات الأستاذ، أعني قضيّة (المهديّ المنتظر)؛ ممّا زاد في علاقة التلميذ بالأستاذ. وبعد موت الأستاذ ادّعى أنّه خليفته، بل هو (الركن الرابع)[1] و(ذكر الإمام المعصوم بين الناس).

ثمّ سافر إلى شيراز فادّعى أنّه هو الإمام المهديّ، وآمن بذٰلك الملا

(1) الركن الرابع في ادبياتهم هوالباب، اما الاركان الثلاثة فهي: الله، النبي، الامام. راجع: الطالقاني، محمّد حسن، الشيخية نشاتها وتطورها ومصادر دراستها، ص306.

حسين البشروئي و17 آخرين، وأعلنوا البيعة له وأطلق عليهم فيما بعد (أصحاب الحيّ)[1]. ثمّ نقل دعوته إلى مكّة، وبعد مدّةٍ من الزمن ادّعى النبوّة ونسخ الإسلام، وأنّه قد أتى بدينٍ وكتابٍ جديدين، واسم الكتاب هو (البيان). تمّ إلقاء القبض عليه بعد أن تعالت الأصوات ضدّه وأعلن توبته، ثمّ سرعان ما رجع عنها ونفي إلى قلعة (ماه كو) ثمّ إلى قلعة (جهريق) سنة 1264 هـ، وبعد ذٰلك تمّ نقله إلى تبريز حيث أقيمت له محاكمةٌ بحضور عددٍ من العلماء، صرّح خلالها بمهدويّته وأنّ مسألة بابيّته للإمام الحجّة ما هي في الحقيقة إلّا نبوّة وبابيّة علم الله. ولٰكنّه لم يتمكن من إثبات

(1) «استطاع الباب السيّد علي محمّد أن يجمع حوله ثمانية عشر شخصًا سمّاهم حروف «حي» فالحاء يعادل الرقم 8 بالحروف الأبجديّة، والياء يساوي عشرة [صفحه 18] ومجموع الحرفين (18). ثمّ علّق هٰؤلاء تقاليد مشروعه وأساس معتقده. وهٰذه أسماء رجاله الثمانية عشر:

1ـ الملّا حسين البشروئي 2ـ محمّدحسن أخوه 3ـ محمّدباقر الصغير ابن عمه 4ـ الملّا عليٌّ البسطاميّ 5ـ الملّا خدابخشي القوجانيّ المعروف بالملّا عليٍّ الرازيّ 6ـ الملّا حسين بجستاني 7ـ السيّد حسين اليزدي 8ـ محمّد روضخاني اليزديّ 9ـ السيّد سعيد الهنديّ 10ـ الملا محمّد الخوئي 11ـ الملّا جليل أرومي 12ـ الملّا أحمد إبدال المراغيّ 13ـ الملّا باقر التبريزيّ 14ـ الملّا يوسف الأردبيليّ 15ـ هادي القزوينيّ 16ـ محمّدعلي القزوينيّ 17ـ طاهرة (المعروفة بقرّة العين) 18ـ الحاج محمّدعلي بارفروش المعروف (بالقدّوس). [الحسنيّ، عبد الرزّاق، البابيّة والبهائيّة في ماضيهم وحاضرهم، مطبعة العرفان، صيدا، 1962]

مدّعياته، فضرب بالعصيّ فأعلن توبته للمرّة الثانية، ولٰكنّه عاود فادّعى النبوّة، فتمّ إعدامه عام 1266 هـ[1]، الموافق للتاسع من تمّوز

(1) محمّدي، د. محمّد مهدي شير، مقال: ارتدادات الخرافة في العقيدة المهدويّة، ترجمة: محمّد عبد الرزّاق، مجلّة: نصوصٌ معاصرةٌ، العدد 24ـ25، ص 208 و209.

وذكر السيّد عبد الرزّاق الحسنيّ أنّه: «نقل في مصادر عديدةٍ أنّ السيد علي محمّد ظلّ يتردّد إلى مجالس السيّد كاظمٍ الرشتيّ ودروسه، ويستمع إلى شروحه على كتب الشيخ أحمد الأحسائيّ. فذهل لأوّل مرّةٍ من أقوال الشيخ وشروح السيّد، ودهش لعباراتهما واصطلاحاتهما، وظهر له أنّ لهٰذين الرجلين الكبيرين مسلكًا يخالف مسالك الأصوليّين. غير أنّه ما لبث أن استأنس به، وأخذ يلازم مجلس السيّد الرشتيّ، ويستوضح ما كان يشكل عليه فهمه من تلك العبارات والضمائر، ثمّ انقطع فجأةً وتغيّب ردحًا من الزمن، إذا تفق مع بضعة نفرٍ ووجّهوا إلى مسجد الإمام عليٍّ عليه السلام في الكوفة وانقطعوا إلى الرياضة المعروفة عند المرتاضين بالأربعينيّة، وبعد أن أتمّها خرج من المسجد وهو في وضعٍ غير اعتياديٍّ، وعاد إلى مجلس السيّد الرشتيّ وهو شارد الذهن وفي حالة انذهالٍ، وصار يتكلّم بألفاظٍ عدّها تلامذة السيّد كاظمٍ خارجةً عن منهج الشريعة، ومخالفةً لقواعد السنّة النبوية. فلاطفوه وجاملوه أوّلًا، وجفوه وهجروه أخيرًا فإذا به يدعو الناس إلى نفسه، ويظهر من التقشّف والزهد ما أمال إليه كثيرًا من السذّج وغيرهم. وكان يخاطب المقرّبين إليه بأقوالٍ غامضةٍ مثل: "فادخلوا البيوت من أبوابها"، وكثيرًا ما كان يسمعهم الحديث المشهور "أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها"، يعني بذٰلك أنّ الوصول إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ ممتنعٌ ومحالٌ؛ لأنّ الطريق مسدودٌ، والطلب مردودٌ، إلّا عن طريق الرسالة والنبوّة والولاية، ولمّا كان الوصول إلى تلك المراتب صعبًا ومستصعبًا أيضًا، ولا يمكن

عام 1850م. وقبل إعدام الباب تمّ انعقاد مؤتمر (به دشت) الّذي حضـره أعضاء (أصحاب الحيّ) الثمانية عشـر مع بعض المريدين، وتمّ إعلان نسخ الشريعة الإسلاميّة[1]، الّذي مهّد لبروز نجم حسين علي النوريّ.

ذٰلك إلّا بالوساطة فأنا تلك الواسطة الكبرى. وكما لا يجوز دخول البيت إلّا من الباب، فأنا ذٰلك الباب فعندئذٍ سمّى نفسه بالباب، وما كان يشير بعد ذٰلك لنفسه إلّا بلقب (الباب) وترك اسمه الأصليّ، وهٰذا سبب تسميته بالباب وأتباعه بالبابيّة. هٰذه هي كيفيّة إعلان (الباب) دعوته. أمّا كتب البابيّة فتروي أنّ الباب بعد أن حضر مجالس السيّد كاظمٍ الرشتيّ مدّةً آب إلى متجره في بوشهر، وأخذ يشتغل بتأليف الخطب والأدعية، فلمّا بلغته وفاة السيّد المشار إليه في عام 1259 هـ / 1843 م طوى بساط تجارته عائدًا إلى شيراز، حيث عاد إليه أحد أصحابه، وهو الملّا حسين بشروئي من العراق، فكاشفه بأمر الدعوة وكان أوّل المؤمنين به؛ ولهٰذا أسماه (باب الباب)، وكان ذٰلك في الساعة الثانية والدقيقة الحادية عشرة بعد الغروب من الليلة الخامسة من جمادى الأولى سنة 1260 هـ المصادف 23 أيّار 1844 م. فاعتبر هٰذا اليوم (عيد المبعث)؛ إذ أظهر فيه (الباب) دعوته، ورفع بها الصوت جهرًا، وكان عمره يومذاك خمسًا وعشرين سنةً وأربعة أشهرٍ وأربعة أيّامٍ، وما زال البابيّون والبهائيّون يحترمون هٰذا اليوم ويقدّسونه ويحرمون فيه تعاطي الاشتغال البتّة» [الحسنيّ، عبد الرزّاق، البابيّة والبهائيّة في ماضيهم وحاضرهم، مطبعة العرفان، صيدا، 1962].

(1) الورديّ، عليٌّ، هٰكذا قتلوا قرة العين، ص 60. منشورات الجمل، الطبعة الثانية، كولونيا ـ ألمانيا، 1997م.

البهائيّة

البهائيّة هي ناتجٌ من نتاجات الأفكار الخرافية الّتي لا دليل عليها من نقلٍ أو عقلٍ، بل إنّ البعد عن العقل والبرهان في نسق التفكير قاد إلى هٰذه المأساة في تاريخنا. فعندما صرّح (الباب) أنّه المبشّر بالظهور، تاركًا ذٰلك في وصيته، استغلّ تلميذه حسين علي النوريّ ذٰلك، وأعلن أنّه المنتظر، مع أنّ الوصيّة كانت لأخيه يحيى النوريّ (الصبح الأزليّ). فكما هي حال كلّ دعوةٍ أو حركةٍ يكون الصراع على الرئاسة نقطة الفصل التاريخيّ بين موت المؤسّس والمستقبل.

وبعد محاولة البابيّة اغتيال ناصر الدين شاه، هرب الأخوان حسين علي ويحيى نور إلى مكانين مختلفين، ثمّ تمّ إلقاء القبض على حسين علي ونفي إلى بغداد، وأمّا يحيى نور فقد هرب إلى بغداد سرًّا في زيّ الدراويش. وهناك في بغداد زادت المشاحنات بين الأخوين[1] وأتباع كلٍّ منهما، ممّا حدا بحسين علي إلى التسرّب سرًّا إلى شمال العراق، وانزوى في قرية تسمّى "شدلة" قريبًا من السليمانيّة لاجئًا إلى أحد الكهوف في جبل سر كلو. ثمّ أخذ يتردّد على ما يسمى "خانقاه"

(1) راجع: البلاغيّ، محمّدجواد، البابيّة والبهائيّة، إعداد: محمّدعلي الحكيم، ص 189.

للصوفيّة. رجع بعدها إلى بغداد لكثرة الإلحاح عليه من قبل أهله وأتباعه. ونتيجةً لزيادة الفتن في بغداد بسبب وجود هؤلاء وأتباعهما تمّ نفيهما إلى أدرنة في تركيا، وهناك تمّ الانفصال التامّ في البابيّة إلى بهائيّة يتبعون (بهاء الله) حسين علي، وأزليّةٍ أو بيانيّةٍ يتبعون (صبح الأزل) يحيى نور، ثمّ نفي الأوّل وأتباعه إلى مدينة عكّا في فلسطين، ونفي الثاني مع أتباعه إلى جزيرة قبرص.

ومن الجدير بالذكر أن البهاء عندما حمل من بيته في كرخ بغداد لينقل إلى تركيا، تمّ إسكانه مؤقّتًا لمدّة اثني عشر يومًا في قصر حديقة نجيب باشا، قام بالادّعاء ـ في اليوم الأوّل لوصوله إلى تلك الحديقة وهو يوم الأربعاء ثالث ذي القعدة 1279 للهجرة الموافق للحادي والعشرين من نيسان 1863م ـ بأنّه هو المقصود "بمن يظهره الله" الواردة في كتب (الباب وألواحه)، وأنّ الباب كان مبشّرًا به كما كان يوحنا المعمدان مبشّرًا بالمسيح، وقد أطلقوا على الحديقة (حديقة الرضوان)، وعرفت عندهم تلك الأيّام الاثني عشر (عيد الرضوان)، فيحتفلون بها لمدّة 12 يومًا من كلّ سنةٍ[1].

(1) الحسنيّ، عبد الرزّاق، البابيّة والبهائيّة في ماضيهم وحاضرهم، مطبعة العرفان، صيدا، 1962؛ وكذلك انظر: الحفنيّ، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلاميّة، ص 156.

«لقد عمل حسين علي (بهاء الله) ـ بعد نجاحه في تولّي زعامة البابيّة وزعمه نيل منصب "من يظهره الله" ـ على مضاعفة الجهود في التوفيق بين ديانته الجديدة ومفاهيم الحداثة.... وصار يدعو ملوك العالم إلى الإيمان بدينه، فأرسل رسائله إلى كلٍّ من: ناصر الدين شاه، ونابليون الثالث، والملكة فكتوريا، والبابا بييوس، وويلهلم إمبراطور ألمانيا، وفرانس جوزيف إمبراطور النمسا.

يذكر أنّ الميرزا كان قد ألّف مئة كتابٍ، وكان يعلّل هٰذا الكمّ، وسرعة نزول الكتب السماوية عليّه بأنّها واحدةٌ من معاجزه، علمًا أنّه لم يطلع الغرباء على مؤلّفاته وقتها. وعندما تسرّبت بعض النصوص فيما بعد، ووقعت بيد الباحثين اكتشف أنّها تحتوي على العديد من الأخطاء اللغويّة، والتناقضات المفهوميّة، على الرغم من إجراء العديد من التصحيحات عليها سلفًا. وقد جاء في تصريحات الميرزا بأنّ للبهائيّة الحقّ في بناء عالمٍ جديدٍ لنفسها»[1].

(1) شير محمّدي، د. محمّدمهدي، مقال: ارتدادات الخرافة في العقيدة المهدويّة، ترجمة: محمّد عبد الرزّاق، مجلّة: نصوصٌ معاصرةٌ، العدد 24ـ25، ص 216.

حركات الأدعياء في العراق

كان العراق ولا يزال يشهد حركاتٍ تدّعي العلاقة بالإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف على نحوٍ من الأنحاء، وهٰذا راجعٌ لأسبابٍ عديدةٍ[1] لها مجال بحثها الخاصّ. ولقد ظهرت حركاتٌ ومجموعاتٌ قبيل سقوط الديكتاتوريّة في العراق عام 2003 وبعدها أيضًا، ولها أمثال تلك الادّعاءات.

ثانيًا: أسباب ظهور الادّعاءات ومناشئها

أسبابٌ نفسيّةٌ

هنالك أسبابٌ نفسيّةٌ لا تخفى على من طالع دعوى هٰؤلاء، وأقصد بها عقدًا نفسيّةً معيّنةً، ممّا يبحثها علماء النفس ولهم فيها مصطلحاتهم الخاصّة. ويرجع ذٰلك إلى عوامل التربية والبيئة والظروف المحيطة؛ ولذٰلك نجد أنّ الواحد منهم يتدرّج في دعاواه

(1) قد يكون منها: أنّ العراق مستقرّ التشيّع منذ اليوم الّذي حطّ أمير المؤمنين رحال خلافته في الكوفة، وبالتالي فهو مجتمع تشيّعٍ شهد الكثير من الإرهاصات والتحرّكات والثورات والقمع من قبل السلطات، فليس من العجيب في مجتمعٍ هٰذا حاله أن يتمظهر بجوانب تأخذ صفة الإفراط والتفريط. ثمّ إنّه البقعة الجغرافيّة الّتي غاب الإمام الثاني عشر فيها، وشهدت تفاصيل الغيبة الصغرى بسفرائها ووكلائهم، والمنحرفين وأدعياء السفارة ممّا يمسّ واقع العقيدة في الصميم.

ويحاول أن يضفي على شخصيّته عدّة هالاتٍ، فتجده أوّل مرّةٍ يزعم أنّه نائبٌ للإمام المهديّ، ثمّ يصبح بعد فترةٍ من الزمن هو المهديّ، ثمّ يتدرّج بعضهم إلى ادّعاء النبوّة ثمّ الإلوهيّة! وغير ذٰلك من الدعاوى الّتي لها علاقةٌ بحركة الظهور أو الأعمّ. ولكي تفهم الأسباب النفسيّة فلا بدّ من مراجعة حياة الأدعياء وقراءة تفاصيل حياتهم.

إنّ ما قد يعيشه الفرد من تحقيرٍ لشخصيّته أو إهمالٍ وعدم رعايةٍ، قد يشكّل دافعًا عكسيًّا يتّخذ عدّة أشكالٍ، منها ما هو إيجابيٌّ، مثل إثبات الذات بواسطة تطويرها بالحصول على شهادةٍ عاليةٍ، أو ارتقاء سلّم المال والتجارة، أو اتّخاذ طريق السياسة أو الرتب العسكريّة وغير ذٰلك[1]. ولٰكن قد يكون ردّ الفعل مدمّرًا، مثل ابتداع الأديان والمذاهب أو القيام بالانقلابات العسكريّة على الأنظمة من أجل التسلّط والهيمنة وطلب العلوّ على الناس، أو التحوّل إلى الجريمة وسفك الدماء، وغير ذٰلك من الأساليب الهابطة في إثبات الذات.

---

(1) لا يخفى أنّ ذٰلك أيضًا يعدّ سلبيًّا وفق الفهم الإسلاميّ؛ لأنّه ناجمٌ عن ميولٍ ذاتيّةٍ ليس فيها أمرٌ قربيٌّ إلى الله تعالى ، والأدبيّات الإسلاميّة تنبذ مسألة الشهرة أو العمل لغير الله وجعل الذات هي محور الحركة في الحياة؛ لأنّه يجعل الإنسان معمّرًا للدنيا وناسيًا للآخرة الّتي هي الحياة الحقيقيّة، وأيّ أمرٍ يواجهه الإنسان في حياته كالتحقير والسخرية والإهمال ينبغي وضعه في خانة الابتلاء والامتحان، وأن لا تأخذ مأخذًا من نفسه طالما يعيش الثقة بربّه ونفسه.

إنّ الدراسات النفسيّة الّتي عالجت قضيّة الحاجة والدافع أثبتت للإنسان عدّة احتياجاتٍ، منها فيزيائيّةٌ ومنها قيميّةٌ، كالدراسة الّتي قام بها عالم النفس الشهير ماسلو الّذي وضع هرمه المعروف بهرم ماسلو للحاجات الإنسانيّة فكانت الحاجة أو الدافع للتقدير والتوقير ضمن ذٰلك الهرم[1]، وفي منتهى الهرم يأتي دافع تحقيق الذات. إنّ هٰذين الدافعين يشكّلان أساس المشكلة عند أدعياء الأديان والنبوّات والمهدويّة، بل عند كلّ إنسانٍ يخطئ طريق تحقيقهما ـ أي دافع التقدير والتوقير ودافع تحقيق الذات ـ ويصبح ملعبًا للنفس الأمّارة، متّبعًا للهوى راضخًا لهيمنة القوّتين الشهويّة والغضبيّة، وأداةً سهلةً بيد الشيطان. وقد يشكّل عامل الإحباط دورًا مهمًّا في سلوك الشخص سلوكًا منحرفًا من أجل سدّ النقص وإعادة الاعتبار، ومثال ذٰلك الفشل في الدراسة بشكلٍ عامٍّ[2]، أو حينما يجد شخصٌ

---

(1) هرم ماسلو يبتدئ بالدوافع الفيزيولوجيّة فيضعها قاعدةً للهرم (الطعام ـ الشـراب ـ الجنس) ويليه بالترتيب صعودًا:

دوافع الأمن ـ دوافع الحبّ والانتماء ـ دوافع التقدير والتوقير ـ الدافع إلى الفهم المعرفيّ ـ الدوافع الجماليّة ـ دافع تحقيق الذات. وهنالك تفصيلٌ بين الدافع والحاجة والباعث. [أحمد محمّد عبد الخالق وعبد الفتاح محمّد دويدار، علم النفس.. أصوله ومبادئه، ص 297]

(2) ممّا يؤسف له أنّ البعض يلتحق بالحوزة العلميّة عندما يفشل في دراسته

صعوبة الدراسة في الحوزة العلميّة بالذات أو عدم جدواها إذا كان يعاني من مرض حبّ الشهرة، أو عقدة نقصٍ في شخصيّته، وطلب العلم من أجل سدّ النقص في شخصيّته، فيقوم بفعلٍ ارتداديٍّ كادّعائه للاجتهاد أو تصدّيه لمقام المرجعيّة الدينيّة، أو ادّعائه لسلوك طريق ذوي الذوق والسلوك العرفانيّ، أو القيام بادّعاءاتٍ فارغةٍ من أجل جذب انتباه الناس إليه، والتمظهر بمظهر التجديد والتحديث ونبز الآخرين. وأحد الأدعياء للمهدويّة يدّعي أنّه لم يجد علمًا في الحوزة، وأنّ الجميع دون مستواه الذهنيّ، فقام بذاته ولذاته بالدراسة وأنهاها في فترةٍ قياسيّةٍ!

أسبابٌ سياسيّةٌ

ليس من الجدير بالباحث في الحركات المتّسمة بطابعٍ دينيٍّ وسياسيٍّ إغفال البعد السياسيّ في مجمل مدخلات تلك الحركات ومخرجاتها. فعادة الفعل الإمبرياليّ والاستعماريّ أنّه إن لم يكن له يدٌ في الإنشاء، فإنّه يتدخّل بعد ذٰلك في التفاصيل، هٰذا إن كان فعلًا بعيدًا عن التأسيس!

الأكاديميّة، وكأنّ الحوزة ملجأٌ للفاشلين والمعوّقين، وتجد أنّ أغلب هٰؤلاء يفشلون في الحوزة أيضًا، ممّا يؤدّي بهم لسلوك طرقٍ ملتويةٍ في تحقيق الذات، فقد يثيرون النزاعات والمنافسات، أو يسلكون طريق الخرافة والدعاوى الفارغة.

وعند معاينة تاريخ الحركات ذات الطابع المهدويّ في العصر الحديث نجد قرائن ومؤيّداتٍ تشير إلى مداخلاتٍ أجنبيّةٍ تريد إيقاع المشاكل في المحيط الإسلاميّ آنذاك؛ ولذلك ينبغي الأخذ بالاعتبار تدخّل حاكم أصفهان القوقازيّ الروسيّ الّذي كان قد أسلم حديثًا لإنقاذ (علي محمّد الباب) من أيدي حاكم شيراز الّذي أراد إيقاع العقوبة به، حيث أرسل رجاله ليخطفوه من شيراز، فما هو المبرّر يا ترى لهٰذا الجهد غير العاديّ؟ وتكرر ذٰلك بالنسبة لحسين علي (البهاء) الّذي لجأ إلى السفارة الروسيّة في طهران عندما طورد بعد محاولة اغتيال ناصر الدين شاه. ومن الضروريّ دراسة الواقع الدوليّ في القرن التاسع عشر الّذي كان يموج بالحراك الدوليّ والسياسيّ في المنطقة، ولا سيّما ما يعرف اليوم بالشرق الأوسط[1] وشبه القارّة الهنديّة. فكان التنافس بين روسيا وبريطانيا على مناطق نفوذٍ واستمكانٍ من أجل الاستثمار والتكالب على الموادّ الأوّليّة[2]، فاتّبعتا مختلف الطرق من أجل تفتيت الحكومات والمجتمعات آنذاك؛ ليسهل السيطرة عليها. ومعروفٌ عن بريطانيا سياستها الشهيرة (فرّق تسد)، والقرن التاسع عشر بالذات شهد ظهور تيّاراتٍ فكريّةٍ

(1) الشرق الأوسط: مصطلحٌ يضم الدول العربيّة مع إيران وتركيا.

(2) انظر: هيرو، دليب، الأصوليّة الإسلاميّة في العصر الحديث، ترجمة: عبد الحميد فهمي جمال، ص 91 ـ 100.

ومنظّماتٍ وجمعيّاتٍ سرّيّةٍ وعلنيّةٍ، كما شهد نشوء حركاتٍ دينيّةٍ عديدةٍ ومنها المهدويّة أمثال الحركة السنوسيّة في ليبيا، والحركة المهديّة في السودان، والشيخيّة وتفرعاتها، والبابيّة والبهائيّة، والحركة القاديانيّة[1] في الهند.

إنّ علامات التدخّل الخارجيّ تبدو من كلمات مؤسّسي تلك الحركات وتحركاتهم، فمثلًا غلام أحمد القاديانيّ يرى أنّ الإنجليز مناصرون له، وأنّهم حماة المسلمين في الهند، وحرّم الجهاد بشكلٍ عامٍّ ولا سيّما ضدّ الإنجليز، ورأى أنّ الاحتلال الإنجليزيّ ضمانٌ لمسلمي الهند، فالإنجليز لم يمنعوا المسلمين من أداء شعائرهم؛ فينبغي الاستمرار تحت حكمهم[2].

---

(1) القاديانية: فرقةٌ أسّسها المدعو غلام أحمد المنسوب لبلدة قاديان من أعمال كشمير بالهند، ولد عام 1281 هـ، وكان يعدّ نفسه مجدّدًا للإسلام، وتابعًا للنبيّ محمّدٍ ﷺ، وأنّه كان يوحى إليه، وأنّ النبوّة ختمت بمحمّدٍ ﷺ ولٰكنّ النبوّة التشريعيّة هي الّتي ختمت، أمّا النبوّة غير التشريعيّة فبابها مفتوحٌ، فهو نبيٌّ تحت عباءة النبيّ محمّدٍ ﷺ وفي ظلّيّته. وكان يدّعي أنّ الله قد أنزل عشرة آلاف آيةٍ في حقّه، وأنّ الأنبياء قد بشّروا به وعيّنوا زمان بعثته، وأنّ القرآن يقصده حينما قال: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾! أنشأ مجلّة الأديان وأصدر عدّة كتبٍ منها: (أنوار الإسلام)، و(نور الحقّ)، و(حقيقة الوحي)، و(تحفة الندوة)، و(شهادة القرآن)، و(تبليغ الرسالة). [الحفنيّ، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات...، ص513]

(2) انظر: الحفنيّ، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات...، ص 514.

ولقد أثبتت الدراسات والبحوث الحديثة أنّ البابيّة والبهائيّة لم تظهر بشكلٍ عفويٍّ، بل كانت يد الصهيونية وراءها، فهي شبيهةٌ بيهود الدونمة الأتراك، والفرانكيستين في أوربّا، الّتي كانت تموّل من قبل شبكات التجسّس وتجّار الذهب في روسيا وبريطانيا. فإنّ علي محمّد الباب عندما كان يعمل في متجر خاله في مدينة بوشهر الإيرانيّة كان له اتّصالاتٌ بالشركة اليهوديّة البريطانيّة المتواجدة في ميناء بوشهر، واستمرّ ذٰلك لمدّة خمس سنواتٍ، وليس من الصدفة أنّ تأريخ إقامته في بوشهر يوافق تأريخ بدء أنشطة شركة ساسون التابعة لكبار يهود بغداد في بوشهر وبومباي الهنديّة. وكان هناك اتّصالاتٌ بين أتباع الباب و(ماكنجي هاتريا) رئيس شبكة معلومات حكومة الهند البريطانيّة في إيران. ومن الأمور الغريبة فعلًا الإقبال الواسع من قبل يهود إيران لاعتناق البهائيّة. وتطوّرت أواصر العلاقة بين البهائيّين مع الجمعيّات اليهوديّة المتنفّذة في الغرب منذ عام 1868م على خلفيّة انتقال حسين علي النوريّ إلى فلسطين، حيث ساهم البهائيّون بقيادة عبّاس أفندي (عبد البهاء) في بلورة استراتيجيّة تأسيس دولة اليهود في فلسطين. ومعروفٌ عن

عبّاس أفندي علاقته بأسرة (آل روتشيلد)[1] صاحبة اليد الطولى في إنشاء الكيان الإسرائيلي[2].

أسبابٌ معرفيّةٌ

إنّ الافتقار إلى تفكيرٍ منتظمٍ ضمن منهجٍ معرفيٍّ واضحٍ ورصينٍ يقود إلى الوقوع في حبائل الخرافة المصنوعة من الخيالات والأوهام. ولقد بينّا في الفصل الثاني أهمّيّة المنهج المعرفيّ، وحكومة المنهج العقليّ على بقيّة المناهج في نظريّة المعرفة الإنسانيّة. فعدم التفكير

---

(1) آل روتشيلد: أسرة روتشيلد أي (الدرع الأحمر)، ومؤسّس الأسرة يهوديٌّ اسمه (أمشل موسى باور) هاجر من أوربّا الشرقيّة إلى فرانكفورت ـ ألمانيا، وفتح له متجرًا في جادّة (جون ينسراس) وعلق درعًا أحمر أعلى دكّانه. كان له ولدٌ اسمه (ماير باور) نجح في عالم الصيرفة والتجارة، واتّخذ من الدرع لقبًا للعائلة. وترك بعد وفاته خمسة أولادٍ سيطروا على سوق المال في أوربّا. وكان ماير باور قد جمع عناصر اللعبة بيده المتكوّنة من (المال والسياسة والشيطنة). قام بتأسيس (بروتوكولات حكماء صهيون) الشهيرة. وممّا يجدر ذكره أيضًا أنّ (وعد بلفور) ـ وهي رسالةٌ كان بعث بها وزير خارجيّة بريطانيا عام 1917م فيها وعدٌ من ملك بريطانيا بإنشاء وطنٍ قوميٍّ لليهود في فلسطين ـ ما هو إلّا وعدٌ لشخصٍ من آل روتشيلد اسمه (والتر ليونيل روتشيلد)، وهو لا يملك أيّ منصبٍ رسميٍّ. [الحسيني، عدنان هاشم، الأيديولوجيا الصليبيّة الأميركيّة...، ص 146].

(2) انظر: شير محمّدي، د. محمّدمهدي، مقال: ارتدادات الخرافة في العقيدة المهدويّة، ترجمة: محمّد عبد الرزاق، مجلّة: نصوصٌ معاصرةٌ، العدد 24 ـ 25، ص 214.

الرصين المنطقيّ يقود إلى الجهل المقترن بالتوجّس والقلق والخوف من كلّ شيءٍ في هٰذا العالم، وتنسيب علائق وهميّةٍ بين الأشياء؛ لتفسير ما يحصل من حوله من حوادث شخصيّةٍ أو طبيعيّةٍ أو غير ذٰلك. فينسب مثلًا كلّ ما لا يجد له سببٌ إلى الجنّ، ويكون متشائمًا، ويبتكر له علاماتٍ دليلًا على سوء مستقبله، كالعطاس عند خروجه من الباب، أو كسماعه صوت طائرٍ معيّنٍ، أو عند تحرّك جفن العين بسرعةٍ! وهٰكذا ممّا هو معروفٌ مشهورٌ بين مختلف الشعوب. والمشكلة تكبر عندما يلجأ هٰؤلاء إلى ما يعتقدونه يدفع الشرور، فمن هنا تبدأ سلسلة الدجل والشعبذة والسحر والكهانة وقراءة الطالع وطاردي الجنّ من الأجساد وغير ذٰلك! ممّا يدر الأموال على المحتالين الّذين فتحوا قنواتٍ فضائيّةً هٰذه الأيّام.

إنّ الخرافة[1] هي الّتي أنتجت مأساة التمييز العنصريّ حينما اعتقد البعض ـ هٰذا البعض قد يكون أفرادً أو شعوبًا بأسرها ـ أنّه أسمى عنصرًا من الآخرين، كخرافة تفوّق الرجل الأبيض أو العنصر الآريّ

(1) الخرافة، لغةً الفاكهة الفاسدة، وقيل إنّ خرافة هو اسم رجلٍ من قبيلة (عذرة) ادّعى الاتّصال بالجنّ والملائكة، ويدّعي أنّه ينقل كلامهم. ثمّ إنّ العرب أطلقوا الخرافة على كلّ كلامٍ باطلٍ عديم الفائدة مضطربٍ. وأطلق اللفظ على المعتقدات الباطلة المفتقدة للأسس العقليّة والمنطقيّة كذٰلك.

على بقيّة الشعوب، أو كخرافة أنّ اليهود شعب الله المختار، وكم من القتل وسفك الدماء حدث بسبب تلك الفكرة الوهميّة!

إنّ التفكير الخرافيّ الفاقد للمنهج المعرفيّ الحقّ القائم على أساس العقل والمنطق هو الّذي قاد البعض إلى الإيمان بما يقوله الأدعياء في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وكدليلٍ على ذٰلك أذكر هٰذا المثال:

إن زرّين تاج (قرّة العين)[1] عندما خلعت حجابها في مؤتمر (به دشت) خطبت في الناس وكان من ضمن ما قالته: «... ومزّقوا هٰذا الحجاب الحاجز بينكم وبين نسائكم بأن تشاركوهنّ بالأعمال وتقاسموهنّ بالأفعال، واصلوهنّ بعد السلوة، وأخرجوهنّ من الخلوة إلى الجلوة، فما هنّ إلّا زهرة الحياة الدنيا، وإنّ الزهرة لا بدّ

(1) زرين تاج: هي أحد أعمدة الدعوة البابيّة، بل إنّها من (حروف الحيّ) الثمانية عشر. ولدت في عام 1814م في قزوين لأسرةٍ دينيّةٍ معروفةٍ بالعلم والاجتهاد، فأبوها هو الملّا محمّدصالح، وعمّها محمّدتقيّ كبير علماء قزوين. أسموها زرّين تاج ـ أي التاج الذهبيّ ـ للون شعرها الأشقر، وأطلق عليها أستاذها السيّد كاظمٌ الرشتيّ لقب (قرّة العين). كانت تنافس العلماء في العلم والمعارف الدينيّة، ولديها مجلس درسٍ يحضره أفاضل طلبة العلم، فيضرب ستارٌ بينها وبينهم وتباشر التدريس. ولٰكن انحرفت بعد ذٰلك عن الصراط المستقيم، ولا سيّما في المؤتمر المعروف بمؤتمر (به دشت)؛ إذ ادّعت نسخ الشريعة وأنّ الباب مجدّد للدين بهٰذا المعنى، وأسفرت وخلعت حجابها أمام الحاضرين في المؤتمر؛ كونه من الشريعة القديمة. تمّ إعدامها بشكلٍ دراميٍّ تعدّدت فيه الروايات.

من قطفها وشمّها لأنّها خلقت للضمّ والشمّ، ولا ينبغي أن يعدّ ولا يحدّ شامّوها بالكيف والكمّ، فالزهرة تجنى وتقطف، وللأحباب تهدى وتتحف...»[1].

وملخّص ما تريد هو أنّ المراة كالزهرة، وبما أنّ الزهرة تشمّ فالمرأة أيضًا ينبغي شمّها، ولا يخفى المعنى الكنائيّ هنا للشمّ بالنسبة للمرأة! بل والأدهى من ذٰلك أنّ هٰذا الّذي أرادته لا ينبغي أن يكون مقتصرًا على الزوج، بل أن يكون متاحًا ومشاعًا للجميع، بقياس أنّ الزهرة أيضًا تهدى للآخرين، فلا بدّ من إهداء الزوجة للآخرين!

الناس من الأتباع صدّقوا وعملوا بهٰذا الكلام دون أن يسألوا عن برهانٍ لهٰذا الدليل المائع، ومن قال إنّ المرأة هي كالوردة في عالم الحقيقة والواقع؟ فما كلامها إلّا كلامٌ شعريٌّ وتمثيلاتٌ خياليّةٌ، والقياس الشعريّ لا يغني من الحقّ شيئًا كما أسلفنا في الفصل الثاني. وما هو البرهان العقليّ أو النصّيّ الّذي يجيز مشاعية النساء؟ فوقع الناس في الوهم ـ وهم الحدّ الأوسط الشعريّ الخياليّ ـ وهو شباهة المرأة بالزهرة، وبالتالي سريان كلّ ما ينسب للزهور إلى النساء!

---

(1)ـ الورديّ، عليٌّ، هٰكذا قتلوا قرّة العين، ص 57.

هٰذا ما نقصده من الخرافة الّتي تجثم على عقول الناس فتجعلهم مخدّرين لا يكادون يفقهون حديثًا. والمثال الواضح جدًّا أيضًا هو ما يطرحه القرآن الكريم في قضيّة ادّعاء الإلوهيّة من قبل النمرود وفرعون مصر، وتصديق الناس لتلك الدعوات، والقائمة تطول إذا صرنا إلى السرد التاريخيّ كعبادة الأحجار والنجوم والطواطم وغير ذٰلك.

ثالثًا: أدلّة مدّعي المهدويّة في الميزان

1. النصوص

يلجأ منتحلو المهدويّة إلى النصوص الدينيّة، فيعملون على طرحها بما يتناسب مع مرادهم[1]، وترى وجدانًا مدى التكلّف في تناول النصوص وليّها. وكلّما اكتشفوا نصًّا من النصوص غيّروا في الادّعاء وفقا للمتغيّر الجديد الّذي دخل على خطّ التنظير الباهت. وإذا تمّ الردّ عليهم ومناقشتهم من قبل أهل الاختصاص والفضل والعلم، تبدأ محاولات التملّص والتفلّت والخروج على الضوابط الموضوعيّة

(1) ليس المقصود بهٰذه الفقرة سرد النصوص الّتي امتطاها أدعياء المهدويّة لادّعاءاتهم والردّ عليها؛ لأنّ هٰذا يقتضي كتابًا مستقلًّا لهٰذا الشأن، بل المقصود قراءةٌ ثانيةٌ تحليليّةٌ في الخلفيّات والنوايا.

والعلميّة، فينتهي الأمر إلى إنكار قواعد علم الدراية والرجال، وأنّ الأخذ بهما وبكلّ القواعد في تناول النصوص مخالفٌ لمنهج المعصومين عليهم السلام.

فتجد مثلًا أنّ المدعوّ ضياء الكرعاويّ استغلّ بعض النصوص ورسم مدّعاه على أساسها، إذ إنّ أساس ادّعائه كان مبنيًّا على أنّه الابن المباشر للإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام من السيّدة الزهراء عليها السلام، وأنّه هو الإمام الثاني عشر المهديّ المنتظر، «إنّ رفع البيضة المخضّبة من فاطمة الزهراء عليها السلام كان في بداية زواج الإمام عليٍّ عليه السلام من فاطمة الزهراء عليها السلام، حيث رفعت البيضة إلى عالمٍ آخر يسمّى (البحر المسجور)، ومن ثمّ رجوع جبرائيل بها لتكون مع أهل البيت تحت الكساء... ومن ثمّ رجوع جبرائيل بالبيضة المخضّبة إلى عالمٍ خاصٍّ بها، حفظها الله ـ تعالى ـ فيه لحين نزولها في رحم الأمة السوداء»[1]. وقام بحشد رواياتٍ وقراءتها بحسب ما يشتهي له خياله الخصب، وحتّى خطبة السيّدة الزهراء المعروفة لم تسلم من هذيانه؛ إذ قام بتفسيرها تفسيرًا يضحك الثكلى[2].

---

(1) الكرعاوي، ضياء عبد الزهرة، قاضي السماء، ص 284.

(2) ـ راجع كتابه في صفحة 281.

فعندما تقرأ كتابه تجد أنّه كان يسير وفق خطّةٍ مرسومةٍ بإمعانٍ، ويستخدم مصطلحاتٍ خاصّةٍ ابتكرها أو استقاها من نصوص الروايات وكلمات العرفاء والفلاسفة، ويسير في سرد النصوص الّتي جعلها أساسًا لدعوته وينظّر لها بدهاءٍ.

ويلجأ أيضًا مدّعٍ آخر إلى الروايات ليصبّها في قوالب خياله من أجل إثبات سيل ادّعاءاته الّتي لم تتوقّف، فهو اليمانيّ[1]، وهو وصيّ

(1) «المتأمّل في مجموع الروايات لا يجد فيها أيّ إشعارٍ بأنّ اليمانيّ إمامٌ مفترض الطاعة يجب الإيمان به، أو يجب اتّباعه كما يزعم الكاطع وأتباعه، بل إنّ حصر الروايات عدد الأئمّة الأطهار في اثني عشر من أهل البيت عليهم السلام، أسماؤهم معلومةٌ، وأشخاصهم معيّنةٌ، يدلّ على أنّ اليمانيّ ليس بإمامٍ مفترض الطاعة جزمًا. وكلّ ما يستفاد من الروايات أنّ خروجه سيكون علامةً حتميّةً من علامات ظهور إمام العصر عجل الله فرجه، يعرف المؤمنون به قرب قيامه، وأنّ رايته راية هدًى، وأنّه ينصر الإمام المهديّ عجل الله فرجه، ويمهّد له، ولم نعثر في الروايات على أكثر من ذٰلك. وخروج اليمانيّ علامةٌ كغيرها من علامات الظهور، لها فائدةٌ معيّنةٌ، هي أنّها تدلّ على قرب الظهور المبارك؛ لكي يأخذ المؤمنون أهبتهم واستعدادهم لنصرة الإمام المنتظر المهديّ عجل الله فرجه. كما أنّه ربّما يستفاد من تلك الروايات لزوم أخذ الحيطة والحذر؛ كيلا ينخدع المؤمنون بدعاة المهدويّة وغيرهم من الدعاة الكذّابين الّذين يكثرون قبيل ظهور الإمام المهديّ عجل الله فرجه وأمّا الاعتقاد باليمانيّ بنحوٍ أكثر ممّا ذكرناه، كالاعتقاد بأنّه إمامٌ معصومٌ مفترض الطاعة، أو أنّه واجب النصرة كوجوب نصرة الإمام المهديّ عجل الله فرجه أو غير ذٰلك، فإنّ هٰذا لم يثبت بدليلٍ صحيحٍ، ولم تدلّ على ذٰلك روايةٌ واحدةٌ، صحيحةٌ أو ضعيفةٌ، فكيف يمكن لنا أن نعتقد في اليمانيّ بشيءٍ لم تدلّ عليه الروايات؟! خصوصًا إذا كان

الإمام المهديّ ورسوله، ثمّ ابنه وأوّل المقرّبين[1]، ولا نعلم أين ستصل هٰذه السلسلة[2]!

والرواية الّتي تمثّل عمدة دعوتهم ومنار بحوثهم وعنوانا رئيسيًّا في قناتهم الفضائيّة هي ما تسمّى رواية الوصيّة أو رواية المهديّين، وأجد من الضروريّ بحث هٰذه الرواية استثناءً ممّا ذكرته سابقًا من أنّ سرد روايات القوم والردّ عليها يتطلّب كتابًا مستقلًّا؛ إذ إنّنا نعيش عصر المستدلّين بها الّذين يرفعون راية الاستدلال بهٰذه الرواية بشكلٍ ملفتٍ كمًّا وكيفًا؛ ممّا ناسب الردّ عليهم كي لا يقع المؤمنون في شباك الإيهام، ولتكون مثالًا حيًّا وواقعيًّا لهٰذا النوع من الإيهامات.

المطلوب هو الاعتقاد بإمامةٍ أو عصمةٍ أو ما شاكل ذٰلك، ممّا يشترط فيه قطعيّة الدليل الدالّ عليه، أو كان المطلوب تكليفًا شرعيًّا كوجوب النصرة مثلً» [آل محسن، عليٌّ، هل يجب الاعتقاد باليمانيّ؟!، ص 6].

(1) إنّ هٰذا التسلسل في الادّعاء يذكّرنا بشخصيّتين هما الباب والبهاء حينما بدأ الأوّل في دعواه على أساس أنّه باب الإمام، ثمّ ظهر أنّه هو الإمام، وبعد ذٰلك ادّعى النبوّة ونسخ شريعة الإسلام. وكذٰلك الثاني (البهاء) حينما وصل في سلسلة الادّعاءات إلى الإلوهيّة.

(2) للاطّلاع على الروايات والردّ عليها بشكلٍ مفصّلٍ: الخباز، ضياء، المهدويّة الخاتمة...، بقلم: عبد الله سعد معرفي، ج 1، ص 305 – 327، ج 2، ص 220 وما بعدها.

تقع الرواية ضمن أساليبهم، أي الاستدلال بالروايات الضعيفة والغريبة الّتي لم يعتمد عليها العلماء، ولا تصمد أمام التحقيق السنديّ والدلاليّ. وهنا يبرز بشكلٍ واضحٍ منهجهم في المراوغة وردّ الخصوم بشكلٍ استفزازيٍّ[1].

وهي من (روايات الآحاد) الّتي لا تفيد إلّا الظنّ[2]، في مقابل الروايات المتواترة الّتي تفيد اليقين. ويؤخذ بروايات الآحاد إذا أفادت الظنّ في فروع الدين والمسائل الشرعيّة، ولا يأخذون بها في المسائل العقديّة؛ إذ إنّ العقيدة تتطلّب القطع واليقين[3].

متن الرواية

روى الشيخ الطوسيّ في (الغيبة): «أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ سُفْيَانَ الْبَزَوْفَرِيِّ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ سِنَانٍ الْمَوْصِلِيِّ

(1) أرجو مطالعة كتاب (الوصية والوصيّ أحمد الحسن)، ناظمٌ العقيليّ، الطبعة الأولى، 2011. وهونموذجٌ صارخٌ لما ذكرناه.

(2) تقرّر في علم أصول الفقه أنّه ينبغي أن يكون الظنّ قد قامت الحجّة على اعتباره، وإلّا فإنّ الظنّ بما هو ظنٌّ لا اعتبار له.

(3) انظر: الآخوند الخراسانيّ، محمّدكاظم، كفاية الأصول، ص 329؛ وكذلك انظر: النائينيّ، محمّد حسين، فوائد الأصول، تعليق: ضياء الدين العراقيّ، تحقيق: رحمة الله الأراكيّ، ج3، ص 324.

الْعَدْلِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ محمّد بْنِ الْخَلِيلِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَحْمَدَ الْمِصْرِيِّ، عَنْ عَمِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ الْبَاقِرِ، عَنْ أَبِيهِ ذِي الثَّفِنَاتِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ، عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ الزَّكِيِّ الشَّهِيدِ، عَنْ أَبِيهِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم فِي اللَّيْلَةِ الّتي كَانَتْ فِيهَا وَفَاتُهُ لِعَلِيٍّ عليه السلام: "يَا أَبَا الْحَسَنِ، أَحْضِرْ صَحِيفَةً وَدَوَاةً"، فَأَمْلاَ رَسُولُ الله صلى الله عليه وآله وسلم وَصِيَّتَهُ، حتّى انْتَهَى إلى هٰذا الْمَوْضِعِ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا وَمِنْ بَعْدِهِمْ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا، فَأَنْتَ يَاعَلِيُّ أَوَّلُ الِاثْنَيْ عَشَرَ إِمَامًا سَمَّاكَ الله تعالى فِي سَمَائِهِ عَلِيًّا الْمُرْتَضَى وَأَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَالصِّدِّيقَ الْأَكْبَرَ وَالْفَارُوقَ الْأَعْظَمَ وَالْمَأْمُونَ وَالمهديَّ، فَلَا تَصِحُّ هٰذه الْأَسْمَاءُ لِأَحَدٍ غَيْرِكَ، يَاعَلِيُّ أَنْتَ وَصِيِّي عَلَى أَهْلِ بَيْتِي حَيِّهِمْ وَمَيِّتِهِمْ وَعَلَى نِسَائِي فَمَنْ ثَبَّتَّهَا لَقِيَتْنِي غَدًا وَمَنْ طَلَّقْتَهَا فَأَنَا بَرِيءٌ مِنْهَا لَمْ تَرَنِي وَلَمْ أَرَهَا فِي عَرْصَةِ الْقِيَامَةِ وَأَنْتَ خَلِيفَتِي عَلَى أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي، فَإِذَا حَضَرَتْكَ الْوَفَاةُ فَسَلِّمْهَا إلى ابْنِيَ الْحَسَنِ الْبَرِّ الْوَصُولِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِيَ الْحُسَيْنِ الشَّهِيدِ الزَّكِيِّ الْمَقْتُولِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ سَيِّدِ الْعَابِدِينَ ذِي الثَّفِنَاتِ عَلِيٍّ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ محمّد الْبَاقِرِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ جَعْفَرٍ الصَّادِقِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ مُوسَى الْكَاظِمِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ

الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ عَلِيٍّ الرِّضَا فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ محمّد الثِّقَةِ التَّقِيِّ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ عَلِيٍّ النَّاصِحِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ الْحَسَنِ الْفَاضِلِ فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ محمّد الْمُسْتَحْفَظِ مِنْ آلِ محمّد عليهم السلام فَذٰلك اثْنَا عَشَرَ إِمَامًا ثُمَّ يَكُونُ مِنْ بَعْدِهِ اثْنَا عَشَرَ مَهْدِيًّا (فَإِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ) فَلْيُسَلِّمْهَا إلى ابْنِهِ أَوَّلِ الْمُقَرَّبِينَ لَهُ ثَلَاثَةُ أَسَامِيَ اسْمٌ كَاسْمِي وَاسْمِ أَبِي وَهُوَ عَبْدُ الله وَأَحْمَدُ وَالِاسْمُ الثَّالِثُ المهديّ هُوَ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»[1].

النقد

1. سند الرواية [2]

لا يخفى أنّ الدراسات الحوزويّة دراساتٌ تخصّصيّةٌ جدًّا، ولا يخوض في الروايات والاستدلال بها والنقض عليها إلّا أصحاب التخصّص في هٰذا المجال. وهٰذه الرواية طبقًا لعلم الرجال في غاية

(1) الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الغيبة، ص 150 و151.

(2) سند الرواية مصطلحٌ تخصّصيٌّ يشير إلى التحقيق الرجاليّ، أي دراسة حال الرجال الّذين رووا الرواية، وهل يمكن الاعتماد عليهم في النقل، والعلم الّذي يدرس أسناد الروايات هو علم الرجال.

الضعف، وكون الرواية مذكورةً من قبل عالمٍ كبيرٍ كالشيخ الطوسيّ لا يدلّ على صحّتها واعتبارها، فهٰذه كتب الحديث لدينا مملوءةٌ بالروايات فهل نأخذ بها كلّها؟!

وهناك سياقاتٌ معرفيّةٌ وعلميّةٌ ذات طابعٍ رصينٍ في التخصص، وقنواتٌ تسير فيها الرواية وصولًا للحكم عليها بالصحّة والاعتبار من عدمه.

وإذا كان كلّ أحدٍ يقرأ روايةً كي يتديّن وفق مفادها فلنغلق إذن باب الاجتهاد والعلم، ونقتصر على القراءة السطحيّة، وهٰكذا بالنسبة للطبّ، فليرجع كلٌّ أحدٍ لكتب الطبّ ويترك مراجعة الأطبّاء.

إنّ المتأمّل من أهل الاختصاص في هٰذه الرواية يجد أنّها في غاية الوهن والضعف، فالسند المذكور يحتوي على من يطلق عليهم (المجاهيل) وهم الّذين لم يرد لهم ذكرٌ في كتب الرجال، فلم يمدحوا ولم يقدحوا.

وضعف السند يبدأ من عليّ بن سنانٍ الموصليّ العدل، إذ لا مشكلة في قوله "جماعةٌ"؛ لأنّ الجماعة ثقاتٌ بلا إشكالٍ، وكذا الحسين بن عليّ بن سفيان البزوفريّ، وهو من أجلّة الأصحاب، قال عنه النجاشيّ: «شيخٌ، ثقةٌ، جليلٌ من أصحابنا»[1].

(1) النجاشيّ، أبو العبّاس أحمد بن عليٍّ، أسماء مصنّفي الشيعة (رجال النجاشيّ)، ص 68.

أمّا أوّل المجاهيل عليّ بن سنانٍ الموصليّ العدل، فمشكلته أنّه لم يتمّ ذكره في كتب الرجال لا بمدحٍ ولا قدحٍ. ولقد ركّز جماعة المدّعي على هٰذه الشخصيّة، وحاولوا أن يجدوا لهم مخرجًا من هٰذا الانسداد العلميّ الرجاليّ، فعدّوا وصف (العدل) الّذي جاء في نهاية اسمه صفة مدحٍ له.

وللإجابة على ذٰلك نقول:

إنّ هٰذه المفردة قد تكون ضمن اسمه الكامل، أمّا احتمال وصف العدل كتوثيقٍ فليس دقيقًا؛ لأنّ المتعارف والمشهور عند ذكر الرواة في سلسلة السند أن لا تذكر الأوصاف، بل تذكر الأسماء كما في باقي أفراد سند نفس رواية الوصية الّذين وردت أسماؤهم جميعًا خاليةً من التوصيف، فذكر هٰذا بخصوصه على نحو التوصيف خلاف الظاهر.

هٰذا مضافًا إلى أنّه إذا ذكر التوصيف فإنّه يرد في أوّل السند، ويعبّر عنه بالثقة عادةً فيقال مثلًا: عن الثقة محمّد بن العبّاس بن مروان[1] وهٰكذا، بالإضافة إلى أنّ العدل لو كان وصفًا لهٰذا الراوي

(1) راجع: المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 14، ص 182؛ وكذٰلك: ابن طاووس، رضي الدين عليّ، اليقين، ص 120. تحقيق: الأنصاري، مؤسّسة دار الكتاب الجزائريّ، الطبعة الأولى، ربيع الثاني 1413.

لنصّ عليه الرجاليّون في كتبهم، ولما كان من المجاهيل، في حين أنّهم لم يذكروه في كتبهم، بل إنّ نفس الشيخ الطوسي لم يذكره في رجاله، مع أنّه هو الّذي نعته بذٰلك حسب ما يدّعي هٰؤلاء! وعلى فرض كونه صفة مدح فهو مجرّد احتمالٍ فقط، لا يمكن الجزم به إلّا مع القرينة القطعيّة[1]، ومع كونه مجرّد احتمالٍ يكون هٰذا اللفظ مجملًا يدور أمره بين أن يكون صفة مدحٍ أو لقبًا لصاحبه، وعليه فلا يحتجّ به لكلٍّ واحدٍ من هٰذين الاحتمالين.

وعلى فرض التسليم بكونه وصفًا فمع ذٰلك لا يمكن الأخذ بالرواية لوجود الإشكال في باقي رواة السند.

وأمّا الراوي الآخر وهو عليّ بن الحسين فهو مشتركٌ بين الثقة وغيره، فعلى من يدّعي صحّة السند أن يميّز المقصود به حتّى يصحّ الاستناد إليه.

وأمّا أحمد بن محمّد بن الخليل وجعفر بن أحمد المصريّ والحسن بن عليٍّ ووالده عليّ بن بيان بن سيّابة المصريّ فهم مهملون في كتب الرجال لم يتمّ ذكرهم.

---

(1) إنّ مصطلح (القرينة القطعيّة) يدلّ على وجود ما يشير إلى معنًى محدّدٍ عند الشكّ والاحتمال بين عدّة معانٍ أو احتمالاتٍ.

وبذٰلك ننتهي إلى أنّ أكثر رواة هٰذه الرواية مجاهيل ومهملون فالرواية ساقطةٌ عن الاعتبار من ناحية السند ولا يمكن الاعتماد عليها.

2. دلالة الرواية

يمكن الإشارة إلى ضعف الرواية من خلال:

عدم قبول العلماء من أهل الخبرة بهٰذه الرواية لغرابتها ومخالفتها للكثير من الروايات، ومخالفة المشهور لها كالحرّ العامليّ حيث قال: «حديث الاثني عشر بعد الاثني عشـر، اعلم أنّه قد ورد هٰذا المضمون في بعض الأخبار، وهو لا يخلو من غرابةٍ وإشكالٍ، ولم يتعرّض له أصحابنا إلّا النادر منهم على ما يحضرني الآن، ولا يمكن اعتقاده جزمًا قطعًا؛ لأنّ ما ورد بذٰلك لم يصل إلى حدّ اليقين، بل تجويزه احتمالًا على وجه الإمكان مشكلٌ؛ لما يأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ من كثرة معارضه»[1]، ومن الواضح أنّ مثل هٰذه الروايات إذا كانت تخالف ما هو ثابتٌ على نحو القطع من العقل أو الشرع، فيجب تأويلها بما ينسجم مع تلك الضـروريات العقليّة أو الدينيّة؛ ولذٰلك نجد العلّامة المجلسيّ يرد أمثال هٰذه الروايات ويقول: «هٰذه الأخبار مخالفةٌ للمشهور، وطريق التأويل أحد وجهين:

(1) العامليّ، محمّد بن الحسن، الفوائد الطوسيّة، ص 115.

1 ـ أن يكون المراد بالاثني عشـر مهديًّا: أنّ النبيّ ﷺ وسائر الأئمّة سوى القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف عليه السلام، بأن يكون ملكهم بعد القائم عليه السلام، وقد سبق أنّ الحسن بن سليمان أوّلها بجميع الأئمّة، وقال برجعة القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف، وبه أيضًا يمكن الجمع بين بعض الأخبار المختلفة الّتي وردت في مدّة ملكه عجل الله تعالى فرجه الشريف.

2 ـ أن يكون هؤلاء المهديّون من أوصياء القائم، هادين للخلق في زمن سائر الأئمّة الّذين رجعوا؛ لئلّا يخلو الزمان من حجّةٍ، وإن كان أوصياء الأنبياء والأئمّة أيضًا حججًا، والله ـ تعالى ـ يعلم»[1].

أي أنّ أقصى ما يمكن أن يقال إنّ هؤلاء المهديّين ما هم إلّا قادةٌ كبارٌ بلغوا مراحل عاليةً في تهذيب أنفسهم وفهم دينهم، فاستحقّوا أن يكونوا هداةً للأمّة بعد أهل البيت عليهم السلام.

وعليه فالرواية إذا خالفت المشهور يعرض عنها؛ تمسّكًا بقول الإمام الباقر عليه السلام عندما سئل عن الخبرين المتعارضين المرويّين عنهم عليهم السلام فقال: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»[2].

---

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 53، ص 149.

(2) العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج 1، ص 157.

ملاحظاتٌ حول متن الرواية وانطباقها على مدّعي النبوّة

أوّلًا: في الدلالة؛ فإنّ مفادها تسليم الأمر إلى ابن الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، وهي تنافي عشرات الروايات القائلة بعدم خلوّ الأرض من حجّةٍ[1]، وتنافي أيضًا كون الأئمّة اثني عشر، وهو ضرورةٌ من ضرورات مذهبنا، وتنافي كذٰلك ما ورد من الروايات الّتي تشير إلى حكومة الإمام الحسين وأمير المؤمنين والأئمة عليهم السلام بعد رحيل الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف[2]، بل تنافي الروايات الّتي مفادها أنّ الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف يبقى إلى أربعين يومًا قبل قيام القيامة ثمّ يكون الهرج، وهٰذه الأيّام من أيّام بعث الأموات و نشورهم ومقدّمات القيامة[3].

إن قلتَ: إنّ بعض هٰذه الروايات ضعيفةٌ.

---

(1) انظر: الكافي، ج 1، ص 178 و179، كتاب الحجّة، الباب الخامس (أنّ الأرض لا تخلو من حجّةٍ).

(2) انظر: مختصر بصائر الدرجات، ص 132 و133، الباب الثاني (الكرّات وحالاتها وما جاء فيها)، ح 140 – 142.

(3) انظر: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، ج 2، ص 387، باب ذكر علامات قبل قيام القائم عليه السلام، فصلٌ في سيرة القائم؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار: ج 53، ص 145، تاريخ الإمام الثاني عشر، الباب الثلاثون (خلفاء المهديّ وأولاده).

قلتُ: لا يزيد ضعفها على ضعف تلك الرواية «رواية الوصيّة»، بل هي أقلّ ضعفًا بمراتب من رواية الوصيّة على فرض القول بضعف هٰذه الأخيرة «بقاء المهديّ إلى أربعين يومًا قبل القيامة».

وعلى كلّ حالٍ، إنَّ شذوذ هٰذه الرواية من حيث المضمون وندرتها أيضًا يمنع من قبولها أو الإصغاء إليها.

ثانيًا: الرواية أشارت إلى أنّ المهديّين يجيئون بعد وفاة الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، أمّا مدّعي اليمانيّة فقد جاء قبل ظهور الإمام[1]، هٰذا مضافًا إلى اضطراب المدّعي وتخبّطه في دعواه، فهو يدّعي من جهةٍ أنّه مبعوث الإمام ومن جهةٍ أخرى يدّعي أنّه وصيّه، وهٰذان الأمران لا يجتمعان؛ لأنّ المبعوث سابقٌ أو مقارنٌ والوصيّ لاحقٌ!

ثالثًا: أكّدت بعض الروايات أنّ الإمام الحسين عليه السلام هو الّذي يتسلّم مهام قيادة الأمّة بعد وفاة الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف، وليس أولاد الإمام الحجّة عجل الله تعالى فرجه الشريف، منها ما عن الإمام الصادق عليه السلام: «فإذا استقرّت المعرفة في قلوب المومنين أنّه الحسين، جاء الحجّة الموت، فيكون الّذي يغسّله ويكفّنه ويحنّطه ويلحده في حفرته الحسين بن عليٍّ، ولا يلي الوصيّ إلّا الوصيّ»[2].

---

(1) انظر: الخبّاز، ضياءٌ، المهدويّة الخاتمة، ج 2، ص 96.

(2) الكافي، الكليني، ج 8، ص 206.

رابعًا: فضلًا عن الرواية التالية الّتي توضّح أن لا عقب للإمام المهديّ حين وفاته، فالإمام الرضا عليه السلام يذكّر السائل بشيءٍ يبدو من خلال الرواية أنّه معروفٌ بين شيعتهم، بأنّ كلّ إمامٍ يكون له عقبٌ إلّا آخرهم، وأنّ الإمام الحسين عليه السلام هو الّذي يتولّى تجهيزه وخلافته.

«عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْخَزَّازِ قَالَ: دَخَلَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام فَقَالَ لَهُ أَنْتَ إِمَامٌ ؟قَالَ:نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ إِنِّي سَمِعْتُ جَدَّكَ جَعْفَرَ بْنَ محمّد عليه السلام يَقُولُ لَا يَكُونُ الإمام إِلَّا وَلَهُ عَقِبٌ، فَقَالَ أَنَسِيتَ يَا شَيْخُ أَوْ تَنَاسَيْتَ ؟ لَيْسَ هٰكذا قَالَ جَعْفَرٌ عليه السلام،إِنَّمَا قَالَ جَعْفَرٌ عليه السلام لَا يَكُونُ الإمام إِلَّا وَلَهُ عَقِبٌ إِلَّا الإمام الّذي يَخْرُجُ عَلَيْهِ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام فَإِنَّهُ لَا عَقِبَ لَهُ فَقَالَ لَهُ صَدَقْتَ جُعِلْتُ فِدَاكَ هٰكذا سَمِعْتُ جَدَّكَ يَقُولُ»[1].

خامسًا: أنّ الرواية تنصّ على تسليم الوصيّة من قبل الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف إلى ابنه عند موته، فإذا سلّمها كان التكليف على الناس باتّباعه، وأمّا قبل التسليم فالأمّة غير مكلّفةٍ باتّباعه حتّى على فرض معرفته وثبوت بنوّته له عجل الله تعالى فرجه الشريف، فضلًا عن القطع بعدم ثبوت بنوّته أو الشكّ فيها، كما هو شأن مدّعي البنوّة، هٰذا مضافًا إلى أنّ بنوّة

(1) الغيبة، الطوسيّ، ص 224.

ابنه عجل الله تعالى فرجه الشريف إمّا أن تثبت عن طريق الإمام نفسه إذا عرّفه للأمّة أو أقرّه على دعواه البنوّة، أو كانت بنوّته ثابتةً بالشهرة والتسالم وعدم إنكار الإمام، كما هو الشأن في انتساب الناس لآبائهم بشكلٍ طبيعيٍّ، والمدّعي للبنوّة اليوم لم تثبت بنوّته بأحد هٰذه الأمور المتعارفة، ولا يملك إلّا الادّعاء لا غير، وعليه فليصبر حتّى يظهر الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف ويوصي له، فيكلّف الناس آنذاك باتّباعه، أمّا قبل الوصية فلا تكليف باتّباعه كما هو مقتضى الوصيّة، فالوصية تثبت خلاف دعوى مدّعيها، فهي عليه لا له.

سادسًا: أنّه يمكن أن يرجع ضمير (له ثلاثة أسامي) إلى الإمام الحجّة بن الحسن وهٰذه الأسماء الثلاثة (أحمد، وعبد الله، والمهديّ) هي أسماء الحجّة بن الحسن أيضًا بقرينة الرواية التالية:

«عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم وذَكَرَ المهديّ فَقَالَ: إِنَّهُ يُبَايَعُ بَيْنَ الرُّكْنِ والْمَقَامِ، اسْمُهُ أَحْمَدُ وعَبْدُ الله والمهديّ، فَهٰذه أَسْمَاؤُهُ ثَلَاثَتُهَا»[1].

سابعًا: أنّه قد ورد في الرواية أنّ ابن الإمام له ثلاثة أسماءٍ، وأمّا المدّعي فله اسمٌ واحدٌ فقط، كما أنّ اسم أبيه لا يطابق اسم أبي

(1) الطوسيّ، الغيبة، كتاب الغيبة للحجّة، ص 454.

الإمام، مضافًا إلى أنّ مجرّد التطابق الاسميّ لا يكفي لإثبات المدّعى، وإلّا لانفتح الباب لكلّ مدّعٍ إذا طابق اسم صاحب الوصيّة، بل لا بدّ من ثبوت بنوّته بالقطع واليقين كما في سائر الموارد، سيّما في مثل هٰذه القضايا الّتي يترتّب عليها أمر الدين.

ثامنًا: أنّ المشكلة في عصـرنا هي غيبة الإمام عجل الله تعالى فرجه الشريف، بحيث لا يمكن الوصول إليه، فإذا كان المبعوث عنه غائبًا مختفيًا أيضًا مثله ولا يعرف مكانه إلّا خاصّته، بل لا يعلم أنّه حيٌّ أو ميّتٌ فما وجه الانتفاع به حينئذٍ من وجوده للأمّة حيث لم تحصل الغاية من بعثته؟ فالمبعوث لا بدّ أن يكون ممثّلًا عمّن بعثه، ويراه المبعوث إليه، ويلتقي به، ويتأكّد من صحّة دعواه، وإلّا لانتفت الحكمة من بعثته، سيّما مع طول الغيبة، هٰذا على فرض بقائه حيًّا بامتداد الغيبة، ولا يقاس أمره على إيماننا بالإمام الغائب عجل الله تعالى فرجه الشريف؛ لأنّ إمامته ثابتةٌ لنا بالدليل القطعيّ، فلا تضرّ بغيبته الّتي لها وجوهٌ من الحكمة نصّت عليها الروايات.

ومع كلّ ذٰلك فإنّه لو سلّمنا بصحّة الرواية وعدم تحميلها أيّ إشكالٍ تبقى المشكلة في التطبيق، فمن أين لهم إثبات أنّ صاحبهم المدّعي هو المقصود بأوّل المهديّين؟!

2 . المعاجز أو الكرامات

إنّ ادّعاء المعاجز من سمات منتحلي المقامات الدينيّة ومخترعي المذاهب والأديان، وسار على منوالهم أدعياء المهدويّة في كلّ عصرٍ وزمانٍ. ولمّا كانت المعجزات والكرامات ذات أثرٍ كبيرٍ، إذ تعدّ من الأدلّة المهمّة على صدق مدّعي النبوّة أو الإمامة، فقد تناولها علماء العقائد والكلام بالبيان الدقيق، والضبط والتحقيق وبيان ما يميّزها عن بقيّة الخوارق كالسحر أو تسخير الجنّ، ومن هٰذه الضوابط ما ذكره العلّامة الحلّيّ في (شرح التجريد):

«المسألة الرابعة: في الطريق إلى معرفة صدق النبيّ قال: وطريق معرفة صدقه ظهور المعجز على يده، وهو ثبوت ما ليس بمعتادٍ أو نفي ما هو معتادٌ مع خرق العادة ومطابقة الدعوى. أقول: لمّا ذكر صفات النبيّ وجب عليه ذكر بيان معرفة صدقه، وهو شيءٌ واحدٌ، وهو ظهور المعجز على يده، ونعني بالمعجز ثبوت ما ليس بمعتادٍ أو نفي ما هو معتادٌ مع خرق العادة ومطابقة الدعوى؛ لأنّ الثبوت والنفي سواءٌ في الإعجاز، فإنّه لا فرق بين قلب العصا حيّةً وبين منع القادر عن رفع أصغر الأشياء. وشرطنا خرق العادة؛ لأنّ فعل المعتاد أو نفيه لا يدلّ على الصدق. وقلنا مع مطابقة الدعوى؛ لأنّ من يدّعي النبوّة ويسند معجزته إلى إبراء الأعمى فيحصل له الصمم مع عدم برء العمى لا يكون صادقًا.

ولا بدّ في المعجز من شروط:

أحدها: أن يعجز عن مثله أو ما يقاربه الأمّة المبعوث إليها.

الثاني: أن يكون من قبل الله ـ تعالى ـ أو بأمره.

الثالث: أن يكون في زمان التكليف؛ لأنّ العادة تنتقض عند أشراط الساعة.

الرابع: أن يحدث عقيب دعوى المدّعي للنبوّة أو جاريًا مجرى ذٰلك، ونعني بالجاري مجرى ذٰلك أن يظهر دعوى النبيّ في زمانه، وأنّه لا مدّعي للنبوّة غيره، ثمّ يظهر المعجز بعد أن ظهر معجزٌ آخر عقيب دعواه، فيكون ظهور الثاني كالمتعقّب لدعواه؛ لأنّه يعلم تعلّقه بدعواه، وأنّه لأجله ظهر كالّذي ظهر عقيب دعواه.

الخامس: أن يكون خارقا للعادة»[1].

ويقول الشيخ الطوسيّ: «لا طريق إلى معرفة النبيّ إلّا بالمعجز، والمعجز في اللغة عبارةٌ عمّن جعل غيره عاجزًا مثل المقدر الّذي يجعل غيره قادرًا، إلّا أنّه صار بالعرف عبارةً عمّا يدلّ على صدق من ظهر على يده واختصّ به. والمعتمد على ما في العرف دون مجرّد اللغة.

---

(1) الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: جعفر سبحاني، ص 159.

والمعجز يدلّ على ما قلناه بشروطٍ:

1ـ أن يكون خارقًا للعادة.

2ـ أن يكون من فعل الله أو جاريًا مجرى فعله.

3ـ أن يتعذّر على الخلق جنسه أو صفته المخصوصة.

4ـ أن يتعلّق بالمدّعى على وجه التصديق لدعواه.

وإنّما اعتبرنا كونه خارقًا للعادة لأنّه لو لم يكن كذٰلك لم يعلم أنّه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يستدلّ بطلوع الشمس من مشـرقها على صدق الصادق، ويمكن بطلوعها من مغربها؛ وذٰلك لما فيه من خرق العادة؟!»[1].

فالمعجزة إذن مقترنةٌ بالنبوّة؛ كي يثبت النبيّ نبوّته للناس من أجل إقامة الحجّة عليهم، وإلّا انتقض الغرض من رسالته، ولا تكون المعجزة للعبث واللهو، فالمعجزة كما رأينا مقترنةٌ بدعوةٍ إلٰهيّةٍ ورسالةٍ من السماء فيها تحدٍّ لأهل زمان كلّ نبيٍّ. وهي عامّةٌ يقوم بها النبيّ أمام الناس.

---

(1) الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 250؛ راجع أيضًا: البحرانيّ،ابن ميثمٍ، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد الحسينيّ، ص 127.

والغرض من كلّ هٰذا التطويل في حقيقة المعجزة أن نظهر للقارئ أنّ المعجزة من المسائل الّتي بحثها أساطين العلماء، وليست أمرًا غامضًا يمكن التلاعب به وتسمية ما ليس بمعجزةٍ معجزةً، ومن الواضح أنّه لأجل أن تؤثّر المعجزة أثرها في شخصٍ ما فلا بدّ أن تكون تلك المعجزة ممّا شاهده وعاشه ذٰلك الشخص، ولو بأن تكون تلك المعجزة خالدةً كالقرآن الكريم، أو منقولةً له بواسطة من يمكن له أن يعتمد عليه في مثل تلك الأمور، فبعض الكتب الّتي صدرت في الوقت الحالي وفيها نقولاتٌ لأشخاصٍ يتحدّثون عن ما يسمّونه معاجز أو كراماتٍ لأشخاصٍ أصحاب دعاوى في الدين، فهٰذه تبقى مجرّد نقولاتٍ لا يعرف القارئ شخوصها ولا مدى صدقهم، فتبقى القضيّة في إطار المقبولات الّتي ملاكها التقليد للغير، ولا أعلم كيف يتجرّأ شخصٌ على طلب الوثوق به ممّن لم يعرفه ولم يلتق به أصلًا؟! ثمّ يدّعي جامع هٰذه النقولات بأنّ هٰذا هو الحقّ الصراح الّذي من خالفه وكذّبه كان مخلّدًا في نار جهنّم وغير ذٰلك من الألفاظ الخشنة في حقّ المؤمنين.

إنّ الشخص الّذي يقرأ مثل هٰذه الأمور في كتاب ويؤمن بها، فهٰذا من باب الانفعال، أو هو مزيجٌ بين المقبولات والمشهورات

الانفعاليّة[1]، فبعض الناس يحصل لديهم وثوقٌ بقضيّةٍ نتيجة انفعال نفسه بما يعتبرها أمارةً وقرينةً على الصدق، كما لو رأى رجلًا يلبس زيّ رجال الدين، فيبني على احترامه وتقديسه ويثق به لانفعالٍ نفسيٍّ عامٍّ عند الناس على ذٰلك، حتّى لو كانت حقيقة هٰذا الرجل بالذات منتحلًا لهٰذه الصفة، ويحمل مواصفات المزوّر والسارق والمجرم. وهٰذه مع الأسف من المغالطات الّتي تسمّى في علم المنطق (المغالطات المعنويّة)[2] ومنها (إيهام الانعكاس) ومثاله: أن يظنّ الظانّ أنّ كلّ سعيدٍ لا بدّ أن يكون ذا ثروةٍ، حينما يشاهد أنّ كلّ ذي ثروةٍ سعيدٌ. ويقول الشيخ المظفّر: «وأمثال هٰذه الأمور يقع الغلط

(1) هي تلك القضايا الّتي يقبلها الجمهور العامّ بسبب انفعالٍ نفسانيٍّ عامٍّ. المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص298.

(2) المغالطات لفظيّةٌ ومعنويّةٌ، والمغالطات المعنويّة في المنطق هي: إيهام الانعكاس، وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وسوء اعتبار الحمل. وهٰذه الثلاثة يكون الخلل في التأليف بين جزئي القضيّة الواحدة. وهناك مغالطاتٌ يقع الخلل في التأليف بين القضايا وهي: جمع المسائل في مسألةٍ واحدةٍ، وسوء التأليف، والمصادرة على المطلوب، ووضع ما ليس بعلّةٍ علّةً. إنّ كلّ هٰذه المغالطات تنكشف ويتعرّف عليها بواسطة الدرس التخصّصيّ الّذي لا مفرّ منه لمن أراد خوض القضايا العقديّة والعلميّة، وإلّا ضاع وضيّع. [راجع: المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 431 و432]

فيها كثيرًا من العامّة»[1]، بل أقول: أصبح يقع فيها بعض من يحسب على الخاصّة بشكلٍ كبيرٍ!

إنّ أمثال هٰذه الأمور لا ينطبق عليها تعريف المعجزة الخاصّة بالأنبياء ولا تعريف الكرامة. فمن شرائط المعجزة كما ذكرنا أن يعجز الناس عن الإتيان بمثلها أو ما يقاربها، وما نقل في كتب هٰؤلاء على فرض صدقها أمورٌ عاديّةٌ جدًّا تحدث لأصنافٍ من الناس كالمرتاضين من الهنود وغيرهم، وكما يحدث للعرفاء العشرات من هٰذه الأمور، وهٰؤلاء الصوفيّة قد ملؤوا الدنيا بأمثال هٰذه الحوادث والإخبارات، ولا يخفى أنّ ذٰلك أيضًا قد يكون لعلاقةٍ بالجنّ أو الشياطين، وأسواق المكتبات ـ ولا سيّما في العراق ـ اليوم متخمةٌ بكتب السحر والجنّ وما إلى ذٰلك. بل نحن رأينا في حياتنا أناسًا صالحين قد تكرّرت عندهم أمثال هٰذه الأمور.

والآن نقول لو أنّ هٰذا الصالح ادّعى أنّه أحد شخصيّات الظهور كاليمانيّ، وكان قبله أيضًا شخصٌ ادّعى نفس الدعوى فمن نصدّق؟ طالما كان الاعتماد على نفس الحيثيّات من الإخبارات الغيبيّة وغير ذٰلك. والغرب اليوم يهتمّ بأمثال هٰذه القضايا ممّا يدعونه

(1) المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 434.

بالباراسكولوجيّ الّذي ملأت كتبه الأسواق في الثمانينيّات من القرن الماضي. فليس في أمثال هٰذي القضايا أيّ امتيازٍ، ولا نستطيع حتّى أن نجعلها من صنف الّتي تقع من الصالحين طالما اقترنت بدعوى، إذ إنّ الأمر أعمّ من ذٰلك ـ كما ذكرنا تلك الأصناف ـ فقد يكون من السحر أو الارتباط بالجنّ وتسخيرهم أو بعض حالات الكشف العادية الّتي تقع للبعض، وغير ذٰلك.

3. الرؤيا

إنّ الأحلام والرؤى تمثّل بالنسبة لأدعياء المذاهب والأديان ملعبًا خصبًا يمارسون فيه مختلف أساليب الخرافة؛ لأنّها أمورٌ سهلة المؤونة، والكلام فيها سهلٌ يسيرٌ. وتحتلّ الرؤيا مكانةً في الدين لا يمكن إغفالها أو الحطّ منها؛ إذ وردت النصوص في ذٰلك كما في قصّة النبيّ يوسف، فالرؤى في قصّة يوسف كانت منعطفاتٍ مهمّةً يتغيّر من خلالها نمط المستقبل.

التفسير العقليّ للأحلام

والرؤى والأحلام هي انعكاسٌ للجانب الروحيّ للإنسان، وعندما ينام الإنسان تضعف الحواسّ، أو يتوقّف عملها مؤقّتًا؛ ممّا يجعل النفس أكثر توجّهًا للاتّصال بما يسانخها من العوالم؛ لأنّ النفس

مجرّدةٌ في ذاتها وإن كانت في أفعالها مادّيّةً. فالنفس عندما تتخلّص من عوالق المادّة والاتّصال بالحسّيّات وتتوقّف عن إدارة البدن أثناء النوم، فلا بدّ أن تتوجّه لإدارة قوًى أخرى ذات طبيعةٍ تشبهها ولو بشكلٍ جزئيٍّ، وهناك ما يسمّى في علم النفس الفلسفيّ (الحسّ المشترك)[1] و(القوّة المتخيّلة)، فعندما تقطع النفس ارتباطها مؤقّتًا بالحواسّ الخمس، يقوى عندها إدراكُ ما مخزونٌ في الحسّ المشترك، فتظهره المتخيّلة بصورٍ مختلفةٍ أو يقوى ارتباطها بعالم المجرّدات، فتدرك المتخيّلة صورًا تحوّلها أيضًا إلى الحسّ المشترك الّذي يظهره بأشكالٍ وصورٍ معيّنةٍ تناسب عالم المادّة.

فالنفس عند النوم إمّا أن تترجم ما حفظ في ذاكرة الإنسان من متغيّراتٍ يوميّةٍ في كلّ علاقاته على شكل رموزٍ وأحداثٍ، وهٰذا ما يمكن التعبير عنه بأضغاث أحلامٍ، والّذي تعبّر عنه مدارس التحليل النفسـيّ الغربيّة بأنّه انعكاسٌ لما يعيشه الإنسان من ضغوطٍ ومشاكل أو كبتٍ، وما إلى ذٰلك. والّتي قد يرجع بعضها إلى تجارب سحيقةٍ من ماضي الإنسان. وهٰذا ما عبّرنا عنه بانشغال النفس في الحسّ المشترك.

---

(1) الحسّ المشترك: وهو من الحواسّ الباطنة في الإنسان، وهٰذا الحسّ هو كالحوض الّذي تصبّ فيه بقيّة الحواسّ ما تدركه ممّا هو مناسبٌ لها.

وأمّا إن تتنزّل صور عالم العقل والمجرّدات نتيجة ارتباط النفس بها إلى المتخيّلة بواسطة الحسّ المشترك الّذي يرفدها بصورٍ تناسب عالم المادّة[1]، فالرزق مثلًا أمرٌ مجرّدٌ كلّيٌّ يتنزّل إلى عالم المادّة بشكل

(1) جاء في (لباب الإشارات والتنبيهات): «المسألة الرابعة: في سبب الرؤيا. إذا طفئت الحواسّ الظاهرة وتخلّصت النفس عن تدبيرها في تلك الساعة اتّصلت بعالم القدس، فأدركت أمورًا ممّا هناك، وركّبت القوّة المتخيّلة صورًا مناسبة لتلك المعاني، ثمّ وردت تلك الصور على الحسّ المشترك فصارت مرئيّةً، أمّا أنّها وقت الخلاص عن تدبير الحواسّ الظاهرة ثمّ اتّصلت بذٰلك العالم؛ فلأنّه شديد الشبه بالأرواح السماويّة. والجنسيّة علّة الضمّ، وأمّا أنّها لمّا أدركت أمورًا ممّا في ذٰلك العالم ثمّ ركبت القوّة المتخيّلة صورًا مناسبةً لها؛ فلأنّ هٰذه القوّة جعلت محاكيةً لكلّ ما يليها من هيئةٍ إدراكيّةٍ أو هيئةٍ مزاجيّةٍ سريعة التنقّل من الشيء إلى شبهه أو ضدّه. ولو لم يكن كذٰلك لما انتفعنا بها في الانتقالات الفكريّة، وأمّا أنّ تلك الصور لمّا وردت على الحسّ المشترك صارت مرئيّةً؛ فلأنّه لا معنى للإحساس إلّا تلك الصور المنطبعة فيه، فسواءٌ وردت من الداخل أو الخارج، وجب أن لا يتفاوت الحال.

وإنّما لم يحصل هٰذا المعنى وقت اليقظة لثلاثة أوجهٍ:

أحدهما: أنّ اشتغال النفس بتدبير الحواسّ الظاهرة، يعوقها عن الاتّصال بعالم الغيب، فإنّ القوى النفسانيّة متنازعةٌ، فإذا هاج الغضب وقفت الشهوة وبالضدّ، وإذا تجرّد الباطن لعلّةٍ، شغل عن الحسّ الظاهر، فكاد لا يسمع ولا يرى. وبالضدّ، وحال النوم لم تشتغل النفس الحاضرة، فلا جرم قدرت على الاتّصال بعالم القدس.

الثاني: أنّ النفس الناطقة وقت اليقظة تستخدم القوّة المتخيّلة فيصير ذٰلك مانعًا للمتخيّلة من تركيب تلك الصور بخلاف وقت النوم، فإنّها لا تستخدم المتخيّلة

سمكةٍ، والعلم يرى لبنًا، والفاكهة الصفراء مرضٌ، وهٰكذا.

ولهٰذا تحتاج الرؤيا والأحلام إلى معبّرٍ أي مترجمٍ يكون قادرًا على معرفة ما ترمز إليه مختلف الصور والأحداث، ومعرفة أقسام المنامات، وكذبها من صدقها، وهل هي حديث نفسٍ أو استفاضةٌ من عالم المجرّدات، وهل هي بشارةٌ أو إنذار؟

إمّا لأنّ انجذابها إلى عالم الغيب يمنعها من استخدام المتخيّلة، أو لأنّ اشتغالها بتدبير هضم الغذاء يمنعها ذٰلك من الاستخدام؛ لما ذكرنا أنّ لهٰذه القوى النفسانيّة متنازعةٌ.

الثالث: أنّ لوح الحسّ المشترك وقت اليقظة مشغولٌ بالصور الواردة عليه من الخارج، فلا يتّسع للصور الواردة عليه من الداخل. بخلاف وقت النوم، فإنّه خالٍ عن الصور الخارجيّة، فلا جرم يقبل وقت النوم تلك الصور الداخلة». ثمّ يقول في بحثٍ خاصٍّ: «البحث الثالث: لهٰذا الأثر الروحانيّ السانح للنفس حالتي النوم واليقظة، قد يكون ضعيفًا فلا يبقى له في الخيال أثرٌ، وقد يكون قويًّا، إلّا أنّ الخيال يمعن في الانتقال، فلا ينتفع به. وقد يبقى ذٰلك إمّا لأنّ الإدراك كان قويًّا جدًّا والنفس عند ذٰلك الاتّصال كانت صافيةً خاليةً عن الكدورات البدنيّة والصور النفسانيّة، فارتسمت تلك ارتسامًا قويًّا، أو لأنّ النفس كانت مهتمّةً بإدراك ذٰلك المعنى، فعند الارتسام ضبطته النفس ضبطًا قويًّا ومنعت القوّة المتخيّلة من التشويش بالانتقالات. فما كان من ذٰلك الأثر قويًّا جليًّا مضبوطًا، فإنّ كان في حال اليقظة فهو وحيٌ أو إلهامٌ أو هاتفٌ، وإن كان في حال النوم فهو الحلم الّذي لا يحتاج إلى التعبير، وما كان قد بطل هو وبقيت محاكاته يحتاج إلى التأويل أو إلى التعبير» [الرازيّ، فخر الدين، لباب الإشارات والتنبيهات، ص 194ـ 196].

ولا يخفى فإنّ المقصود في حال اليقظة خاصٌّ بالأنبياء.

الأحلام في الأخبار

جاءت بعض الروايات عن أهل بيت العصمة والطهارة تبيّن مسألة الأحلام بشكلٍ واضحٍ لا لبس فيه، وتبيّن انقسامها إلى صادقٍ وكاذبٍ، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال:

«فكّر ـ يا مفضّل ـ في الأحلام، كيف دبّر الأمر فيها، فمزج صادقها بكاذبها، فإنّها لو كانت كلّها تصدق لكان الناس كلّهم أنبياء، ولو كانت كلّها تكذب، لم يكن فيها منفعةٌ، بل كانت فضلًا لا معنى له، فصارت تصدق أحيانًا، فينتفع بها الناس في مصلحةٍ يهتدى لها، أو مضرّةٍ يتحذّر منها، وتكذب كثيرًا؛ لئلّا يعتمد عليها كلّ الاعتماد»[1].

فالإمام هنا ينبّه على مسألة الأحلام بأنّها أمرٌ لا يمكن إنكاره، ودليلٌ على الجانب الروحيّ المعنويّ في الإنسان.

ومن المهمّ أن يعلم أنّه حتّى الرؤيا الصادقة، فإنّها تحتاج إلى تأويلٍ صحيحٍ وقطعيٍّ، وإلّا لم تنفع شيئًا وتبقى في حدود الظنون والاحتمالات، فمثلًا أورد الصدوق في أماليه روايةً عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أقبل جيران أمّ أيمن إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقالوا: يا

---

1 ـ الجعفيّ، المفضّل بن عمر، التوحيد، تحقيق: كاظمٍ المظفّر، ص 44.

رسول الله، إنّ أمّ أيمن لم تنم البارحة من البكاء، لم تزل تبكي حتّى أصبحت، قال: فبعث رسول الله ﷺ إلى أمّ أيمن فجاءته، فقال لها: يا أمّ أيمن، لا أبكى الله عينيك، إنّ جيرانك أتوني وأخبروني أنّك لم تزلي الليل تبكين أجمع، فلا أبكى الله عينيك، ما الّذي أبكاك؟ قالت: يا رسول الله، رأيت رؤيا عظيمةً شديدةً، فلم أزل أبكى الليل أجمع. فقال لها رسول الله ﷺ: فقصّيها على رسول الله، فإنّ الله ورسوله أعلم. فقالت: تعظّم علي أن أتكلّم بها. فقال لها: إنّ الرؤيا ليست على ما ترى، فقصّيها على رسول الله. قالت: رأيت في ليلتي هٰذه، كأن بعض أعضائك ملقًى في بيتي. فقال لها رسول الله ﷺ: نامت عينك يا أمّ أيمن، تلد فاطمة الحسين، فتربّينه وتلينه، فيكون بعض أعضائي في بيتك. فلمّا ولدت فاطمة الحسين عليها السلام، فكان يوم السابع، أمر رسول الله ﷺ فحلق رأسه وتصدّق بوزن شعره فضّةً وعقّ عنه، ثمّ هيّأته أمّ أيمن ولفّته في برد رسول الله ﷺ، ثم أقبلت به إلى رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: مرحبًا بالحامل والمحمول، يا أمّ أيمن، هٰذا تأويل رؤياك»[1].

فإنّ أمّ أيمن رضي الله عنها عاشت الخشية من رؤيا كانت تظنّ أنّها

(1) الصدوق، محمّد بن عليٍّ، الأمالي، ص 3.

نذير خطرٍ وشؤمٍ، إلّا أنّ النبيّ ﷺ عبّر لها الرؤيا بشكلٍ أزال الهمّ والقلق عن قلبها.

ونقل الكلينيّ بعض الروايات في الأحلام، منها: «عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِرَسُولِ الله ﷺ فِي قَوْلِ الله عز وجل: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَياةِ الدُّنْيا﴾، قَالَ: هِيَ الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ يَرَى الْمُؤْمِنُ فَيُبَشَّرُ بِهَا فِي دُنْيَاهُ»[1].

ومنها: صحيحة سعد بن أبي خلفٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرُّؤْيَا عَلَى ثَلَاثَةِ وُجُوهٍ: بِشَارَةٍ مِنَ الله لِلْمُؤْمِنِ، وتَحْذِيرٍ مِنَ الشَّيْطَانِ، وأَضْغَاثِ أَحْلَامٍ»[2].

ومنها: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ! الرُّؤْيَا الصَّادِقَةُ والْكَاذِبَةُ مَخْرَجُهُمَا مِنْ مَوْضِعٍ وَاحِدٍ؟ قَالَ: صَدَقْتَ، أَمَّا الْكَاذِبَةُ الْمُخْتَلِفَةُ، فَإِنَّ الرَّجُلَ يَرَاهَا فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ فِي سُلْطَانِ الْمَرَدَةِ الْفَسَقَةِ، وإِنَّمَا هِيَ شَيْءٌ يُخَيَّلُ إلى الرَّجُلِ، وهِيَ كَاذِبَةٌ مُخَالِفَةٌ لَا خَيْرَ فِيهَا، وأَمَّا الصَّادِقَةُ إِذَا رَآهَا بَعْدَ الثُّلُثَيْنِ مِنَ اللَّيْلِ مَعَ حُلُولِ الْمَلَائِكَةِ، وذٰلك قَبْلَ السَّحَرِ، فَهِيَ صَادِقَةٌ لَا تَخَلَّفُ إِنْ شَاءَ

(1) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج 8، ص 19.

(2) المصدر السابق.

الله، إِلَّا أَنْ يَكُونَ جُنُبًا، أَوْ يَنَامَ عَلَى غَيْرِ طَهُورٍ، ولَمْ يَذْكُرِ الله ﷻ حَقِيقَةَ ذِكْرِه، فَإِنَّهَا تَخْتَلِفُ وتُبْطِئُ عَلَى صَاحِبِهَا»[1].

إذن تبيّن من خلال هٰذه الروايات أنّ الأحلام ليست كلّها من الله تعالى، بل الّتي من غيره أكثر، ولها فروعٌ وأوقاتٌ متعدّدةٌ، وكلّ وقتٍ محسوبٌ بدقّةٍ، وكلّ ذٰلك يدور بحسب الروايات ما بين البشارة للمؤمن والتحذير من الشيطان وأضغاث الأحلام.

الأحلام والعقيدة

ولٰكنّ حدّ الأحلام هو في البشارة والإنذار وغير ذٰلك من المنافع الّتي أشرنا إليها، ولا دخل لها في إثبات العقيدة؛ لأنّ الأحلام لا يستفاد منها إلّا ظنونٌ واحتمالاتٌ ممّا لا ينفع في العقيدة، سواءٌ في الأصول أو الفروع. وإن كانت الرؤيا الصادقة قد تنبّه الإنسان إلى حقائق معيّنةٍ لم يكن ملتفتًا إليها، فتكون باعثًا له لأن يتحرّك نحو طلب الدليل عليها من العقل أو النصوص المعتبرة نفيًا أو إثباتًا، وقد تنفع على نحو التأييد بعد البرهان القاطع، وإيجاد الاطمئنان في نفس الإنسان وتقوية إيمانه. وكما لاحظنا كلمات أهل الحكمة فإنّهم لا يشيرون من قريبٍ أو بعيدٍ حول دخالة الحلم والرؤيا في العقيدة بأيّ

(1) المصدر السابق.

نحوٍ كان، ويقصرون ذٰلك على الأنبياء في حالتي النوم واليقظة.

وكذا المعصومون عليهم السلام الّذين بيّنوا حدود المنامات، ولم يرد فيها ذكرٌ للعقيدة إثباتًا أو نفيًا، فعن موسى بن إسماعيل بن موسى بن جعفرٍ، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الرؤيا ثلاثةٌ: بشـرى من الله، وتحزينٌ من الشيطان، والّذي يحدّث به الإنسان نفسه فيراه في منامه.

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: الرؤيا من الله والحلم من الشيطان»[1].

وفيما يخصّ الشيطان فلقد روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنّ لإبليس شيطانًا يقال له هزع، يملأ ما بين المشرق والمغرب في كلّ ليلةٍ، يأتي الناس في المنام؛ ولهذا يُرى الأضغاث»[2].

ولعلّ أكثر ما يلفت الانتباه من الروايات ما عن أبي جعفرٍ عليه السلام في حديثٍ طويلٍ جاء فيه: «إنّه ليس من يومٍ ولا ليلةٍ إلّا وجميع الجنّ والشياطين يزور أئمّة الضلالة، ويزور أئمّة الهدى عددهم من الملائكة، حتّى إذا أتت ليلة القدر فهبط فيها من الملائكة إلى وليّ الأمر عدد خلق الله، أو قال: قيّض الله ـ تعالى ـ من الشياطين

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، تحقيق: محمّدباقر البهبوديّ، ج 58، ص 191.

(2) المصدر السابق، ج 58، ص 159.

بعددهم، ثمّ زاروا وليّ الضلالة، فأتوه بالإفك والكذب حتّى لعلّه يصبح فيقول: رأيت كذا وكذا، فلو سئل وليّ الأمر عن ذٰلك لقال: أرأيت شيطانًا أخبرك بكذا وكذا حتّى يفسّر له تفسيرًا ويعلّمه الضلالة الّتي هو عليها»[1].

فهٰذه الرواية تبيّن علاقة إبليس وجنوده بعالم الوجود، وانعكاساتها على البشر، وقد تكون هٰذه الرواية ترجمةً لما تضمّنته الآيات الشريفة: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾[2].

فهناك علاقةٌ بين الشياطين وأتباعهم أئمّة الضلالة، الّذين هم كلّ من يقود إلى تيه البشريّة في غياهب الانحراف النظريّ والعمليّ من تهتّكٍ فكريٍّ وأخلاقيٍّ ونشر المغالطات على أنّها حقٌّ، وابتذال القيم، وعمليّة خلط الأوراق ودسّ السمّ في العسل، وإدخال ما ليس من الدين في الدين.

---

(1) العامليّ، محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، تحقيق: محمّد بن محمّد الحسين القائينيّ، ج4، ص 394.

(2) سورة الأعراف: الآيتان 16 و17.

وبناءً على ما تقدّم، لو رأى مؤمنان حلمًا في شخصٍ واحدٍ، وأحدهما فيه مذمّةٌ له وأمرٌ بالنهي عن اتّباعه، والثاني فيه مدحٌ وأمرٌ بالاتّباع له، فبمن نثق ومن نصدّق؟

ليس أمر العقيدة هيّنًا لهٰذا الحدّ[1] بحيث يعرف من خلال المنامات والأحلام الّتي لا ينتج عنها إلّا الظنّ والاحتمال الّذي نهت الشـريعة عن اتّباعه كما ذكرنا ذٰلك مرارًا. ولا دليليّة للأحلام في الدين بأيّ نحوٍ من الأنحاء، لا في الفروع ولا في الأصول، وإذا كانوا ينكرون حجّيّتها في الفروع فهي أولى بالإنكار في الأصول. إنّ البحث في العقيدة ليس أمرًا هيّنًا، بل يحتاج إلى الدرس وتحصيل المقدّمات المنطقيّة والعلميّة وفق ترتيبٍ جرت عليه الدراسات الدينيّة عند كلّ الأديان والفرق، ولا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال تحويل أمر العقيدة إلى الأحلام والمنامات، فتفتقد بوصلة الحقيقة وسط ركام الأقاويل والخرافات وكثرة الكلام من كلّ من هبّ ودبّ. ولو كان الأمر كما يريده جماعات الأحلام، لسهلت مهمّة الأنبياء بشكلٍ

(1) صحيحة ابن أذينة: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: ما تروى هٰذه الناصبة ؟ فقلت: جعلت فداك في ماذا؟ فقال: في أذانهم وركوعهم وسجودهم، فقلت: إنّهم يقولون: إنّ أبيّ بن كعبٍ رآه في النوم فقال: كذبوا، فإنّ دين الله أعزّ من أن يرى في النوم» [انظر: الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، تحقيق: محمّد بن محمّد الحسين القائينيّ، ج 1، ص 689].

كبيرٍ، ولما سفكت دماؤهم على أيدي مجتمعاتهم، وهم قادرون على جعل الناس يحلمون بما يشاءون، ولٰكنّ الله الخالق ﷻ أبى إلّا أن يختار الإنسان دينه على أساسٍ من العقل السليم والرؤية الصحيحة للحياة ونظم العالم. وقد تكرّرت في القرآن الكريم ألفاظ التدبّر والتعقّل بمختلف الاشتقاقات.

وقد نُقلت عدّة رواياتٍ وبألسنةٍ مختلفةٍ عن العقل، وأنا مضطرٌّ لنقل بعضها، وإن دلّت على المعنى نفسه؛ إمعانًا في التنبيه إلى قضيّة العقل ومكانته في العقيدة، ومدى الأهمّيّة الّتي أولاها الله ﷻ له؛ لنرى في المقابل تعمّد تهميشه وتسطيحه، ولا سيّما في الأمور العقديّة.

أوّلًا: «عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل، فأقبل، ثمّ قال له: أدبر فأدبر، ثمّ قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك، ولا أكملتك إلّا في من أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أعاقب، وإيّاك أثيب»[1].

وعن محمّد بن الحسن، عن سهل بن زيادٍ، عن ابن أبي

(1) الفصول المهمّة في أصول الائمة، تحقيق: محمّد بن محمّد الحسين القائيني، ج1، ص161.

نجران، عن العلاء بن رزينٍ، نحوه، إلّا أنّه قال: "ما خلقت خلقًا أحسن منك".

ثانيًا: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثمّ قال له: أقبل فأقبل، فقال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقًا هو أحبّ إليّ منك، بك آخذ وبك أعطي وعليك أثيب»[1].

ثالثًا: «موسى بن جعفرٍ عليه السلام، عن آبائه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله خلق العقل من نورٍ مخزونٍ مكنونٍ، إلى أن قال: فقال الربّ تبارك وتعالى: وعزّتي وجلالي، ما خلقت خلقًا أحسن منك، ولا أطوع لي منك، ولا أرفع منك، ولا أشرف منك، ولا أعزّ منك، بك أوحّد، وبك أُعبد، وبك أُدعى، وبك أُرتجى، وبك أُبتغى، وبك أُخاف، وبك أُحذر، وبك الثواب وبك العقاب»[2].

وقد نقل الكافي الشريف رواياتٍ بلغت حدّ التواتر المعنويّ في ذٰلك[3].

---

1 ـ المصدر السابق، ج 1، ص 115.

2 ـ المصدر السابق، ج 1، ص 116.

3 ـ راجع: الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج 1، ص 116.

ومن المعروف في الأوساط العلميّة أنّ أمرًا ما كي يكون من الدين فلا بدّ من وجود دليلٍ عليه من الأدلّة الأربعة وهي: القرآن والسنّة الشـريفة والإجماع والعقل، فتحت أيّ دليلٍ يمكن إدخال الأحلام والمنامات[1]؟! فهي ليست من القرآن ولا من السنّة، ولا عليها إجماعٌ، كما أنّها بعيدةٌ كلّ البعد عن الاستدلالات العقليّة. فحينما يخبر شخصٌ ما أنّه رأى المعصوم في المنام، وأخبره بوجوب أتباع فلانٍ في قضيّةٍ دينيّةٍ، فلا وجه أوّلًا لتصديقه[2]، وثانيًا لا حجّيّة شرعيّة لهذا الحلم لا للرائي ولا لغيره؛ إذ إنّ الحجّيّة الشرعيّة لا بدّ كما تقدّم أن تدخل تحت قسمٍ من أقسام الأدلّة الأربعة وهو محالٌ، ألّا إذا أتوا بدينٍ جديدٍ!

4. الاستخارة

الاستخارة من النعم العظيمة الّتي منّ بها الله بها علينا، وقد أقرّها الله بالنسبة للأديان السابقة كما في قضيّة زكريّا وتكفّله لمريم، وأقرّها الدين في الفقه ضمن قاعدة القرعة المعروفة في

(1) من نافل القول أنّ المقصود أحلام الناس ومناماتهم.

(2) اللّهمّ إلّا على نحو الثقة به كما تقدّم، ويدخل تحت المقبولات الّتي لا تورث سوى الاحتمال والظنّ ممّا هو مرفوضٌ في الأمور العقديّة.

القواعد الفقهيّة[1]. وليس همّنا في هٰذا الكتاب نقل النصوص حول الاستخارة، ولا نختلف مع أحدٍ حولها. ولٰكنّ غرضنا دراسة مدى الاستناد على الاستخارة في أمرٍ يخصّ العقيدة، فإنّ فكرة الاستخارة في العقائد أمرٌ خطيرٌ، وفتح هٰذا الباب سوف يجرّ الويلات على الدين.

المعنى الأصليّ للخيرة كما هو واضحٌ وكما تدلّ عليه بحوث اللغة[2] والاصطلاح طلب الخير في أمرٍ ما من الله تعالى . إذ ذكر اللغويّون معاني كثيرةً، وصورًا عديدةً لهٰذا اللفظ لا يهمّنا التطرّق إليها.

والأمر الجدير بالذكر أنّ الخيرة في بعض معانيها مقيّدةٌ بالحيرة، وبالتالي فإنّ الشخص غير المتحيّر لا موضوعيّة للاستخارة عنده، فلو عرض له أمرٌ ما، ولم يكن محتارًا فليس من الصواب والمنطق أن يقال له: استخر في الأمر.

وليست صورة الاستخارة واحدةً، بل هي متعدّدةٌ، ومنها أن

---

(1) راجع: البجنوردي، محمّدحسن، القواعد الفقهيّة، تحقيق: مهديٍّ المهريزيّ ومحمّدحسن الدرابتيّ، ج1، ص 60.

(2) راجع: ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 2، ص 1299.

يكرّر الإنسان القول: «اللّٰهمّ إنّي استخيرك خيرةً في عافيةٍ»، من باب استخر ثمّ استشر، وبعد ذٰلك يستشير في أمره، فيجري الله ـ تعالى ـ الصواب على لسان خلقه[1]. فلو أراد شخصٌ أن يتّبع من يدّعي دعوى معيّنةً، ولنفرض السفارة أو الإمامة أو غير ذٰلك ممّا يشاع هٰذه الأيّام، واستخار بهٰذه الطريقة، وجرى الجواب على الألسنة بالنهي، فما هو الموقف من الاستخارة عندئذٍ؟

إنّ الباري ـ تعالى ـ هو الغنيّ الحميد المعطي ولا يوجد في ساحته ظلمٌ، ولو استخار عددٌ من الناس على اتّباع رجلٍ معيّنٍ من أصحاب الدعوات كما ذكرنا، وكانت النتائج مختلفةً فيما بينهم في الاتّباع من عدمه، فكيف نحلّ هٰذه المشكلة؟ وماذا نقول لأصحاب النتيجة الإيجابيّة، وما جوابنا لأصحاب النتيجة السلبيّة؟ ومن الواضح أنّه ليس لنا إلّا القول إنّه لا موضوعيّة للخيرة في أمور العقيدة، وما يتمّ من استخاراتٍ في هٰذا الباب هواءٌ في شبكٍ. إنّ البحث الأساس في كلٍّ من أصول الدين وفروعه يعتمد بالدرجة الأساس على بحث مدى حجّيّة الأدلّة في كلٍّ من علمي أصول الفقه والكلام، ولم نجد في كلّ علم الكلام دليلًا واحدًا يشير إلى حجّيّة الاستخارة على العقيدة بكلّ تفاصيلها.

---

(1) انظر: النجفيّ، محمّدحسن، جواهر الكلام، ج 12، ص 161.

إنّ القضايا الّتي تخصّ العقيدة حدّد الشارع كيفيّة إثباتها، وكذٰلك قضايا الفروع الّتي تتناول الجانب الفقهيّ من حياة الإنسان، فهناك ضابطٌ وميزانٌ في كلّ مفصلٍ من مفاصل الدين (أصولًا وفروعًا)، وليس الأمر وفق اختيارات الناس ورغباتهم، والاستخارة أيضًا فيها تحديدٌ وميزانٌ، فميدانها المباحات والموارد الّتي ليس فيها تكليفٌ معيّنٌ أو وظيفةٌ ما فيما يرتبط حصرًا بالجانب الفقهيّ فحسب[1]. ويقول العلّامة الحلّيّ في الخيرة: «وأمر الاستخارة سهلٌ يستخرج منه الإنسان معرفة ما فيه الخيرة في بعض أفعاله المباحة المشبهة عليه منافعها ومضارّها الدنيويّة»[2].

وواضحٌ من خلال هٰذا النصّ أنّ الاستخارة تخصّ الجانب الحياتيّ اليوميّ للإنسان، الّذي تعرض له في حياته بعض الأمور أو المشاكل أو المشاريع الّتي قد يحتار في اختيار الصواب فيها، فيلجأ إلى الخيرة؛ كي يسهل عليه الاختيار، وهٰذا ما جاءت به رواياتٌ عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام.

---

(1) انظر: الخبّاز، ضياءٌ، المهدويّة الخاتمة فوق زيف الدعاوى وتضليل الأدعياء، بقلم: عبد الله سعد معرفي، ج 2، ص 197.

(2) العلّامة الحلّيّ، الحسن بن يوسف بن المطهّر، مختلف الشيعة، ج 2، ص 355.

والنتيجة أنّه لم يرد في الشريعة ما يدلّ على جواز الاستخارة على أمرٍ يمسّ العقيدة من بعيدٍ أو قريبٍ.

بحثٌ روائيٌّ

هٰذه الرواية هي الرواية الّتي يمكن القول إنّها الوحيدة الّتي ذكرت الاستخارة في أمرٍ عقديٍّ، ذكرها الشيخ الطوسيّ في كتاب (الغيبة).

«عن عليّ بن معاذٍ قلت لصفوان بن يحيى: بأيّ شيءٍ قطعت على عليٍّ؟ قال: صلّيت ودعوت الله واستخرت عليه وقطعت عليه».

ومفاد الرواية: أنّ صفوان بن يحيى، وهو أحد رجالات الشيعة وعلمائهم ومن خلّص أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، استند إلى الاستخارة في قضيّةٍ تخصّ العقيدة (الإمامة)، فكانت الخيرة الطريق إلى معرفة إمامة الإمام الرضا عليه السلام، وطالما أنّه من أصحاب الإمام وتلامذته، فمن المستبعد جدًّا أن يصنع ذٰلك من تلقاء نفسه!

البحث في الرواية: من يراجع كتاب (الغيبة) يظهر جليًّا له أنّ الشيخ كان في إطار رد ما جاء في كتاب أبي محمّدعليّ بن أحمد العلويّ الموسويّ الّذي ألّف كتابًا بعنوان (في نصرة الواقفة)، فقام الشيخ بنقل الرواية من الكتاب المزبور ثمّ ناقشها وردّها، وممّا قاله فيها:

«فهٰذا ليس فيه أكثر من التشنيع على رجلٍ بالتقليد، وإن صحّ ذٰلك فليس فيه حجّةٌ على غيره، على أنّ الرجل الّذي ذكر ذٰلك عنه فوق هٰذه المنزلة؛ لموضعه وفضله وزهده ودينه، فكيف يستحسن أن يقول لخصمه في مسألةٍ علميّةٍ أنّه قال فيها بالاستخارة؟! اللّٰهمّ إلّا أن يعتقد فيه من البله والغفلة ما يخرجه عن التكليف، فيسقط المعارضة لقوله»[1].

فالشيخ ﵀ يستنكر بشدّةٍ الاستدلال في قضيّةٍ عقديّةٍ بالاستخارة، وهي الّتي لا ينفع فيها إلّا العلم واليقين، ولا سيّما من رجلٍ عالمٍ وصاحبٍ للإمام المعصوم ﵇. هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الرواية ليست مرويّةً عن الإمام المعصوم، بل عن أحد الأصحاب، ولم يتوفّر ما يثبت لنا أنّ المعصوم ﵇ قد أقرّه على ما فعل لو صحت الرواية أصلًا»[2].

---

(1) الطوسيّ، محمّد بن الحسن، الغيبة، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قمّ ـ إيران، الطبعة الثالثة، 1425.

(2) انظر: الخبّاز، ضياءٌ، المهدويّة الخاتمة فوق زيف الدعاوى وتضليل الأدعياء، بقلم: عبد الله سعد معرفي، ج 2، ص 193.

الخاتمة

توصّلنا من خلال هٰذه الجولة الفكريّة إلى النقاط الأساسيّة التالية:

- أن الإنسان كائنٌ عاقلٌ مختارٌ مستخلفٌ في الأرض من قبل الله عزّ وجلّ، ترسم له العقيدة الصحيحة مجمل علاقته الوجوديّة، وأيّ انحرافٍ في العقيدة يمثّل نتيجةً سلبيّةً في مستقبله الأخرويّ.
- الإنسان مخلوقٌ استكماليٌّ، أي باحثٌ عن الكمال؛ لذا تبرز لديه أسئلةٌ فلسفيّةٌ عن الكون والخالق والخلق والغاية من كلّ ذٰلك.
- هناك أصلٌ رابعٌ في العقيدة الإسلاميّة الحقّة المتكوّنة من خمسة أصولٍ على المشهور، ألا وهي عقيدة الإمامة، المتمثّلة في أئمّة أهل البيت عليهم السلام، ولا تنتهي سلسلة الإمامة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وإنّ آخرهم هو الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف الّذي تنتظر الأمّة ظهوره، وهٰذا عليه دليلٌ عقليٌّ ونقليٌّ.
- أنّ عقيدة المهديّ عقيدةٌ عالميّةٌ، وإن تمظهرت بأسماءٍ مختلفةٍ كالمخلّص والمنجي وغير ذٰلك.
- ينقسم المؤمنون إزاء عقيدة المهديّ إلى ثلاثة أقسامٍ: القسم

الأوحديّ المباشر، وهو أرقى الأقسام، حيث تمثّل له القضيّة المهدويّة همًّا يوميًّا، وكلّ حركته هي من أجل الإمام. ثمّ القسم الّذي تكون علاقته عاديّةً بالإمام، ولا يعيش همّ الظهور ويمثّله الأغلب من المؤمنين. والقسم الثالث هم من تحتلّ قضيّة المهديّ جزءًا من حياته، ولٰكنّه ضعيف الوعي تغلّب عليه العاطفة يكاد ينساق مع دعوة كلّ ناعقٍ.

- أنّ مشكلة الإنسان في المعرفة؛ لأنّ المعرفة إذا بنيت على أساسٍ خاطئٍ تؤدّي لا محالة إلى الهلاك، وإن بنيت على أساسٍ صحيحٍ فالعاقبة حسنةٌ وموفّقةٌ.

- أنّ التفكير لا ينفكّ عن الإنسان، فلا بدّ له أن ينظّم عمليّة التفكير ليصل إلى نتيجةٍ صحيحةٍ، فيحتاج أوّلًا للمنطق ليعرف كيف يفكّر، ثمّ يحتاج إلى علم المعرفة من أجل أن يتعرّف على المناهج المعرفيّة المستعملة في العلوم.

- أنّ اختيار المنهج المعرفيّ يؤثّر تأثيرًا بالغًا في العقيدة (الرؤية الكونيّة) والسلوك العمليّ الخارجيّ. ولا بدّ من أن يكون المنهج العقليّ هو الحاكم في حياة الإنسان على بقيّة المناهج (المنهج النصّيّ، المنهج التجربيّ، المنهج الحسّيّ، المنهج العرفانيّ، المنهج الكلاميّ، المنهج التلفيقيّ). فالعقل يستعين

ببقيّة المناهج فيما يتناسب مع موضوع البحث دون أن يقصي تلك المناهج؛ لأنّ للعقل حدودًا لا يتجاوزها وهو يدرك حدوده.

- أنّ الأمور العقديّة على نحوين: النحو الأوّل هي القضايا العقديّة الرئيسة (أصول الاعتقاد)، فلا بدّ من أن يكون العلم بها على نحو اليقين بالمعنى الأخصّ الّذي لا يقبل النقيض، وأمّا الظنّ فلا حجّيّة له في الأمور الاعتقاديّة. وأمّا النحو الثاني فهي العقائد الفرعيّة (تفاصيل العقيدة) فتارةً يوجد دليلٌ قويٌّ عليها من عقل أو نقلٍ (تواترٍ)، فيورث الاعتقاد اليقينيّ. وتارةً لا يوجد دليلٌ عقليٌّ عليها، ولا نقلٌ تواتريٌّ، بل أخبار آحاد، وهنا إمّا أن تورث الشكّ بمفادها ومضمونها، وإمّا أن تورث الظنّ المنطقيّ[1]، وفي كلا الحالين لا يشكّلان إعدادًا نفسيًّا للاعتقاد والإمان بالمضمون، فإنّ اطمان الإنسان لمضمون روايةٍ عقديّةٍ من هٰذا النوع وآمن واعتقد فلا باس، ولٰكن إن لم يحدث ذٰلك الاطمئنان وبقي في شكٍّ فلا شيء عليه، ولا يكون مؤاخذًا من قبل المولى.

---

(1) نكرّر أنّ الظنّ الفقهيّ أعمّ من الظنّ المنطقيّ؛ لأنّ الأوّل يطلق على الشكّ والظنّ المنطقيّ، بينما الثاني لا يطلق إلّا على ما هو قسيم اليقين فى المنطق.

- أنّ القضيّة المهدويّة تعرّضت للاستغلال من قبل الأدعياء منذ تاريخ الغيبة الكبرى ولحدّ الآن، ولم تقتصر على مذهبٍ دون آخر، منها حركة المهديّ في السودان، والحركة السنوسيّة في ليبيا، والحركة البابيّة، والحركة البهائيّة، علاوةً على ما شهده التاريخ القديم من ادّعاءاتٍ في هٰذا المجال.
- هناك أسبابٌ ومناشئ للادّعاءات في القضيّة المهدويّة، منها أسبابٌ نفسيّةٌ، ومنها أسبابٌ سياسيّةٌ، ومنها أسبابٌ معرفيّةٌ.
- أنّ عموم أدلّة أدعياء المهدويّة تعتمد على القراءة الخاطئة أو المبتّرة للنصوص فيحرفون الكلم عن مواضعه، بادّعاء المعاجز، والاستدلال بالأحلام والاستخارات.
- ثبت أنّ المعجزة أمرٌ يخصّ الأنبياء عليهم السلام، وإنّ ما يمكن أن يدخل تحت تعريف الكرامة لا ينطبق على مدّعيات الأدعياء في قليلٍ أو كثيرٍ؛ لأنّ الكرامة غير مقترنةٍ بدعوى، كما أنّ ما يدّعونه يأتي به المرتاضون من الكفّار في مختلف أصقاع الأرض، وكذٰلك السحرة والصوفيّة، فلا خصوصيّة لهم في هٰذا المجال.
- لا يستدلّ بالأحلام على صدق أمرٍ يخصّ العقيدة أو حتّى فروع الدين، وأقصى ما يمكن قوله إنّها منطقيًّا من صنف

المقبولات الّتي لا تورث اليقين، وهي مبشّراتٌ ومنذراتٌ في شؤون الإنسان الدنيويّة والأخرويّة بعيدًا عن أيّ شأنٍ دينيٍّ، سواءٌ في الأصول أو الفروع. أمّا الأحلام الّتي لها دخالةٌ في العقيدة فمختصّةٌ بالأنبياء وحسب.

- لا حجّيّة للخيرة في باب أصول الدين أو فروعه، بل إنّها تخصّ الجانب الحياتيّ اليومي للإنسان، الّذي تعرض له في حياته بعض الأمور أو المشاكل أو المشاريع الّتي قد يحتار في اختيار الصواب فيها، فيلجأ إلى الخيرة كي يسهل عليه الاختيار، ولهذا ما جاءت به رواياتٌ عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ وآله الطاهرين.

المصادر

القران القرآني

1. ال محسن، علي، هل يجب الاعتقاد باليماني، مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهديّ، الطبعة الاولى، النجف – العراق، 1436هـ

2. ابراهيم، احمد عثمان، الثورة المهديّة فكرة ونظريّة.

3. ابن بابويه، محمّد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي اكبر غفاري. بلا.

4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي، برهان الشفاء، تحقيق: ابوالعلا عفيفى، ذوي القربى، الطبعة الاولى، 1428هـ

5. ابن سينا، الحسين بن علي، الاشارات والتنبيهات، شرح: محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، شرح الشرح: محمّد بن محمّد الرازي، نشـر البلاغة، الطبعة الاولى – قم، 1383 ش.

6. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول عن ال الرسول، تعليق: علي اكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلاميّ ـ قم ـ ايران، طبعة ثانية، 1404هـ. .

7. ابن شهر اشوب، محمّد بن علي، تحقيق: لجنة من اساتذة النجف الاشرف، المكتبة الحيدرية، 1956م.

8. ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمّد احمد حسب الله، هاشم محمّد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.

9. ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمّد احمد حسب الله، هاشم محمّد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.

10.الاخوند الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق: مؤسسة ال البيت عليهم السلام لاحياء التراث، الطبعة الاولى، قم، 1409 هـ.

11.الاملي، حسن زاده، الإنسان في عرف العرفان، ترجمة: محمّد الربيعي البغدادي، الناشر: روح وريحان، الطبعة الاولى، قم، 2013م.

12.الانصاري، مرتضى، فرائد الأصول، اسماعيليان، الطبعة الاولى، ايران، 1382ش.

13.الايجي، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد، المواقف، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، الطبعة الاولى، بيروت، 1997م.

14.البجنوردي، محمّد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي محمّد حسن الدرابتي، نشر الهادي، الطبعة الاولى، قم ـ ايران، 1419هـ..

15.البحراني،ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق: احمد الحسيني، مكتبة اية الله العظمى النجفي المرعشي، الطبعة الثانية، 1406هـ.

16.بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، الناشر مدين، الطبعة الاولى، 1428هـ.

17.البلاغي، محمّد جواد، البابية والبهائية، تصحيح واعداد: محمّد علي الحكيم، دار المحجة البيضاء، الطبعة الاولى، بيروت ـ لبنان، 2003م.

18.بلكا، الياس، الغيب والعقل، المعهد العالمي للفكر الإنسانيّ، الطبعة الاولى، الولايات المتحدة الاميركية، 1429هـ– 2008م.

19.التبريزي، جواد ملكي، رسالة لقاء الله، دار المحجة البيضاء، الطبعة الاولى، بيروت، 2013م.

20.التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد في علم الكلام، دار الكتب العلميّة، الطبعة الاولى، بيروت، 2001م.

21.الجرجاني، علي بن محمّد بن علي، التعريفات، تحقيق: ابراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، الطبعة الاولى، بيروت، 1405هـ .

22.الجعفي، المفضل بن عمر، التوحيد، تحقيق: كاظم المظفر، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت، 1984م.

23.جوادي الاملي، عبد الله، نظريّة المعرفة في القرآن الكريم، دار الاسراء للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، 1428هـ

24.الحر العاملي، محمّد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الائمة، تحقيق: محمّد بن محمّد الحسين القائيني، مؤسسة معارف إسلاميّ امام رضا، الطبعة الاولى، قم، 1418هـ

25.الحسيني، عدنان هاشم، الايديولوجية الصليبية الاميركية الجديدة والحرب على العراق، مركز الهدف للدراسات، الطبعة الاولى، 2011م.

26.الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والاحزاب والحركات الإسلاميّة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، 1999م.

27.الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تقديم وتعليق: جعفر السبحاني.

28.حمد، د. انصاف، المعرفة والتجربة دراسة في نظريّة المعرفة عند ديفيد هيوم، منشورات الثقافة – دمشق، 2006م.

29.الخباز، ضياء، المهدويّة الخاتمة فوق زيف الدعاوى وتضليل الأدعياء، بقلم: عبد الله سعد معرفي، الناشر: باقيات، الطبعة الاولى، ايران_ قم، 1435هـ

30.الخوئي، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، الطبعة الخامسة، 1992م.

31.الذهبي، محمّد بن احمد بن عثمان بن قايماز، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى، بيروت، 1988م.

32.الرازي، فخر الدين، لباب الاشارات والتنبيهات، ص195، مكتبة الكلية الازهرية.

33.السبحاني، جعفر، نظريّة المعرفة، بقلم: حسن محمّد مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1424هـ– 1382 ش.

34.الشهرزوري، شمس الدين محمّد، شرح حكمة الاشراق، تصحيح وتحقيق ومقدمة: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الاولى، 2007م، بيروت – لبنان.

35.الشيخ، علي، المصلح العالمي في الإسلام ونظرة الأديان السماوية الأخرى، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، الطبعة الاولى، 1437هـ.

36.الصدر، محمّد صادق، تاريخ الغيبة الصغرى، دار التعارف للمطبوعات، 1419هـ.

37.الصدوق، محمّد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، علل الشرائع، تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، 1966م، النجف الاشرف.

38.الصدوق، محمّد بن علي ابن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي اكبر غفاري. بلا.

39.الصدوق، محمّد بن علي، الامالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى،قم،1417هـ.

40.صديقي، محمّد الناصر، فكرة المخلص بحث في الفكر المهدويّ، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، بيروت 2012م.

41.الصفار، محمّد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات، تحقيق: ميرزا حسن كوجه باغي، منشورات الاعلمي ـ طهران، 1404هـ.

42.الصلابي، علي محمّد، تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا، دار المعرفة، الطبعة الثالثة، بيروت – لبنان، 2009م.

43.الصمدي الاملي، داوود، ترجمة: محمّد الربيعي البغدادي، الناشر: روح وريحان، الطبعة الاولى، قم، 2013م.

44.الطالقاني، محمّد حسن، الشيخية نشاتها وتطورها ومصادر دراستها، الاميرة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، بيروت_ لبنان، 2007م.

45.الطباطبائي، محمّد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمار ابورغيف، مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، بيروت، 1422هـ

46.الطبرسي، احمد بن علي، الاحتجاج، توثيقات وملاحظات: محمّد باقر الخرسان، مطابع النعمان_ النجف الاشرف، 1966م.

47.الطبرسي، الفضل بن الحسن، مؤسسة ال البيت عليهم السلام لاحياء التراث، الطبعة الاولى، 1417هـ.

48.الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الاولى، لبنان – بيروت، 2007م.

49.الطوسي، محمّد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، تصحيح وتعليق: ميرداماد الاستربادي، تحقيق: مهدي الرجائي، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث، 1404هـ، قم.

50.الطوسي، محمّد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الاضواء، بيروت.

51. الطوسي، محمّد بن الحسن، الغيبة، تصحيح: عباد الله الطهراني، علي احمد الناصح، مؤسسة المعارف الإسلاميّة ـ قم المشرفة، طبعة ثالثة، 1425 هـق.

52.العاملي، جعفر مرتضى، دراسة في علامات الظهور، المركز الإسلاميّ للدراسات، الطبعة الرابعة، بيروت _ لبنان، 2003م.

53.العاملي، حسن محمّد مكي، الالهيات، تقرير بحث الشيخ جعفر السبحاني، الدار الإسلاميّة للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة اولى، بيروت – لبنان،1989م.

54.العاملي، علي الكوراني، دجال البصرة...، بلا.

55.العاملي، علي الكوراني، عصر الظهور، بلا.

56.العاملي، محمّد بن الحسن الحر، وسائل الشيعة، مؤسسة ال البيت لاحياء التراث_قم، طبعة ثانية، 1414هـ.

57.عبد الخالق، احمد محمّد، ودويدار، عبد الفتاح محمّد، علم النفس أصوله ومبادئه، دار المعرفة الجامعية، 1999م.

58.عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مطبعة لجنة التاليف والنشر، طبعة ثانية، القاهرة، 1959م.

59.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهّر، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة الاولى، قم، 1413هـ.

60.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن زاده املي، مؤسسة النشر الإسلاميّ، الطبعة السابعة، قم، 1417هـ.

61.الغزالي، محمّد بن محمّد، احياء علوم الدين، دار المعرفة، الطبعة الاولى، بيروت، 2004م.

62.الغضائري، احمد بن الحسين، رجال ابن الغضائري، تحقيق: محمّد رضا الجلالي، دار الحديث، الطبعة الاولى، 1422هـ.

63.القندوزي، سليمان بن ابراهيم، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق: علي جمال اشرف الحسيني، دار الاسوة للطباعة والنشر، الطبعة الاولى، 1416هـ.

64.الكرعاوي، ضياء عبد الزهرة، قاضي السماء، بلا.

65.الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، تحقيق: علي اكبر غفاري، دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الخامسة، طهران_ ايران، 1363ش.

66.الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، تصحيح وتعليق: علي اكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة – طهران، طبعة خامسة، 1363 ش.هـ.

67.الكمالي، د. محمّد محمّد الحاج حسن، محاضرات في الفلسفة الإسلاميّة، مؤسسة الفاوللنشر والتوزيع والاعلان، الطبعة الاولى، 1993م.

68.المجلسي، محمّد باقر، بحار الانوار، تحقيق: محمّد باقر البهبودي، دار احياء التراث العربي_ بيروت، طبعة ثالثة، مصححة، 1983م.

69.المجلسي، محمّد باقر، تحقيق: محمّد باقر البهبودي، مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية، بيروت – لبنان، 1983م.

70.محمّدي، د. محمّد مهدي شير، مقال: ارتدادات الخرافة في العقيدة المهدويّة، ترجمة: محمّد عبد الرزاق، مجلة: نصوص معاصرة، العدد 25_24، لبنان، 1433هـ.

71.المصباح، كاظم جعفر، الإمام المهديّ حقيقة لا خيال، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، طبعة اولى، 1998م، بيروت.

72.المصري، ايمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافيّ العربي، الطبعة الاولى، الدار البيضاء، 2010م.

73.المصري، ايمن، دستور الحكماء في شرح برهان الشفاء، تقرير: عمار حسين اليوسف،الناشر: الرافد، الطبعة الاولى، 2015م.

74. المصري، د. ايمن، قوانين التفكير ومناهجه، اكاديمية الحكمة العقليّة، بلا.

75. المظفر، محمّد رضا، المنطق، مؤسسة دار العلم، قم.

76. النائيني، محمّد حسين، فوائد الأصول، تعليق: ضياء الدين العراقي، تحقيق: رحمت الله الاراكي،مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1406هـ.

77. النجار، د. عامر، البهائية وجذورها البابية، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، الطبعة الاولى، مصر، 1996م.

78. النجاشي، ابوالعباس احمد بن علي، اسماء مصنفي الشيعة، (رجال النجاشي)، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

79. النجفي، محمّد حسن، جواهر الكلام، تحقيق وتعليق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلاميّة – تهران.

80. النعمانى، محمّد بن ابراهيم، الغيبة (للنعماني)، تحقيق: علي اكبر غفاري، مكتبة الصدوق الطبعة الاولى، طهران (ايران)، 1397 هـق.

81. هيرو، دليب، الأصولية الإسلاميّة في العصر الحديث، ترجمة: عبد الحميد فهمي جمال، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، 1997م.

82. الوردي، علي، هٰكذا قتلوا قرة العين، منشورات الجمل، الطبعة الثانية، كولونيا- المانيا، 1997م.

83. اليزدي، محمّد تقي مصباح، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، 1420هـق.

هذا الكتاب

لمّا رأيت تفشّي ظاهرة الادّعاءات المرتبطة بالقضيّة المهدويّة بمختلف أنواعها وأساليبها، وأنّ هذه الادّعاءات كانت موجودةً على مدى التاريخ الإسلاميّ، فكّرت في الأسباب الّتي تقود أصحابها إلى ادّعاءاتٍ كهذه، كما فكّرت أيضًا بالأسباب الّتي تؤدّي إلى اقتناع الناس بتلكم الأفكار واتّباعهم لأدعيائها، فوجدت أنّ الخلل في التفكير هو العامل الأساس في كلّ ذلك.

فالتفكير عمليّةٌ لها ضوابطها الخاصّة المسطورة في علم المنطق، وأيّ خللٍ في عمليّة التصوّر أو التصديق قد يؤدّي إلى مشاكل نظريّةٍ وعمليّةٍ. وانتظام عمليّة التفكير يتطلّب الاطّلاع على نظريّة المعرفة المتضمّنة معرفة المناهج المتّبعة في معرفة الواقع والوصول إلى الحقيقة، والإجابة عن سؤال قيمة العلم ومطابقة المعلوم الذهنيّ للواقع الخارجيّ، والوقاية من الوقوع في السفسطة.

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العلمية
Al Dalael Foundation
for Doctrinal Studies

Contact Us:
Website: www.aldaleel-inst.com
Email: info@aldaleel-inst.com
AldaleelInst
aldalee_com

11987