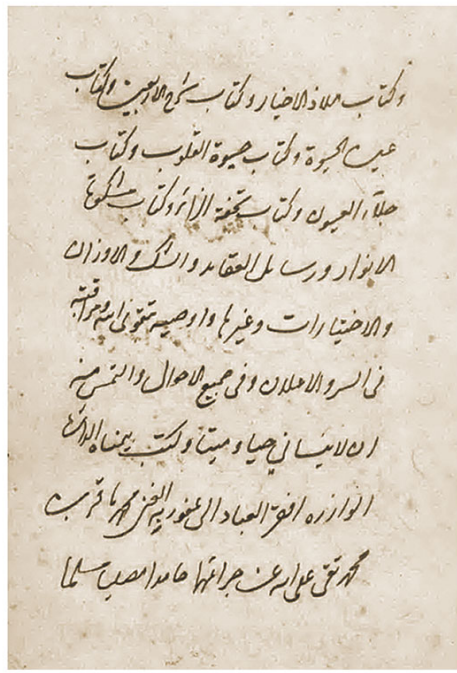
العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

سلسة دراسات استشراقيّة ١٣

العلّامة المجلسي من منظور الغرب

دراسة نقديّة لكتاب

«الإسلام من دون الله»



مرتضى مداحي

تعريب
محمّد جمعة العاملي

العلّامة المجلسي من منظور الغرب

دراسة نقديّة

لكتاب «الإسلام من دون الله»

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

دراسات استشراقية ١٣

العلّامة المجلسي

من منظور الغرب

دراسة نقديّة لكتاب «الإسلام من دون الله»

تأليف:

مرتضى مداحي

تعريب:

الشيخ محمّد جمعة العاملي

مداحي، مرتضى، مؤلف.
العلّامة المجلسي من منظور الغرب : دراسة نقديّة لكتاب الإسلام من دون الله / تأليف مرتضى مداحي ؛ تعريب الشيخ محمد جمعه العاملي.- الطبعة الاولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
مجلد ؛ ٢٤ سم.-(دراسات إستشراقية ؛ ١٣)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٩٢
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
١. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود علي، ١٠٣٧-١١١١ هجري. بحار الانوار الجامع لدرر اخبار الائمة الاطهار عليهم السلام. ٢. تيرنر، كولن، ١٩٥٥- الاسلام من دون الله. ٣. الحديث (شيعة)--بحار الانوار الجامع لدرر اخبار الائمة الاطهار. أ. العاملي، محمد جمعة، مترجم. ب.العنوان.

LCC : BP193.25.M35 T57 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

العلّامة المجلسي من منظور الغرب: دراسةٌ نقديّةٌ لكتاب «الإسلام من دون الله» (دراسات استشراقية – ١٣)

تأليف: مرتضى مداحي

تعريب: الشيخ محمّد جمعة العاملي

الإشراف العلمي: السيد محسن الموسوي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة: الأولى، ٢٠٢٤م

www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com

المحتويات

مقدّمة المركز ٧

مقدّمة..... ١١

الفصل الأوّل: من الدراسات الإسلامية إلى الحديث الشيعي

دراسات الحديث في الغرب ١٣
النظر إلى الشيعة بوصفهم طائفةً منحرفةً ١٧
عدم الاعتناء بالحديث الشيعي في الغرب ١٨
النصف الثاني من القرن العشرين وبداية الدراسات في الحديث الشيعي ٢٤
الأخباريّون في دراسات علماء الغرب ٢٥
العلّامة المجلسي وبحار الأنوار في دراسات المستشرقين ٣٠

الفصل الثاني: نظرة على كتاب الإسلام من دون الله

التعريف بتيرنر ومؤلّفاته مع التركيز على مؤلّفاته التحقيقيّة في علم الحديث ٣٧
كتاب الإسلام من دون الله ٣٩
عنوان كتاب «الإسلام من دون الله» ٤٠
الأخباريّة في عيون تيرنر ٤٢
مفهومَي الظاهر والباطن عند الشيعة ٤٧
التحوّل من الاتّجاه نحو الله إلى الاتّجاه نحو الإمام ٥٣
التشيّع العلويّ مقابل التشيّع الصفويّ ٥٧
انتشار الفكر الإمامي في ظلّ إجبار الصفويّة ٦٠
تشويه سمعة الأخباريّين مع التركيز على دعمهم للصفويّين ٦٧
فوائد ارتباط العلماء بالحكام الصفويّين ٦٨
١. إرشاد الشاهات والحكّام ٧٢
٢. تدوين كتب الحديث والجوامع الثانوية ٧٣
٣. شرح كتب الحديث ٧٤
٤. حفظ كتب الحديث واستنساخها ٧٥
٥. التأليف بالفارسيّة وجعل المعارف الدينيّة للعموم ٧٧

الفصل الثالث: شخصيّة العلّامة المجلسي من منظور تيرنر

هل العلّامة المجلسي أخباريٌّ متعصبٌ أم عالمٌ معتدلٌ؟ ٨١
التقليل من قيمة آثار العلّامة المجلسي وخصوصًا بحار الأنوار ٩٣
ابتكارات المجلسي ونتائج جهوده ٩٥
١. حفظ الآثار الحديثيّة من الزوال ٩٥
٢. جمع الآثار والمؤلّفات من أقصى نقاط العالم الإسلامي ٩٦
٣. البحث والتحقيق في المصادر التي تمّ جمعها ٩٧
٤. تبويب الأحاديث وتصنيفها موضوعيًّا ٩٩
٥. تقديم نظريّات في فقه الحديث ١٠٣
٦. شرح الروايات وتفسيرها ١٠٦
تشكيك تيرنر في آثار العلّامة المجلسي ١٠٨
دِين المجلسي ١١١
عائلة المجلسي ١١٢
دور المجلسي في التحوّلات الثقافيّة للعصر الصفويّ ١١٨
العلّامة المجلسي ونقل الروايات الضعيفة ١٢٠
تصرّف المجلسي في الأحاديث ١٢٥
العلّامة المجلسي ومحاربته للتصوّف ١٢٨
اختزال العلوم الإسلاميّة بالعلوم النقليّة ١٤٠
دور العلّامة المجلسي في أفول الصفويّين ١٤٦

الفصل الرابع: الفهم الخاطئ للمفاهيم الحديثيّة الشيعيّة

العلاقة بين الإسلام والإيمان ١٥٧
تعيين زمان ظهور الإمام الغائب من قبل المجلسي ١٦٧
تطبيق المجلسي لأحاديث آخر الزمان على الصفويّين ١٦٩
ما فهمه تيرنر من أحاديث انتظار الفرج ١٧٧
الاعتقاد بالرجعة بمثابة المِلاك للاتجاه الظاهريّ ١٨٣

الكلمة الأخيرة ١٨٧

المصادر ١٨٩

مقدّمة المركز

لقد أدّى ظهور الإسلام وانتشاره إلى قيام الكنيسة والحكومات الغربيّة بوضع دراسة التراث والثقافة الإسلاميّة على جدول أعمال مجموعاتهم التبشيريّة والاستعماريّة، فإنّ الهيمنة من قبل المستعمرين على البلدان الشرقيّة واستغلال موارد تلك البلدان تتطلّب الحصول على معلوماتٍ شاملةٍ ودقيقةٍ عن جغرافيّتهم وعاداتهم ومُعتقداتهم ومصادرهم الدينيّة، وشكّلت هذه الحاجة الأساس والأرضيّة للدعم الرسمي على نطاقٍ واسعٍ لمثل هذه الدراسات، وهكذا أصبح الاستشراق تخصّصًا جامعيًّا في الجامعات الغربيّة غايته دراسة الشرق والدول الإسلاميّة.

وفي القرنين الماضيَين، تضاعفت الجهود الغربيّة يومًا بعد يومٍ لفهم الثقافة والتراث الإسلامي، وتعدّ الدوافع الاستعماريّة، والتبشيريّة، والاقتصاديّة وأحيانًا البحث العلمي، من بين الأهداف التي تُشجّع المستشرقين على فهم الجوانب المختلفة للثقافة الإسلاميّة. وقد تطوّر الآن «علم الإسلام» تطوّرًا ملحوظًا كقسم تخصّصيٍّ ضمن المشروع الكلّي للاستشراق في المراكز العلميّة الغربيّة، وتتمّ متابعته بجديّةٍ في الفروع التخصّصيّة، ويُمكن ملاحظة هذا الأمر بأشكالٍ متعددّةٍ، وذلك من خلال كتابة الرسائل الجامعيّة، وإطلاق عشرات المجلّات المتخصّصة ونشاط هذه المجلّات، ونشر عدّة مئات من الكتب سنويًّا، وعقد العديد من المؤتمرات، والبرامج الدراسيّة حول مواضيع مختلفة من الدراسات الإسلاميّة.

وبعد القرآن الكريم، كانت دراسة الأحاديث والروايات الإسلاميّة من بين أهمّ الأبحاث التي حظيت بالاهتمام في الدراسات الغربيّة منذ البداية، وأمّا الدراسات الأهمّ والأكثر تخصّصًا في الغرب حول الروايات الإسلاميّة، فقد بدأت بأعمال ألويس شبرنجر[1] ووليم موير،[2] ثمّ

1. Aloys Sprenger
2. William Muir

عمل إجناتس جولدتسيهر[١] على تدوين الأراء الحديثيّة لشبرنجر وعمل على توسيعها، وعمل جوزيف شـاخت[٢] ـ بتأثير من آراء جولدتسيهر ـ على تفصيل منهجه وأسلوبه في التشكيك في اعتبـار وأصالة الأحاديث، ثـمّ عمل غوتييه جوينبول[٣] بدوره على مواصلة نظريّات شـاخت من خلال القيام ببعض الدراسـات الموردیّة في هذا الشـأن، وقد بلغ الأمر بهذا النوع من الآثار والنظريّات حدًّا تمّ معه طرح فكرة اختلاق جميع الروايات الإسـلاميّة في المؤسّسـات الجامعيّة في الغرب رسـميًّا، وتمّ القبول بهذا الطرح بوصفه فرضيّة مقبولة في دراسـات الحديث. إن آراء أمثال إجناتس جولدتسيهر وجوزيف شاخت، كما حظيت بالاهتمام في صلب الدراسات الغربيّة للإسلام، فقد حظيت كذلك باهتمام العلماء المسلمين وكذلك بعض المستشرقين أيضًا، حيث تمّ تناولها بالدراسة والنقد أيضًا، ومن بين هؤلاء هارالد موتسكي،[٤] حيث عمد ـ في دراسة له حول الجوامع الحديثيّة الأوليّة غير الرسـميّة ـ إلى نقـد أدلّة غوتييه جوينبول[٥] الذي كان قد حمل لواء هذا التيّار بعد جوزيف شـاخت. ذهب هارالد موتسـكي إلى الاعتقاد بأنّ نظريّات شاخت في باب منشأ الحديث وانتشاره تقوم على أساس فرضيّات قلقة، وأساليب ذات إشكاليّة وتعميمات اعتباطيّة، كما ناقش غريغور شولر[٦] بدوره في آثاره منع تدوين الحديث وعدم الكتابة مطلقًا، وهو الموضوع الذي شـكّل واحدًا من أسس استدلال المستشرقين السابقين على إثبات اختلاق جميع الروايات الإسلاميّة.

وفي المجموع، تعرّضت دراسـات الحديث في الغرب لمختلف البحوث من قبيل: الأسناد، واعتبار الحديث، ومسـألة الوضع والجعـل، والاتّجاه النصّي، والتحقيـق في الرواة، والمجامع الحديثيّة، وتاريخ الحديث، وكتابة الحديث ونقله، والتحقيق في شروح الحديث، وفقه الحديث

1. Ignaz Goldziher
2. Josef Schacht
3. Gautier Juynboll
4. Harald Motzki
5. Gautier Juynboll
6. Gregor Schoeler

وأمثـال ذلـك، وفي كلّ واحدةٍ من هذه الأنواع مـن المواضيع، قدّم بعـض الباحثين الغربيّين نظريّاتٍ خاطئة أو شـبهات، وعلى الرغم من ذلك، ينبغي الالتفات إلى أنّه حتّى النصف الثاني من القرن العشرين كانت الدراسـات الأساسـيّة للغربيّين مركّزةً على مصادر الحديث للعامّة (السُّـنّة)، وبعد هذه المرحلة وتبعًا لقوّة الدراسـات الشـيعيّة وتطوّرها، بدأت دراسة مصادر الحديث عند الشيعة أيضًا بنحوٍ أكثر جديّة.

إنّ أحد المشـاريع الدراسـيّة لهذا المركز الذي تمّ تنظيمه في مجموعة الاسـتشراق المعاصر، هو الدراسـة النقديّة لمؤلّفات الغربيّين فيما يتعلّق بالحديث الإسـلامي مع التركيز على المصادر الشيعيّة.

ونشـكر سـماحة حجّة الإسـلام الدكتور مرتضى مدّاحي الذي أخذ على عاتقه مسؤوليّة البحـث والتدوين في هذا المؤلَّف؛ كما نُقدّر التدقيقات والمتابعات التي قام بها سـماحة السـيّد محمّد رضا الطباطبائي مدير قسـم النشر المحترم، والإرشـادات العلميّة والدعم الفعّال اللتينِ قدّمها سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيّد هاشم الميلاني رئيس المركز الموقَّر، ونسأل الله أن يزيد من توفيق جميع الباحثين وخدّام الفكر الإسلامي أكثر وأكثر، بمحمّدٍ وآله الأطهار.

السيّد محسن الموسوي

المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة، فرع قم

مقدّمة

كان اتّجاه الدراسات حول التشيّع ومعرفة الشيعة في الغرب صعوديًّا خلال نصف القرن الأخير، وممّا لا شكّ فيه، يُمثّل العلّامة المجلسي واحدًا من المحدّثين الذين حفظوا معارف أهل البيت ﷺ وتعاليمهم، ومع ذلك نجد أنّ التصوير الذي تمّ تصويره به في كتب المستشرقين لا ينسجم مع ما هو شائعٌ في كتب الشيعة بوصفه محدّثًا كبيرًا، وفقيهًا مشهورًا، وعالمًا ذا أبعاد، جمّ الآثار. وقد أشار حامد ألجار في مقالٍ قصيرٍ أنّ آراء بعض المستشرقين حول العلّامة المجلسي سلبيّةٌ للغاية، وهو يعتقد بأنّ هذه النظرة هي نظرة عموم الكتاب الغربيّين تجاهه،[1] وبناءً لقول ألجار فإنّ أوّل شخصٍ اتّخذ موقفًا سلبيًّا تجاه العلّامة المجلسي هو السير جون مالكوم،[2] ومن بعده إدوارد براون،[3] وعلى الرغم من أنّ العديد من الأبحاث قد نأت بنفسها عن الانحياز التعصّبي، مع ذلك كان لدى بعض الباحثين حول الإسلام في المجتمع الأكاديمي نظرة غير منصفةٍ تجاه العلّامة المجلسي، ومن ضمنهم كولن تيرنر الأستاذ في جامعة دورهام في إنجلترا الذي تعرّض للعلّامة المجلسي في كتابه الإسلام من دون الله، ظهور المظاهر الدينيّة في العهد الصفويّ[4] فقدّمه بصورة سلبيّة وتقييم غير علميّ.

وفي هذه الدراسة، سيتمّ التعرّض أوّلًا للتعريف بكولن تيرنر وآرائه في الكتاب المذكور، ثمّ سوف ندرس آراءه حول العلّامة المجلسي، ونحن ندرك بتواضعٍ أنّ هذا العمل لا يخلو من النقص أو العيب، ولكنّنا نأمل أن يكون بضاعةً مزجاةً نُقدّمها إلى ساحة علماء الشيعة دفاعًا عن الجهود والمشقّات التي تحمّلوها في طريق المعارف الدينيّة.

مرتضى مدّاحي (وحدة الإستشراق المعاصر)

---

١. ألجار، علامه مجلسي از ديدگاه خاورشناسان [العلامة المجلسي من وجهة نظر المستشرقين]، ص ٦٦.

2. Sir John Malcolm

3. Edward Browne

4. Turner, *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid.*

ترجمة الكتاب نُشر في بغداد بعنوان التشيّع والتحوّل في العصر الصفوي من قبل منشورات الجمل.

الفصل الأوّل: من الدراسات الإسلامية إلى الحديث الشيعي

دراسات الحديث في الغرب

بعد التعرّف على سيرة نبيّ الإسلام، عدَّ المستشرقون الحديثَ واحدًا من المصادر المهمّة والرئيسة للفكر الإسلامي، وقد فهم المستشرقون بأنّه على الرغم من أنّ منزلة الحديث تأتي في الوثاقة في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم، فإنّه يمتلك في الوقت نفسه التأثير الأكبر في الثقافة الإسلاميّة بسبب حجم محتوياته الواسعة ودخوله في فروع المسائل وجزئيّاتها، ودوره في شرح القرآن وتفسيره، وأُنس المسلمين به، وقد فهم المستشرقون فيما يتعلّق بأهميّة الحديث ومنزلته هذه النقطة وهي أنّ العديد من العلوم الإسلاميّة إنّما نشأت وتوسّعت في حضن الحديث، وهناك مجموعةٌ من كتب المسلمين ومصادرهم إنّما تأسّست بنحوٍ متّصلٍ بالحديث، ولذلك أصبحت دراسة الحديث ومصادره وتاريخه والقضايا المتعلّقة به ضمن الأفق العمليّ للعديد من المستشرقين.

وقد بدأت الدراسات العلميّة للحديث في الغرب مع كتابات ألويس اشبرنغر،[1] ويُعرّف اشبرنجر نفسه بأنّه كاتبٌ قام بالتأليف في التاريخ الإسلامي على أساس المصادر الإسلاميّة الأصيلة،[2] ويرى جولدتسيهر[3] أيضًا بأنّ اشبرنجر أوّل من درس حديث المسلمين بنحوٍ علميٍّ،[4] وفي الحقيقة كان اشبرنجر أوّل من طرح دعوى وضع الحديث على نطاقٍ واسعٍ وكبيرٍ

1. Aloys Sprenger
2. Sprenger, *On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans*, p. 303.
3. Ignaz Goldziher
4. Brown, *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 39.

جدًا،[1] ولم تكن مسألة الوضع والكذب في الأحاديث مسألةً خافيةً عن أعين علماء المسلمين، فعلماء المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود الأحاديث الموضوعة في المصادر الحديثيّة، ولكن الاعتقاد السائد بينهم قائمٌ على ما يلي: أوّلا: توجد أدواتٌ كافيةٌ لتمييز الحديث السقيم من الصحيح السليم. ثانيًا: حجم الأحاديث الموثوق بها تُشكّل نسبةً مرتفعةً بالمقارنة مع الأحاديث الموضوعة، لكنّ اشبرنجر شكّك في هذه المسألة.

وقد درس وِليَم موير التاريخ الإسلامي في وقتٍ متزامنٍ مع اشبرنجر تقريبًا، وكان مسيحيًّا مُتعصّبًا، وكتب كتابين عن الإسلام أحدها شهادة القرآن على حقّانيّة العهدين[2] الذي سعى فيه إلى إثبات حقانيّة العهدين بالاستناد إلى آياتٍ من القرآن الكريم، والآخر حياة محمّد من المصادر الرئيسة[3] الذي نُشر لأوّل مرّةٍ في عام ١٨٦١ م،[4] وقد تعرّض فيه لكلام النبيّ أيضًا، أي: تعرّض للحديث. والمشترك بين آراء اشبرنجر وموير هو أنّ كليهما قام بالتشكيك بشكلٍ كبيرٍ في قدرة الأسناد على أن تكون معيارًا للوقوع من أجل تمييز الأحاديث السقيمة من الصحيحة، فهما يعتقدان أنّ المسلمين يرون بأنّ السند هو معيار تشخيص الحديث الصحيح، في حين أنّ السند لا يمتلك هذه القدرة على الغربلة، وفي النتيجة طرح المستشرقون مناهج البحث والنقد في المتن كطريقٍ لمعرفة الكلام الواقعيّ للنبيّ في قبال التحقيقات السنديّة التي تمّ تقديمها، وفي غضون ذلك قدّم موير القرآن كمعيارٍ معتدٍّ به لتقييم الأحاديث وتنظيفها.[5]

وقد وسّع جولدتسيهر الآراء الحديثيّة لِاشبرنجر إلى درجة أنّ بعض المحقّقين وصف الأبحاث التي تلت تحقيقات جولدتسيهر بأنّها تعليقاتٌ توضيحيّةٌ على آرائه،[6] وهذا الرأي يمكن أن يصدق على الأقل على التحقيقات الحديثيّة من قبل المستشرقين حتّى نصف قرنٍ بعد جولدتسيهر.

1. Ibid.
2. Muir, *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*.
3. Muir, *The Life of Mohammad from Original Sources*.
4. Ibid, p. I.
5. Brown, *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith*, p. 41.
6. Ibid, p. 41.

بعد أن عدَّ جولدتسيهر في الجزء الثاني من كتاب الدراسات الإسلاميّة غالبيّةَ أحاديث المسلمين مجعولةً، رأى أنّ الحديث مفيدٌ ولكن ليس كمصدرٍ لمعرفة الإسلام في عصر تشكّله، وإنّما هو مفيدٌ بوصفه مصدرًا لمعرفة التيّارات التي ظهرت في صدر الإسلام، فهو يُقدّم بياناتٍ ثمينةً حول كيفيّة تكامل الإسلام وكيفيّة تشكّله ليصبح دينًا مُنظّمًا.[1]

لقد وسّع جوزيف شاخت[2] ـ الذي كان متأثّرًا بنتائج جولدتسيهر ـ أساليبه وقوّاها فيما يتعلّق بأصالة حديث المسلمين، فأصبحت فكرة كون جميع أحاديث المسلمين مجعولةً أمرًا رسميًّا في المجتمعات الجامعيّة والأكاديميّة الغربيّة، وأصبحت متجذّرةً في البحوث والتحقيقات، فمن وجهة نظر شاخت، لقد حصل وضعٌ وجعلٌ للأحاديث مع أسنادها خلال القرون الأولى للإسلام، وهو الذي أدخل إلى دراسات علم الحديث مفاهيم من قبيل: الحلقة المشتركة،[3] والنموّ المقلوب للأسناد.[4]

ومن وجهة نظر جولدتسيهر وشاخت ومن اتبعهما، هناك عاملان أساسيّان دخيلان في تحريف الروايات والتلاعب بها: الأوّل: أنّ أسلوب تناقل المواد الحديثيّة الأساسي لأكثر من قرنٍ من الزمن هو التناقل بشكلٍ شفهيٍّ، وفي هذه الفترة، لم يقتصر التحريف والتلاعب في الحديث على أوجه القصور المحتملة في ذاكرة الناقلين، بل أسهم في ذلك الميول والأغراض الخفيّة أيضًا، بمعنى أنّ التغيّرات التي حصلت في المجتمع الإسلامي، أوجدت ظروفًا أثّرت في كيفيّة فهم الناقلين ونقلهم للروايات التي كانوا يتلقونها. ثانيًا: هيّأت الصراعات السياسيّة والدينيّة في المجتمع الأرضيّة اللازمة للتلاعب بالأحاديث الموجودة، ووضع رواياتٍ جديدةً.[5]

في الوقت الذي تمّ الاهتمام فيه بوجهات نظر جولدتسيهر وشاخت من قبل التيّار الأساسي لدراسة الإسلام في الغرب، تمت دراسة هذه النظريّات والتحقيق فيها ونقدها من قبل بعض

1. Godziher, *Muslim Studies*, vol. 2, p. 19.
2. Joseph Schacht
3. Common Link
4. Backward growth of Isnads

٥. موتسكي، حديث پژوهی در غرب، مقدمه ای در باب خاستگاه و تطور حديث، ص ٥.

المستشرقين، وكذلك من قبل العلماء المسلمين، وفي غضون ذلك شكّك جوزيف فان إس[١] في كتاب صراع الحديث والكلام[٢] في نظريات شاخت حول منشأ الروايات وانتشارها، وقد تعرّض هارالد موتسكي[٣] بنحوٍ أكثر دقّةً وتفصيلًا منه في بحثٍ عن الجوامع الحديثيّة غير الرسميّة والأوّليّة لنقد استدلالات غوتييه يونبول[٤] الذي حمل لواء هذا التيّار بعد شاخت، فكان موتسكي يعتقد بأنّ نظريّات شاخت حول منشأ الحديث وانتشاره إنّما قامت على أساس فرضيّاتٍ غير متينةٍ وأساليب غير منضبطةٍ وتعميماتٍ في غير محلّها، وفي رأيه ينبغي تجنّب الأحكام العامّة حول منشأ الحديث ووثاقته، وساق مسار البحث باتجاه دراساتٍ لحالات بعينّها من الروايات، ولإثبات مدّعاه أجرى تحقيقًا حول عبد الرزاق الصنعاني،[٥] وخلافًا لجولدتسيهر، لا يقبل موتسكي بأنّ ماهيّة أحاديث المسلمين ومحوريّتها تشكّلت على وضع الحديث، وإنّما كان يعتقد بأنّ جولدتسيهر كان يدرس الروايات التي يُشكّك فيها المسلمون أنفسهم أيضًا من أجل إثبات وجهة نظره،[٦] ويعتمد إشكال موتسكي على طريقة التأريخ على أساس الجوامع الروائيّة هو أنّ هذا النهج تجاهل حقيقة أنّه قد يكون لهذه الروايات خلفيّة قبل إدراجها هذه المصادر، ولذلك يذهب إلى طريقةٍ مركّبةٍ من تحليل الأسناد والنصوص،[٧] يعني: التأريخ على أساس النصّ والسند، كذلك يُناقش غريغور شولر أيضًا في كتاب الشفهي والمكتوب في صدر الإسلام[٨] نظريّة منع التدوين وعدم الكتابة المطلقة، أي: عدم حصول أي كتابة في صدر الإسلام، وهو الموضوع الذي يُمثّل أحد الأسس لاستدلالات المستشرقين السابقين على كون جميع الأحاديث الإسلاميّة مجعولةً.

---

1. Josef van Ess
2. Ess, *Zwischen Hadith und Theologie: Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung.*
3. Harald Motzki
4. Gautier Juynboll

٥. موتسكي، مصنف عبد الرزاق الصنعاني مصدرًا لأحاديث القرن الأوّل الهجري.

6. Motzki, "Dating Muslim Traditions: A Survey".

٧. نيل ساز، «تاريخ گذاری احاديث بر اساس روش تركيبی تحليل اسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان»، ص ١٣٦.

8. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam.*

النظر إلى الشيعة بوصفهم طائفةً منحرفةً

لقد تركّزت وجهة نظر المستشرقين في الدراسات المذكورة في القسم أعلاه بأجمعها على المصادر الحديثيّة السنيّة باستثناء القليل منها، ولم تتمّ دراسة كتب الحديث لدى الشيعة الذين يمتلكون وجهة نظرٍ مختلفةٍ عن أهل السُّنّة فيما يتعلّق بمنشأ صدور الحديث، ويمتلكون مصادرهم الخاصّة في مجال الحديث، بل على العكس من ذلك، ذُكروا بنظرةٍ متعصّبةٍ من دون أيّ مستندٍ استدلاليٍّ بوصفهم فرقةً حديثة الظهور ومنحرفةً عن التيّار الإسلاميّ الأساسيّ، وفيما يتعلّق بظهور التشيّع في العديد من مصادر المستشرقين، فالنهج المفهومي الذي تمّ تأسيسه والذي لا يزال قائمًا حتّى الآن للأسف، هو أن السُّنّة يُمثّلون الأرثوذكس[1] (الاتّجاه الصحيح)، وفي المقابل رُبِط الشيعة بمفهوم الهيترودوكس[2] (المهرطقون)، فقد كتب إسرائيل فريدلاندر،[3] المستشرق اليهوديّ كتابًا بعنوان البدع الشيعيّة بناءً لرأي ابن حزم، حيث قام فيه بترجمة وتفسير الهجمات التي شنّها ابن حزم على الشيعة،[4] هذا مع اعترافه في هذا الكتاب نفسه بأنّ معرفة المستشرقين للشيعة إنّما حصلت عن طريق كُتب أهل السنّة، فقد كتب الآتي:

«إحدى المشاكل التي نواجهها في معرفة الشيعة هي أنّ معظم المصادر التي لدينا عن القرون الأولى هي من أهل السنّة الذين لديهم نظرة سلبيّة تجاه الشيعة».[5]

وكتب السير لويس بيلي في كتاب القصّة المعجزة للحسن والحسين ما يأتي:

«يُطلق على أهل السُّنّة هذا الاسم؛ لأنّهم يعتقدون بحجيّة الكلمات الأخلاقيّة لمحمّد ولأفعاله وتصرّفاته، في حين أنّ الشيعة يرفضونها بأجمعها، كما أنّهم يُخالفون أهل السنّة في الخلافة أيضًا».[6]

---

1. Orthodox
2. Heterodox
3. Israel Friedlander
4. Friedlander, *Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*, p. 5.
5. Ibid, p. 5.
6. Lewis, *the miracle play of Hasan and Husain*, p. VI.

وقد ألّف السير هاميلتون غيب في كتاب الإسلام[١] فصلًا بعنوان الأرثوذكسيّة والطائفيّة،[٢] ووصف الشيعة بأنّهم الطائفة الأكثر إثارةً للانقسام.[٣] واستعمل جولدتسيهر أيضًا بشكلٍ متكرّرٍ مفهوم الهيترودكسيّة في وصفه للشيعة والأرثوذكس للسنّة.[٤] وللأسف يتجلّى هذا الرأي أيضًا في المصادر المتأخّرة المرتبطة بمعرفة الشيعة ولم يتمّ إصلاحه كما ينبغي، وقد كتب متي موسى في مقدّمة كتابه المنشور عام ١٩٨٨ م، ما يلي:

«ينقسم المجتمع الشيعي في العصر الحاضر إلى عدّة فِرقٍ، والتي لها معتقداتٌ مذهبيّةٌ تختلف تمامًا مع عقيدة باقي المسلمين، ولذلك اعتُبروا من المبتدِعة».[٥]

عدم الاعتناء بالحديث الشيعي في الغرب

لقد أهمل المستشرقون التشيّع والحديث الشيعي لسنواتٍ عديدةٍ، إذ لا تجد في دراساتهم ـ باستثناء حالاتٍ نادرة ـ عنايةً بالحديث الشيعي كمجموعةٍ مستقلّةٍ تمتلك مصادرها الخاصّة ولها إسهامات في التاريخ والثقافة الإسلاميّين وإنتاج مصادر العلوم الإسلاميّة. والشيء الذي شكّل محور البحث في الدراسات الحديثيّة للمستشرقين بما هو أعمّ من المسائل والبحوث والنماذج هو دراسات الحالة،[٦] وغالبًا ما تكون المصادر مرتبطةً بالحديث السنّي، وإذا جاء ذكر بعض جوانب التشيّع في بعض المصادر بشكلٍ محدودٍ جدًّا بوصفها فرقةً إسلاميّةً، فإنّ ذكرها يكون بشكلٍ ضمنيٍّ وعلى هامش المواضيع الإسلاميّة وفي نطاقٍ محدودٍ جدًّا.

فبناءً على تقرير إيثان كولبرغ في مقال «الدراسات الغربيّة في الإسلام الشيعي»،[٧] يحتوي الجزء الأوّل من كتاب لمحة عن الإسلام فهرسًا بمصادر المسلمين في ٨٢٤ صفحة، ويوجد فيه

1. Gibb, *Mohammedanism.*
2. Ibid, p. 107.
3. Ibid, p. 120.
4. Goldzoher, *Muslim Studies*, pp. 108-109.
5. Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, p. XI.
6. Case Study
7. Kohlberg, "Western Studies of Shi'a Islam".

صفحتان فقط مخصّصتان للمصادر الشـيعيّة، مـع أنّ هذا الجزء غطّى جميع المقالات بين عامي ١٩٠٦ و١٩٥٥ م.

واقتصر رابسون في مدخل «الحديث» الذي في موسوعة معارف الإسلام والذي ينبغي أن يكون ـ بحسـب القاعدة ـ مدخلًا شـاملًا وجامعًا، فيما يتعلّق بالحديث الشيعي على ذكر هذه النقطة فقط، وهي أنّ الشـيعة يمتلكون مجموعاتٍ حديثيّـةً خاصّةً بهم والتي نُقلت عن طريق أبناء عليّ،[1] وذكر الكتب الأربعة، لكنّه لم يُميّزها كمجموعاتٍ روائيّةٍ خاصّةٍ بالشـيعة الإماميّة الاثني عشريّة.[2]

وفي كتـاب الحديث الذي قام بتحريره مصطفى شـاه، والذي نُشر في أربعة أجزاء ويحتوي على ٦٠ مقالًا حول مواضيع الحديث الإسـلامي، لم يكن هناك سوى ثلاث مقالات فقط عن الحديث الشـيعي، كما أنّ العديد من المواضيع التي يمكن التعرّض لها بشـكلٍ مشتركٍ وعرض وجهات النظر الشـيعيّة والسـنيّة، اقتصرت عـلى الإرجاع إلى مصادر السـنّة فقط، ولم تُطرح إلّا آراؤهم؛ فعلى سـبيل المثال: بحث رابسـون في مقالٍ عن خبر الواحـد[3] الآراء والنظريّات لمجموعةٍ كبيرةٍ من المحدّثين وعلماء الحديث حول هذا الموضوع، واستعرض آراء أشخاصٍ من قبيل: الشافعي، وابن قتيبة، والخطيب البغدادي، وابن حزم، والحاكم النيسابوري، والنووي، الترمـذي، وصبحي الصالح، وغيرهم؛ إلّا أنّه على الرغم من أنّ هذا البحث هو أحد المباحث الشـائعة جدًّا بين الشيعة، لكنّه لم يذكر اسمًا من علماء الشـيعة، ولم يطرح أيّة وجهة نظرٍ مع أنّ بحث خبر الواحد هو أحد البحوث المهمّة في علوم الحديث وأصول الفقه لدى الشيعة.

وفي كتاب تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان الذي يتحدّث عن الآثار العربيّة والإسلاميّة، نسـب حوالي الثلاثين كتابًا إلى الشـيخ الطوسي وغفل عن ذكر كتابه المهمّ الاستبصار!،[4] وقد ذكـر بروكلمان في هذا الكتاب وفي قسـم الكتب الحديثيّة عددًا من المصـادر تنتمي بأكملها إلى

1. *The Encyclopaedia of Islam*, vol.3, p. 24.

٢. نيومان، دوره شكل گيرى تشيع دوازده امامى: گفتمان حديثى ميان قم و بغداد، ص ٦٥.

3. Robson, "Traditions from Individuals", p. 354.

٤. دواني، هزاره شيخ طوسى، ج ١، ص ٢٦٢.

الحديث السـنيّ.[١] وكانت معلوماته عن الحديث الشيعي محدودةً جدًّا إلى درجة أنّه عدَّ في قسم كتب الحديث الشـيعي أنّ أوّل كتابٍ حديثيٍّ شـيعيٍّ هو كتاب قرب الإسناد للسيّد الحميري، وقد تردّد في انتساب هذا الكتاب إلى الأب أو الابن،[٢] كما نسب بروكلمان كتاب بشارة المصطفى وهو من كتب العالِم الشيعي محمّد بن علي بن رستم الطبري، من علماء القرن السادس، إلى محمّد بن جرير بن يزيد الطبري![٣]

وينقل إدوارد براون المستشرق الشهير ذكر في كتاب يک سال در ميان ايرانيان [سنة كاملة بـين الإيرانيين] عن أحد الأشـخاص أنّ أشـمل كتب الحديث عند الشـيعة هو كتاب معراج السـعادة، وكتاب بحار الأنوار الذي تمّ تأليفه في خمسـة عشر أو ستة عشر جزءًا، وكتبه جلال الدين الحسن بن يوسف بن علي الحلي الملقّب بالعلّامة![٤]

ويقول إدوارد فنديك في كتاب اكتفاء القنوع بما هو مطبوع الذي طُبع في إيران بواسطة آية الله المرعشي النجفي ونُشر مع مقدّمةٍ له، كلامًا يُنبئ عن مدى فقر معلوماته حول الشـيعة، فقد ذكر كتاب من لا يحضره الفقيه للشـيخ صدوق بعنوان «من لا يستحرزه الفقيه» وكتب كذلك عن نهج البلاغة ما يلي: «نهج البلاغة للسيّد الرازي المتوفّى سنة ٤٠٦ هـ، وهو غير الفخر الرازي، وغير ابن زكريا الرازي».[٥] وأضاف قائلًا: «وقيل ليس من كلام أمير المؤمنين عليّ، وإنّما هو مِن وَضع من جَمَعه، وهذا الرأي الأخير هو الأقرب قبوله».[٦]

تُشـير هذه التقاريـر إلى أنّ عدم الاهتـمام والتجاهل للتراث الشـيعي ـ وخاصّةً الحديث الشيعي ـ كان نهجًا عامًّا بين الأجيال الأولى من المستشرقين، ممّا أدّى إلى حصول أخطاءٍ أيضًا، وعلى أيّ حال كان نصيب دراسات الحديث الشيعي هو النصيب الأقلّ في آثار المستشرقين. وقد

١. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٣، ص ١٥٢.
٢. م.ن، ج ٣، ص ٢٠٥.
٣. م.ن، ج ٣، ص ٥٠.
٤. براون، يک سال در ميان ايرانيان، ج ٢، ص ٥٦٨ و٥٦٩.
٥. فنديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ص ١٨٠.
٦. م.ن، ص ٣٥٦.

سعى بعض المحقّقين إلى شرح سبب هذا الإهمال، حيث يرى هاينز هالم مؤلِّف كتاب التشيّع أنّ عدم وصول الأوربيّين إلى ترجمة المصادر الشيعيّة بلُغاتهم هو أحد العلل والأسباب لتأخّر تشكيل دراسات حول الشيعة،[١] لكنّ هذا التبرير ليس تبريرًا مقبولًا؛ لأنّ العديد من المستشرقين كانوا يعرفون اللغة العربيّة، وقاموا ببحوثٍ مُفصّلةٍ ترتبط بالآثار الحديثيّة السنيّة، بل ترجموا كثيرًا منها إلى اللغات الأوروبيّة.

ويُبيّن إيتان كولبرغ سبب عدم الاهتمام بمصادر الشيعة قائلًا: «بما أنّ العالم الإسلامي ـ الذي واجهه الأوروبيّون سواء بوصفهم أصدقاء أم بوصفهم فاتحين ــ ينتمي إلى السُّنّة؛ لذا كانت عاداتهم وآدابهم ورسومهم ومعتقداتهم ظاهرةً إلى حدٍّ ما للغربيّين، ولكن في المقابل كان التشيّع الذي يعيش في جغرافيا أبعد من المناطق الواقعة تحت نفوذ الغرب يُشكّل لغزًا لمدّةٍ طويلةٍ جدًّا».[٢] ومن ناحية أخرى، يتحدّث الدكتور الويري عن عدّة عوامل أخرى، فقد كتب ما يلي: «اعتماد المستشرقين على المصادر السنيّة، وعدم الاعتراف بالشيعة كحركةٍ دينيّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّةٍ قويّةٍ، وانحياز بعض المترجمين السنّة لأعمال المستشرقين، وضعف الجهاز التبليغي الشيعي، وتعقيد تاريخ القرون الثلاثة الأولى للشيعة وإبهامه، أدّى إلى انخفاض عدد التأليفات المرتبطة بالشيعة، بالإضافة إلى انخفاض مصداقيّة الدراسات والتحقيقات التي تمّ إجراؤها».[٣]

مع هذه الظروف كلّها، نجد أنّه في القرن التاسع عشر التفت بعض المستشرقين إلى مصادر الحديث الشيعي، وفي الضمن يُمكن القول: إنّ الطبيعة الأدبيّة لكتاب نهج البلاغة من جهةٍ، والشخصيّة الخاصّة لأمير المؤمنين عليه السلام من جهةٍ أخرى، وكذلك القواسم المشتركة لهذه الشخصيّة بين الشيعة والسُّنّة من جهةٍ ثالثةٍ، شكّلت عوامل دفعت بهذا الكتاب لأن يكون بأمانٍ من القاعدة الكليّة لتجاهل الأحاديث الشيعة بين المستشرقين الأوائل، فحصل على مقدارٍ بسيطٍ من الاهتمام، فقد ذكر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي العديد من الآثار التي تضمنت

---

١. هالم، تشيع، ص ٢١.

2. Kohlberg, "Early Shiism in History and Research", p xxii.

٣. الويري، نقد نظريه‌اى در پيدايش شيعه اثنى عشرى، ص ٥٢.

أشــعار عــليٍّ عليه السلام وكلماته القصار وحِكَمه، وبعضهــا نُشر باللغة العربيّــة وتُرجم قليل منها إلى اللغــات الأوروبيّة.[١] بالإضافــة إلى ذلك، تمت ترجمة مئة كلمةٍ مــن كلمات مولى المتقين عليه السلام مع الترجمة الإنجليزية بوســاطة يول[٢] في عام ١٨٣٢ م، ونشر[٣] سيمون أوكلي (١٧٢٠ م) جملًا من أحاديــث الإمام علي عليه السلام وكلماته القصار و مع ذلك صدرت أحكامٌ عجيبةٌ حول هذا الكتاب، فقد اســتنتج محقّقٌ من قبيل دوســلان من خلال استعماله لنسخةٍ خطيّةٍ من نهج البلاغة ـ الذي ذكر اســم جامعه في الأخير باسم المرتضى ـ أنّ مؤلِّف نهج البلاغة هو الشريف المرتضى،[٤] ومع ذلك، ووفقًا لجبلي في موسوعة معارف الإسلام، فإنّ ابن خلكان هو أوّل من تردّد في جمع نهج البلاغــة بين هذين الأخوين، يقول جبلي: «لقد تبعه في ذلك آخرون أيضًا، ويرجع ذلك إلى أن هذا الكتاب نُســب إلى (المرتضى)، وهو اسمٌ مشتركٌ بين السيد الرضي ولقب من ألقاب الإمام علي عليه السلام».[٥] كذلك ذكر إدموند بوزورث في مدخل نهج البلاغة في موسوعة الأدب العربي التردّد في انتسابه إلى الإمام علي عليه السلام أو إلى السيّد الرضي، وفي الأخير قال: «لا شكّ في أنّ القسم الأهمّ منه الشامل للخطب والكلمات يُمكن أن يكون مكتوبًا من قبل الخليفة (الإمام علي عليه السلام)؛ لكنّ ترتيبه بالشكل الحالي تمّ بوساطة الشريف الرضي»،[٦] ومع ذلك نجد أنّ الترجمات الكاملة لنهج البلاغة إلى اللغة الإنجليزيّة لم تتمّ بوساطة المستشرقين، وإنّما قام بها المسلمون.[٧]

وفي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اللذين تمّ فيهما نشر العديد من كتب السُّنّة في أوروبا، اقتصر إحياء كتب الأحاديث الشيعيّة على طبع ونشر كتب الرجال والاستبصار للشيخ الطوسي بواسطة اشبرنجر (١٨٩٣ م).[٨] هذا ويُحذّر جولدتسيهر المستشرقين من خطأ بعض المستشرقين

١. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ١، ص ١٧٥ – ١٨١.

2. Yule, *Apothegms of Alee the son of Abo Talib.*

3. Ockley, *The History of the Saracens*, p. 339.

٤. احمدوند، پژوهش‌های خاورشناسان درباره نهج البلاغه، ص ٣٣٤.

5. Djebli, "Nahdj Al-Balagha", p. 903.

6. Bosworth, *Encyclopedia of Arabic literature*, vol. 1, P.575.

٧. احمدوند، پژوهش‌های خاورشناسان درباره نهج البلاغه، ص ٣٤١.

٨. الويري، مطالعات اسلامی در غرب، ص ١٢٣ نقلًا عن فرهنگ خاورشناسان، ج ١، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

الذين عرّفوا الشيعة على أنّهم مُخالفون للسُّنّة النبويّة،[1] فقد كتب توضيحاتٍ حول الشيعة في عدّة صفحاتٍ، ومع ذلك نجد أنّه لا يذكر مصادر الحديث عند الشيعة.

وأوّل الإشارات الناقصة إلى المصادر الشيعيّة جاءت في آثار بروكلمان، فقد كتب كارل بروكلمان عن الكليني ـ وكتب اسمه بشكلٍ غير صحيحٍ في الترجمة العربيّة (الكولويني) ـ ما يلي: «في أوائل القرن الرابع الهجري، كان مجدّد فقه الإماميّة، هو أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي... الكافي في علم الدين وهو يتناول جميع عقائد الإماميّة ومذاهبها، ويُعدّ أحد الكتب الأربعة الكبرى للشيعة، ... وعليه الشروح التالية: أ. شرح أصول الكافي لملا صدر الدين الشيرازي...، د. مرآة العقول في شرح أخبار الرسول للمجلسي».[2] ولكن تقرير بروكلمان مختصرٌ جدًّا ويقتصر على عددٍ قليلٍ من كتب الشيعة الفقهيّة والحديثيّة، بل لم يذكر كتبًا حديثيّةً مهمّةً مثل: من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومئات من الكتب الأخرى، بما فيها الجوامع الحديثيّة الثانويّة، واكتفى فقط في باب الفقه بذكر بعض الفقهاء والمحدّثين من قبيل: الكليني، والصفّار، وسليم بن قيس، وبعض الفقهاء والعلماء من قبيل الشيخ المفيد، وسلّار، والديلمي.[3]

لقد ترجم سيمون أوكلي في كتاب تاريخ السارسانيّين (المسلمون العرب) أجزاءً من الكلمات القصار التي في نهج البلاغة، وقد نشر في عام ١٨٤٧ م.[4] وفي القرن التاسع عشر ترجم جيمس إل. ميريك كتاب حياة القلوب للعلّامة المجلسي إلى الإنجليزية، ونُشر سنة ١٨٥٠ ميلاديّة تحت عنوان «حياة ودين محمّد كما جاء في حديث الشيعة حياة القلوب» وذلك بوساطة منشورات بوسطن،[5] وقد عرّف دونالدسون أيضًا بمصادر الأحاديث الشيعيّة باختصارٍ شديدٍ في كتابه عقيدة الشيعة[6] الذي نُشر عام ١٩٣٣م.

---

1. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 210.

٢. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج ٣، ص ٣٣٩.

٣. م.ن، ج ٣، ص ٣٣٥ - ٣٥١.

4. Ockley, *The History of the Saracens*, p. 339.

5. Merrick, *The Life and Religion of Mohammed: As Contained in the Sheeah Traditions of the Hyat -ulkuloob.*

6. Donaldson, *The Shi'ite religion; a history of Islam in Persia and Irak.*

النصف الثاني من القرن العشرين وبداية الدراسات في الحديث الشيعي

منذ النصف الثاني من القرن العشرين اتّخذت دراسة المذهب الشيعي شكلًا جادًّا، وبدأ طرح التشيّع في الأوساط الأكاديميّة والجامعيّة، ويُعدّ مؤتمر عام ١٩٦٨ م في ستراسبورغ بفرنسا البداية للدراسات الشيعيّة في أوروبا، وفي هذا المؤتمر الذي تمّ تنظيمه بحضور علماء الدراسات الشيعيّة أمثال هنري كوربن، وولفرد مادلنج، ومُستشرقين آخرين، بالإضافة إلى عالمين شيعيّين هما السيّد حسين نصر والسيّد موسى الصدر الذي جاء من لبنان، وتمّ فيه استعراض جوانب التشيّع المختلفة، ثمّ نُشرت نتيجة هذا المؤتمر في فرنسا بعد ذلك بعامين،[1] وقد خلق انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران وطرح اسم الشيعة في الإعلام دافعًا جديدًا لدراسة المذهب الشيعي، وفي نهاية هذا القرن نَمَت الدراسات في هذا المجال بشكلٍ كبيرٍ وغير مسبوقٍ مقارنةً بالماضي.

وقد علّق هارالد موتسكي على هذا التحوّل في الاتّجاه وكتب ما يأتي: «لقد ركّزت دراسات الحديث الغربي بشكلٍ أساسيٍّ على الأحاديث السُنيّة، وبغض النظر عن النقاشات التي أثيرت مع نشر كتاب (مجموع الفقه) المنسوب إلى زيد بن عليّ عام ١٩١٩ م، فإنّ الاهتمام بأحاديث الشيعة كان ضئيلًا للغاية».[2] وفي مقال نُشر عام ١٩٧٠ م، يُشير جيرار لوكونت إلى قلّة ما يعرفه الغربيّون عن الحديث لدى الشيعة الإماميّة، لكن الوضع تغيّر منذ سبعينيّات القرن العشرين (١٩٧٠ م) فما بعد،[3] ومع ذلك لا بدّ من القول: إنّه بعد ما يقرب من قرنٍ من الزمن منذ أن بدأت دراسة الشيعة في الأوساط الأكاديميّة الغربيّة، لم يحصل الحديث الشيعي حتّى الآن على مكانته الصحيحة عند الغرب، وبقي التاريخ والمصادر والجوانب المختلفة للأحاديث الشيعيّة من دون دراسةٍ ولا تحقيق، وحتّى في الكتب المفصّلة المكوّنة من أربعة أجزاء، مثل كتاب التشيّع الذي حرّره كولن تيرنر وبول لوفت، والذي نُشر في عام ٢٠٠٨ م، واحتوى على ٧٥ مقالًا حول قضايا تتعلّق بالشيعة، نجد أنّ هناك قليلًا من المقالات التي تحدّثت عن الحديث

1. Fahd, *Le Shî'isme imâmite, Colloque de Strasbourg.*

2. Gerard Lecomte

٣. موتسكي، حديث پژوهى در غرب، ص ١٧.

الشـيعي، والغالب هو التعرّض للقضايا السياسـيّة والتاريخيّة ومختلف النواحي الأخرى من معرفة الشيعة.[١]

الأخباريّون في دراسات علماء الغرب

تُظهِـر أعمال المسـتشرقين أنّ المرحلة الصفويّة كانت تتمتّع بأهميّـةٍ خاصّةٍ في تاريخ إيران، وكانت جوانبها المختلفة محطّ اهتمام المسـتشرقين أكثر مـن المراحل الأخرى، ويُمكن تلخيص أسباب هذا الأمر بعدّة جهاتٍ:

١. كـون الحكومة الصفويّة واحدةً من الحكومات القويّة في إيران، وهي كذلك الحكومة الأكثر أهميّة التي حكمت جغرافية إيران الشاسـعة بنهجٍ شيعيٍّ، وكذلك علاقاتها مع الحكومة العثمانيّة، أدّى إلى وجود مصادر لا حصر لها في الغرب تدرس هذه الحقبة.[٢]

٢. أدّت مسـألة انتشار المذهب الشـيعي في إيران خلال هذه المدّة إلى قيام بعض المصادر بدراسة هذه المرحلة من جهة تطوّر المذهب الشيعي ودراسة تاريخ المذهب الشيعي.[٣]

٣. لقد شـكّلت علاقة علماء الدين مع الحكومة مسـألةً مهمّةً جذبت بعض المستشرقين إلى هذه المرحلة أيضًا،[٤] فقد درس بعض المستشرقين هذه العلاقة، ولم يتّم إهمال دراسة هجرة العلماء اللبنانيّين إلى إيران من قبل المستشرقين.[٥]

٤. لطالما كانت دراسـة المسائل المعنويّة في الإسـلام أمرًا محبوبًا لدى المستشرقين، ويُمثّل التصـوّف والعرفان أوضح مظاهرها، وهنا أيضا جذبت مسـألة التصوّف والحكومة

---

1. Turner, and Luft, eds. *Shi'ism; Critical concepts in Islamic studies.*

٢. ومن ضمنها يُمكن ذكر المصادر التالية:

Savory, *Iran under the Safavids; Melville, Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society.*

3. Abisaab, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire.*

4. Arjomand, *Authority and Political Culture in Shiism.*

٥. ومن ضمن هذه الآثار يُمكن ذكر ما يلي:

Newman, "The myth of the clerical migration to Safavid Iran: Arab Shi'ite opposition to; Ali al-Karaki and Safavid Shi'ism", part 1, XXXIII.

القائمة على الميول الصوفيّة في إيران انتباه بعض المحقّقين.[١]

٥. بحث بعض الدارسين لإيران المهتمين في الهندسة المعماريّة والمباني التاريخيّة تاريخ الحقبة الصفويّة من أجل التحقيق في شأن الآثار المتبقيّة من هذه الحقبة.[٢]

٦. شكّلت أهميّة الفلسفة الإسلاميّة والفلاسفة في هذه المرحلة، مثل الملّاصدرا عامل جذبٍ لبعض محبّي الفلسفة من أجل أن يدرسوا تاريخ الفلسفة في هذه الحقبة.[٣]

٧. خلال هذه المرحلة، قَدِم بعض المستشرقين ورحّالة العالم وحتى المبشّرين المسيحيّين إلى إيران وعرّفوا بتاريخ الحقبة الصفويّة أو إيران للعالم الغربي، وممّن يُمكن أن نذكره منهم: بيير سانسون،[٤] وجان شاردان[٥] اللذان كانت رحلتهما من بين مصادر العصر الصفويّ، وأنطونيو دي جيزو،[٦] الذي اعتنق الإسلام وأصبح يُعرف باسم علي قلي جديدُ الإسلام.

كلّ هذه العوامل أدّت إلى الاهتمام بتاريخ حقبة الحكومة الصفويّ، ولم يكن بالإمكان دراسة تاريخ هذه الحقبة من دون دراسة أحد التيّارات التي أثّرت في المجتمع، أي: رجال الدين والعلماء الذين أثّروا في الشاهات؛ لأنّ تعاون بين العلماء والحكومة في الألقاب الرسميّة وشبه الرسميّة، مثلًا: كان يتمّ تعيين إمام الجمعة، وشيخ الإسلام، وحاكم الشرع، والقاضي، والملّا باشي، ومجتهد الزمان، وإمام الجماعة، ورئيس العلماء بالتعيين الرسمي، أو كانت تُستخدم هذه المناصب بشكلٍ رسميٍّ؛[٧] لذلك فإنّ بعض الأبحاث المتعلّقة بالعصر الصفويّ كانت عبارةً عن دراسة الأخباريّين بنحوٍ مباشر، أو غير مباشر.

1. Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shiism".
2. Blake, *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan.*
3. Cooper, "From al-Tusi to the School of Isfahan"; Dabashi, "Mir Damad and the Founding of the School of Isfahan".
4. Pere S. N. Sanson
5. Jean Chardin
6. Antonio de Jesus

٧. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ١، ص ٢٣٧ و ج ٢، ص ٧٣٥.

ويمكن العثور على الدراسات الأكثر شمولًا حول الأخباريّين ضمن مؤلّفات روبرت غليف؛ فهو يمتلك أكثر الأبحاث في مجال التاريخ والعقائد ومعرفة الشخصيّات لدى الأخباريّين في قائمة أبحاثه، فقد كانت رسالة غليف في الماجستير بعنوان: «مصادر السيرة الذاتيّة لدراسة النزاع الأخباري الأصولي: مراجعة لمحمّد أمين الأسترآبادي»،[1] وأمّا رسالته في الدكتوراه فقد أنهاها في موضوع «أصول الفقه الشيعي الأخباري والنظريّة الفقهيّة ليوسف بن أحمد البحراني»،[2] ثمّ كتب كتاب «النصّ في الإسلام، تاريخ وفكر مدرسة الأخباريّين»،[3] والذي استمرّ البحث فيه من أجل تأليف هذا الكتاب ـ بحسب ما قال هو ـ عشر سنوات.[4] وقد تابع هذا الموضوع في مقالاتٍ مختلفةٍ، مثل: مقال «المصالحة والتوافق في النزاع الأخباري الأصولي، تقييم الشيخ يوسف البحراني لمنية المارسين لعبد الله السماهيجي»، الذي نُشر في كتابٍ على شرف فرهاد دفتري،[5] وكذلك في المقالات الآتية: «الاستمراريّة والأصالة في الفكر الشيعي، والعلاقة بين المدرسة الإخباريّة ومدرسة التفكيك»،[6] وكتاب الجهاد للميرزا محمّد الإخباري،[7] والمحدّثون الصوفيّة والمحدّثون المعادون للصوفيّة، وعلم الكلام والعرفان في نظر الأخباريّين الشيعة،[8] والإجرام بحقّ الله والعقوبات القاسية في فتاوى العالم كرية،[9] والقاضي والمفتي في الفقه

1. Gleave, *Biographical Sources for the Akhbari – Usuli Conflict: An Examination of Muhhamad Amin Al-Astarabadi*.
2. *Akhbari Shi'i usul al-fiqh and the Juristic Theory of Yusuf b. Ahmad al-Bahrani*.

٣. ترجم هذا الكتاب سيد مهدي الطباطبائي [إلى الفارسيّة] ونشر من خلال دار نشر جامعة الأديان عام ١٣٩٦ ش.

٤. غليف، سيستم فكرى اخباريان با اصوليان برابرى مى كند، ص ٢٥.

5. Gleave, "Compromise and Conciliation in the Akhbari -Usuli Dispute: Yusuf al-Bahrani's Assessment of ʿAbd Allah al-Samahiji's Munyat al-Mumarisin".
6. Gleave, "Continuity and Originality in Shi'i Thought: The Relationship between the Akhbariyya and the Maktab-i Tafkik".
7. Gleave, "Mīrzā Muḥammad al-Akhbārī's Kitāb al-Jihād".
8. Gleave, "Scripturalist Sufism and Scripturalist Anti-Sufism: Theology and Mysticism amongst the Shi'i Akhbariyya".
9. Gleave, "Crimes against God and violent Punishment in al-Fatawa al-Alamgiriyya".

ويُعرف هذا الكتاب باسم فتاوى العالمگيريه والفتاوى الهنديّة.

الأخباريّين الشيعة،[1] وأسئلة وأجوبة حول الفقه الأخباري،[2] والاختلافات داخل المذهب في الفقه الشـيعي التقليدي».[3] بالإضافة إلى ذلك، نجد أنّه من ضمن أعمال غليف المرتبطة بالأخباريّين ما يأتي: مداخل «الأخباريّين والأصوليّين، البحراني أحمد بن محمّد (من فقهاء البحرين في القرن الحـادي عشر)، البهبهاني آية الله محمّد، بحر العلوم محمّـد مهدي، البهبهاني الآغا محمّد علي» في الطبعة الثالثة من موسـوعة الإسـلام. بالإضافـة إلى أعماله المكتوبة، فقـد نشرت أيضًا بعض المقابلات التي أجراها حول موضوع الأخباريّين في المجلّات الناطقة بالفارسيّة.[4]

لقد تمّت متابعة موضوع الأخباريّين في مقالات أندرو نيومان[5] الأسـتاذ في جامعة إدنبرة، الذي بـدأ عمله من خلال تحقيقٍ حـول الحقبة الصفويّة ونشر كتابه بعنـوان «إيران في العصر الصفويّ و ولادةٌ جديدةٌ للإمبراطوريّة»،[6] وقد تعرّض في أعماله ومقالاته المختلفة للأخباريّين، ومـن ضمنها مقالته «طبيعة النزاع الأخباري الأصـولي في أواخر العصر الصفويّ»،[7] ومدخل يوسف بن أحمد (الشيخ يوسف البحراني) الذي نشر في الطبعة الثالثة من موسوعة الإسلام.[8]

وقد ألّف تود لاوسـن[9] مقال «اتّجاه الأخباريّين الشـيعة في التفسير»،[10] وفي هذه المقال قدّم تحليلًا لتفاسير نور الثقلين، والصافي، والبرهان، ومرآة الأنوار، كذلك له مقالٌ بعنوان «الكلمات المكنونة للفيض الكاشـاني»،[11] وفي رأيه، يمكن عدّ هذا الكتاب للفيض الكاشـاني مؤلَّفا حول

1. Gleave, "The Qadi and the Mufti in Akhbari Shi'i Jurisprudence".
2. Gleave, "Questions and Answers in Akhbari jurisprudence".
3. Gleave, "Intra-madhhab Ikhtilaf in Late Classical Imami Shi'i Law".
٤. غليف، سيستم فكرى اخباريان با اصوليان برابرى مى كند.
5. Andrew Newman
6. Newman, *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*.
7. Newman, "The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part One: Abdallah al-Samahiji's 'Munyat al-Mumirisin", pp. 22-51.
8. Newman, "Al-Baḥrānī, Yūsuf B. Aḥmad".
9. Todd Lawson
10. Lawson, "Akhbari Shi'i Approaches to tafsir", pp.173-210.
11. Lawson, "The Hidden Words of Fayz Kashani".

التصوّف والمدرسة الفلسفيّة والعرفانيّة للملّا صدرا المشهورة باسم الحكمة المتعالية، حيث قام بدمجها بالمدرسة الأخباريّة، والجدير بالذكر أنّ كاتب هذا المقال قد عُني في تحقيقه حول كتاب الكلمات المكنونة للفيض أكثر بالبحث في مفاهيم من قبيل: الأخباريّة، والحكمة، ومعرفة الإمام، والعرفان، كما أنّه كان مسؤولًا عن مدخل «التفسير في المرحلة الأخباريّة»[1] في موسوعة إيرانيكا.

وبالإضافة إلى غليف، كتب ولفرد مادلونج مدخل الأخباريّة في الطبعة الثانية من موسوعة الإسلام،[2] وكتب راينر برونر مداخل محمّد باقر المجلسي، ومحمّد تقي المجلسي في موسوعة إيرانيكا.[3] كذلك تعرّض برونر للبحث في مرحلة الأخباريّين في مقال «دور الحديث كذهنيّة ثقافيّة في تاريخ الشيعة»،[4] وقد أضاف على الأبحاث المرتبطة بالأخباريّين كلٌّ من ويليام شيتيك من خلال كتابة مدخل الفيض الكاشاني في موسوعة الإسلام،[5] وإيثان كولبرغ من خلال مقال «جوانب الأخباريّة في القرنين السابع عشر والثامن عشر»،[6] ومدخل المجلسي في موسوعة ميرچا اليادة،[7] ومداخل الأخبارية،[8] وبحار الأنوار في موسوعة إيرانيكا،[9] وهو من خلال ذكره للمواجهة بين الأخباريّين والأصوليّين، يُعيد الصراع بينهم إلى زمن الشيخ المفيد وتلامذته، ويقول: إنّهم أدخلوا عناصر المعتزلة إلى الشيعة.

ولدى ديفين جي ستيوارت كتابات حول السيّد نعمة الله الجزائري، ومن ضمن ذلك كانت أطروحته في الماجستير عن السيّد نعمة الله الجزائري ومن مؤلّفاته مقال «أخلاق العلماء: السيرة

1. Lawson, "Exegesis Vi. In Aḵbārī and Post-Safavid Esoteric Shiʿism".
2. Madelung, "Akhbåriyya".
3. Encyclopaedia Iranica Online, "MAJLESI, MOḤAMMAD-TAQI".
4. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'i History".
5. Chittick, "Muhsin-i Fayz-i Kashani".
6. Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries".
7. Kohlberg, "Majlisi", vol. 8, p. 5623.
8. Kohlberg, "Akbariya", vol 1, p. 716-718.
9. Encyclopaedia Iranica Online, "BEḤĀR AL-ANWĀR".

الذاتيّة للسيّد نعمة الله الجزائري»،[1] ومقال «نشوء الأخباريّة»،[2] كذلك ألّف محمّد علي أمير معزّي في الطبعة الثالثة من موسوعة الإسلام مدخل «العاملي الإصفهاني أبو الحسن»، و«علي بن محمّد طاهر» العالم الأخباري من القرن الحادي عشر. وفي كلّ الأحوال عُدّت الأخباريّة من الأفكار المؤثّرة في تاريخ الشيعة في العديد من الأعمال الغربيّة.

العلّامة المجلسي وبحار الأنوار في دراسات المستشرقين

كان العلّامة المجلسي واحدًا من الشخصيّات المهمّة والمؤثّرة في التاريخ المعاصر للتشيّع وإيران، وكان محطّ اهتمام المستشرقين، وقد كتب كولين تيرنر عنه ما يلي: «للعلّامة المجلسي العديد من الناقدين والمؤيّدين على حدٍّ سواء، ولكنّ المجموعتين تتفقان على شهرته وأهميّته وتقليديّته وغزارة إنتاجه، ويصفه الناقدون بأنّه متعصّبٌ لا يرحم الأقليّات، دجالٌ ومحتالٌ قام بوضع الأحاديث لصالح حكومةٍ ظالمةٍ وتسبّب في نهاية المطاف في سقوط الحكومة الصفويّة».[3]

وقد بحث الدكتور حامد ألجار آراء المستشرقين حول العلّامة المجلسي في مقالٍ صغيرٍ بعنوان «العلّامة المجلسي من وجهة نظر المستشرقين».[4] وكتب فيها ما يلي: «على الرغم من أن الإيرانيّين يعدّون العلّامة المجلسي منقذ إيران من الانحطاط المعرفيّ، لكنّ المستشرقين ينظرون إليه نظرةً سلبيّةً»، ويرى بأنّ السير جون مالكوم[5] هو أوّل من قدّم رأيًا بشأنه،[6] ويعتقد ألجار بأنّ الغربيّين يُقدّمون العلّامة المجلسي كشخصيّةٍ مشؤومةٍ وَضعتْ الحجر الأساس لسقوط الحكومة الصفويّة وانقراضها من خلال تدخّلاته الخاطئة في الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة واضطهاد الصوفيّة والأقليّات الدينيّة،[7] وهو يعدُّ هذا الرأي ناشئًا من عدم الاطلاع، ومن

1. Stewart, "The humor of the scholars: the autobiography of Ni'mat Allah al-Jaza'iri".
2. Stewart, "The Genesis of the Akhbari Revival".
3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 149.
٤. ألجار، «علامه مجلسی از نگاه خاورشناسان»، كتاب ماه دين.
5. Sir John Malcolm
٦. م.ن، ص ٦.
٧. م.ن، ص ٦.

النظرة السلبيّة تجاه العلّامة المجلسي، وقد كتب ما يلي: «يزعم السير جون مالكوم بأنّ العلّامة المجلسي شجّع الشاه سلطان حسين على اضطهاد الصوفيّين ومطاردتهم، وأشهرهم الشيخ محمّد علي المعروف بالحزين، والذي تمّ نفيه إلى الهند، في حين أنّ ذلك الشاعر والكاتب إنّما ذهب إلى الهند بعد ٢٣ عامًا من وفاة العلّامة المجلسي، وهو يذكر العلّامة في مذكراته مع كامل الثناء».[١]

بحسب ألجار، قام إدوارد براون[٢] والمستشرقون من بعده أيضًا بنشر هذه النظرة السلبيّة عن العلّامة، مع أنّهم لم يُقدّموا أيّ تفسيرٍ أو وثيقةٍ تدعم ما قالوه، وقد خلط مستشرقٌ يُدعى مينورسكي[٣] بين محمّد باقر المجلسي وبين عالمٍ آخر اسمه المير محمّد باقر الذي كان من علماء السلطان ومؤسّسًا لمدرسة چهارباغ، ونسبَ آراءً للعلّامة المجلسي كرّرها مستشرقون آخرون من بعده،[٤] كذلك عرّف لورنس لوكهارت[٥] العلّامة المجلسي بأنّه من علماء السلطان وبأنّه يتمتّع بنفوذٍ كبيرٍ في الحكومة، وذكر بأنّه سببٌ لعددٍ من المشاكل، مثل: إقناع السلطان حسين بقتل بعض الأرمن والكليميّين (يهود فرس)، ويُصرّح بأنّه على الرغم من عدم وجود وثيقةٍ تُثبت ذلك إلّا أنّ دوره واضحٌ. ثمّ أضاف قائلًا: «لكنّ إرادة الله شاءت أن يصبح منزله في إصفهان، الآن (أي: في زمن لوكهارت) كنيسةً للراهبات».[٦] ويذكر ألجار أنّ باحثةً واحدةً اسمها السيّدة فيراباش مورين[٧] كانت تمتلك نظرةً أكثر إنصافًا تجاه العلّامة المجلسي، وقد كتبت في الكتاب الذي ترجمته ونشرته عن العلّامة بعنوان صوائق اليهود[٨] ما يلي: «لم يكن لدى العلّامة المجلسي

---

١. م.ن، ص ٤.

2. Edward Granville Browne

3. Vladimir Minorsky

٤. م.ن، ص ٨.

5. Lawrence Lockhart

٦. م.ن.

7. Vera Basch Moreen

8. Moreen, "Risala-yi Sawaiq al-Yahud (The Treatise Lighming Bolts Against the Jews)", P. 194.

ضغينةً خاصّةً تجاه اليهود».[١] وقد تطرّق الألماني كارل هوليتز بامبوس لأحوال العلّامة المجلسي في أطروحته للدكتوراه والتي كان عنوانها «موسوعة العلوم الدينيّة، بحار الأنوار» وهو الآخر كرّر أيضًا بعض مزاعم المستشرقين السابقين وانتقد بعضها.[٢]

يرى ألجار أنّ سبب هذه العداوة مع العلّامة المجلسي يعود إلى عاملين: الأوّل: هو تكرار كلمات المستشرقين العارية عن أيّ وثيقةٍ أو سندٍ. والثاني: هو مخالفة العلّامة لبعض أهل التصوّف؛ لأنّ علماء معرفة الإسلام الغربيّين، كانوا ينظرون نظرةً سلبيّة تجاه أي شخصٍ يُخالف أيّ نوعٍ من التصوّف من دون التحقيق في وضع الصوفيّة في ذلك الوقت ومن دون البحث في الآراء والنظريّات، ويُنفّرون الناس منه من خلال وصمه بوصمةِ «المتعصّب».[٣]

ويشكو حامد ألجار من بعض الكتّاب الذين تأثّروا بأفكار المستشرقين، ويُعرب عن أمله في أن يوضّح الباحثون مكانة العلّامة المجلسي من خلال تقديم أبحاثٍ علميّةٍ، وتصحيح شكوك المستشرقين وسوء فهمهم وأخطائهم عند التعريف بجهود هذا العالِم.

مرّت ٢٠ سنةً تقريبًا منذ أن كتب حامد ألجار هذا المقال، ولم يتم حتّى الآن إنجاز أيّ عملٍ مهمٍ فيما يتعلّق بنقد وتحليل وجهة نظر المستشرقين تجاه العلّامة المجلسي، وليس هناك إلّا مقالات معدودة وهي عبارةٌ عن مقالٍ لرسول جعفريان باللغة الإنجليزيّة بعنوان «أبعاد موسوعة بحار الأنوار»[٤] حيث قام فيها بدارسة أبعاد كتاب بحار الأنوار، وكذلك في التحرير الثاني لموسوعة الإسلام، كتب الدكتور عبد الهادي الحائري مدخلَ الملّا محمّد باقر المجلسي، والذي يُعدّ مفيدًا في تقديم تصويرٍ صحيحٍ عنه.[٥]

---

١. ألجار، «علامه مجلسی از نگاه خاورشناسان»، ص ٨.

٢. م.ن.

٣. م.ن، ص ١٠.

4. Jafarian, "The Encyclopaedic Aspect of Bihar Al-Anwar (Part I)", PP.1-17. Ibid, (Part Ii), PP. 55-69.

5. Hairi, "Madjlisi, Mullā Muḥammad Bāḳir," pp. 1086-88.

خلال هذا الوقت، قدّم المستشرقون أعمالًا مستقلّة أخرى عن العلّامة المجلسي، والتي اتّبعت تقريبًا النهج السابق نفسه. أمّا بعض أعمال المستشرقين عن العلّامة المجلسي، باستثناء ما ورد في مقال ألجار فهي عبارةٌ عمّا يلي: ترجمة حياة القلوب للعلّامة المجلسي باللغة الإنجليزيّة، والتي نشرها جيمس إل. مِريك سنة ١٨٥٠ م تحت عنوان «الحياة ودين محمّد كما هو مذكور في حديث الشيعة حياة القلوب» وفي الضمن كتب تعريفًا بالعلّامة المجلسي.[1] وقد بحث أمير معزي هذا الموضوع في مقالٍ بعنوان «التشيّع في معضلة الحفاظ على السلطة أو الإيمان دراسة حالة للمجلسي» كتبه باللغة الفرنسيّة،[2] وقد أجرى أندرو نيومان دراسةً نقديّةً حول آراء المستشرقين بالنسبة لدور العلّامة المجلسي في سقوط الدولة الصفويّة في مقالٍ بعنوان «فكرة باقر المجلسي تُمثّل فكرة إيران في تاريخ الصفويّة»،[3] وكتب نيومان مقال «محمّد باقر المجلسي والطب الإسلامي؛ الرسالة الذهبيّة»،[4] ومقال «إعادة إعمار الماضي، ابن بابويه ومحمّد باقر المجلسي وخطاب الطبّ الصفويّ».[5] وكتب راينر برونر مقال «محمّد تقي المجلسي في إيرانيكا» ومقال «المجلسي في موسوعة الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى».[6] كذلك ناقش ياسويوكي ماتسوناغا[7] الأستاذ الياباني في التاريخ السياسي حول المشروعيّة السياسيّة من وجهة نظر

1. Merrick, *The Life and Religion of Mohammed: As Contained in the Sheeah Traditions of the Hya T-UL-Kuloob.* Majlisi, The Life and Religion of Muhammad: Hiyat al-Qulub, Vol.2.
2. Amir-Moezzi, "Bāqir al Majlisī. Le Šiʿisme Entre Exercice Du Pouvoir Et Sauvegarde De La Foi. Le Cas D'al-Mağlisī".
3. Newman, "The Idea of Baqer al-Majlesi as 'the Idea of Iran: The Safavid era".
4. Newman, "Bāqir Al-Majlīsī and Islamicate Medicine Ii. Al-Risāla Al-Dhahabi yya in BiḥAr Al-Anwār".
5. Newman, "The Recovery of the Past: Ibn Bābawayh, Bāqir Al-Majlisī and Safawid Medical Discourse".
6. Brunner, "Al-Majlisi", II, pp. 460-61.
7. Yasuyuki Matsunaga.

العلّامة في مقال «دراسة آراء العلّامة المجلسي».[1] كذلك بحث جون والبريدج[2] في مقال «الخليج الفارسي وبحر النور، النوروز في بحار الأنوار»[3] عن أدب النوروز في الأحاديث، فقام بدراسة بحـار الأنوار من هـذه الجهة؛[4] وقام إيتان كولبرغ بتأليف مدخل المجلسي في موسـوعة مير چا الياده، ومدخل بحار الأنوار في موسوعة إيرانيكا.[5] ويصف كولبرغ بحار الأنوار في هذه المقال بأنّه كتابٌ موسوعيٌّ صَرَف عليه المجلسي معظم حياته، وكان الغرض منه حماية أحاديث الشيعة من الـزوال والاندثار، ويضيف كولبرغ بأنّ الأجزاء من الـ ١٥ الأولى وما بعدها من البحار تمّ تصنيفها بعد وفاته، أمّا خلال حياته فكان قادرًا فقط على تحضير مسـودّاتها فقط، وقد أشار إشارةً إلى سفينة البحار ومستدرك البحار، وقرّر موضوعات ٢٥ جزءًا من بحار الأنوار، وكتب كولبرغ ما يلي: «إنّ ما ذكره إدوارد براون والذي نقله عن أحد الشيوخ، أنّ هذا الكتاب يتكوّن مـن ١٥ أو ١٦ مجلّـدًا، وأنّه من تأليف العلّامة الحلّي، يدلّ عـلى أنّ هذا الكتاب لم يكن معروفًا للجميع حتّى في القرن الثالث عشر».[6]

وقد قام راينر برونر بدراسـة بحار الأنوار في مقالٍ بعنوان «دور الحديث كذهنيّةٍ ثقافيّةٍ في تاريخ الشيعة»،[7] وتناول في هذا المقال بعد إثارة مسألة ظهور السلالة الصفويّة قضيّة كيف أنّ الشاه إسماعيل أرجع أهل المدن إلى التشيّع وخاصّة أهل تبريز الذين كان ثلثاهم من السنّة، وهو يعتقد بأنّ للإكراه دورًا بارزًا في هذه القضيّة، لكنّه لم يكن يرى أنّ ذلك يكفي؛ ولذا كان يبحث عن أسـبابٍ أخرى، ويرى أنّ الأدوات التي اسـتُعملت تُمثّل مسـألةً ثقافيّةً، وخلال بحثه عن

1. Matsunaga, Yasuyuki, "Examining the Views of ʿallâmah Majlisî on Legitimate Political Authority (Sulṭanat-I Mashrû'ah) and the Guardianship of the Jurist (Wilâyah Faqih)".
2. John Walbridge
3. Walbridge, "A Persian Gulf in the Sea of Lights: The Chapter on Naw-Rūz in the Biḥār Al-Anwār".
4. Kohlberg, "Majlisi", vol. 8, p. 5623.
5. Kohlberg, "Beḥār al-anwār", pp. 90-93.
6. Encyclopaedia Iranica Online,"BEḤĀR AL-ANWĀR".
7. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a".

الدليل على ذلك يُشير إلى المجلسي ودوره في تشيّع إيران من خلال الكتب المستندة إلى الحديث، ويرى أنّ كتاب بحار الأنوار الذي للعلّامة المجلسي يُمثّل عاملًا في تشكيل الذهنيّة الثقافيّة للناس، ويسعى برونر من خلال تحليل العصر الصفويّ والإشارة إلى النقاشات الاجتماعيّة إلى إظهار أنّ القداسة الممنوحة للأحاديث بوساطة العلّامة المجلسي وحكم الشرع وجعله إيّاها قانونًا كان أحد العلل المهمّة لتغيير المذهب في إيران في العهد الصفويّ. ومن وجهة نظره، وصل تقديس الأحاديث وإضفاء الطابع الرسمي عليها إلى درجة التشكيك في صيانة القرآن؛ إذ انتشرت أحاديث تحريف القرآن، ولذلك صار كتاب الله بعيدًا عن الاعتراف به في المجتمع، وهو يُوضّح أنّ بحار الأنوار كان يؤدّي دورًا مصيريًّا وحاسمًا في هذه الأوضاع، وأنّه أتمّ صناعة هويّته بامتيازٍ، ثمّ تعرّض بإيجاز للتعريف بأجزاء هذا الكتاب وأقسامه.

ومن أحد الكتب المهمّة المرتبطة بالمجلسي، هو كتاب الإسلام من دون الله المكتوب من قبل كولن تيرنر الذي بحث في أفكار العلّامة المجلسي وخاصّةً كتاب بحار الأنوار بنظرةٍ سلبيّةٍ، ونحن سوف نقوم بدراسة هذا الكتاب في مؤلّفنا هذا ونراجعه مراجعةً نقديّةً.

الفصل الثاني: نظرة على كتاب الإسلام من دون الله

التعريف بتيرنر ومؤلَفاته مع التركيز على مؤلَفاته التحقيقيّة في علم الحديث

نال كولن بول تيرنر[1] شـهادته في الماجستير في تخصّص الاستشراق من جامعة دورهام سنة ١٩٨٢ م، ثمّ أتمّ دراسة مرحلة الدكتوراه في تخصّص الدراسات الإسلاميّة من الجامعة نفسها سنة ١٩٨٩ م، وكتب تيرنر أطروحته تحت عنوان «ظهور التشيّع ذو الاتّجاه الظاهريّ في العصر الصفويّ وإحكام أسسه بوساطة أفكار محمّد باقر المجلسي»،[2] تحت إشراف باول لوفت.[3] وهو الآن (٢٠١٨ م) أسـتاذٌ في جامعة دورهام في إنكلترا في قسم دراسات العالم الإسلاميّ والفكر السياسيّ الإسلاميّ. يمتلك تيرنر العديد من المؤلّفات حول الإسلام، والتشيّع، وتاريخ إيران، واللغة الفارسيّة، ويُمكننا أن نذكر منها ما يأتي: كتاب المبادئ العامّة للإسلام[4] الذي تناول فيه المباحث الكليّة للتعريف بالإسـلام ومن ضمنها: العقائد والواجبات، والمسـائل الروحيّة في الإسلام، ومسـألة خلافة النبيّ من وجهة نظر الشيعة وأهل السنّة. وله كتابٌ آخر اسمه العالم الإسلامي،[5] وهو أيضًا مؤلِّف كتاب «القاموس الموضوعي للفارسيّة الحديثة».[6]

أمّا القسم الآخر من مؤلَّفاته فيرتبط بأفكار سعيد النورسي، حيث ألّف بالتعاون مع حسن

---

1. Colin Paul Turner
2. Turner, *The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under ʿAllama Muhammad Baqir.*
3. Paul Luft
4. Turner, *Islam: The Basics.*
5. Turner, *The Muslim World.*
6. Turner, *A Thematic Dictionary of Modern Persian.*

هوركوج كتاب معمارو الحضارة الإسلاميّة: سعيد النورسي،[1] وكذلك ألّف مقال «الأضلاع الستة لفكر سعيد النورسي: نحو العمارة الروحيّة لرسالة النور»،[2] ومقال «بديع الزمان ومفهوم العدل؛ فهم النورسي للعدل الإلهي»،[3] وله كذلك مقال «نظرة جديدة للجهاد، رأي بديع الزمان سعيد النورسي»[4] في هذا الحقل أيضًا.

أمّا القسم الثالث من مؤلّفات تيرنر فهو يرتبط بالقرآن الكريم، وفي هذا المجال يُمكن الإشارة إلى ترجمة التفسير المختصر المكوّن من جزأين لمحمّد باقر بهبودي من الفارسيّة إلى الإنجليزيّة،[5] ومن مؤلّفاته الأخرى كتاب القرآن؛ مفاهيم مهمّة في الدراسات الإسلاميّة،[6] وهذه المجموعة المكوّنة من أربعة أجزاء تُمثّل جزءًا من سلسلة الدراسات الإسلاميّة من منشورات راتلج، ويحتوي هذا الكتاب على عدّة مقالات حول القرآن الكريم كانت قد نُشرت قبل ذلك بشكلٍ متفرّقٍ في عدد من المجلّات والكتب المختلفة، وترتبط معظم هذه المقالات بنصف القرن الأخير. كذلك ألّف تيرنر في هذا المجال مقالًا بعنوان «الثروة كرمز للأبديّة في القرآن: نظرة على آيات المال والأموال في القرآن».[7]

وفي مجال الدراسات الشيعيّة قام كولن تيرنر بالتعاون مع بول لوفت[8] بتقويم النصّ لكتاب معرفة الشيعة: المفاهيم الأساسيّة في الدراسات الإسلاميّة،[9] وهو من ضمن كتب

1. Turner, & Horkuc, *Makers of Islamic Civilisation: Said Nursi*.
2. Turner, "The Six-Sided Vision of Said Nursi: Toward a Spiritual Architecture of Risale-i-Nur" pp. 23-52.
3. Turner, "Bediuzzaman and the Concept of ‹Adl: Towards a Nursian Ontology of Divine Justice".
4. Turner, "Reconsidering Jihad: the perspective of Bediuzzamen Said Nursi".
5. Turner, "Mohammad Baqir Behbudi, textual exegesis".
6. Turner, *The Koran (Critical Concepts in Islamic Studies)*.
7. Turner, "Wealth as an immortality symbol in the Qur'an: a reconsideration of the mal amwal verses".
8. Paul Luft
9. Turner, and Luft, *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies*.

معرفة الإسلام التي تكفّلت منشورات راتلج بنشرها. وكتاب معرفة الشيعة عبارةٌ عن كتابٍ مكوّنٍ من أربعة أجزاء ويحتوي على العديد من المقالات حول التشيّع كتبها مُستشرقون وعلماء دراسات شيعيّة مشهورون، منهم: ولفرد مادلنج، وإيتان كولبرغ، ومونتغمري واط، ورونالد باكلي، وفرهاد دفتري، ومحمّد علي أمير أرجمند، وأندرو نيومان، ومئير بار آشر، ومارتن ميكدمورت، وغيرهم... .[١] وفي الأخير قام كولن تيرنر بتأليف كتاب الإسلام من دون الله نشأة النزعة الظاهريّة الدينيّة في العصر الصفويّ،[٢] وقد تناول فيه تحقيقًا حول بحار الأنوار وصَوّر فيه العلّامة المجلسي سببًا لانحراف الشيعة عن محوريّة الله إلى محوريّة الإمام، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة في بغداد ونُشر من قبل منشورات الجمل مع مقدمةٍ لحيدر حب الله من دون أيّ نقدٍ أو تحقيقٍ، باستثناء بعض المواطن القليلة التي ذُكرت في هامشه.[٣]

كتاب الإسلام من دون الله

لا شكّ في أنّ العلّامة المجلسي هو أحد علماء الشيعة الأكثر إنتاجًا في مجال الحديث، ودائمًا ما يُذكر في العالم الشيعي مع التعظيم والتجليل، إلّا أنّ بعض المستشرقين ذوي النظرة المتحيّزة قدّموا العلّامة على أنّه الشخص الذي حَرَف الفكر الشيعيّ. وآراء كولن تيرنر التي جاءت في كتاب الإسلام من دون الله تمثّل نموذجًا من هذه الرؤية السلبيّة والتصوير غير الصحيح له، فقد تعرّض تيرنر لدور العلّامة المجلسي ومكانته في العصر الصفويّ مع نزعةٍ سلبيّةٍ، فمن خلال تحليله لمفاهيم الإيمان والإسلام والعلم في التعاليم الدينيّة وبيان الفرق بينها، قام بتعريف العلّامة المجلسي على أنّه الشخص الذي حَرَف الإيمان أو الإسلام الباطني إلى الإسلام القشري، وحَرَف الدين الذي كان يدور حول محور الله إلى دينٍ يدور حول محور الإمام، وغيّر العلوم الإسلاميّة إلى علومٍ ظاهريّةٍ قائمةٍ على الخرافة.

---

١. ذُكر وصفٌ موجزٌ لهذه السلسلة في كتاب شيعه‌شناسان غربی و اصول اعتقادات شيعه دوازده امامی للسيّدة مريم صانع پور، ص ٢١٣.

2. Turner, *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran.*

٣. كولن، الشيعة والتحوّل في العصر الصفوي.

ومن وجهة نظره، العلّامة المجلسي هو عالمٌ من علماء البلاط اكتسب شهرةً بلا سبب، وهو يُعرّف المجلسي كشخصٍ تسبّب بالأمور الآتية: أوّلًا: محاربة الاتّجاه المعنويّ في الإسلام، أي: الصوفيّة. ثانيًا: حَصْر العلم في العلوم الظاهريّة. ثالثًا: الترويج للخرافات من خلال نشره للأحاديث الضعيفة والموضوعة. وفي النهاية أدّى فكره إلى سقوط الصفويّين.

ومن خلال دراسته لأقسام من كتاب بحار الأنوار، خصوصًا المباحث المرتبطة بالانتظار والإمام المهدي عجّل الله تعالى فرجه الشريف، سعى إلى تقديم عصر العلّامة المجلسي كنقطة تحوّلٍ في تاريخ التشيّع بوصفها انعطافةً من النزعة نحو الله إلى النزعة نحو الإمام، ومن خلال التركيز على بعض الأحاديث التي جُمِعت في مؤلّفات المجلسي، خصوصًا في بحار الأنوار، ومن خلال ذكر إشاراتٍ بعضها صحيحٌ وبعضها خاطئ، وخلط الرطب باليابس، بالإضافة إلى المبالغة حول آراء المجلسي، وفي بعض المواطن إهانة مقام المجلسي، كان يسعى ـ بظاهرٍ علميٍّ ـ إلى تشويه صورة الأخباريّين، والعلّامة المجلسي، وبحار الأنوار، ومذهب التشيّع من بعده من خلال إبراز بعض نقاط الضعف والمبالغة بشأنها، وقد استفاد في هذا السبيل من انتقادات علي شريعتي، خصوصًا التي أوردها في كتاب التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ؛ إذ كان يُؤيّد آراءه تلك من خلال نقل بعض النقاط من كتابه.

وفي هذا البحث، سوف نقوم بدراسةٍ نقديّةٍ لهذا الكتاب بأسلوبٍ نقديّ وتحليليٍّ، مع نقل بعض مواقف تيرنر البعيدة عن الإنصاف.

عنوان كتاب «الإسلام من دون الله»

لقد سمّى كولن تيرنر عنوان كتابه الإسلام من دون الله، ظهور الاتّجاه الديني الظاهريّ في العصر الصفويّ، وحاول من خلال هذه التسمية أنّ التحوّل من التوجّه إلى الله والقضاء على محوريّة الله في الدين إنّما حصل خلال العصر الصفويّ، وأنّ هذا الأمر كان مقرونًا بظهور الاتّجاه الظاهريّ للأخباريّة ودعم الحكومة الصفويّة لهم، وكان لمؤلّفات المجلسي ومن ضمنها بحار الأنوار دورًا مهمًا في هذا التحوّل.

وكان يعتقد بأنّ المجلسي ساق التشيّع من محوريّة الله وأهميّة مفهوم الله، إلى محوريّة الإمام

في الدين والاتّجاه الظاهريّ، فقد كتب حول عنوان هذا الكتاب ما يأتي: «لقد توصّلتُ إلى فكرة الإسلام من دون الإيمان من كلمات الشيخ محمود البيصاني الذي قال بعد الثورة الإسلاميّة: إنّ ما تحتاجه الثورة هو الإيمان وليس الإسلام؛ لأنّنا إذا كان لدينا إسلامٌ من دون إيمان، فسيُصبح لدينا إسلامٌ من دون الله».[1]

يعتقد تيرنر أنّه يمكن الاستنتاج من هذا الكلام أنّ الإسلام يمكن أن يكون من دون إيمانٍ، ويمكن للعديد من المسلمين أن يكونوا مؤيّدين للإسلام رغم عدم صلتهم بالإيمان، ويقول: لربّما كان سبب الفجوة التي حصلت بين الصوفيّ والفقيه في العصر الصفويّ هو الخلط بين الإسلام والإيمان.[2]

ولو أنّ تيرنر اقتصر على الجزء الثاني من العنوان، لكان ذلك نوعًا من الإغراق، وهي مسألةٌ تستحقّ الدراسة والتحقيق، وهو الأمر الذي سوف نتعرّض له بالنقد والدراسة فيما يأتي من هذا البحث. أمّا القسم الأوّل من عنوان الكتاب أي: «الإسلام من دون الله» فهو يتجاوز المبالغة بأشواط، ويُعدّ كلامًا مُضحكًا، إذ ينطوي عنوان الإسلام من دون الله على مفهومين متناقضين، بل لا يُمكن أن نصل إلى هكذا عنوان حتّى من محتوى كتاب تيرنر والآراء التي طرحها حول المجلسي، ومن ناحيةٍ أخرى لا يتناسب هذا المفهوم مع العلّامة المجلسي أبدًا، ويكفي مقدارٌ بسيط من الإلمام بآثار العلّامة للتوصّل إلى أهميّة مسألة التوحيد في نظره، وأبسط السُبل هو مراجعة رسالة الاعتقادات الخاصّة بالعلّامة نفسه،[3] ففي وصيّته عدّ التوحيد ـ كسيرة جميع العلماء المسلمين ـ عنصرًا أساسيًّا وأصلًا أوليًّا لاعتقاداته، كما يوصي أصدقاءه ومعارفه بذلك، حيث كتب ما يلي: «هذا ما أوصى به المذنب الخاطئ العائر المقرّ القاصر ابن المولى محمّد تقي، محمّد باقر أوتيا كتابهما يمينًا، وحوسبا حسابًا يسيرًا، إلى أولاده وأقاربه وعشائره وأصدقائه وإخوانه وخلّانه وسائر المؤمنين، أوصيهم بشهادة أن لا إله إلا هو، وحده لا شريك له، وأنّ

1. Turner, *Islam Without Allah*, p ix.

2. Ibid, p. ix.

٣. استادی، اعتقادات علامه مجلسی، ص ٥٢.

محمّدا سيّد الأنبياء ونخبة الأصفياء، عبدُه ورسوله ونبيّه وحبيبه وخليله».[١]

أضـف إلى ذلك أنّ العلّامة المجلسي بـدأ أعظم أعماله بحار الأنوار بكتاب العقل والجهل كما في الكافي للكليني، وأوّل مبحث طرحه بعده هو مبحث التوحيد،[٢] وتُشكّل مباحث التوحيد والصفات الإلهيّة الجزء الأكبر من بحار الأنوار؛ لذا ليس من الواضح ـ بالإضافة إلى كلّ السلبيّة التي طرحها تيرنر في متن كتابه ـ ما الذي أزعج تيرنر من المجلسي حتّى يختار عنوان «الإسـلام من دون الله» لوصف أفكار المجلسي وآثاره.

يحتوي هذا الكتاب ـ الذي تمتّ دراسته وجرى التحقيق في أجزاء مختلفة منه في هذا البحث ـ على المواضيع التالية: آراء العلّامة المجلسي الأخباريّة، ومعارضته للتصوّف، وللفلسفة والعلوم العقليّـة وغيرها، وهذه الأمور إذا ثبتت فإنّها تحكي عن توجّهٍ واحدٍ في المنهج الفكري للعلّامة المجلـسي، وهو النهج المتبنّى من قبل العديد من علماء الشـيعة والسـنّة مـن أصحاب الاتّجاه الظاهـريّ أو الأخباريّين، وكثيرًا مـا كان العلّامة المجلسي بعيدًا عن تطـرّف كثيرٍ منهم. ومع غضّ النظر عن إسـناد بعض الآراء إلى العلّامة المجلسي وعن المراجعـة الانتقائيّة لآثاره، فإنّه حتّى لو تمّ إثبات هذه الآراء، فسـيظهر أنّها ليست تحوّلًا من محوريّة الله إلى محوريّة الإمام، ولا تقترب أبدًا من مفهوم «الإسـلام من دون الله»، إذ تمّ البحث في العديد من الآراء المطروحة في كتاب تيرنر ونقدها في هذا البحث وهي مشـكوكٌ فيهـا؛ ولذلك يبدو أنّ الخيار الوحيد لتبرير اختيار عنوان «الإسـلام من دون الله» هو أنّه ليس لدى تيرنر أيّ هدفٍ من هذا العنوان سوى التشـويه وجذب الانتباه لكتابه، ولقد سـعى تيرنر من خلال أسلوبٍ علميٍّ في ظاهره أن يُبيّن الآراء السـلبيّة للمستشرقين السابقين حول المجلسي، وسعى إلى إثباتها من خلال تحليل محتوى كتاب بحار الأنوار.

الأخباريّة في عيون تيرنر

إنّ دراسـة الفكـر الأخباريّ، وخاصّـةً في زمان حياة العلّامة المجلـسي، هو أحد المحاور

١. المجلسي، وصيّة العلامة المجلسي، ص ٥٨.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، الجزء ٣.

الرئيسة لكتاب الإسلام من دون الله، وتشير مراجعة المسائل التي طرحها تيرنر في هذا الكتاب إلى أنّه لم يكن يمتلك فهمًا سليمًا عن الأخباريّة، فصحيحٌ أنّ آراء الأخباريّين لم تلقَ قبولًا من العلماء المتأخّرين بأجمعهم، وأنّ العديد من العلماء الأصوليّين انتقدوا أسلوبهم وأشكلوا على فكرهم، إلّا أنّ أغلب هذه الإشكالات والانتقادات ترتبط بأسلوب تعاملهم مع الاجتهاد، وعلم الفقه، وبعض العلوم الأخرى، وهناك إفراطٌ وتفريطٌ وتطرّفٌ لدى بعضهم، وكذلك يوجد تطرّفٌ وحِدّةٌ في أقوال وكتابات بعض الأخباريّين في نقاشاتهم مع الأصوليّين أيضًا، وهو الأمر الذي لم يكن مقبولًا من قبل جميع العلماء الأخباريّين والأصوليّين، إلّا أنّ هجمات تيرنر على الأخباريّين تختلف اختلافًا كبيرًا عن نقد علماء الأصول؛ فأوّلًا: هو يرى في بعض المواطن أنّه توجد مجموعةٌ من الفقهاء متواطئةٌ مع الأخباريّين. وثانيًا: إنّ الأسباب التي انتقد تيرنر الأخباريّين من أجلها لا تقتصر على نقد المنهجيّة وطريقة فهم النصوص الدينيّة، وإنّما تدور انتقاداته بنحوٍ رئيس حول محور مخالفة المجلسي للصوفيّة، ونزعته الظاهريّة، وإعانته للحكومة الصفويّة، ونشر التشيّع، ومعارضته لأصحاب النزعة الباطنيّة، وترويج الخرافات، وترويج الروايات الضعيفة وحتّى التصرّف في الروايات.

وسيأتي في الأقسام اللاحقة من هذا البحث، أنّ تيرنر سعى في جميع كتابه إلى أن يُفسّر التيّار الأخباريّ وعلى الخصوص العلّامة المجلسي كتيّارٍ يميل نحو الخرافات، وذي نزعةٍ ظاهريّةٍ يسعى خلف الدنيا، وداعمٍ للسلطة، وساعٍ خلف مصالحه الشخصيّة، هذا في الوقت الذي يعتقد فيه روبرت غليف ـ الذي كانت أهمّ أبحاثه حول الأخباريّين ـ أنّه على الرغم من أنّ الأسلوب الفقهي للأخباريّين يختلف بنحوٍ رسميٍّ عن الاجتهاد، فإنّه يتّسم بنوعٍ من التعقيد ويحتاج إلى مهارةٍ علميّةٍ.[1] ومن ناحيةٍ أخرى، يرى تيرنر أنَّ الخلاف الذي بين الأخباريّين والأصوليّين الذي وصل إلى أوْجه في القرن الحادي عشر، كان أمرًا موجودًا قبل ذلك إلّا أنّه كان بصورةٍ غير رسميّةٍ، ولم يكن بذلك البروز والوضوح.

لقد أعطى تيرنر معنى أوسع للنزعة الظاهريّة، لتشمل الفقيه والمحدّث وكلّ عالمٍ يهتمّ

١. غليف، «سيستم فكرى اخباريان با اصوليان برابرى مى‌كند»، ص ٢٥.

بالشريعــة الظاهريّة والأحكام الظاهريّة، فمن وجهة نظره، أنّ الشــخص ذو النزعة الظاهريّة هو الذي يركّز فهمه العلميّ من الأساس على الفقه والحديث،[1] وليس من الواضح ما هو مراد تيرنر من الدائرة الواسعة التي لحظها للنزعة الظاهريّة.

هذا، وقد وقع في أخطاءٍ جسـيمةٍ في هذا البحث، حيث قدّم في أحد أقسـام كتابه أحمد بن محمّد الأردبيلي، المعروف بـ «المقدس الأردبيلي» كأحد الأخباريّين،[2] وذلك على الرغم من ذكر ميلــه إلى العلــوم العقليّة في ترجمته؛ فقد كتبَ الميرزا عبد الله الأفنــدي في رياض العلماء ما يلي: «المولى الأجل الأكمل أحمد بن محمّد الأردبيلي...، قد قرأ العقليّات في بلدة شــيراز على مولانا جمال الدين محمود تلميذ مولانا جلال الدين الدوّاني...، وقد ترك في آخر عمره بل من أواسطه ـ حين كان في النجف ـ العقليّات واقتصر على النقليّات»، ولكن ليس هناك من إشارةٍ في ذلك على كونه أخباريًّا. بل المؤلّفات التي من قبيل الحاشــية على شرح تجريد القوشــجي، والحاشية على شرح مختصر الأصول للعضدي، وزبدة البيان في شرح آيات أحكام القرآن، ومجمع الفائدة والبرهان الذي هو شرح للإرشاد الذي للعلّامة الحلي،[3] وفي الفقه الاستدلالي، والتلامذة الذين خلّفهم من بعده من أمثال صاحب المعالم وصاحب المدارك، شــهادةٌ على فكره الأصوليّ وعلى كونــه غير أخباريٍّ. وقــد جاء في أحواله أنّه أخذ درجة الاجتهاد من السـيّد علي الصائغ، وقد كتــب آية الله الســبحاني في طبقات الفقهاء ما يــلي: «حتّى بلغ درجة الاجتهــاد، وقد أجازه به السيّد علي بن الحسين الحسيني الصائغ»،[4] وبما أنّ السيّد حسين المدرسي الطباطبائي ذكر منهجه الفقهي في عرض المنهج الفقهي للمحقّق الكركي والمنهج الفقهي للأخباريين، وكتب ما يأتي: «المحقّــق أحمد بن محمّد الأردبيلي (ت: ٩٩٣ م) مؤلِّف مجمع الفائدة والبرهان، وزبدة البيان في الفقه، كان له منهجٌ خاصٌ ومستقلٌّ تمامًا في الفقه، بحيث أنشأ منهجًا فقهيًّا خاصًا به»؛[5] لذا لا

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 106.

2. Ibid, p. 115.

٣. المدرس التبريزي، ريحانة الأدب، ج ٥، ص ٣٦٩.

٤. السبحاني، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٠، ص ٥٧.

٥. المدرسي الطباطبائي، مقدمه‌ای بر فقه شيعه، ص ٥٦.

بدّ أن يكون مراد تيرنر من النزعة الظاهريّة أمرًا أبعد من الأخباريّة، فيشمل في بعض الأحيان نهج الفقهاء والأخباريّين في مقابل أهل التصوّف والباطن. كما يمكن أن يُستفاد هذا المعنى من بعض استدلالاته، وفي هذه الحالة يجب أن يُقال: إنّ الإشكالات والإيرادات التي أوردها في كتابه من أوّله إلى آخره على الأخباريّين في الحقيقة ترد على جميع العلماء الذين يقبلون بظواهر الشريعة، وفي النتيجة لا يتوافق مع ادّعاء تيرنر بأنّ العلّامة المجلسي والأخباريّين جرّوا الشيعة إلى الاتّجاه الظاهريّ بالمعنى الذي قصده مع واقع تاريخ التشيع؛ لأنّ الفقه وظواهر الشريعة كانا محلّ اهتمامٍ على الدوام في تاريخ التشيّع.

وأمّا في بيان ماهيّة النقاش الأخباريّ الأصوليّ، ففي الوقت الذي أعرب فيه تيرنر عن مخالفته لآراء أمير أرجمند الذي عدَّ النزاع الأصوليّ الأخباريّ نزاع طبقة رجال دين البلاط مع رجال الدين العقائديّين، فإنّه مع ذلك يبدو هو الآخر لم يكن قد فهم ماهيّة النزاع بينهما فهمًا صحيحًا؛ حيث قال: لا يستطيع أحدٌ أن يفرّ من حقيقة كون النزاع الأساسي بين الأخباريّين والأصوليّين نزاعًا على العقائد ومعرفة النفس ومعرفة الله، وأمّا ما بقي من التجاذبات في المسائل الفقهيّة والشرعيّة فهو في الواقع غطاءٌ للاختلاف الأساسي،[1] هذا على الرغم من أنّ ماهيّة النزاع الأصوليّ الأخباريّ كانت أوّلًا وبالذات في الفقه وفي منهج فهم الأحكام الشرعيّة، إذ المشكلة الرئيسة بين الأخباريّين والأصوليّين هي في استخدام مناهج الاجتهاد لاستنباط الأحكام التي لم يتمّ ذكرها صراحةً في المصادر النقليّة؛ فإنّ الأخباريّة في الحقيقة هي ردّة فعلٍ على الفقه الاستدلالي والفقه العقلاني لمدرسة الحلّة، وقد خصّص الاسترآبادي الفصول الأولى من كتابه الفوائد المدنيّة لدحض هذا المنهج وإبطاله، وقد كتب تيرنر ما يلي: «يسعى علماء الكلام في الغالب إلى إثبات الإمامة ومعرفة الإمام، أمّا الحكماء في قبال المتكلّمين كانوا يبحثون عن العلوم الباطنيّة وكان يُطلَق عليهم اسم حكماء، وبشكلٍ عامٍّ، دائمًا ما كان العلماء الذين يسعون وراء العلوم العقليّة أصحاب نزعةٍ نحو المعرفة الباطنيّة أيضًا، وهذا الأمر يُثير القلق لدى الفقهاء».[2]

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 116.

2. Ibid, p. 117.

إن كان كلام تيرنـر بمعنى أنّ الأخباريّين لم يكونوا موافقين على العلوم العقليّة إلى حدٍّ ما، فهو صحيحٌ، وأمّا أنّ جميع الفقهاء يُخالفون بشكلٍ مطلقٍ علم الكلام والعلوم العقليّة، فلا يُمكن تصديق ذلك مع هذا الإطلاق وهذه الكليّة، فإنّه يُوجد العديد من الفقهاء بين علماء الشـيعة، الذين يُعدّون ـ بحسـب الاصطلاح ـ جامعـين للمعقول والمنقول، ويضعون في اعتبارهم كلا العلمين عند كسب العلم ونشره. ومن الواضح جدًا أنّ علماء من قبيل الشيخ البهائي في العصر الصفويّ ومئات العلماء الآخرين تمكّنوا من الدخول في كلا المجالين المعرفيّين، وأمّا الأمر الذي كتبـه تيرنر بعد إقامة الارتباط الوثيق بين العلـوم العقليّة والعلوم الباطنيّة حيث قال: «يمتلك علماء الدين الذين كانوا يسـعون خلف العلوم العقليّة ميولًا نحو العلوم الباطنيّة»، فلا يمكن تصديقـه أو على الأقل لا يتوافق إطلاقه وكليّته مع تاريخ الفكر الشـيعي، وعلى الخصوص في حال كان المراد من العلوم الباطنيّة العلوم الغريبة وأمثال ذلك؛ لأنّ العديد من العلماء العقليّين من الأصوليّين والمتكلّمين وحتّى الفلاسفة لم يكونوا على علاقةٍ جيّدةٍ بالعرفان والتصوّف، وإذا كان مراد تيرنر من العلوم الباطنيّة العلوم الغريبة فينبغي القول: إنّ عدد الأفراد المهتمين بالعلوم العقليّة وليس لهم علاقة بالعلوم الغريبة، كبيرٌ جدًّا.

والحقيقـة هي أنّ تيرنر لم يُقدّم تعريفًـا دقيقًا للأخباريّة، كذلك لم يُعـرّف في كتابه مفاهيم أخرى بشـكلٍ واضحٍ، وذلك من قبيل: الاتّجاه الظاهريّ، والاتّجـاه الباطنيّ، والاتّجاه العقليّ؛ ولـذا نجده عرّف العلماء الذين كانوا من الأصوليّين عـلى أنّهم ظاهريّين. والخطأ الذي ارتكبه تيرنر حول المحقّق الأردبيلي حيث قدّمه كعالم من علماء الظاهريّين، ارتكبه بحقّ المحقّق الكركي أيضًا، فقد عرّف عليّ بن الحسـين بـن عبد العالي المعروف بالمحقّـق الكركي بوصفه من ذوي النزعـة الظاهريّة؛ لأنّه كان يحقّـق في فروع الدين مثل الطهارة والحـجّ وغيره ويروّج لذلك،[1] في حين أنّ المحقّقين لم يذكروا اسـم المحقّق الكركي بين زمرة الأخباريّين،[2] فقد كتب المدرسي الطباطبائي عنه ما يأتي: «السِـمة الرئيسـة في فقهه هي الاستدلالات القويّة في كلّ مبحثٍ، كما

1. Turner, *Islam Without Allah,* p. 82.

٢. راجع: بهشتي، اخبارى گرى، تاريخ و عقايد، صص ١١٨-١٧٢.

أنّه يَعرض أدلّة الآراء المعارضة له وبراهينهم بشكلٍ عميقٍ ودقيقٍ، ويُدعّم رأيه في كلّ موطنٍ باستدلالاتٍ محكمةٍ أيضًا».[١]

ويبدو أنّ الخلط الذي وقع فيه تيرنر في تصنيف علماء الشيعة ناشئٌ من عدم الفهم، وتبعًا لذلك عدم تقديم تعريفٍ دقيقٍ للمفاهيم الناظرة إلى اتّجاهات العلماء الشيعة.

هناك مفهومان مستعملان بكثرةٍ وتمّ استعمالهما مرّاتٍ عديدةً في كتاب تيرنر، وهما مفهومَي الظاهر والباطن، وقد سعى بتكلّفٍ كبيرٍ إلى أنْ يضع علماء الشيعة في إحدى الخانتين (النزعة الظاهريّة أو النزعة الباطنيّة).

مفهومَي الظاهر والباطن عند الشيعة

تناول تيرنر بحثَي الظاهر والباطن ومظاهرهما عند الشيعة في مواطن متعدّدةٍ من كتابه، وهو يستعمل هذين المفهومين كأساسٍ لشرح وجهة نظره، حيث كتب ما يلي: «إنّ الاهتمام بالجوانب الظاهريّة للدين وتجاهل الجوانب الباطنيّة، والتأكيد على دور الإمام بدلًا من الوحي، كان من سِمات الاتّجاه الظاهريّ في هذا العصر».[٢]

وفي هذا السياق، يعدّ تيرنر أنّ العلّامة المجلسي تجسيمٌ لتفوّق أهل الظاهر على أهل الباطن،[٣] إذ يقول: «ظهر في الإسلام فِكران: الأوّل: الظاهريّون الذين يركزون على أوامر الله والشريعة وعلى الإسلام الخاصّ؛ والثاني: الباطنيّون الذين ينصبّ تركيزهم على معرفة الله ومعرفة النفس والإيمان، والمجموعة الأولى هم بشكلٍ رئيس عبارةٌ عن فقهاء ومحدّثين، وفي الطرف الآخر المدافعون عن الفكر الصوفيّ».[٤] يعتقد تيرنر أنّه أمام التهديديْن اللذين كانا يُواجهان الصفويّين، أي: الصوفيّة أوّلًا، والسُّنّة ثانيًا، كان بإمكان هذا التشيّع الاثني عشري الإمامي المبني على الظاهر أن يعمل عمل الترياق.[٥] فقد كتب تيرنر ما يلي: «لن نكون بعيدين

١. المدرسي الطباطبائي، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ٥٥.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 250.

3. Ibid, p. viii.

4. Ibid, p. 245.

5. Ibid, p. 82.

عــن الواقع إذا قلنا: هناك نوعان مــن الاتّجاه الباطني لدى الشــيعة: الأوّل: هو الباطنيّة ذات النزعــة الإلهيّة التي تتمحور حول التوحيد والنبــوّة والمعاد، والتي يُمثّلها أفرادٌ مثل الملّا صدرا والسيّد حيدر الآملي وابن أبي الجمهور [الأحسائي] وهي مشتركةٌ مع السُّنّة. الثاني: هو الباطنيّة الإماميّة، التي تتشكّل من خلال جعل أئمّة الشيعة هم المحور».[1]

ويــرى تيرنر أنّ إحدى خصائص العلماء الظاهريّين لهذه الحقبة هي محاربة مَن هم مِن غير الظاهريّين،[2] وقــد مثّلَ لذلك بالحديث عن نقاش المحقّق الكركي مع الصوفيّة، وبحســب ما يقول، فقد وصفهم الكركي بأنّهم كفّار نجسون.[3]

ويحاول تيرنر من خلال اقتباس أقوال الســيّد حيدر الآملي ودراســة آرائه، تقديمه بوصفه الشــخصيّة التي سعت سعيًا حثيثًا للجمع بين الظاهر والباطن، وينقل أنّه قال: في بداية الأمر، كنت مهتمًّا بالفقه تعصّبًا، ولكن عند ميلي إلى التصوّف رجحت الاعتدال على التعصّب.[4]

وقد كتب تيرنر ما يلي: «في التشيع الظاهريّ هناك بعض العلوم مثل الفقه والحديث والتفسير والكلام التي ينبغي ـ بحســب القاعدة ـ أن يكون لها نفس الدور الذي لها عند السُــنّة، إلّا أنّها تبدّلت بالتدريج إلى علومٍ تخدم توسّــع وتطوّر الإمامة وأئمّة الشــيعة».[5] وما يُســتنتج من هذا الكلام الذي أشير إليه في مواطن مختلفة من كتاب الإسلام من دون الله هو أنّه وضع تصنيفًا ثنائيًّا: الظاهريّــة والباطنيّة، وبناءً لهذا التصنيف فالظاهريّون هم الذين يهتمّون بأوامر الله، أمّا الباطنيّون فهم الذين يهتمّون بمعرفة الله. وهو يضع الفقهــاء والمحدّثين وعلماء الكلام والأصوليّين وكلَّ مَن يتكلّم عن أوامر الله في طرف الظاهريّين، وفي المقابل يُعرّف أهل التصوّف وعلى الخصوص الصوفيّــين الذين لا يعتنون بالشريعة ويركزون على معرفة الله فقــط بأنّهم هم الباطنيّون، وإذا اســتمر تيرنر وفيًّا لهذا التعريف ـ لكنّه لن يســتمرّ ـ فلن يبقى في طرف الباطنيّين سوى مجموعةٍ

1. Ibid, p. 121-122.
2. Ibid, p. 113.
3. Ibid, p. 122.
4. Turner, *Islam Without Allah*, p. 118.
5. Ibid, p. 121.

من الصوفيّين الذين ينكـرون ظواهر الشريعة، وهذه الفئة تقع ضمن أقليّةٍ قليلةٍ جدًّا، لا وزن لها بين علماء الشيعة بلحاظ المكانة العلميّة؛ فإنّ أصل التصوّف ليس له مكانة بين علماء الشيعة كالتي يحظى بها بين أهل السُنّة.

وأصل هذا التصنيف، أي: جعل جميع علماء الكلام والفقهاء من الظاهريّين مقابل الباطنيين (الصوفيّـة) ليس تقسـيمًا علميًّا، ولا يُطابق تاريخ الفكر الإسـلاميّ، أضف إلى ذلك أنّه حتّى تيرنر لم يكن وفيًّا لهذا التعريف غير الصحيح؛ وهذا ما يُمكننا أن نسـتنتجه من بعض عباراته، ففـي بعض مواطن كتابه يضع العلّامة المجلسي وبعض مَن هم في مسـتواه فكريًّا مقابل التيّار الأساسي لعلماء الشيعة، هذا مع أنّ التيار الأساسي لعلماء الشيعة كان يؤمن على الدوام بظواهر الشريعة ويلتزم بأحكامها.

والحقيقيـة هـي أنّنا إذا لاحظنـا مصطلحات علم المِلـل والنحل، فهنـاك تعريفٌ خاصٌّ بالباطنيّـة، وهو غالبًا ما يُطلق على المذهب الإسـماعيليّ، أو على الأقل يُطلق على مجموعةٍ منهم أقصوا ظواهر النصـوص جانبًا في فهمهم للشريعة، فهم يفـسّرون ظواهر الشريعة بتأويلاتٍ بعيدةٍ عن ظاهر النصّ، ويُفسّرون العديد من الأوامر الدينيّة بما يخالف سُـنّة المسـلمين قاطبةً، وفي الواقع، الاتّجاه الظاهريّ يعني: أنّ الشـخص قد أقصى المعنـى الباطني تمامًا ولا يقبل بأيّ نحوٍ من التأويل، وفي المقابل يأتي الاتّجاه الباطنيّ، وهو يعني: التأكيد على وجود المعنى الباطنيّ وإقصاء المعنى الظاهر للنصوص.

يقول محمّد بن عبد الكريم الشهرسـتاني في توضيح الباطنيّة: يُستعمل هذا اللقب لفئةٍ من الشيعة يُسمّون أنفسهم بالإسماعيليّة «وهم يقولون نحن الإسماعيليّة لأنّا تميّزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسـم»،[1] «وإنّما لزمهم هذا اللقب [أي: الباطنيّة]، لحكمهم بأنّ لكلّ ظاهرٍ باطنًا، ولكلّ تنزيلٍ تأويلًا»،[2] فإذا كان هذا المعنى المشهور للباطنيّة هو المعيار وهو الذي ينطبق على بعض أهل الغلوّ وعلى الإسماعيليّة أيضًا، فينبغي القول: ليس صحيحًا أنّ الظاهريّين والأخباريّين هم الذي

١. الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢٢٩.
٢. م.ن، ج ١، ص ٢٢٨.

يقفون في قبال الباطنيّين فقط، بل جميع علماء الإسلام اتّخذوا موقفًا ضدّ الباطنيّة الإسماعيليّة، فقد كتب الغزالي في «فضائح الباطنيّة» نقدًا وردًا عليهم، مع أنّه هو نفسه لا يُعدّ ظاهريًّا، كذلك لدى علماء الشيعة ــ الأعم من علماء المعقول والمنقول ــ مؤلّفات في نقد الباطنيّة الإسماعيليّة، ومن هنا يبدو أنّ تصنيف الجبهات لدى تيرنر وعدّه للحركة الأخباريّة تيّارًا مضادًا للباطنيّة هو أمرٌ غير صحيحٍ، بل الأخباريّة هي حركةٌ تقع مقابل الاتّجاه العقليّ والفقه المبني على الأصول والفقه الاستدلالي والفقه الناشئ من التحليلات العقليّة. والمشكلة الأساسيّة هي أنّ تيرنر لا يمتلك وضوحًا في فهم المفاهيم التي يستعملها، ولا نعرف كيف يصف جميع علماء الفلسفة والعرفان ومن يحبّونهما والذين يذكرهم أحيانًا تحت مسمّى الحكماء، وكذلك العلماء ما قبل المجلسي على أنهم علماء باطنيّون.

أمّا النقطة الأخرى فهي أنّ بعض عبارات تيرنر توصلنا إلى هذه المسألة، وهي أنّه لا يمتلك فهمًا صحيحًا لمسار التيّارات الفكريّة والعلميّة السابقة على المجلسي، ومن نماذج هذه التصريحات هو أنّه يعتقد فيما يتعلّق بمعرفة التيّارات الفكريّة الشيعيّة بأنّ الظاهريّين وغير الظاهريّين قد تجلّيا قبل هيمنة المجلسي وأفكاره في ثلاثة أنواع من الفكر، وهي: ١. الدراويش. ٢. العلماء الذين كانوا ينتسبون إلى إحدى فرق الصوفيّة بشكلٍ رسميٍّ. ٣. الحكماء والفلاسفة. ويقول: «لقد خالف المجلسي جميع هؤلاء الثلاثة في جهاتٍ مختلفة، وأزاحهم جميعًا من المشهد».[1]

ومن غير الواضح وفق هذا التقسيم الثلاثي، في أيّ قسمٍ يقع العديد من العلماء والفقهاء الذين كانوا مخالفين للظاهريّة، وفي الوقت نفسه لم يكونوا مهتمين بالفرق الصوفيّة، ولم يُرَ في أفكارهم ومؤلّفاتهم ميلًا إلى الفلسفة والعلوم العقليّة، إذ تشمل هذه الفئة شريحةً واسعةً من علماء الإسلام، من ذلك الفقهاء والأصوليّون السابقون على المجلسي، فإلى أيّ فئةٍ ينتمي جميع علماء الحلّة وكذلك العديد من الفقهاء الذين لم يكونوا على علاقةٍ جيّدةٍ مع التصوّف والفلسفة من ناحيةٍ، ولم يكونوا من زمرة الأخباريّين من ناحيةٍ أخرى؟ بناءً على هذا، لا يتطابق تصنيف الجبهات الذي قدّمه تيرنر للعلماء السابقين على المجلسي مع تاريخ الفكر الشيعي وعلومه.

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 125.

ويتّضح تناقض تيرنر هنا عندما كتب بنفسه أنّ المواجهة ضد الصوفيّة لم تكن مختصّةً بالظاهريّين، بل إنّ عالمًا مثل الملا صدرا ألّف كتاب باسم كسر أصنام الجاهليّة في الردّ على تصوّف تلك الحقبة ودحضه؛ ولكنّ معارضته لم تكن ضدّ أصل التصوّف، بل كان مخالفًا للمتصوّف، هذا على الرغم من أنّ الملا صدرا نفسه كان هدفًا لعداوة الظاهريّين.[1]

وبحسب هذا البيان، فإنّ صدر المتألّهين كان أيضًا مخالفًا لمن لا يقبل بظواهر الشريعة، ومن ناحيةٍ أخرى هو باطنيٌّ وفقًا لتعريف تيرنر، أي: هو ممّن لا يهتمّ بظواهر الشريعة والأوامر الإلهيّة، ففي ضوء ذلك في أيّ فئةٍ ينبغي أن يُصنَّف عالمٌ مثل صدر المتألهين؟ فهو كان ملتزمًا التزامًا تامًّا بظواهر الشريعة، وكذلك كان يُؤكّد على الأسلوب العرفانيّ أيضًا؛ ومن هنا يتّضح عدم وجود نمطٍ منسجمٍ لتعريف التيّارات الفكريّة للعلماء وتصنيفها في فكر تيرنر.

فإذا كان المراد من الظاهريّة هو معارضة التأويل والباطنيّة التي كانت شائعة عند الإسماعيليّة، فنعم، لا يَعدّ العلّامة المجلسي ـ بناءً على مبناه ـ التأويلَ جائزًا من دون دليلٍ قويٍّ. فالمجلسي يعتقد بأنّ «تأويل الظواهر الكثيرة بلا ضرورةٍ غير جائزٍ».[2] وهو الرأي الذي يعتقد به أغلب علماء الشيعة، الذي يعدّون تأويل ظواهر الشريعة من دون دليلٍ قطعيٍّ أمرًا غير جائزٍ، ولكن لا يمكن عدُّ رأي العلّامة المجلسي أمرًا استثنائيًّا وفق هذا المبنى؛ فإنّ الملّا صدرا يرى صحّة هذا الأمر في رأيه الكلّي أيضًا، فقد كتب الملّا صدرا ما يلي: «وقد استحسنه كثيرٌ من العلماء المفسّرين، وتلقّاه بالقبول جمٌّ غفيرٌ من الفضلاء المتفكّرين، كالزمخشري والرازي والنيشابوري والبيضاوي، وظنّي أنّ ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من أهل الفضل والكمال غيرُ مرضيٍّ عند الله وعند رسوله؛ لأنّ حملَ هذه الألفاظ الواردة في القرآن والحديث على مجرّد التخييل والتمثيل من غير حقيقة، قرعُ باب السفسطة والتعطيل، وسدُّ باب الاهتداء والتحصيل؛ إذ بتطرّق تجوُّز مثل هذه التخييلات والتمثيلات ينسدّ باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني، وأحوال القبر، والصراط، والميزان، والجنّة والنار، وسائر المواعيد، إذ يجوز

1. Ibid, p. 113.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨، ص ٧١.

لأحـدٍ عند ذلك أن يحمل كلًّا من تلك الأمور على مجرّد تخييلٍ بلا تحصيلٍ، فكما جاز أنْ يحمل بيت الله، وتقبيل الحجر، وما في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيّين والشهداء، ووضع الموازين على مجرّد التخييل والتخويف والترغيب والإرجاء والترهيب والإنذار، فليجزْ مثل ذلك في الحساب، والميزان، والكتاب، والجنّة والنار، والزقوم والحميم، وتصلية جحيم، بل الحقّ المعتمد إبقاء صور الظواهر على هيئتها وأصلها؛ إذ ترك الظواهر يؤدّي إلى مفاسد عظيمة، نعـم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضًا بحسـب الظاهر لأصولٍ صحيحةٍ دينيّةٍ وعقائد حقّةٍ يقينيّةٍ، فينبغي للإنسـان أن يقتـصر على صورة اللفظ ولا يبدّلها، ويحيـل العلم به إلى الله تعالى والراسخون في العلم».[1]

ومـن المثير للاهتمام، أن محمّد علي أمير المعزي، الـذي بحث في معظم مؤلّفاته عن الاتّجاه الباطنيّ لدى الشيعة، قد كتب ما يأتي: «لا ينطبق دائمًا التقسيم إلى الاتّجاهين: اللاعقلي والعقلي والذي يسـاوي الباطنيّة الإماميّـة والظاهريّة الإماميّة مع التقسـيم إلى أخباريّ وأصوليّ؛ لأنّ الأخباريّـين لم يكونوا باطنيّـين دائمًا، ولم يكن الأصوليّون ظاهريّين دائـمًا، وعلى الرغم ممّا قيل في كثـير من الأحيان، إلّا أنّ تقسـيم الإماميّة إلى مؤيّدين ومعارضين لاسـتخدام الاسـتدلال الديالكتيكـي في المفاهيم المقدّسـة لا يعود إلى القرن الحادي عشر، بـل على العكس من ذلك، يمكن الشعور بآثاره الأولى عند الشيعة الأوائل في القرنين الثاني والثالث».[2]

وإذا كان تعريـف كولـن تيرنر للباطنيّـة مفهومًا آخرًا غير ذلك المتـداول في مصادر عِلم الملل والنحل، فكان ينبغي عليه أن يُقدّم تعريفه للباطنيّة ويعيّن خصائصها وكذلك الفِرق التي تنـدرج تحت هذا المفهـوم بدقّةٍ، وكذلك يلزم عليه أن يشرح مظاهـر المعارضة الخاصّة بها من قبـل العلّامة المجلسي، تلك المعارضة المتميّزة عن التي لغـيره من العلماء غير الأخباريّين، وفي غير هـذه الحالة، ليس من الصحيح إبراز العلّامة المجلسي على أنّه شـخصٌ يعارض الباطنيّة، مـن دون تقديم تعريفٍ دقيقٍ للباطنيّة، ومـن دون أن يكون للمجلسي وجهٌ يُميّزه عن غيره في

١. صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص. ٧٧ و٧٨.

٢. أمير المعزي، راهنمای ربانی در تشیع نخستین، ص ٣١.

معارضته لهم، خصوصًا مع الالتفات إلى أنّه يوجد مَن هو أكثر تعصّبًا من العلّامة المجلسي بين الأخباريّين أيضًا.

التحوّل من الاتّجاه نحو الله إلى الاتّجاه نحو الإمام

لقد تحدّث تيرنر في عدّة مواضع من كتابه عن ظاهرة التحوّل من اتّجاه الله نحو اتّجاه الإمام في تشيّع العصر الصفويّ، وقد تحدّث متأثرًا بمؤلّفات المجلسي وأفكاره على الخصوص، وكتب ما يلي: «إنّ الخطوة التي تمّ خطوها من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام في العهد الصفويّ تحت قيادة المجلسي هي أطول خطوةٍ في هذا المضمار، وكان إنجازه المهمّ هو تقديم أقوال الأئمّة في أعمالٍ منسّقةٍ، فأوصل الاتّجاه الظاهريّ عند الشيعة إلى قمّته».[1]

وكتب تيرنر أيضًا: «لقد أُضيفَ مفهومٌ جديدٌ إلى الظاهريّة الشيعيّة، وهو أنّ الباطنيّة المتمحورة حول الإمام أصبحت واحدة من المفاهيم المحوريّة، ولكن بالطبع ليس بمعنى أنّ الباطنيّة المتمحورة حول الله قد تمّ التخلي عنها تمامًا، وإنّما ألقت الباطنيّة المتمحورة حول الإمام بظلالها عليها».[2] ويوضح تيرنر قائلًا: «إنّ الأمر الذي أصبح مهمًّا في العصر الصفويّ في الفكر الشيعي هو الاعتقاد بالإمام، فحتّى الاعتقاد بالله إنّما يتحقّق من خلال الاعتقاد بالإمام، وبما أنّ الفقهاء هم خلفاء الإمام، فقد تمظهر الدين بشكلٍ عامٍّ من خلال أصحاب الاتّجاه الظاهريّ».[3]

وهو يفسّر هذا الرأي بالنحو الآتي: إذا كانت الرحمة الإلهيّة في الاعتقاد الشيعيّ تتحقّق بوساطة الأئمّة وشفاعتهم قبل العهد الصفويّ، فمع تفوّق التيّار الظاهريّ والفقهيّ، نجد أنّه لمّا كان الفقهاء هم الذين ورثوا علم الأئمّة، فيُمكن الحصول على الرحمة الإلهيّة بشكلٍ غير مباشرٍ بوساطة علماء الشيعة،[4] وقد كتب تيرنر في موطنٍ آخر من كتابه ما يلي: «لقد تحوّلت الإمامة في العصر الصفويّ إلى مفهومٍ محوريٍّ، بنحو إنّما يتحقّق الاعتقاد بالله عن طريق الاعتقاد بالإمام،

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 150.
2. Ibid, p. 230.
3. Ibid, p. 248.
4. Ibid, p. 179.

وفقهاء الشـيعة هم نوّاب الإمام أيضًا، ولا تتحقّق معرفـة الدين إلّا عن طريقهم».[١] ويضيف قائـلًا: «رغم أنّ الظاهريّين لم ينفوا مباحث الاعتقـادات، لكنّ تركيزهم الأكبر كان على أوامر الله أكثر من التركيز على الله نفسه».[٢]

ويشـير تيرنر إلى المصادر التي تشكّلت خلال هذا الوقت، قائلًا: «مِن بين آثار الظاهريّين، تحتـل الأحاديث التي تتحدّث عن فضائل الأئمّة مكانةً خاصّةً، وتمّ تأليف العديد من المصادر التي راجت بين الناس، وذلـك تحت عناوين مثل: خصائص، ومناقب، وفضائل. وفي العصر الصفـويّ وعلى إثر نمو الاتّجاه الظاهريّ، تطوّر هذا الأمر بحيث تمّ تأليف كتبٍ لكلّ إمامٍ من الأئمّة على حدة، وكذلك لفاطمة ابنة النبيّ أيضًا».[٣]

وقـد كتب تيرنر واصفًا إيران ما قبل الصفويّة ما يـلي: «هذا الزمان، هو الزمان الذي تولّى المجلسي منصبه فيه، وأثار الكثير من الإعجاب، وهو الزمان الذي تشكّل فيه التحوّل الفكري للشيعة من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام».[٤] وكلام تيرنر هذا، يقدّم الادّعاءات الآتية:

١. وصل الاتّجاه الظاهريّ إلى ذروته في زمان المجلسي.

٢. حصل التحوّلُ من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام، في زمن العلّامة المجلسي.

٣. أدّت الظاهريّة إلى اتّجاه الإمام بدلًا من اتّجاه الله.

٤. أدّت الظاهريّـة إلى تعزيـز مكانـة الفقهاء وجعلهم واسـطةً بين المؤمنـين وبين الله، وأصبحوا واسطةً لتنزّل الرحمة الإلهيّة.

أمّا كون الظاهريّة إنّما بلغت ذروتها في زمن العلّامة المجلسي، فهو ادعاءٌ سنناقشـه في قسمٍ من الفصل الثالث، وهناك سوف نقول: إذا كان هذا الكلام صحيحًا، فينبغي أن يكون العلّامة المجلسي من بين أكثر الأخباريّين تشـدّدًا، في حين أنّ الأدلّة التاريخيّة لا تشـهد على ذلك. وأمّا الادعـاء الثـاني القائل بأنّ الظاهريّـة أدّت إلى اتّجاه الإمام فهو ادعاءٌ خالٍ مـن أيّ دليلٍ يدعم

1. Ibid, p. 248.
2. Ibid, p. 75.
3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 110.
4. Ibid, p. 249.

هذا المدّعى؛ لأن الظاهريّة ـ بحسب تيرنر ـ هي ميلٌ نحو ظواهر النصوص الدينيّة وفي مجال العلوم الإسلاميّة، ومعنى ذلك: الميل إلى الفقه والحديث، ومعارضة التصوّف والباطنيّة. إذا نظرنا بنظرةٍ أكثر شموليّةً وتأمّلنا في العالم الإسلامي، فعلى الرغم من أنّ العديد من الظاهريّين يمتلكون وجهة نظرٍ خاصّةٍ حول المفاهيم المتعلّقة بالصفات الإلهيّة، وقد وصل هذا الاختلاف بين آراء الحشويّة والظاهريّة مع سائر المتكلّمين إلى قمّته، مع ذلك لا يمكن القول حتّى عن الحشويّة أنّهم تركوا الله، فلا يقتصر الأمر على أنّ الاتّجاه الظاهريّ لا يعني استبدال مكانة الله بموجودٍ آخر وحسب، بل التفكير السلفي الذي نشأ من خلفيّةٍ فكريّةٍ ظاهريّةٍ يدّعي الاهتمام والقلق بنحوٍ أكبر فيما يتعلّق بالتوحيد والصفات الإلهيّة، وأغلب معارضتهم للفرق الأخرى ومن ضمنها الصوفيّة والشيعة سببها الحساسيّة والأهميّة التي يولونها لمسألة التوحيد، فلا تعني الظاهريّة في أيّ فرقةٍ من الفرق الإسلاميّة التغاضي عن أكثر مسألةٍ دينيّةٍ أساسيّةٍ في الدين، يعني: الله والتوحيد. وبعبارةٍ أخرى: صحيحٌ أنّ أصحاب الاتّجاه الظاهريّ يتعاملون مع النصوص والمتون الدينيّة المتعلّقة بالله وصفاته، مثلها مثل غيرها من المواضيع، استنادًا إلى وجهة نظرهم الخاصّة، أي: القبول بظواهر العبارات، واجتناب أيّ نوعٍ من التأويل، ولكن هذا لا يعني التركيز على نصوصِ مجالٍ واحدٍ (مثلًا: التي تتحدّث عن الأئمّة)، وتجاهل بعضها الآخر (مثلًا: النصوص المتعلّقة بالله).

إنّ المحقّقين في مجال الدراسات المرتبطة بالأخباريّين يعلمون أنّ الاختلافات بين الأخباريّين والأصوليّين هي في الآراء الفقهيّة والأحكام الشرعيّة، وأمّا فيما يتعلّق بالآراء الكلاميّة ومن ضمنها التوحيد، فعلى الرغم من أنّه قد يكون بينهما اختلافات في بعض التفاصيل، ولكن هذا لا يعني أنّ التوحيد أقلّ أهميّةٍ في نظرهم، وفي هذا المجال إذا لم نقل: إنّ قضيّة الله والصفات الإلهيّة لها مكانةٌ أعلى في نظرهم، فعلى الأقلّ يتمتّع التوحيد لديهم بأهميّةٍ عاليةٍ كالأصوليّين والمتكلّمين. والعلّامة المجلسي نفسه ـ الذي هو موضوع تحقيقات تيرنر ـ قد خصّص الأجزاء من الثالث إلى التاسع من كتابه بحار الأنوار من الطبعة الحالية (من الطبعات الحديثة) لمسألة التوحيد والصفات الإلهيّة، ممّا يدلّ أنّ الظاهريّين ومن ضمنهم الأخباريّون يمتلكون مقاربةً

خاصّةً لجميع النصوص الدينيّة، ويسعونَ جاهدين لقبول ظواهرها قدر الإمكان بعيدًا عن التأويلات العقلانيّة والتفسيرات الشائعة في مختلف العلوم، لا أنهم يقبلون ببعض التعاليم الدينيّة ويضعون بعضها الآخر جانبًا.

وهذه المسألة بعينها، تُوضّح عدم صحّة ما ادّعي من التحوّل من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام في زمان المجلسي، وليس صحيحًا ما ذكره من أنّ الاهتمام بأئمّة الشيعة في أعلى درجاته إنّما حصل في زمان المجلسي وعلى يديه، إنّ تاريخ التشيّع لا يتوافق مع مثل هذه الادعاءات، فصحيحٌ أنّ الميل نحو الحديث نما أكثر فأكثر في زمن الأخباريّين، وخصوصًا بوساطة العلّامة المجلسي، وصحيحٌ أنّه تمّ جمع كثيرٍ من الأحاديث وتبويبها وترويجها، لكنّ الحقيقة هي أنّ غاية العلّامة المجلسي هي الحفاظ على الآثار الموجودة، فهو إنّما جمع الأحاديث الموجودة وبوّبها، ولم يأتِ بها من نفسه أو جمعها من مصدرٍ غير معروفٍ، فقد عرّف المجلسي بجميع المصادر التي أخذ منها الأحاديث بالتفصيل في بداية كتابه، حتّى أنّه بحث في إسناد الكتاب إلى مؤلِّفه، بل أكثر من ذلك لم يذكر العديد من الأحاديث بسبب ضعفها. بناءً على ذلك، لم يكن الأمر بحيث تمّ نسج أحاديث تؤكّد مكانة الأئمّة، أو حتّى أحاديث تحتوي على غلوٍّ بشأنهم في زمن العلّامة المجلسي، كما أنّ كولن تيرنر لم يذكر موطنًا واحدًا جاء فيه حديثٌ حول أئمّة الشيعة لم يكن قد ورد في الكتب السابقة، أو أنّ العلّامة المجلسي قام بوضعه وإضافته إلى الأحاديث.

فلمّا كان المجلسي قد جمع أحاديثه من مصادر أخرى، وكانت قد ذُكرت هذه الأمور قبل المجلسي في مصادر أخرى، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو التالي: لماذا ينبغي أن نعدّه نقطةَ التحوّل من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام؟!

مع الالتفات إلى أنّ تيرنر أحال كثيرًا إلى آراء الدكتور علي شريعتي؛ لذا على ما يبدو أنّه قسّم تاريخ الشيعة إلى عصرين: ما قبل الصفويّة وما بعد الصفويّة؛ لذا فقد طرح تيرنر المفهوم غير المأنوس «التحوّل من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام» من خلال الاقتباس من آراء شريعتي والسعي إلى جعل آرائه نظريّةً. وفي الأقسام التالية، سوف يتّضح أكثر ابتناء نظريّة تيرنر على آراء شريعتي، عبر طرح آراء الدكتور علي شريعتي والبحث فيها.

التشيّع العلويّ مقابل التشيّع الصفويّ

يستعمل تيرنر في قسمٍ من كتابه مفهوم التشيّع العلويّ مقابل التشيّع الصفويّ مستندًا في ذلك إلى كتاب الدكتور علي شريعتي مع ذكر بعض ما ذكره في نقد الصفويّين والردّ عليهم. ولتأكيد آرائه حول دور الصفويّين وكذلك الاتّجاه الظاهريّ الذي تمّ الترويج له بوساطة المجلسي، قام بالتعرّض للتشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ،[1] ونقل كثيرًا من المسائل من كتاب التشيّع الصفويّ والعلويّ، وهو يرى أنّه للتشيّع الصفويّ عدّة خصال، أهمها ما يلي: التساهل، والانزواء، والظاهريّة، والقشريّة، والسكوت مقابل الظالم، واجتناب أيّ نوعٍ من القيام والثورة قبل قيام القائم، وأمثال ذلك.[2]

يستعمل تيرنر عدّة نقاط بوصفها مقدّماتٍ لإثبات آرائه وعناصرَ محوريّةً في كتابه، وهي ما يأتي: أوّلًا: لقد أدّى العصر الصفويّ بوصفه منعطفًا في تاريخ التشيّع إلى انتشار المذهب الشيعيّ في أرض فارس. ثانيًا: فهو التأكيد على مفهوم التشيّع العلويّ والصفويّ واختلاف التشيّع ما بعد الصفويّة عن التشيّع قبل ذلك العصر. ثالثًا: لقد حصل تحوّلٌ أثناء العصر الصفويّ، وكان ذلك التحوّل من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام.

فيما يتعلّق بتقسيم تاريخ التشيّع إلى ما قبل الصفويّة وما بعدها، فينبغي أن يُقال: من البديهيّ أنّ الحكومة الصفويّة هي أوّل حكومةٍ كبيرةٍ مستقلّةٍ اثني عشريّةٍ قامت بتأمين موجبات تجلّي التراث الشيعيّ وانتشاره. وبناءً على هذا، يمكن تبرير تقسيم تاريخ التشيّع الإمامي الاثني عشري بلحاظ التاريخ السياسي إلى ما قبل العصر الصفويّ وما بعده، هذا على الرغم من أنّ هذا التقسيم يحتمل الأخذ والردّ، فإنّ اتجاه علماء الشيعة إلى الحكومة الصفويّة لم يكن بمعنى أنّها حكومةٌ مطابقةٌ لفكر علماء الشيعة مئة بالمئة، أضف إلى ذلك أنّه كانت قبل الصفويّة حكوماتٌ شيعيّةٌ أصغر منها، إلّا أنّه بلحاظ الأهميّة ومدّة الحكم الصفويّ، ومن ناحية التاريخ السياسي البحت، فقد يكون هذا التقسيم منطقيًّا. ولا شكّ في أنّ هذه الحقبة أدّت إلى انتشار التراث

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 232.
2. Ibid, p. 251.

الشيعي، وتدوين الكتب الفارسيّة الشيعيّة، وترجمة كتب الحديث الشيعيّة، وإعادة بناء مراقد أئمّة الشيعة وانتشار ثقافة الزيارة، وإحياء مجالس العزاء الشيعيّة وما إلى ذلك، وهذا الأمر يُمكن أن يُسوّغ التقسيم التاريخي للشيعة من خلال نظرةٍ سياسيّةٍ اجتماعيّةٍ إلى ما قبل الصفويّة وما بعدها.

وأمّا من حيث تأثير هذا العصر على ماهيّة التشيّع، أي: إيجاد الهويّة للتشيّع، فهناك أحداثٌ أخرى وقعت في التاريخ كان أثرها أعظم من العصر الصفويّ؛ لذا لا يمكن عدّ العصر الصفويّ فريدًا أو حتّى أشدّ أثرًا من الأحداث الأخرى بلحاظ تشكّل التشيّع أو اكتسابه لهويّته. ألا يُمكن جعل المعيار لتقسيم عصور التشيّع المتعدّدة بلحاظ اكتساب الهويّة معركة كربلاء وشهادة الإمام الحسين عليه السلام؟، أو عصر التطوّر العلمي وما قام به الإمامان الباقر والصادق عليهما السلام من البيان؟ أو حقبة الإمام الرضا عليه السلام؟ أو تأليف أهمّ الكتب الشيعيّة في عصر آل بويه؟ أو سائر الوقائع التي كان لها دورٌ في تشكيل التشيّع؟

بناءً على هذا، إذا كان تأكيد تيرنر على العصر الصفويّ هو بلحاظ التاريخ السياسي فهو صحيحٌ. وأمّا إذا كان بلحاظ الهويّة الثقافيّة والاجتماعيّة، فهناك عصورٌ أخرى كانت أشدّ تأثيرًا، أو على الأقلّ كان لها دورٌ مساوٍ للعصر الصفويّ في مسألة تشكيل هويّة الشيعة. وعلى أيّ حال، مع وجود هذه المباحث ومع قليلٍ من التغاضي ربّما أمكن قبول هذا الأساس من استدلال تيرنر، وهو أنّ العصر الصفويّ كان نقطة انعطافٍ في تاريخ التشيّع باللحاظ التاريخي والثقافي والاجتماعي، ولكنّه بالطبع ليس نقطة انعطافٍ في هويّة التشيّع، فمن الصعب قبول حدوث تحوّلٍ في هويّة التشيّع خلال هذه الحقبة.

وأمّا الأساس الثاني من الاستدلال، أي: مفهوم التشيّع الصفويّ والتشيّع العلويّ الذي اقترضه تيرنر من الدكتور علي شريعتي، فينبغي أن يُقال: إنّ المفهوم هو بنفسه غامضٌ، فليس من الواضح ما هو المقصود من التشيّع العلويّ والتشيع الصفويّ؟ التشيّع (شيعة علي) في الأصل بمعنى اتّباع عليٍّ عليه السلام، وعلى مدار التاريخ، سواء قبل الصفويّين أم بعدهم، كان هناك شيعةٌ وأتباعٌ حقيقيّون لعليٍّ عليه السلام في القول والعمل، وكان بعضهم الآخر تابعًا له إلى حدٍّ ما، وبعضهم

الآخر يحمل لقب التشيّع إلّا أنّهم في مقام العمل لم يكونوا بذلك القدر من الاتّباع، وبالتالي ماذا يمكن أن يكون معنى التشيّع الصفويّ؟

لقد سعى شريعتي في كتاب التشيّع العلوي والتشيّع الصفويّ ـ وهو كتابٌ ذو قالبٍ خطابيٍّ وقلّما يُرى فيه مراعاةٌ لأصول التحقيق العلميّ ـ على أساس المنهج الاجتماعي في التحليل إلى بيان كيفيّة تحوّل ثورةٍ وحركةٍ معيّنةٍ إلى نظامٍ ومؤسّسةٍ راكدةٍ وواقفةٍ على مرّ التاريخ.

وتتناول وجهة نظر الدكتور شريعتي ـ من دون أيّ دعامةٍ أو استدلالٍ علميٍّ ـ أبعادًا معيّنةً فقط من الثقافة والمجتمع خلال العصر الصفويّ، وهدفه إظهار أنّ الشيعة ما بعد الصفويّين كانوا مختلفين عن الشيعة ما قبل الصفويّين، وأن تحوّلًا كبيرًا قد حدث، فهو كان يعتقد أنّ التشيّع كان يمتلك إلى ما قبل الصفويّة نشاطًا وديناميكيّةً وحيويّةً ورشاقةً، أمّا بعد الصفويّة فمع ظهور آراء أدت إلى نهاية الحركة، فقد آلت إلى الخمود والكسل، فشريعتي الذي يعتقد بأهميّة الثورة والنهضة الاجتماعيّة، يعتقد بأنّ التشيّع بعد العصر الصفويّ رجّح العُزلة على الحركة؛ لأنّ الحكّام الصفويّين بعد أن وصلوا إلى السلطة، عدّوا كلَّ حركةٍ سياسيّةٍ سببًا لتزلزل أركان حكومتهم؛ ومن هنا، عدّ أنّ التشيّع كان قبل الصفويّة علويًّا، وأنّه تشيّعٌ مبنيٌّ على الثورة والقيام والحركة، وأمّا بعد ذلك فأصبح التشيّع الصفويّ تشيّعًا مبنيًّا على السكون والسكوت والخمول، ومع ذلك، لم يكن في طرح شريعتي اهتمامٌ بكيفيّة تكوّن وتطوّر الشيعة في الحقبات المختلفة إلى زمان الصفويّة، وكذلك أغفل هذا الكتاب انشعابات فرق الشيعة وأسباب ظهورها وسير تطوّر الشيعة الجعفريّين، ولم يكن لديه رأيٌ في وجهات نظر الأئمّة عليهم السلام المختلفة حول القيام ضدّ الحكومة.

وبدورنا سوف نبحث في الأقسام التالية أسباب تعاون علماء الشيعة مع الحكومة الصفويّة، ودعمهم أو مدحهم لهذه الحكومة في بعض المواطن، لكن هذا كلّه لم يكن بمعنى تغيير الاتّجاه في هيكل التشيّع وهويّته نحو السكوت أمام الظلم أو التخلّي عن فكرة المطالبة بالعدالة!

والمسألة العجيبة هنا هي استعمال تيرنر لآراء شريعتي على الرغم من التعارض الواضح بين رأي شريعتي وتيرنر في التعريف المثالي للتشيّع، فشريعتي مناصرٌ للتشيّع الديناميكي والنشط

في المجال الاجتماعي والقائم على الثورة مع أهداف تسعى إلى تحقيق العدالة، بينما يُصوّر تيرنر التشيّع الحقيقي في الباطنيّة والصوفيّة والعزلة؛ ومن هنا نجد أنّ شريعتي دعا النّاس إلى الثورة في وجه الظالم، بينما يرى تيرنر الثورة الاجتماعيّة والسياسيّة انتصارًا للظاهريّة، وهو يقتبس من الشيخ محمود البيصاني بأنّ ما تتطلّبه الثورة هو الإيمان وليس الإسلام،[1] أي: التحوّل في الباطن لا في الظاهر وفي الحياة الاجتماعيّة. بناءً على هذا، مضافًا إلى أن مفهوم التشيّع العلويّ والصفويّ ليس تقسيمًا صحيحًا في حدّ ذاته، فإنّ الاتّجاه تيرنر الفكريّ والتشيّع النموذجي الذي حدّده هو يعنى التشيّع ذو النزعة الباطنيّة، الصوفيّ المسلك والراغب في العزلة، لا يتوافق مع الاتّجاه الشريعتي والتشيّع النموذجي الذي هو يراه مرغوبا فيه و هو التشيّع الثوري والديناميكي والنشط في الساحة الاجتماعية.

انتشار الفكر الإمامي في ظلّ إجبار الصفويّة

لقد كرّس تيرنر جزءًا من تركيزه في هذا الكتاب على محوريّة الإمامة في العصر الصفويّ وإلغاء السُّنيّة من أرض إيران، فهو يعتقد بأنّه بعد تفوّق الاتّجاه الظاهريّ في هذه الحقبة، وصل اتّجاه الإمامة إلى ذروته، وبُذلت الجهود لنشر هذه العقيدة في ظلّ الصفويّة، فكتب ما يأتي: «بهذه الطريقة، كان كلًّا من العلم والإيمان محدودين في الاتّجاه الظاهريّ، خاصّةً مع رفض المذهب السنّي، كان هناك سعيٌ للتركيز على العقائد الخاصّة بالشيعيّة ـ أي الإمامة ـ بدلًا من الاهتمام بالله والإيمان والأمور المعنويّة».[2] وأضاف قائلًا: «قبل العصر الصفويّ، كان أصحاب الاتّجاه الباطنيّ هم المسيطرون في إيران ـ وكان معظمهم من الصوفيّين[3] ـ وكانوا قد نشطوا في قالب فرقة نعمة اللهيّة والمولويّة والنقشبنديّة، وبالطبع كان بعضهم من الغلاة الذين شعروا بالمرارة بعد تسلّم الصفويّين للسلطة، وإلى ذلك الزمان، كان الشيعة التقليديّون أكثر ما يعيشون خارج

1. Ibid, p. xi.
2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 245.
3. Ibid, p. 245.

إيران وذلك في جبل عامل والأحساء والبحرين».[١]

وقد نقل من بعض المصادر[٢] بأنّ المحقّق الكركي نفسه كان يقف أمام حشودٍ من الناس الذين كانوا يلعنون الخلفاء، وكان يسعى لمجابهة السُّنّة في المدن؛[٣] لذا فإنّ أهل السُّنّة تمسّكوا بالتقيّة في ذلك الزمان.[٤] يتمحور كلام تيرنر هنا حول مسألتين هما:

١. لم يكن التشيّع موجودًا في إيران قبل الصفويّة، وتمّ إدخال التشيّع من خارج إيران خلال هذه الحقبة.

٢. قام الصفويّون بمساعدة العلماء الظاهريّن من خلال اللجوء إلى القوّة، بتحويل أهل السنّة إلى شيعة.

هناك اعتقادٌ بأنّ تيرنر تأثّر في هذا الرأي بالسير جون مالكوم،[٥] وببعض الكُتّاب الغربيّين الآخرين الذين وصفوا العلّامة المجلسي بأنّه فردٌ متعصّبٌ ووصفوه بأنّه رجلٌ حازمٌ ذو نزعةٍ ظاهريّةٍ، اضطهد جميع السُّنّة والصوفيّين وغير المسلمين مستخدمًا العنف، وأجبرهم على التشيّع.[٦]

وحديث تيرنر حول وضع التشيّع قبل الصفويّة يشي بعدم اطلاعه على تاريخ التشيّع في إيران، فصحيحٌ أنّ التشيّع قد انتشر في إيران في العصر الصفويّ؛ ولكنّ ذلك لا يعني أنّه قبْل ذلك كان أغلب الشيعة خارج إيران، أو أنّهم لم يكونوا موجودين في إيران، وعلى الرغم من أنّ للتشيّع تاريخًا طويلًا في مناطق خارج إيران والعراق كالبحرين وجبل عامل وغيرهما من المناطق.

لكنّ الحقيقة هي أنّ التشيّع كان حاضرًا في بعض مدن إيران قبل الصفويّة مثل: قم، والري،

---

1. Ibid, p. 247.

٢. أرجع تيرنر إلى هذا الكتاب: فهرست دانش پژوه، ج٣، ص ١٩٦٥.

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 84

٤. أفندي، رياض العلماء، ج ٢، ص ٦٧.

5. Sir John Malcolm

6. Brunner, *The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a*, p. 322-323.

وخراسان، والأهواز وغيرها، بل كان حاضرًا بقوّةٍ أكثر من باقي مناطق العالم الإسلامي، لكن بسبب هيمنة السُّنّة على أرض فارس على مدى سنين متعاقبةٍ وكون الشيعة تحت الضغط تجنّب كثيرٌ منهم إظهار مذهبهم.

كان السلطان محمّد خدابنده (الجايتو) هو أوّل سلطانٍ إماميّ المذهب نشر المذهب الشيعي الاثني عشري على نطاقٍ واسعٍ،[1] وبعد هذه المدّة ظهرت حكومة الساربداريّين في خراسان وكما نعلم فإنَّ التشيّع في شمال إيران وطبرستان ذو تاريخٍ طويلٍ، وكذلك كان عدد الإسماعيليّين والزيديّين في الأجزاء الشماليّة والمركزيّة وخراسان كبيرًا ولافتًا، وتحتوي المصادر القديمة على تقارير عن وجود الشيعة وأسئلتهم ومراسلاتهم الموجّهة للأئمّة المعصومين عليهم السلام من المدن الآتية: قم، وكاشان، وآوه، والأهواز، والري، وبلخ، وغيرها من المدن، فضلًا عن وجود وكلاء للأئمّة في هذه المدن. وهذه الأمور جميعها تُشكّل علاماتٍ تدلّ على قِدَم وجود الشيعة في إيران.

وليس من الصحيح أنّ ظهور التشيّع في إيران العصر الصفويّ لم يكن مسبوقًا بحضورهم في إيران، هذا مع أنّ التشيّع نال إلى حدٍّ ما طابعًا رسميًّا خلال مدة حكم محمّد خدابنده، ثمّ بعد ذلك وقع تحت ضغطٍ من قبل كنج، لكنّ بعض التقارير وصفت المدّة التي أعقبته على النحو الآتي: «حينما انتقل (محمّد خدا بنده) إلى رحمة الحقّ، كان الهاربون الشيعة من كنج في حالة خمولٍ، يمارسون التقيّة بطريقتهم الخاصّة حتّى ظهر الملك فريدون جاه، الشاه إسماعيل الصفويّ الحسيني».[2]

وصحيح أنّه في العصر الصفويّ كان الميل إلى التشيّع أكبر ممّا كان عليه في العصور السابقة، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى هذه المسألة، وهي أنّه في الأزمنة السابقة كان الشيعة تحت الضغط، وكانوا يمتلكون حريّةً أقلّ، ويتمتّعون بالأمن الكامل إذا ما أظهروا معتقدات أهل السُّنّة، وكان قد أخفى العديد من الشيعة تشيّعهم وكانوا مجبرين على التقيّة؛ لذلك من الطبيعي أن يبتعدوا عن إخفاء معتقداتهم وإبداء عقيدتهم بحريّةٍ تامّةٍ خلال المدّة التي تشكّلت فيها الحكومة الشيعيّة التي نَعِمَ فيها الشيعة بالسلطة والدعم الكافيين.

---

١. جعفريان، تاريخ تشيع در ايران، ص ٦٩٤.

٢. م.ن، ص ٦٩٤.

وهناك مسألةٌ أخرى تجدر الإشارة إليها، هي أنّه لم يكن جميع الملوك الصفويّين من المؤيّدين المُخلِصين للتشيّع، بل كان بين الملوك الصفويّين اتجاهاتٌ مختلفةٌ في الإقبال على عقائد الشيعة، فعلى سبيل المثال: كان للشاه إسماعيل الثاني اتجاهٌ يجمع بين التشيّع والتسنّن، بسبب تأثير أستاذه ومشاوره الميرزا مخدوم شريفي الذي كان يُظهر التشيّع ويُبطن التسنّن، وكان يدعمهم في الخفاء والعلن، إلّا أنّه في نهاية المطاف وقع تحت الضغط بعد وفاة الشاه إسماعيل فلجأ إلى العثمانيّين، وهناك ألّف كتابًا ضدّ الشيعة.[١]

وفيما يتعلّق بالميل إلى التشيّع بعد الصفويّة فينبغي أن يُقال: إنّ تغيير المذهب بسبب التبليغ كان أمرًا منتشرًا، وفي الماضي غير البعيد، كان العلماء من كلّ فرقةٍ وطائفةٍ يسعون إلى شدّ النّاس إلى فرقتهم ومذهبهم، وفي هذا الطريق أحيانًا كانت بعض المدن تميل من مذهبٍ إلى مذهبٍ آخر تدريجيًّا، وعلى الرغم من وجود النزاعات والتنافس بين المذاهب إلّا أنّه لم يكن محصورًا بين الشيعة والسُّنّة، بل التنافس موجودٌ كذلك بين مذاهب أهل السنّة مثل الحنفيّة والشافعيّة وباقي المذاهب، بل كانت النزاعات موجودةً بينهم أيضًا.

وفي زمن الصفويّة حصل الأمران، فمال الحكّام إلى أن يصبح النّاس شيعةً، وكذلك سعى علماء الشيعة في هذا السبيل، فوفقًا لما قاله محمّد تقي المجلسي، فقد ورد في الأخبار الصحيحة عن سيّد المرسلين ﷺ «صِنفانِ مِن أُمَّتي إذا صَلُحا صَلُحَت أُمَّتي ، و إذا فَسَدا فَسَدَت أُمَّتي، قيلَ : يا رسولَ اللهِّ ، و مَن هُما ؟ قالَ : الفُقَهاءُ و الأُمَراءُ »[٢] وقد ثبت بالتجربة أنّه إذا كان الملوك صلحاء فسوف يميل النّاس إلى الخير طبقًا لمضمون «النّاس على دين ملوكهم»، وكذلك الأمر بالنسبة للعلماء،[٣] وبعبارةٍ أخرى: في العصر الصفويّ، كان قسمٌ كبيرٌ من النّاس تحت تأثير النشاطات الثقافيّة للصفويّين ولعلماء هذه الحقبة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ واختياريٌّ لكلّ فردٍ ليستطيع اختيار طريقه المعنوي بالتعليم والتعلّم. وقد تمّ رفض وجهة النظر القائلة بممارسة الصفويّين

١. جعفريان، تاريخ ايران اسلامى، ج ٤، ص ١٤٨.

٢. الصدوق، الخصال، ج ١، ص ٣٦.

٣. المجلسي، لوامع صاحب قراني المشهور بشرح الفقيه (فارسى)، ج ١، ص ١١٠.

الضغط على النّاس ليقبلوا بالتشيّع، ونقدها في العديد من البحوث المعاصرة للغربيين أنفسهم، فراينر برونر يعتقد بوصفه محقّقًا غربيًّا في مقال «دور الحديث كعقليّة ثقافيّة في تاريخ الشيعة».[1] بأنّه لا يمكن أن نعدّ دور الإكراه في تغيير المذهب علّةً كافيةً ولا بدّ من البحث عن أسبابٍ أخرى، وعدّ انتشار ثقافة الأحاديث الشيعيّة كأحد الأسباب، كما يرى أنّ مكانة العلماء في العمل الثقافيّ أمثال العلّامة المجلسي كانت مؤثرةً في هذا الشأن.

وكان أحد أنواع الأنشطة الثقافيّة لنشر التشيّع في هذه الحقبة تدوين الكتب الدينيّة وترجمتها إلى الفارسيّة، فقد كتبت السيّدة رولا جردي أبي صعب[2] في كتاب تغيير المذهب في إيران: الدين والسلطة في الإمبراطوريّة الصفويّة[3] ما يلي: «إحدى الممارسات الثقافيّة في العصر الصفويّ هي ترجمة النصوص الدينيّة إلى الفارسيّة».[4] وحتّى الجيل الثاني من العلماء العرب الذين هاجروا إلى إيران من جبل عامل تعلّموا اللغة الفارسيّة، وتأثّروا بالأدب الإيراني، فعلى سبيل المثال: كان الشيخ البهائي قد جاء إلى إيران مع والده في سنٍّ مبكّرةٍ، وأصبح عالمًا ثنائيّ اللغة، وكما كان يُجيد إنشاء الشعر العربي، كذلك كان يكتب ويُنشئ الشعر بالفارسيّة. ومن أجل نشر مؤلّفات المذهب الشيعي والترويج لها ـ والذي كانت معظم آثاره الأصيلة حتّى ذلك الحين باللغة العربيّة ـ تمّت ترجمتها إلى الفارسيّة بأمرٍ من الشاه طهماسب تدريجيًّا. في الواقع، ينبغي أن يُقال: إنّه منذ زمن طهماسب وحتّى الآن، نمت حركةٌ يجدر تسميتها ثورة الترجمة، وفي هذه الثورة ظهر مترجمون معروفون وآخرون مجهولون قاموا بترجمة مؤلّفاتٍ عديدةٍ إلى الفارسيّة، وقد ذكر الآغا بزرگ الطهراني في الجزء الرابع من كتاب الذريعة الكتب المترجمة وفقًا للحروف الأبجديّة، وأكثرها كانت قد ترجمت إلى الفارسيّة في العصر الصفويّ.[5]

وأحد أشهر المترجمين في عصر طهماسب هو أبو الحسن عليّ بن حسن زوارهای، وكان من

1. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a".
2. Rula Jurdi Abisaab
3. Abisaab, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire.*
4. Ibid, p. 5 & 28.

٥. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٤، ص ٧٥ فصاعدًا.

طلّاب المحقّق الكركي، وكان عمله الرئيس ترجمة النصوص العربيّة الشيعيّة إلى الفارسيّة بما في ذلك كتاب كشْف الغُمّة، وهو كتابٌ جامعٌ لسيرة الأئمّة ﷺ ترجمه إلى الفارسيّة تحت عنوان ترجمة المناقب، وترجم تفسير الإمام الحسن العسكري ﷺ إلى اللغة الفارسيّة تحت اسم آثار الأخيار، وترجم كتاب عدّة الداعي لابن فهد الحلّي إلى الفارسيّة تحت عنوان مفتاح النّجاح، كما ترجم زواره اى كتاب الاحتجاج وهو مجموعةٌ من المناظرات للأئمّة ﷺ مع أشخاص متنوعين، وذلك بأمرٍ من الشاه طهماسب.

كذلك قام العلّامة المجلسي بترجمة وتأليف العديد من الآثار، وكان رأيه أنّ عرض الآثار العلميّة لأسلاف الشيعة وعلمائهم في مجال المعارف الدينيّة باللغة الفارسيّة هو من أفضل طرق تعليم المعارف الدينيّة وإرشاد النّاس، فقد أعرب في بداية بعض هذه المصادر عن دوافعه لتأليفها وترجمتها.

وبعيدًا عن الترجمة، تطوّرت حركة التأليف بالفارسيّة خلال هذه الحقبة أيضًا، وإلى جانب المؤلّفات العربيّة التي ألّفها العلماء العرب المهاجرون، بدأ يظهر بالتدريج علماء إيرانيّون ألّفوا كتبًا حول المسائل الدينيّة والأدبيّة والعلميّة باللغة الفارسيّة، وبحسب ما ذكره الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء: إنَّ أوّل مَن ألّف في عهد الشاه إسماعيل الصفويّ وبناءً على طلبه كتابًا فقهيًّا باللغة الفارسيّة، هو كمال الدين حسين بن شرف الدين الأردبيلي المعروف بـ«إلهي»، وذكر منها كتاب خلاصة الفقه الذي ألّفه باسم الشرعيّات، وكذلك ألّف كتابًا حول الإمامة بطلبٍ من الشاه طهماسب الصفويّ.[1]

والعمل الثقافي الآخر المهمّ الذي تمّ القيام به إلى جانب التأليف والكتابة بالفارسيّة،

١. أفندي، الرياض العلماء، ج ٢، ص ٩٨. «وقد كان في زمن ظهور السلطان المؤيّد عند الله السلطان شاه إسماعيل الصفوي المجاهد في سبيل الله وللسلطان شاه طهماسب أيضًا، ويُقال: إنّه أوّل مَن صنّف في الشرعيّات على مذهب الشيعة في ذلك الزمان بالفارسيّة، وله أيضًا كتابٌ في فضائل الأئمّة الاثني عشر وأدلّة إمامتهم بالفارسيّة، طويل الذيل، ألّفه للسلطان شاه طهماسب، رياض العلماء ج٢، ص ١٠٢. وله كتابُ خلاصة الفقه، ألّفه باسم السلطان شاه إسماعيل المذكور في جميع أبواب الفقه، كبيرٌ، قد رأيته بخطّه في أردبيل، ومن الغرائب أنه اتفق أنْ صار تاريخُ تأليفه أيضًا لفظُ خلاصة الفقه كاسمه». م.ن، ص ١٠٣.

هو تأسيس المدارس والمراكز التعليميّة في جميع أنحاء إيران، والتي تمّ تأمينها ماليًّا بدعمٍ من الأوقاف. وصكوك الوقف المتوفرة لهذه المدارس تُشير إلى أنّ الدافع من إحداثها أو إحيائها هو نشر المعارف الشيعيّة، وعلى سبيل المثال: ذُكر في صكّ وقف مدرسة الإماميّة في إصفهان أنّ الغاية من بناء المدرسة هو نشر العلوم الدينيّة والمعارف اليقينيّة وترويج الإسلام وازدهاره، ولا شكّ في أنّ المقصود هو معارف المذهب الاثني عشري الإمامي وتعاليمه.[١] ومن هنا فإنّ انتشار التشيّع في العصر الصفويّ كان يعتمد إلى حدٍّ كبيرٍ على التبليغ والنشاط الثقافي،[٢] وعلى الرغم من وجود ضغوطاتٍ في بداية تشكّل الصفويّين، ولكن في ذلك الزمان كان هناك حكومات أخرى كالعثمانيّين تستعمل أدوات أسوء بكثير للضغط على الشيعة، وعلى الرغم من أنّ بعض المتطرّفين السُّنّة كانوا يُصدرون فتاوى تدلّ على كفر الشيعة، بما يسوّغ قتلهم، فإنّ العلّامة المجلسي لم يصدر في أيّ وقتٍ من الأوقات فتوى ضد السُّنّة. وأمّا العمل ضدّ أهل السنّة فقد حصل من قبل بعض الأمراء الصفويّين في بداية الحكومة في بعض المناطق وكان منفصلًا عن تصرّفات علماء الدين،[٣] هذا مع أنّ الطرف العثماني في تلك الفترة الزمنيّة نفسها كان قد أصدر رسائل وفتاوي مختلفة بتكفير الشيعة وتجويز قتلهم، بل إنّهم وضعوا أحاديث ضدّهم أيضًا. ففي رسالةٍ كُتبت في الزمن العثماني باسم الأحكام الدينيّة في تكفير القزلباش جاء فيها عددٌ من الأحاديث الموضوعة التي تمّ وضعها في القرن العاشر الهجري.[٤]

ومن الجدير بالذكر هنا أيضًا أنّ الضغط على الأقلّيات خاصّةً في الأزمان الماضية ملأ المعمورة، وما زال مستمرًّا في بعض المناطق حتّى الآن، وبالمناسبة فقد تعرّض الشيعة لأكبر ضغط بهذه الطريقة. لكنّ إجبار غالبيّة الناس على تغيير مذهبهم وتقبّل ذلك من الناس هو أمرٌ يفتقد إلى الأدلّة التاريخيّة، وما يتوافق مع الدلائل التاريخيّة، هو النشاط الثقافي لإقناع الناس أن

١. راجع: بخشى استاد، رضايى، نقش مدارس عصر صفويه در گسترش تشيع دوازده امامى.
٢. م.ن.
٣. السيّد علوي، مجلسى از ديدگاه مستشرقان و ايران شناسان، ص٨٣.
٤. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ١، ص ٨٩.

يقبلوا الاعتقادات بالتشـيّع أو الميل له، والدلائل التاريخيّة والاستدلالات الكلاميّة أوضحت حقانيّة التشـيّع لأهل إيران، وفي هذه الحالـة، لا يمكننا أن نلوم العلّامة المجلسي وزملاءه على تعليم ما يرونها حقًّا.

تشويه سمعة الأخباريّين مع التركيز على دعمهم للصفويّين

يشرح كولن تيرنر في أجزاء من كتابه الفكرَ الأخباريّ، ويبذل أقصى جهده في تشويه سمعتهم والتركيز على دعمهم غير المشروط للصفويّين، ويُؤكّد على الجوانب السلبيّة للأخباريّين ويُبالغ في شـأنهم، وخلافًا للأسـلوب المبنيّ على الإنصاف، لا يذكر أيًّا مـن الجوانب الإيجابيّة لحركة الأخباريّين.

من أجل بيان هذا الموضوع، يتعرّض تيرنر لعمليّة اسـتحواذ الفقهاء على السـلطة في ظلّ الصفويّين، ويُحاول شرح ظهور العلماء في تلك الحقبة المبنيّ على مصالحهم، وهو يهتمّ بنموّ الفقه الشـيعي، وبحوث خلافة الإمام في صرف الخمس، وصلاة الجمعة، والاسـتيلاء على الولاية الاجتماعيّة من قبل الفقهاء، ويواصل هذا البحث حتّى الشـهيد الثاني والمحقّق الكركي، حيث بدأت ـ بحسب ما ذكر ـ في هذا الزمان تتوفّر الأرضيّة لسلطة الفقهاء وحاكميّتهم، وفي غضون ذلك صنّف الشـهيد الأوّل والشـهيد الثاني ضمن أصحاب الاتّجاه الظاهـريّ،[1] وقد عدّ خطأً المحقّق الكركيّ أوّل فقيهٍ ذكر بأنّ الفقهاء نوّاب إمام الزمان، وأنّه في زمان الغيبة على الشخص الذي لا يمكنه الاجتهاد أن يُقلّد.[2]

ويُعـرّف تيرنـر بالمحقّق الكركي بوصفـه أوّلَ عالمٍ ظاهـريٍّ مهمٍّ جاء إلى إيـران في بداية الصفويّـين، وقام بالبحث في فروع الدين مثل الطهارة والحجّ وغيرها والترويج لها،[3] فكتب ما يلي: «كان الكركيّ أوّل عالمٍ طرح فكرة الخلافة العامّة للعلماء عن إمام الزمان، وكان هو نفسـه

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 81.
2. Ibid, p. 86.
3. Ibid, p. 82-88.

الذي اعتبر تقليد الميت أمرًا غير جائزٍ، وعلى عكس الشهيد الثاني، كان يعتقد بأنّه يجب على المرء أن يُقلّد فقيهًا حيًّا دائمًا».[1]

وكتب تيرنر أنّه من بين ٢٤١٢ عالمًا أدرجهم الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء فهناك ٢٣٤٥ شخصًا من أصحاب النزعة الظاهريّة، وأمّا الـ ٦٧ شخصًا الباقون فتمّ وصفهم كفلاسفة أو حكماء وما شابه.[2] وبهدف التقليل من أهميّة أعمال الأخباريّين يقول تيرنر: إنّ الأدلّة تُشير إلى أنّ النصوص الروائيّة الشيعيّة إنّما تمّ إنتاجها في بداية الغيبة الكبرى والمصادر المتأخّرة، ومن ضمنها تلك التي تشكلّت في العصر الصفويّ، وهي في الحقيقة إعادة إنتاجٍ لتلك التي ظهرت في القرن الرابع.[3]

وعبارات تيرنر هذه تؤكّد على بعض الشبهات التي منها:

١. إنّ تقرّب العلماء من الصفويّين كان لأجل التمتع بالسلطة.

٢. لم يُنتج الأخباريّون أيّ نتيجة، ولم يكن لهم دورٌ إيجابيٌّ في أفكارهم وأنشطتهم.

فوائد ارتباط العلماء بالحكام الصفويّين

لقد كان لارتباط العلماء بحكّام العصر الصفويّ عددٌ من الفوائد: أوّلًا: إنّ الحكومة الصفويّة هي أهمّ دولةٍ شيعيّةٍ اثني عشريّةٍ حتّى ذلك الوقت، وكان أساس عملها الصريح قائمًا على الدفاع عن المذهب الشيعي والترويج له، ولهذا السبب تُعدّ التجربة العمليّة للدولة الصفويّة مهمّةً للغاية، خصوصًا في التعامل مع مسألة القيادة والإمامة، وهي أهم أركان التشيّع، وهذا الدافع، إذا لم يكن مصحوبًا بتوجيه العلماء الملتزمين، فسوف يُؤدّي إلى الانحراف، بحيث يعتقد البعض أنّه حتّى لو اعتبرنا الحكومة الصفويّة غير مرتبطةٍ في الباطن بالدين والشيعة، ولخّصنا جميع دوافعهم بطلب السلطة، فإنّ اقتراب العلماء الشيعة من تلك الحكومة والتعاون معها كانت بلا شكّ دبلوماسيّةً مربحةً لكلٍّ من الصفويّين والعلماء الشيعة، ولذلك ينبغي اعتبار المجلسي

1. Ibid, p. 86.
2. Ibid, p. 105.
3. Ibid, p. 108.

وسائر العلماء الفذّين من الشيعة والمعاونين للصفويّين خُدّامًا لكلٍّ من التشيّع وإيران معًا.[١]

والآن السؤال هو ما يلي: مع وجود سيطرة حكّام الجور على مصير المسلمين وحياتهم طوال التاريخ، فما هو الخيار الأفضل الذي كان أمام علماء العصر الصفويّ؟ هل كانوا يستطيعون حلّ مشاكل المجتمع الإسلامي بالسكوت والانزواء عن الحكّام الجائرين؟ الحقيقة هي أنّ فقهاء الشيعة، عملوا على إصلاح الوضع الموجود من خلال بالتمسّك بسيرة الأئمّة في التعامل مع خلفاء الجور، ومن خلال النظرة الواقعيّة تجاه قضايا العالم الإسلامي ومشاكله السياسيّة، فقاموا بهداية الملوك الجائرين وإصلاحهم عن طريق معاشرتهم لهم، والاستعانة قدر الإمكان بقوّتهم الظاهريّة في سبيل تقوية الدين والترويج لمذهب التشيّع وتحقيق العدالة الاجتماعيّة بشكلٍ نسبيٍّ.[٢]

ومن ناحيةٍ أخرى، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المناصب الحكوميّة مثل القضاء والولاية في الأمور الحسبيّة يجب أن تُدار من قبل العلماء بناءً على الأدلّة الواردة في الفقه الشيعيّ، ومن الطبيعيّ تمامًا أن لا يتخلّى علماء العصر الصفويّ عن هذه المسؤوليّة وأن لا يخسروا فرصة التعاون مع الحكومة الصفويّة في هذه الأمور.

والنقطة الأخرى هي أنّ نفوذ العلماء الأخباريّين في الحكم مسبوقٌ بعلاقة الفقهاء غير الأخباريّين بالحكومة، فقد بدأ التيّار الديني في العصر الصفويّ من خلال فكرَيْن أصوليّين وهما مدرسة المحقّق الكركي ومدرسة المحقّق الأردبيلي.[٣] ولم يكن للمحقّق الأردبيلي أيّ مشاركةٍ في الحكومة الصفويّة،[٤] ولكن كانت هناك قضيّتان خلال هذه الفترة دفعتا فقهاء الشيعة بمن فيهم المحقّق الكركي إلى الدخول بجدّية إلى الحكومة الصفويّة، الأولى: طلب الشاه طهماسب

١. نصيري، «علامه مجلسى اخبارى نبود، اطلاعات شريعتى از اسلام اندک و برشى بود».

٢. سلطان محمدي، انديشه سياسى علامه مجلسى، ص ٤٢.

٣. المدرسى الطباطبائي، مقدمه‌اى بر فقه شيعه، ص ٥٥.

٤. جعفريان، تاريخ ايران اسلامى، صفويه از ظهور تازوال [=تاريخ إيران الإسلامي، نشوء وسقوط الدولة الصفوية]، ص١٠٣.

واهتمامه. الثانية: الأفكار الاجتماعيّة للمحقّق الكركي.

لقد كان الكركي من الفقهاء البارزين في تاريخ الشيعة، والذي كان حاضرًا في هذه الصفحة من التاريخ، وأثار نظريّة مشاركة العلماء في الحكومة الصفويّة بكلّ جرأةٍ، وقد اعتبر أنّ موقفه تجاهها يُشبه موقف السيّد المرتضى (ت: ٤٣٦ هـ) وشقيقه السيّد الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) فيما يتعلق بالحكومات الجائرة في عصرهم، وكان يعتبر أنّ دوره فيما يتعلّق بهذه الحكومة هو نفس سلوك العلّامة الحلّي (ت: ٧٢٦ هـ) في بلاط السلطان محمّد خدابنده (ت: ٧١٦ هـ)، وهو الأمر الذي اعتبره السيّد ابن طاووس عملًا لا مبرّر له من جانب السيّد المرتضى والسيّد الرضي وحذّر ابنه من أيّ نوعٍ من المساهمة فيه، وكان يقول: «ما أعرف عذرًا صحيحًا لدخول المذكورين في تلك الأمور الدنيويّة، فإيّاك ثمّ إيّاك من مرافقة أحد الملوك»،[1] ولكنّ الأمر لم يقتصر على الكركي وحسب، بل دعا الآخرون إلى التعاون مع الحكومة أيضًا، ومن أمثلته الواضحة نقاشه مع الشيخ إبراهيم القطيفي عندما رفض قبول هدية الشاه طهماسب.[2]

وعلى الرغم من أنه لم يكن لأيّ فقيهٍ أو أخباريٍّ دورًا في تأسيس الدولة الصفويّة، وفي الواقع قامت هذه الدولة على أساس نظريّة سياسيّة خاصّة بين المرشد الأعلى والمريدين في دائرة التصوّف، لكنّ الحضور التدريجي للفقهاء في الحكومة الصفويّة يرجع إلى حقيقة أنّه كان من الواضح للحكومة الصفويّة أنّه لا يُمكن أن يُسند منصب الصدارة والقضاء الذي يقع على عاتقه معالجة الشؤون الشرعيّة إلى صوفيٍّ؛ لأنّ إدارة هذه الأمور تحتاج إلى الفقه والشريعة، وهنا نشأ الشعور بالحاجة إلى الفقهاء بين الشاهات في أواخر دولة الشاه إسماعيل، ومع وصول الشاه طهماسب إلى سدّة الحكم تسارعت هذه الإجراءات، ومع الالتفات إلى أنّ طهماسب نفسه كان مؤمنًا بشدّة بالتشيّع الفقاهتي لذا وصل مستوى نفوذ الفقهاء إلى ذروته خلال فترة حكمه الطويلة. وفي أيّام الشاه سلطان حسين، تكثّف هذا التعاون، وفي الأساس كان هذا الأمر عبارةٌ عن استمرارٍ للعلاقات الموجودة بين العلماء ووالده الشاه سليمان، ولكن بالطبع يمتلك الشاه سلطان حسين ميولًا دينيّةً أقوى من والده، لدرجة أنّه أراد أن يعيش كطلّاب العلوم الدينيّة في

١. ابن طاووس، كشف المحجة لثمرة المهجة، ص ١٦٨.

٢. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ١، ص ١٧٢.

حجرةٍ، ولهذا السبب خصّص لنفسه حجرةً في مدرسة چهار باغ.[١]

وبما أنّ النظرة الأخباريّة كانت مخالفةً للاجتهاد، لذا لم يكن بإمكانها تقبّل تفكير الكركي بالجملة، إلّا أنّها لم تستطع سحب الدعم بهذه البساطة من الأرضيّة التي نشأت، أي: من الدولة الشيعيّة، وربّما كان هذا هو السبب في أنّ نشاط الأخباريّين كان ضئيلًا في بداية العهد الصفويّ، ولكن بالتدريج اكتسب التيّار الأخباري قوّةً، وخاصّةً في القرن الحادي عشر الهجري حيث اتّجه نحو توسيع التعاون مع الحكومة الصفويّة.[٢]

ووفقًا للعرف الصفويّ، كان السلطان يدعو فقيهًا لتولي إدارة الأمور الشرعيّة، وكانت تبقى إدارة الشؤون العرفيّة وإدارة البلاد بيد السلطان، وهكذا حصل نوعٌ من التقاسم للسلطة.

وهناك مسألةٌ أخرى ترتبط بمدح العلماء وثنائهم على الشاهات الصفويّين وحكامهم، ومع غضّ النظر عمّا كان يدور في الشؤون اليوميّة والمجاملات الشفهيّة بشكل يوميّ، كان العلماء يشيدون ـ في كتبهم ـ ويمجّدون شاهات عصرهم ولا سيّما في مقدّمات الكتب، وكنموذج على ذلك يمدح الأسترآبادي في مقدمة دانشنامه شاهي [= الموسوعة الشاهيّة] السلطان محمّد قطب شاه،[٣] وكذلك كتب رسالةً في طهارة الخمر للشاه عباس يُبيّن فيها طهارة الخمر في عين حرمته، ولذا اتّهمه البعض بأنّه يكتب وفق ميول الشاه،[٤] وكانت تطول عبارات الثناء والمدح هذه في بعض الأحيان مقدار صفحةٍ أو صفحتين،[٥] وبدورنا سوف نُقدّم في الفصل الثالث بعض التوضيحات حول مثل هذا النوع من العبارات، إلّا أنّ تعاون العلماء مع الشاهات الصفويّين رافقه أهدافٌ ونتائج تعود بشكلٍ عامٍّ بالنفع على الناس والميراث العلمي للتشيّع، ومن بينها يُمكن ذكر ما يلي:

---

١. م.ن، ج ٣، ص ١٣٨٣.

٢. م.ن، ج ١، ص ٢٨٨.

٣. رجبي، آراء فقيهان عصر صفوى درباره تعامل با حكومتها، ص ٦٩؛ دانشنامه شاهى، ص ٦٤.

٤. م.ن، ص ٧٠.

٥. المدني، رياض السالكين، ج١، ص ٤٦ – ٤٩.

١. إرشاد الشاهات والحكّام

خلافًا لما قام به تيرنر الذي سعى فقط إلى تشويه سمعة الأخباريّين وركّز على نتائج الأخباريّة السلبيّة وذكر مسألة القُرب من الحكومة الصفويّة كعلامةٍ على طلب الدنيا وقربهم من مصادر السلطة، لا بدّ من القول: إنّ إحدى خدمات الأخباريّين كانت مساعدة الحكومة الصفويّة، وإرشاد السلاطين، وإدارة الأمور الشرعيّة. قال الإمام الخميني﵀عن المجلسي ما يلي:

«لقد جعل المرحوم المجلسي ـ الذي كان في النظام الصفويّ ـ من الصفويّة آخوندًا (أي: عالم دين)، لا أنّهم جعلوه صفويًّا، فقادهم نحو المدرسة والعلم والمعرفة».[١]

ومن أهمّ أعمال العلّامة المجلسي في هذه الحقبة هو إحياء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خصوصًا بين رجال الحاشية، كما جمع العلّامة أصنام الهنود الذين كانوا يُقيمون في إصفهان، فجمعهم في دار الدولة (دولتخانه) ودمّرها.[٢]

ومن ضمن ذلك يمكن ملاحظة هذه الإرشادات التي في عهد الشاه إسماعيل الثاني، وعلى رغم انجذابه للتسنّن إلّا أنّه بسبب ضغط الفقهاء اضطر إلى التراجع،[٣] وتحدّث علي نقي كمره اى في كتاب همم الثواقب عن لزوم مرافقة السلطان للعلماء لأنّه يُؤدّي إلى الابتعاد عن الانحرافات، ومع ذلك لا ينبغي الغفلة عن أنّه حتّى الأشخاص الذين من قبيل العلّامة المجلسي ـ كما بيّنه بالتفصيل في عين الحياة ـ استمرّوا بالاعتماد على الأخلاقيّات السياسيّة الشيعيّة فيما يتعلّق بمفاسد مجالسة الملوك وآثارها السلبيّة، وحافظوا على كون الانزواء عن الشاه والحاكم يُمثّل قيمةً أخلاقيّةً، وقال العلّامة المجلسي باكيًا حينما كان جالسًا على منبر المسجد العباسي ما يلي: «جاء في الحديث لا يجلس على مسند القضاء إلّا نبيٌّ أو وصيٌّ أو شقيٌّ، ولا أعلم ماذا صنعتُ حتّى أكون اليوم جالسًا على هذا المسند». وفي حادثةٍ أخرى عندما دخل إلى أحد الحكّام

---

١. الخميني، صحيفه امام، ج ٨، تحت عنوان تفاوت دانشگاه غربى و دانشگاه اسلامى، المحاضرة ١٣/ ٤/ ١٣٥٨.
٢. جعفريان، تاريخ ايران اسلامى، ج ٤، ص ٤٠٠.
٣. م.ن، ج ٤، ص ٣٨٣.

ورأى رجال الحاشية سكارى، تنهّد أسفًا وطلب من الله أن يأخذ روحه.[١]

ومن ناحيةٍ أخرى، وعلى العكس من السلبيّات التي ذكرها تيرنر عن الأخباريّين، لا بدّ من القول: صحيحٌ أنّ الأخباريّة هي نوعٌ من الحركة القهقرائيّة في تطوّر العلوم الدينيّة المختلفة، ولكن ليس من الإنصاف تجاهل جهود الأخباريّين في جمع الروايات وتحريرها وتدوينها وتأليفها وشرحها وترجمة علوم الحديث، وفي هذا المضمار لا يخلو من الفائدة ذكر بعض خدمات الأخباريّين وآثارهم.

٢. تدوين كتب الحديث والجوامع الثانوية

إنّ أحد تأثيرات كتاب الفوائد المدنيّة وظهور التيّار الأخباريّ في هذه الحقبة، هو الاهتمام بروايات الشيعة، حيث اهتم علماء الشيعة بمراجعة الأحاديث وتنقيحها، فتمّ تدوين ثلاثة دورات حديثيّة مهمّة خلال هذه الحقبة، وهي كالتالي:

١. الوافي من تأليف الملّا محسن الفيض الكاشاني الذي كان هدفه جمع الكتب الأربعة في كتابٍ واحدٍ، وقد بيّن في مقدّمة الوافي بعد مدحه مؤلّفي الكتب الأربعة نقائصَ كلّ واحدٍ منها، وعبّر عن هدفه من جمعها وشرحها وتبويبها، وعلى الرغم من ذلك، قال في الختام: لقد كنتُ أردت أن أرتّب هذا الكتاب أوّلًا على ما هو خليق...، فتعسّر عليّ على ما هو حقّه وكما أردتُ...، وحافظتُ على عنوانات أبواب «الكافي» مع إصلاحاتٍ.[٢] وبعد ذلك انتخب الفيض من روايات هذا الكتاب وأوردها في كتابيه الشافي والنوادر.

٢. وسائل الشيعة من تأليف الشيخ الحرّ العاملي، وهو يقول في مقدمة كتابه ما حاصله: «صحيحٌ أنّ كتب الماضين بجملتها كافيةً للمقصود، لكنّها أوّلًا عدّة كتبٍ متفرّقة، وفيها الكثير من المكرّرات، والوصول فيها إلى الروايات المقصودة صعبٌ بسبب عدم التبويب الدقيق، ولم أقتصر في أحاديث هذا الكتاب على كتب الحديث الأربعة».[٣]

---

١. م.ن.

٢. الفيض الكاشاني، الوافي، ج١، ص ٤ – ٧.

٣. الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، ص ٥ ـ ٨.

٣. بحار الأنوار من تأليف العلّامة المجلسي، الذي تمّ تأليفه بهدف حفظ التراث الحديثي وجمع الأحاديث في كتابٍ واحدٍ، وخلافًا للفيض الكاشاني، قام بجمع الروايات من مصادر أخرى غير الكتب الأربعة، بل ويعتقد بأنّه ربّما لا يجوز جمع الكتب الأربعة في كتابٍ واحدٍ؛ لأنّه من خلال جمعها يكون قد هيّأ الأسباب لزوالها ومهّد السبيل لعدم تقبّلها؛ إلّا أنّه أحيانًا قد يروي أيضًا من الكتب الأربعة لتوضيح موضوعٍ من المواضيع أو لأهميّة تلك الأحاديث.[١]

٣. شرح كتب الحديث

لقد تمّ شرح العديد من كتب السلف وتفسيرها في هذه الحقبة وذلك مع مركزيّة التفكير الأخباريّ، وكنموذجٍ على ذلك يُمكننا أن نُشير إلى الآثار التالية:

محمّد أمين الأسترآبادي، كتب شرحًا على كتاب الكافي للكليني، وكذلك شرحًا لكتابي الاستبصار وتهذيب الأحكام للشيخ الطوسي.

والمجلسي الأوّل، كتب شرحين على كتاب من لا يحضره الفقيه من مؤلّفات الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١ هـ)، فكتب في البداية كتاب روضة المتقين الذي ألّفه باللغة العربيّة سنة ١٠٦٣ هـ وطُبع في أربعة عشر جزءًا، أما الثاني فـ اللوامع القدسية أو لوامع صاحبقراني وهو شرحٌ باللغة الفارسيّة على كتاب من لا يحضره الفقيه والذي يُعتبر من أهم مؤلّفات الملّا محمّد تقي المجلسي. والعلّامة المجلسي، ألّف مرآة العقول في شرح أخبار الرسول في شرح الكافي وكذلك ملاذ الأخيار في شرح تهذيب الأخبار في شرح تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي.

والسيّد الميرزا الجزائري (ت: ١٠٩٨ هـ)، كتب تعليقةً على أصول الكافي وكذلك على من لا يحضره الفقيه وعلى الصحيفة السجاديّة.[٢] والملّا محمّد طاهر القمي، كتب حجّة الإسلام في شرح تهذيب الأحكام.[٣] والملّا خليل قزويني (ت: ١٠٨٩ هـ) هو الآخر قام بشرح أصول

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٣ـ٦.

٢. بهشتي، اخبارى گرى تاريخ و عقايد، ص ١٣٧ و الحسيني، تراجم الرجال، ج ١، ص ٥٣٦.

٣. الخوانساري، روضات الجنات، ج ٤، ص ١٤٦.

الكافي. والأمير محمّد بن الأمير عبد الواسع خاتون الآبادي صهر العلّامة المجلسي، كتب شرحًا على الاستبصار.

والسيّد نعمة الله الجزائري، كتب مقصود الأنام كشرحٍ على تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي، ومن ثمّ كتب شرحًا آخر باسم غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام وهو شرحٌ مختصرٌ، بالإضافة إلى ذلك، كتب كشف الأسرار في شرح الاستبصار،[1] وكذلك كتب السيّد نعمة الله شرحًا باسم جواهر الغوالي أو مدينة الحديث على كتاب عوالي اللئالي. وذكر الآغا بزرگ الطهراني بأنّه كتب هذا الشرح بعد كتابته شروحات الكتب الأخرى المشهورة، قال: «ألّفه بعد شروحه على التهذيب والاستبصار وتوحيد الصدوق وعيون الأخبار والصحيفة».[2]

وهناك عشرات بل مئات الكتب الأخرى في والأحاديث وشروحها التي لا يسعنا ذكرها جميعًا في هذا المقال.

وينبغي أن تُؤخذ هذه النقطة بعين الاعتبار، وهي أنّه على الرغم من أنّ التيّار الديني السائد في عصر الأخباريّين هو مخالفة الفقه الاستدلالي، ولكن مع ذلك ترك بعض الأخباريّين المعتدلين مؤلّفات وهو أمرٌ مفيدٌ للفقه أيضًا، ومن النماذج على ذلك بهاء الدين محمّد الإصفهاني المشهور بالفاضل الهندي (١٠٦٢ _ ١١٣٧ هـ) والذي ظهر كفقيهٍ من النخبة في كتابه المهمّ كشف اللثام، كذلك الشيخ يوسف البحراني الذي ألّف الحدائق الناضرة والذي يُعتبر واحدًا من أهمّ مصادر الفقه الشيعي، وعلى هذا المنوال، السيّد صدر الدين القمي الذي شرح الوافية وكُتب العديد من الرسالات حول مسائل فقهيّة مختلفة أيضًا.

٤. حفظ كتب الحديث واستنساخها

ومن الخدمات الأخرى للأخباريّين التي حصلت في ظلّ دعمِ الصفويّين: الحفاظ على الكتب واستنساخها، فالاتّجاه نحو الحديث وشرحه وتدوينه وجمعه دفع بعضهم إلى البحث عن

١. بهشتي، اخبارى گرى تاريخ و عقايد، ص ١٥٣.

٢. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٥، ص ٢٧٣.

النُسَخ من كتب السابقين في العالم الإسلامي وحفظ هذا التراث للأجيال القادمة عبر نسخها، فعلى سبيل المثال: يقول العلّامة المجلسي حول هذا الموضوع ما يلي:

«طفقتُ أسـألُ عنها في شرق البلاد وغربها حينًا، وألحّ في الطلب لدى كلّ من أظنّ عنده شـيئًا من ذلك وإنْ كان به ضنينًا، ولقد ساعدني على ذلك جماعةٌ من الإخوان ضربوا في البلاد لتحصيلهـا وطلبوها في الأصقاع والأقطار طلبًا حثيثًا، حتّى اجتمع عندي بفضل ربّي كثيرٌ من الأصول المعتبرة».[١]

يصف رسول جعفريان هذه الحقبة كالتالي:

«خـلال هذه الحقبة العظيمة، شـارك الآلاف من الكتَبَة في مدن إصفهان ومشـهد وتبريز وقزوين والعديد من الأماكن الأخرى في نسخ الكتب والآثار المؤلّفة لاستخدامهم الخاصّ أو بناءً على طلب الآخرين، وكان الكاتب ينسـخ الكتاب، ثمّ بعد ذلك يتمّ نقل الكتاب المنسوخ إلى المكتبة الشخصيّة لأحد العلماء أو الوزير أو الشاه أو مكتبة مدرسةٍ وحوزةٍ ما، ونظرًا إلى أنّ النسخ المُعدّة كانت محدودةً، لذا كانت معرّضةً للضياع في أيّ لحظةٍ؛ وبشكل أساسي كان إنتاج الكتب في العصر الصفويّ بنحوٍ كانت الكتب فيه غير متاحةٍ بيُسرٍ للجميع، واعتبر هذا الوضع عقبةً أمام تقدّم الثقافة ونموها في هذه الحقبة».[٢]

وعلى عكس المسـار البطيء لإنتاج الكتب في الفترة التي سـبقت العصر الصفويّ، قامت الحكومـة الصفويّة بخطوةٍ جادّةٍ في مضماري التأليف والاستنسـاخ، فتمّ نقل العديد من كتب الشـيعة من العراق وجبل عامل والبحرين وحتّى من الهند إلى إيران، ممّا خلق تحوّلًا جديدًا في بعض العلوم، ومع ذلك لم يتجاوز العمل نطاق استنساخ الكتاب، وكان هذا الأمر مفيدًا جدًا للحفـاظ على الآثار الموجودة؛ لأنّه في ذلك الزمان لم تكن صناعة الطباعة قد شـاعت في إيران بعد، يقول جان شاردان[٣] في شرح السبب لوصول صناعة الطباعة إلى إيران ما يلي:

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٤.

٢. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٧٣٩.

3. Jean Chardin.

«لم يكن لـدى الإيرانيّين مطبعةٌ كسـائر دول الـشرق الأخرى، ولم يكونـوا يهتمّون بهذه الصناعـة المفيدة، ويقولون: نظرًا إلى أنّ المناخ في إيران جـافٌّ، فلا يقتصر الأمر على أنّه يُجفّف الورق ويقصّر عمره ودوامه وحسب، بل يجعل من الصعب أيضًا استخدام دور الطباعة، ولذا كانوا راضين بكتابة المخطوطات وامتلاكها، وبما أنّهم من عشـاق المعرفة بالطبع، فقد تطوّر فن الكتابة والنسخ بشكلٍ كبيرٍ، وأصبح في عداد الفنون الجميلة».[١]

ويعتقـد رافائيـل دومان[٢] كذلك بأنّـه إذا كان لهذه الأمّة مثلنا إيمانًـا حقيقيًّا بالطباعة التي هي إحدى المواهب السـماويّة، واستعملوها لنقل الرسـائل إلى عامّة النّاس، وتنظيم القراءات والتدريـس والمطالعة، يعني: لكان بإمكانهم القيام بنفس الأعـمال التي يقوم بها المتعلّمون منّا عادةً، إن لم نقل أنّهم كانوا سيتفوقون علينا، أو على الأقل لتساووا معنا.[٣]

بنـاءً على هذا، فإنَّ واحدةً من خدمات الأخباريّين في ترويج الثقافة والأدب حفظ التراث العلمي واستنسـاخه؛ لأنّه وكما ذكرنا سـابقًا قام العلّامة المجلسي بجمع نسـخ كتب الحديث الخطيّـة من أقصى نقاط العالم الإسـلامي، ولم يكن مـن الممكن نشرها في إيران دون نسـخها وكتابتها.

٥. التأليف بالفارسيّة وجعل المعارف الدينيّة للعموم

مـن خدمات علماء العـصر الصفويّ و الأخباريّين توفير الكتب الدينيّة باللغة الفارسـيّة، بينما يُعرّف تيرنر ـ كغيره من الكتاب الغربيّين ـ العلّامة المجلسي على أنّه شـخصٌ روّج للاتّجاه الظاهريّ والثقافة الشـيعيّة في أرض إيـران من خلال نشر الأحاديـث وترويجها، ولكنّ هذه السـاحة هي في الواقع واحدةٌ من أنشطة الأخباريّين، وهو الأمر الذي لا بدّ من أن يُعدّ ضمن جوانبهم الإيجابيّـة وأعمالهم الجديرة بالثناء، والتي حظيت بدعم الشـاهات الصفويّين، وهذا الأمر في نفس الوقت الذي نُصدّق فيه ونعترف بالنتائج السـلبيّة للأخباريّة، وإن كان الشـيخ

---

١. شاردان، سفرنامه شاردن، ج ٣، ص ٩٦١.

2. Raphaël du Mans.

٣. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٧٤١.

يوسف البحراني يقول: «وهو [أي: العلّامة المجلسي] الذي روّج الحديث ونشره لا سيّما في الديار العجميّة، وترجم لهم الأحاديث العربيّة ـ بأنواعها بالفارسيّة».[١] أمّا قبل ذلك، فلم يكن من الشائع تأليف مثل هذه الكتب باللغة الفارسيّة، وربّما كان يعتبر انتقاصًا من شأن المؤلّف؛ لكن بالطبع بدأت هذه العمليّة قبل محمّد باقر المجلسي، فإنّ محمّد تقي المجلسي والد العلّامة المجلسي كتب اللوامع القدسيّة أو لوامع صاحبقراني كشرح فارسيٍّ لـ من لا يحضره الفقيه، وقد كتب وحيد القزويني ما يلي:

«المرقوم الأشرف باسم مولانا محمّد تقي المجلسي، والذي كان له شرف الصدور هو الأمر بأن يشرح كتاب من لا يحضره الفقيه».[٢] يعني: هو قام بذلك بأمرٍ من الشاه.

وقد كتب المجلسي الأوّل حول هدفه من الكتابة بالفارسيّة والامتثال لطلب السلطان ما يلي:

«لقد استطاع علماء الدين المبين أن يسعوا في ترويج الشريعة الغرّاء بيُمنِ التوجيهات الشاهنشاهيّة،[٣] ولمّا كان سكّان هذه الديار يتحدّثون اللغة الفارسيّة، ولا يمكن لكلّ واحدٍ منهم أن يتتبّع أو يتعلّم اللغة العربيّة، ولهذا السبب لم يستفد الكثير من هذه المجموعة من دراسة كتب الحديث والشرح المذكور، ومن جهةٍ أخرى صدر «حكم نافذ الإذعان» من أفق الحكم والسلطنة لكي يقوم هذا الفقير بترجمة هذا الكتاب المسطور إلى الفارسيّة، وبما أنّ الغرض العام هو انتفاع عموم الخلائق، لذا جعلتُ لغته الفارسيّة بنحوٍ قريبٍ من الفهم، ولم أورد فيه التعبيرات المغلقة والاستعارات المشكلة».[٤]

ويقول بشأن سبب تسميته بـلوامع صاحبقراني ما يلي:

«وبما أنّه من بركات التوجيهات السلطانيّة والعنايات العليا للحضرة الخاقانيّة أصبحتُ

١. البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٥٥.
٢. جعفريان، صفويه از ظهور تا زوال، [=تاريخ إيران الإسلامي، نشوء وسقوط الدولة الصفوية]، ص٣٢٠.
٣. م.ن، ج١، ص ٩.
٤. م.ن، ص ١١.

موكّلًا بهذا العمل المورث لازدياد الدعاء والثناء من قبل نواب الأشرف الأعلى، لذا سمّيته «لوامع صاحب قرانى» [أي: صاحب قران هي من ألقاب الاحترام والشاهات في إيران، ويعني: الذي ولد عند اقتران كوكبين من كواكب السعد] آملًا أن يكون هذا الاسم وهذا الكتاب قرينًا مقرونًا بدولة الأبد إلى يوم القيامة».[١]

فكانت الكتابة بالفارسيّة خدمةً اتّبعها لاحقًا ابنه والعديد من العلماء الآخرين ممّن عاش هذا العصر فقاموا بتأليف الآثار بالفارسيّة والترجمة إليها، وهناك مؤلّفاتٌ مُتعدّدةٌ ومتنوّعةٌ بالفارسيّة للعلّامة المجلسي مثل: عين الحيات، حقّ اليقين، حيات القلوب، جلاء العيون، حلية المتقين و ...، والتي ذكر السيّد محمّد حسين خاتون الآبادي (حفيد العلّامة المجلسي) أنّ عددها يقارب ٤٩ كتابًا ورسالةً، والتي كانت كتبًا أساسيّة للمتديّنين الذين يقرؤون باللغة الفارسيّة.

وفي هذا الإطار تمّت ترجمة كتاب مفتاح الفلاح الكتاب المشهور في الدعاء، فطرح له ترجمتان في هذه الحقبة، وهما كالتالي: الأولى ترجمة السيّد جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري العالم المشهور في عصر السلطان حسين الصفويّ، والترجمة الأخرى هي للملّا محمّد شريف بن أحمد بن سديد الشيعي الكيلاني (١٠٨٧ هـ) المعروف باسم عروة النجاح.

وقد تُرجم العديد من الكتب المهمّة للشيعة إلى الفارسيّة لأوّل مرّة خلال هذه الفترة، منها ترجمة الصحيفة السجاديّة للملّا محمّد صالح بن محمّد باقر الروغني القزويني وكتاب تحفة الأولياء حول موضوع قصص الأنبياء وهو ترجمة كتاب النور المبين للسيّد نعمة الله الجزائري ومترجمه هو السيّد نور الدين بن نعمة الله الجزائري (ت: ١١٥٨ هـ) ابن المؤلّف.

وترجمة الفصول المختارة من آثار الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) في الاعتقادات وعلم الكلام الشيعيّ وردّ عقائد بعض الفرق، ومترجمه السيّد جمال الدين محمّد الخوانساري الذي كان من المؤلّفين بالفارسيّة والعلماء المشهورين في أواخر العصر الصفويّ، ومن الترجمات الأخرى في هذا العصر هي ترجمة الباب الحادي عشر لعبد الحسين الكاشاني، وقد ذكر في بداية ترجمته أنّه قدّم الكتاب للشاه طهماسب، وعلى هذا المنوال ترجمة ثواب الأعمال لعبد الرحيم بن السيد محمّد

١. المجلسي، لوامع صاحبقرانى المشهور بشرح الفقيه، ج ١، ص ١٢.

الحسيني الشهرستاني، وهو الآخر قدّم ترجمة هذا الكتاب للشاه سليمان.[١]

وترجمة هديّة المؤمنين وتحفة الراغبين للسـيّد نعمة الله الجزائري الذي ترجمه السيد عبد الله بن نور الدين بن نعمة الله الجزائري، وكذلك ترجمة إقبال الأعمال بواسـطة جمع من العلماء بأمر من «آغابيگم» ابنة الشاه عبّاس الأوّل، وعلى هذا المنوال، تمت ترجمة مجمع البيان بواسطة محمّد تقي بن محمّد مقيم اليزدي؛ وترجمة خلاصة الأقوال للعلّامة الحلي، بواسطة محمّد باقر بن محمّد الحسـين التبريزي؛ وترجمة توحيد المفضل لمحمّد صالح بـن محمّد باقر القزويني؛ وترجمة مهج الدعوات لابن طاووس الذي ترجمه المولى محمّد تقي بن علي نقي الطبسي، ويقول: الآغا بزرگ «ترجمهُ بأمر شاه سلطان حسين الصفويّ».[٢]

وغيرهـا العشرات من الكتب الأخرى التي يطول الكلام في ذكرها جميعًا، وجميع ذلك إنّما يحكي عن موجةٍ من الكتابة باللغة الفارسـيّة وتعميم الثقافة الدينيّة في هذا العصر، وهو الأمر الذي تحقّق في قسمٍ منه بأمرٍ من السلاطين الصفويّين.

١. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٣، ص ١١٢١.

٢. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٤، ص ١٤٠.

الفصل الثالث: شخصيّة العلّامة المجلسي من منظور تيرنر

هل العلّامة المجلسي أخباريٌّ متعصبٌ أم عالمٌ معتدلٌ؟

مــن المواضيع التــي لا بدّ من الاهتمام بها عند تحليل كتاب الإســلام مــن دون الله ونقده، موضوع شخصيّة العلّامة محمّد باقر المجلسي وخصائصه الأخلاقيّة من منظور تيرنر، والوصف الذي يُقدّمه تيرنر معتمدًا فيه على ما نقله المستشرقون أمثال إدوارد براون ولوك هارت، حيث يُعرّفه على أنّه شخصٌ مُتعصّبٌ لا يُهمّه سوى مصلحته ولا رحمة له، وعلى أنّه شخصٌ قام بوضع الأحاديث لصالح الحكّام الظلمة، ممّا أدى إلى سقوط الصفويّين في نهاية المطاف،[1] ويقول أندرو نيومان في مقال «العلّامة المجلسي والطب الإسلامي الجزء الأول» : «إذا استثنينا عددًا قليلًا من المســتشرقين المتأخّرين، فإنّ العلّامة المجلسي لطالما كان مُتّهمًا من قبل الدارسين لإيران».[2] وهو يذكر الباحثين الدارســين لإيران الذين ذكروا أنّ المجلسي هو الذي تســبّب في انهيار الصفويّة، وأنّه من المجتهدين المناهضين للسنّة، ممّا تسبّب في زيادة الصراع بين إيران والعثمانيّين، وأنّه كان معاديًــا للصوفيّة، بل إنّ البعض اعتبره مســؤولًا عن قتل الأرمن واليهود والزرادشــتيّين، كما تمّ وصف العلّامة المجلسي بأنّه الشــخص الذي نشر الأحاديث الضعيفة، وهاجم الفلاســفة بعنوانهم أتباعًا للكفّار اليونانيّين.[3]

لا شــكّ أنّ المجلــسي كان يميل إلى الفكــر الأخباريّ، على الرغم مِــن أنّ بعض المفكّرين

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 149.
2. Newman, *Society and Culture in the Early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid Period*, p. 372.
3. Ibid, p. 373- 374.

يُشكّكون في هذا الأمر،[١] إلّا أنّه من دون أدنى شكٍّ كان العلّامة المجلسي واحدًا من أشهر علماء العصر الصفويّ وأكثرهم إنتاجًا لا سيّما فيما يتعلّق بالحديث والمعارف الدينيّة.

ولا يمتلك تيرنر بحثًا خاصًّا حول أخباريّة المجلسي أو عن درجة أخباريّته، وهو يُقدّم العلّامة المجلسي كمؤيّدٍ للحديث وعلى أنّه من أصحاب الاتّجاه الظاهريّ، ويُطلق اسم الظاهريّين على جميع العلماء الذين يتعاملون مع الشريعة والأحكام الدينيّة على حدّ سواء، من دون أن يُميّز بين علماء الأصول وبين الأخباريّين، فقد كتب ما يلي:

«إنّ العلّامة المجلسي هو الناطق باسم العلماء الظاهريّين الذين سيطروا في أواخر العصر الصفويّ وأفضل من يُمثّلهم، أولئك الذين كانوا أكثر اهتمامًا بالإسلام بدلًا من الإيمان، وتمكّنوا من إعادة تعريف التشيّع بنجاحٍ، وموائمته مع تعريفهم للفقه والحديث. وكانوا قادرين على تقديم التشيّع ذو الاتّجاه الظاهريّ على أنّه التشيّع الحقّ، وقمعوا الاتّجاهات الأخرى».[٢]

إنّ كلمات تيرنر مُبهمةٌ للغاية، ومتناقضةٌ أحيانًا، ففي بعض المواطن يُقدّم جميع العلماء المهتمّين بالفقه والحديث ـ أو ما يُعبّر عنه بالعلوم النقليّة ـ وخصوصًا المخالفين للتصوّف منهم على أنّهم من علماء الاتّجاه الظاهريّ. ومن هذا المنطلق، نجد أنّه يعدّ ـ بالإضافة إلى المجلسي ـ علماء مثل الشهيد الأوّل والشهيد الثاني والمحقّق الكركي من ضمن أصحاب الاتّجاه الظاهريّ، مع أنّ هذين الشهيدين لا يميلان نحو الأخباريّة، واختلاف نهجهما عن الأخباريّين أمرٌ واضحٌ وجليٌّ، بالإضافة إلى وجود الكثير من البحث والجدل حول مقدار ميل المجلسي إلى الفكر الأخباريّ.

ومن أجل دراسة وجهة نظر تيرنر فيما يتعلّق بأحوال العلّامة المجلسي الشخصيّة، لا بدّ من الرجوع إلى المصادر التي قدّمت معلوماتٍ حول أحوال المجلسي، ومن أقدم الكتب التي تعرّضت لشرح أحوال العلّامة محمّد باقر المجلسي هو كتاب تذكرة الأنساب للملّا حيدر علي المجلسي، ومرآة الأحوال جهان نما لأحمد آغا البهباني، ومن ثمّ كتاب الفيض القدسي في ترجمة

١. بهشتي، اخبارى گرى تاريخ و عقايد، ص.١٤٩.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 149-150.

العلّامة المجلسي لحسين بن محمّد التقي النوري، المعروف بالمحدّث النوري، (ت: ١٣٢٠ هـ).

وينقــل الآغا أحمد البهبهاني في كتابه دعاء والد العلّامة ـ أي: محمّد تقي المجلسي ـ لابنه في طفولته، فكتب ما يلي:

«ســمعتُ من بعض الثقات أنّ المجلسي الأبّ نقل أنّه في إحدى الليالي بعد صلاة التهجّد والبــكاء والتضرّع لحــضرة القادر على الإطلاق، وقال: رأيتُ نفــسي في حالةٍ بحيث إنّ كلّ ما أطلبه من حضرة الأحديّة فســيكون مقرونًا بالاستجابة، وكنتُ أفكّر في قلبي: أيُّ الأشياء من الشؤون الأخرويّة أو الدنيويّة أطلب؟ فجأةً سمعتُ صوت بكاء طفل كان في المهد، ومن دون أيّ تفكــيرٍ قلتُ: يا ربّ! بحقّ محمّد وآل محمّد اجعل هــذا الطفل «محمّد باقر» مروّجًا للدين وناشرًا لأحكام سيّد المرسلين، ووفقه لتوفيقاتك اللامتناهية».[١]

وبناءً للمعلومات المنقولة، فقد تلقّى محمّد باقر المجلسي علومه الأولى عند والده محمّد تقي، وغيره من العلماء، وعلى الرغم من ذلك يرى تيرنر بأنّ العلّامة المجلسي يبتعد عن العقل، إلّا أنّه تلقى العلوم العقليّة إلى جانب العلوم النقليّة، وأمّا مؤلّف رياض العلماء وهو من تلامذته وممّن ساعده في تدوين بحار الأنوار فذكره بعنوان «أستاذ الاستناد»، وذكر في شرح أحوال المجلسي أنّه تلقّى العلوم العقليّة عند الســيّد حسين الخوانســاري، والعلوم النقليّة عند والده،[٢] كذلك فإنّ نفس العلّامة المجلسي أشار إلى تعلّمه للرياضيّات، لكنّه لم يذكر اسم أستاذه، إلّا أنّ بعض الباحثين قالوا: إنّه تعلم الرياضيّات لدى قطب الدين اللاهيجي.[٣]

ولم تكــن علومه هذه مجرّد مفاهيم وصور وحســب، بــل يظهر من العلّامــة المجلسي أنّه استعمل تطبيقاتها في العلوم الدينيّة، فعلى سبيل المثال: استخدمَ علم الرياضيّات لإيجاد القبلة، فقد استعمل المجلسي أبحاث الرياضيّات في بحث قبلة العتبات المقدّسة وكتب ما يلي:

«وجدتُ محاريب العــراق وأبنيتها مختلفةً غاية الاختلاف، وأقربهــا إلى القواعد الرياضيّة

---

١. كرمانشاهى بهبهانى، مرآت الاحوال جهان نما، ج ١، ص ٧٩.

٢. الأفندي، رياض العلماء، ج ٥، ص ٤٠.

٣. طارمى، علامه مجلسى، ص ١٢.

قبلة حائر الحسين عليه السلام، ولكنّها أيضًا منحرفةٌ عن نصف النهار أقلّ ممّا تقتضيه القواعد بقليل، وأمّا ضريح أمير المؤمنين عليه السلام، وضريح الكاظمين عليهما السلام فهما على نصف النهار من غير انحرافٍ بيّنٍ، وضريح العسكريّين عليهما السلام منحرفةٌ عن يسار نصف النهار قريبًا من عشرين درجةً، ومحراب مسجد الكوفة منحرفٌ عن يمين نصف النهار نحوًا من أربعين درجةً وهو قريبٌ من قبلة إصفهان» إلى أن قال: «ولا يَبعد أن يكون الأمر بالتياسر لأهل العراق لكون المحاريب المشهورة المبنيّة فِيها في زمان خلفاء الجور لا سيما المسجد الأعظم على هذا الوجه ولم يمكنهم إظهار خطأ هؤلاء الفسّاق فأمروا شيعتهم بالتياسر عن تلك المحاريب وعلّلوها بما علّلوا به تقيةً لئلا يشتهر منهم الحكم بخطأ من مضى من خلفاء الجور».[1]

لم تقتصر دراسات العلّامة في العلوم العقليّة على الرياضيّات، فقد تعلّم علومًا عقليّة أخرى أيضًا، فقد كتب عنه محمّد بن الحسن الحرّ العاملي مؤلّف وسائل الشيعة في إجازته للمجلسيّ ما يلي:

«وقد صرف إلى علم الحديث والفقه بل إلى جميع العلوم أنظاره الدقيقة، ووجه إلى جميع أنواع الكمالات أفكاره العميقة».[2]

لقد تلقى العلّامة المجلسي جميع العلوم النقليّة والعقليّة، لكن في النهاية كانت العلوم النقليّة هي التي جذبت انتباهه واهتمامه إليها، والمسار العلمي الذي اختاره هو التركيز على العلوم النقليّة، وقد شرح المجلسي ميله إلى العلوم النقليّة وابتعاده عن العلوم العقليّة بالنحو التالي:

«إنّي كنتُ في عنفوان شبابي حريصًا على طلب العلوم بأنواعها، مولعًا باجتناء فنون المعالي من أفنانها، فبفضل الله سبحانه وردتُ حياضها وأتيت رياضها ...، فنظرتُ إلى ثمرات تلك العلوم وغاياتها، وتفكّرتُ في أغراض المحصّلين وما يحثّهم على البلوغ إلى نهاياتها، وتأمّلت فيما ينفع منها في المعاد، ... وتبصرتُ فيما يوصل منها إلى الرشاد، فأيقنتُ بفضله وإلهامه تعالى أنّ زلال العلم لا ينقع إلّا إذا أُخِذ من عينٍ صافيةٍ نبعت عن ينابيع الوحي والإلهام، وأنّ الحكمة

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٧، ص ٤٣٣.
٢. م.ن، ج ١٠٧، ص ١٠٤.

لا تنجع إذا لم تُؤخذ من نواميس الدّين ومعاقل الأنام».[١]

هذا، ولم يُشِر تيرنر إلى دراسة المجلسي للعلوم العقليّة، وإنّما ركّز عند التعريف بشخصيّته على معارفه الأخباريّة واتّجاهه الظاهريّ وحسب، وأبرزه كشخصٍ متعصّبٍ يُحارب العقل. ولكنّ المسألة المهمّة التي يجب التعرّض لها هنا هي درجة ميل العلّامة المجلسي للأخباريّة، فلا شكّ في أنّ العلّامة المجلسي تأثّر بفكر الأخباريّين، وهو كان من ضمن العلماء الأخباريّين، ولكن ما لا ينبغي الغفلة عنه هو أنّ التصنيف الأصولي والأخباري ليس إمّا أبيض أو أسود ولا إمّا صفر أو مئة، بحيث إذا لم يكن الشخص أصوليًّا فهو أخباريّ إلى حدّ الإفراط، وبحيث لا يوجد أيّ تقسيمٍ أو ترتيبٍ بين الأخباريّين؛ بل هناك اختلافٌ بين الأخباريّين من حيث الاندفاع أو الابتعاد إلى وعن الاستدلالات العقلانيّة في المسائل المُخْتَلَف فيها، فبعض الأخباريّين كمحمّد أمين الأسترآبادي والميرزا محمّد الأخباريّ هم من ضمن الأخباريّين الذين كانت المساحة بينهم وبين علماء الأصول شاسعةً جدًا، وأمّا العلماء الذين هم من قبيل الفيض الكاشاني والعلّامة المجلسي فعلى الرغم من ميلهم إلى الفكر الأخباريّ إلّا أنّه بينهم وبين الأصوليّين أمورًا مشتركةً أيضًا، وقد انتقد العلّامة المجلسي تشنيعات بعض الأخباريّين على العلماء السابقين ورفضها،[٢] وهو يرى نفسه وسطيًّا ومعتدلًا في الجدال القائم بين الأخباريّ والأصوليّ، ففي الرسالة المنسوبة إليه والتي أبدى فيها رأيه حول ثلاث مسائل علميّة وثقافيّة واجتماعيّة مهمّة في ذلك العصر، أي: الفلسفة والحكمة، والاجتهاد ومسلك الأخباريّة والتصوّف، أشار إلى اعتداله، وكتب ما يلي:

«وأمّا المسألى الثانية التي سُئلتُ بشأنها حول طريقة المجتهدين والأخباريّين... فمسلك الحقير في هذا الباب هو ما بين البين ووسطٌ».[٣]

---

١. م.ن، ج ١، ص ٢.

٢. م.ن، ج ٢، ص ٢٨٤.

٣. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٥٩٥. قام الشيخ رسول جعفريان بعد التحقيق حول نسبة هذه الرسالة إليه، بإيرادها كاملةً في هذا الكتاب.

وكتب المجلسي ما يلي:

«إنّ الإفـراط والتفريط مذمومٌ في جميع الأمور، ويَعتبر العبد أنّ مسـلك الجماعة التي تظنّ سـوءًا بالفقهـاء الإماميّين ويتهمونهـم بقلّة التديّن، خاطـئٌ، وأنا اعتبر أنّهم مـن أكابر الدين ومساعيهم مشـكورةٌ وزلّاتهم مغفورةٌ؛ وكذلك لا أعتبر صحيحًا نهج من يتّبعونهم ويعتبرون أنّ من غير الجائز مخالفتهم في أيّ أمرٍ».[١]

وأشار الشيخ يوسف البحراني في تقريره عن سَيْر تحوّله العلميّ في مقدمة كتاب الحدائق إلى هذه المسـألة، وهي أنّه كان أخباريًّا متعصّبًا وكان ينكر على المجتهدين بشدّةٍ، ولكن بعد الكثير من التأمّل سلك طريق الاعتدال واعتبر أنّ أيّ تصنيفٍ للعلماء فهو أمرٌ غير صحيحٍ، واعتَبر أنّ محمّد باقر المجلسي من رواد طريقة الاعتدال هذه، وكأنّه مدينٌ له في مقاربته لهذه الخلافات،[٢] ويُظهر تاريخ الفقه الشـيعيّ أنّ موقف الاعتدال الذي سـلكه البحـراني وأتباعه هو الذي هيّأ الأرضيّة لانتصار الوحيد البهبهاني وتيّار الفقه الاستدلالي.

ونهج العلّامة المجلسي الوسطيّ أو اعتداله في الأخباريّة مشهودٌ في منهجه العلميّ في الحديث والفقه، فعلى سبيل المثال: من القضايا التي وقع الخلاف فيها بين الأخباريّين والأصوليّين قضيّة النقاش في قيمة الأحاديث واعتبارها، ومنهجه في تقسيم الأخبار مختلفٌ عن الأخباريّين، فهم يعتبرون تقسيم الحديث إلى صحيحٍ وحسنٍ وموثّقٍ وضعيفٍ أمرًا باطلًا،[٣] ولكن العلّامة يقبل بهذا التقسيم.[٤]

النموذج الآخر هو الشبهات التحريميّة التي لا يُجري فيها عموم الأخباريّين أصالة البراءة وإنّما يقولون فيهـا بالاحتياط، لكنّ العلّامة المجلسي وخلافًـا للأخباريّين قال بجريان أصالة الـبراءة في هذه الموارد، وعلى هذا الأسـاس لم يعتبر اسـتعمال التبغ والتنبـاك حرامًا، بل وفقًا

١. معصوم الشيرازي، طرائق الحقائق، ج ١، ص ٢٨١.

٢. البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٥.

٣. كنموذج على ذلك، راجع: الاسـترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٥٣ ـ ٥٥؛ الحر العاملي، وسـائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٩٦.

٤. المجلسي، ملاذ الأخيار، ج ١، ص ٢١.

لبعض التقارير كان يستخدمه بنفسه أيضًا، ومن القصص المثيرة للاهتمام حول هذا الأمر هي المراسلات التي جرت بين الملّا خليل القزويني والعلّامة المجلسي، وبما أنّ الملّا خليل كان يرى أنّ استعمال الدخانيّات حرامًا، لذا فقد صنّف رسالةً في ذلك وأرسل نسخةً منها مجلّدة بتجليدٍ جميل في قماشةٍ نفيسةٍ إلى العلّامة المجلسي في إصفهان، لعلّه ينصرف عن استعمال الدخان بعد قراءتها، إلّا أنّ العلّامة المجلسي قام بعد مطالعة الكتاب، بملئ تلك القماشة النفيسة بنوعٍ من التبغ الجيّد وأرسلها إلى الملّا خليل برفقة رسالةٍ، وكتب في تلك الرسالة ممازحًا إيّاه ما يلي:

«قرأتُ تلك الرسالة، لم تكن ذات قيمةٍ؛ إلّا أنّ غلافها كان جيّدًا جدًّا للتبغ، ولذا ملأتها بالتبغ وأرسلتها إليكم كمكافأةٍ مقابل الجهود التي تحمّلتموها في تنقيح هذا المرام».[١]

ومن العلامات الأخرى الدالّة على اعتدال العلّامة المجلسي في الأخباريّة هو أنّه على خلاف أكثر الأخباريّين الذين لا يرون قبول ظواهر آيات القرآن للاستدلال الفقهي إذا لم يأتِ في ذيلها روايةٌ، ولا يعدّونها حجّةً،[٢] نجد أنّ المرحوم المجلسي يعتبر ظواهر الآيات حجّةً؛ كما أنّه في بحار الأنوار كان يبحث في بداية كلّ بابٍ آيات ذلك الموضوع مع قطع النظر عن الروايات، ومن ثمّ يذهب إلى الروايات.[٣]

وهذه المواطن تُؤيّد كلام العلّامة المجلسي حيث اعتبر نفسه ذا طريقٍ وسطيٍّ بين الأخباريّة والأصوليّة. وبشكلٍ عامٍّ، لا يمكن تصنيفه بين الأخباريّين المتطرّفين، كما لا يُمكن اعتبار العلّامة فردًا من أهل الظاهر مؤمنًا بالخرافات؛ لأنّ إحدى خطوات العلّامة الإصلاحيّة كانت معارضة سرد القصص والخرافات، ففي ذلك الزمان كانت قراءة القصص أمرًا محبّبًا لدى الدراويش، وكان علماء الدين يُقبّحونها، وكان موقفهم أكثر جديّة تجاه ابو مسلم ـ نامهها خصوصًا،[٤] وقد

---

١. بهشتي، اخبارى گرى، تاريخ و عقايد، ص ١٣٠.

٢. الاسترآبادى، الفوائد المدنية، ص ٤٧؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٩ (صفات القاضي، الباب ١٣)؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ٢٧.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٦، ص ١٣٩ و ١٤٧ ـ ١٤٩ و ج ٨٢، ص ٧١ و ج ٣، ص ٢٣٤؛ المجلسي، ملاذ الأخيار، ج ١، ص ١٩ ـ ٢٠.

٤. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٨٦١.

كتب الدكتور زرين كوب ما يلي:

«إنّ رواة القصص المتجوّلون... قاموا بتعليم وتبليغ معتقدات الصوفيّة والغلاة، التي احتوت على القول بالحلول والاتحاد والتناسخ والمظهريّة، والتي كانت ترتبط بقصص أبي مسلم ومحمّد بن الحنفية منذ القدم».[١]

وقد استمرّ العلّامة محمّد باقر المجلسي في نفس هذا المسار الذي ساره علماء الشيعة منذ بداية الحكومة الصفويّة بمعارضة سرد القصص، ووقف بقوّةٍ ضدّ هذه الأكاذيب وعارضها متبعًا في ذلك الروايات التي كانت تنهى عن سرد القصص وطرد القصّاص،[٢] واعتبر المجلسي مجالس القصّة من جملة مصاديق سَمَّاعُونَ لِلْكذِبِ، وروى حرمتها نقلًا عن أبي الصلاح الحلبي.[٣]

وممّا ينبغي أن يذكر عن شخصيّة العلّامة المجلسي، أنّه كان يتحلّى بالتواضع الذي يليق بعلماء الإسلام على رغم كل هذه الأحوال ورغم تسلّطه على العلوم النقليّة والعقليّة وتأليفه لمئات الكتب، وحتّى في ذروة مقامه العلميّ والاجتماعيّ لم ينس التعليم والتعلّم، فإنَّ إجازة العلّامة المجلسي للشيخ الحرّ العاملي وأخذه الإجازة منه، دليلٌ على تواضع المجلسي في اكتساب العلم، ويصف الشيخ الحرّ العاملي إجازته من العلّامة وإجازته للمجلسيّ الرواية عنه على أنّها آخر إجازة، حيث كتب ما يلي: «هُوَ آخِرُ مَنْ أَجازني وأَجَزْتُ لَهُ».[٤]

---

١. زرين‌كوب، دنباله جستجو در تصوف ايران، صص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

٢. المجلسي، عين الحياة، ص ٢٤٤.

٣. المجلسي، حق اليقين، ص ٢٤٣.

٤. الشيخ الحرّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ج ١، ص ١٧.

المكانة العلميّة للعلامة المجلسي

لقد ذكر تيرنر بعض التوضيحات حول تدريس المجلسي للعلوم، وتحدّث عن دراسته للعلوم المعقولة والمنقولة، وكتب ما يلي:

«درس علم المعقول في البداية عند والده، وإذا كان ميل الأب إلى الفرقة الذهبيّة صحيحًا، فمن المحتمل أنّه عرضها على ابنه أيضًا، ولكنّ العلّامة ترك تعلّم العلوم العقليّة، وليس من الواضح منذ متى ترك العلّامة المجلسي تعليم العلوم العقليّة،[1] وكان إقصاؤه للعلوم العقليّة بهدف التركيز على الحديث والفقه اللذان يتمحوران حول العلوم النقليّة، وربّما أدرك خطورة التماشي مع العلوم غير الظاهريّة؛ لأنّ كلًّا من الفقهاء والمتكلّمين هاجما أهل التصوّف».[2]

ولم يُشر تيرنر إلى التبحّر العلمي للعلّامة المجلسي ولا إلى تحصيله وتدريسه للمجالات المختلفة من العلوم الإسلاميّة، كما كتب في توضيح إجازة الرواية بأنّ إجازة الرواية لا تعني أنّ الطالب قد التحق بصفّ الأستاذ الذي أخذ الإجازة منه، بل يكفي أن يكون قد تلقّى تعليمه في المدرسة بنحوٍ ما أو حتّى تعلّم شيئًا عن طريق المراسلة.[3]

وأمّا فيما يتعلّق بمكانة العلّامة المجلسي العلميّة وتقواه فلا بدّ من القول: لقد تمّ بيان مقاماته العلميّة على لسان طلّابه ومعاصريه بوضوح، فقد كتب السيّد نعمة الله الجزائر ـ الذي سكن في منزل أستاذه مدّة أربع سنوات ـ في شرح حاله ما يلي:

«لقد عاشرتُه أعوامًا كثيرةً ليلًا ونهارًا فما رأيتُ منه فعلَ مباحٍ فضلًا عن المكروهات... بل كانت أفعالُه كلّها طاعات، وكان مع شباب سنّه الشريف قد تتبّع العلوم تتبعًا لم يُقاربه أحدٌ من فضلاء عصره، سيّما علمُ الحديث، وما كنتُ أسأله في حلّ حديثٍ إلّا وقد أجابني بحديثٍ مفصّلٍ يشتمل على حلّ ذلك الحديث المجمل...، ولم أرَ أحدًا أفصح منه بيانًا».[4]

---

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 160.
2. Ibid, p. 161.
3. Ibid, p. 157.
٤. الجزائري، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج ٢، ص ٧٥: «وقد كنّا في وقت تأليفه له في خدمته ليلًا ونهارًا، وكنّا نتراود معه (سلمه الله تعالى) في حَلّ بعض الأحاديث المشكلة التي يُريد شرحها، بل ربما أكون نائمًا في بعض الأحيان،

وذكــر المحدث النوري في الفيض القدسي أنّ المجلسي درس العلم عند والده أكثر من أيّ أســتاذٍ آخر، وبما أنّ والده كان من تلاميذ الشــيخ البهائي، لــذا يُمكن الحديث عن تأثير علوم الشــيخ البهائــي على العلّامة المجلسي بواســطة والده، أضف إلى ذلــك أنّ محمّد باقر المجلسي قد ســمع الحديــث على العديد من علماء عــصره، وكان يمتلك إجــازةً في الرواية عنهم، ومن أبرزهم الملّا صالح المازندراني (ت: ١٠٨١ هـ)، والملّا محســن الفيض الكاشــاني (ت: ١٠٩١ هـ)، والشيخ الحرّ العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، وما يُقارب العشرين شخصًا من العلماء الأعاظم الذين ذُكروا في ملحق بحار الأنوار.[١]

وبحســب ما ذكر السـيّد نعمة الله الجزائري، كان للمجلسيّ أكثر من ألف تلميذٍ،[٢] ويُؤكّد على هذا الأمر الملّا عبد الله أفندي الذي هو نفسه كان من تلامذة المجلسي ومعاونيه، وكتب في رياض العلماء أنّ عدد تلاميذ المجلسي بلغ ألف تلميذٍ،[٣] هذا وقد اســتفاد بعضهم من محضره، وساعدوه في العمل الجماعي لجمع مجموعة بحار الأنوار وبعض مؤلّفاته الأخرى، مثل: السيّد نعمــة الله الجزائري (ت: ١١١٢ هـ) والشــيخ عبد الله بن نور الديــن البحراني صاحب كتاب العوالم، والملّا عبد الله أفندي الإصفهاني صاحب رياض العلماء (ت: ١١٣٠ هـ تقريبًا)، ومحمّد بــن عليّ الأردبيلي صاحب جامع الرواة، والسـيّد محمّد صالح بن عبد الواســع الخاتون آبادي صاحب كتاب حدائق المقربيّن (ت: ١١٢٦ هـ) وآخرون،[٤] وهو في حدّ نفسه دليلٌ على نجاحه في إدارة مجموعة بحثيّة جماعيّة.

فيُبَهنــي ويُراجعني في حلّ بعض الأخبار، ولقد عاشرته أعوامًــا كثيرةً ليلًا ونهارًا فما رأيتُ منه فعلَ مباحٍ فضلًا عن المكروهات؛ لأنّه كان ممتثلًا قول النبيّ ﷺ: «يا أبا ذر! ليكُن لكَ في كلّ شيءٍ نيّةٌ حتى في النوم والأكل». بل كانت أفعالُه كلّها طاعات، وكان مع شــباب سـنّه الشريف قد تتبّع العلوم تتبعًا لم يُقاربه أحدٌ من فضلاء عصره، سيّما علمُ الحديث، وما كنتُ أسأله في حلّ حديثٍ إلّا وقد أجابني بحديثٍ مفصّلٍ يشتمل على حلّ ذلك الحديث المجمل».

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ٧٦.

٢. الجزائري، الأنوار النعمانيّة، ج ٣، ص ٣٦٢.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ٨٣.

٤. المحدّث النوري، الفيض القدسي، المنشور في تكملة بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ٨٢.

ويُثني العلّامة بحر العلوم على المرحوم العلّامة المجلسي في إجازته التي منحها للسيّد عبد الكريم، ويقول:

«خاتم المحدّثين الجلّة، وناشر علوم الشريعة والملّة، العالم الربّانيّ، والنور الشعشعانيّ، خادم أخبار الأئمّة الأطهار، وغوّاص بحار الأنوار، خالنا العلّامة المولى محمّد الباقر لعلوم الدين».[١]

وكتب آية الله العظمى المرعشي النجفي: عنه أيضًا ما يلي:

«إنّني لم أرَ من علماء الشيعة أحدًا حتّى الآن مثل المرحوم العلّامة المجلسي والذي كان ملتزمًا بجميع آداب الشرع من الواجب والمستحبّ وكان ملتزمًا وعاملًا، والتزامه هذا هو الذي جذب مجتمعه إلى تطبيق الآداب والسنن، وفي هذا المجال ألّف كتاب حلية المتقين باللغة الفارسيّة».[٢]

وقال المحقّق الأردبيلي صاحب جامع الرواة ما يلي:

«له كتبٌ نفيسةٌ جيّدةٌ قد أجازني دام بقاه وتأييده أنْ أروي عنه جميعها. قلتُ: لم يوفّق أحدٌ في الإسلام مثل ما وفق هذا الشيخ المعظّم والبحر الخضم والطود الأشمّ من ترويج المذهب وإعلاء كلمة الحقّ وكسر صولة المبدعين وقمع زخارف الملحدين، وإحياء دارس سنن الدين المبين ونشر آثار أئمّة المسلمين بطرقٍ عديدةٍ وأنحاء مختلفة، أجلّها وأبقاها التصانيف الرائقة الأنيقة الكثيرة التي شاعت في الأنام وينتفع بها في آناء الليالي والأيّام العالم والجاهل والخواصّ والعوامّ والمشتغل المبتدئ والمجتهد المنتهي والعجميّ والعربيّ وأصناف الفرق المختلفة وأصحاب الآراء المتفرقة».[٣]

كذلك ذكر الشيخ الأنصاري آراء محمّد باقر المجلسي، في كتاب فرائد الأصول لمناسبةٍ،

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ٢٥: «وفي إجازة العلّامة الطباطبائي بحر العلوم للسيّد الأيد السيّد عبد الكريم بن السيّد جواد بن السيّد الجليل السيّد عبد الله شارح النخبة في ذكر طريق الشيخ الأجل المولى أبي الحسن الشريف، عن شيخه خاتم المحدّثين الجلّة وناشر علوم الشريعة والملّة، العالم الربانيّ والنور الشعشعاني، خادم أخبار الأئمّة الأطهار وغوّاص بحار الأنوار، خالنا العلّامة المولى محمّد الباقر لعلوم الدين».

٢. رجائي، «خدمات علمى واجتماعى علامه مجلسى»، ج ١، ص ٢١١.

٣. المحدّث النوري، «الفيض القدسي»، ص ١٠.

فأورد في أحد المواطن استدلاله في بحث حجيّة خبر الواحد وكتب ما يلي:

«ولا يخفى: أن شـهادة مثل هـذا المحدّث الخبير الغوّاص... لا يقصر عن دعوى الشـيخ والعلّامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد».

وبهذا البيان، يعتبر شهادة المجلسي شاهدًا على حقيقة ادعائه.[١]

وأمّا فيما يتعلّق بجهد العلّامة المجلسي الكبير وسـعيه الحثيث ليلًا ونهارًا، فينبغي أن يُقال: لم يكن يُفارق العلّامة سـلاح العلماء أي: القلم، وكان يسـتخدمه دائـمًا في الجهاد العلميّ ضدّ الجهل والخرافات، وحواشـيه في خاتمة بعض الكتب، شـاهدٌ على أن العلّامة المجلسي كان قد كرّس نفسه للبحث والتأليف لدرجة أنّه لم يتوقّف عن البحث والتأليف حتّى في أسفاره، وجاء في البيانات حول حياته أنّه زار مشهد الرضا، وأثناء إقامته هناك ألّف كتاب الأربعين في مشهد، وكتاب الرجال في طريقه إليها،[٢] وكذلك ذُكِر أنّ المجلسي في سنة ١٠٨١ هـ، ذهب مسافرًا إلى الحـجّ وكان نتاج ذلك تأليف الجزء الثاني والعشرين من بحـار الأنوار وأيضًا في العام ١٠٥٨ هـ ذهب لزيـارة العتبة الرضويّة وأنهى في هذا السـفر الجزء الأوّل من حيـاة القلوب وشرح الأربعـين،[٣] كما تشـهد الدقّة في تعيين تاريـخ الانتهاء من بعض الكتب على عـدم توقّفه أثناء السـفر، حيث ذكر في ختام كتاب المزار أنهيت هذا الكتاب سنة ١٠٨١ هـ في النجف في طريق العودة من رحلة الحجّ.[٤]

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٣٣٩. «ولا يخفى: أنّ شـهادة مثل هذا المحدّث الخبير الغواص في بحار أنوار أخبار الأئمّة الأطهار بعمل أصحاب الأئمّة ﷺ بالخبر الغير العلميّ، ودعواه حصول القطع له بذلكَ مِن جهة التواتر، لا يقصر عن دعوى الشيخ والعلّامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد».

٢. القاسمي، عرفان المجلسي، ص ٥٤١: «وزار مشهد الرضا ﷺ وتوطن فيه أيضًا قريبًا من سنتين. وكان يدرس ويصنّف فيه حتّى صنّف كتاب الأربعين فيه، وكتاب الرجال في طريقه».

٣. طارمي، علامه مجلسى، ص ٢١.

٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٩٩، ص ٣٠٢: [الحمد لله الذي وفّقني لإتمام هذا المجلّد من كتاب بحار الأنوار في المشهد المقدّس المنوّر الغروي على مشرّفه وأخيه وزوجته وأولاده الطاهرين ألف ألف صلاةٍ وتحيّةٍ وسلامٍ بعد انصرافي عن حجّ بيـت الله الحرام وزيارة قبر النبيّ ﷺ والأئمّة الكرام المقبورين في جواره عليهم الصلاة والسـلام، وكان ذلك في ليلة مبعث النبيّ ﷺ السابع والعشرين من شهر رجب الأصبّ من شهور سنة إحدى وثمانين بعد الألف من الهجرة المقدّسة النبويّة].

التقليل من قيمة آثار العلّامة المجلسي وخصوصًا بحار الأنوار

لقد سعى كولن تيرنر في أجزاء مختلفة من كتابه إلى التقليل من القيمة العلميّة لمؤلّفات العلّامة المجلسي العلميّة وخصوصًا بحار الأنوار وبأنّه ليس فيه شيءٌ سوى الجمع والتدوين للأحاديث، وأنّ جمعه أيضًا إنّما حصل من مصادر غير معتبرة ومِن كلّ ما كان متاحًا له، ولتحقيق هذه الغاية لجأ تيرنر إلى نقل أقوال المخالفين للمجلسي، فنقل عن التنكابني في مقام التقليل من القيمة العلميّة لآثار المجلسي ما يلي:

«لا ينبغي اعتبار المجلسي محدّثًا حتّى، بل هو مجرّد جامعٍ [للأحاديث]، بل وأغلب تلك الأحاديث ضعيفةٌ أيضًا».[1]

وعلى حدّ قول تيرنر: لم يقم المجلسي سوى بجمع الروايات المبهمة والضعيفة، وبناءً على هذا، فهو لا يعدو كونه مدوّنًا أو مُصحّحًا.[2]

وكتب تيرنر في مكانٍ آخر مشكّكًا في محتوى مؤلّفات المجلسي ما يلي:

«ومن الصعب القول: إنّ أعمال العلّامة المجلسي هي أعمالٌ له حقيقةً حتّى بالمعنى الواسع لها، فكتبه هي الأعمال التي كتبها هو بنفسه، وكتاباته ليست شيئًا سوى الأحاديث والفقه اللذين تمّ تدوينهما قبله، بل حتّى في عمله التخصّصي ـ أي: التجميع ـ لم يقم بأيّ عملٍ جديدٍ أبدًا، بل إنّ البعض شكّك أيضًا في إمكانيّة تسميته عالِمًا ولو في المعنى الذي في العهد الصفويّ».[3]

وفيما يتعلّق بذمّ مساعي المجلسي في جمع الروايات التي يكون لبعضها سندٌ ضعيفٌ، والتي جمعها المجلسي وبوبّها في بحار الأنوار، فقد نقل عن ابن الجوزي أنّه من الطرق التي يخدع بها الشيطان المحدّثين هو نقلهم للأحاديث الموضوعة دون ذكر أنّها موضوعة.[4]

ومن هنا نجد أنّ المحور الذي يدور حوله بعض كلام تيرنر هو التالي: أوّلًا: اختزل علوم العلّامة المجلسي بالعلوم النقليّة، وتلخيصها بالحديث. ثانيًا: أنّه لم يقم بأيّ عملٍ مهم في هذا

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 171.
2. Ibid, p. 171.
3. Ibid, p. 150.
4. Ibid, p. 172.

المجال، وأنّ بحار الأنوار لا يعدو كونه تجميعًا من دون التمييز بين الروايات.

وفيما يتعلّق بقيمة أعمال العلّامة المجلسي وجهده في تجميع الروايات الإسلاميّة وتبويبها وشرحها فلا بدّ من ذكر عدّة نقاطٍ، وهي كالتالي: إنّ آثار العلّامة المجلسي لا تنحصر في بحار الأنوار، إذ للمجلسيّ أكثر من خمسين كتابًا ورسالةً باللغة الفارسيّة فقط،[1] ولكنّ الأهمّ والأكثر شهرة هو الموسوعة العظيمة للأحاديث، أي: بحار الأنوار،[2] وأمّا بالنسبة لعظمة هذا المشروع، فينبغي القول: إنّ البحوث والتحقيقات التي تكون بمستوى بحار الأنوار وحجمه إنّما تُجرى في الزمن الحالي من خلال جميع الإمكانيّات المتوفّرة الآن، من قبل مراكز الأبحاث الكبيرة ذات القوى البشريّة ويُدفع عليها نفقات ضخمة، وهو لا يتمّ إلّا بشقّ الأنفس أيضًا، إنّه عملٌ ضخمٌ وتحفةٌ يشتمل في نفسه على ٤٤ كتابًا في ٢٤٨٩ بابًا.[3] أضف إلى ذلك، أنّ ما قام به العلّامة المجلسي يتمتّع بالعديد من النقاط الإيجابيّة التي سيتم الإشارة إليها فيما سيأتي.

١. البلاغي، شرح أحوال العلّامة المجلسي، ص ٣٦ إلى ٤٠.

٢. جعفريان، بحار الأنوار از زاويه نگاه دايرة المعارفى، ص ٤٩.

٣. قنبري، آشنايى با بحار الانوار، ص ١٣.

ابتكارات المجلسي ونتائج جهوده

تمتلك آثار العلّامة المجلسي ومنها بحار الأنوار جوانب إيجابيّةً مفيدةً جدًّا، وأهمّها عبارة عمّا يلي:

١. حفظ الآثار الحديثيّة من الزوال

لقد مال المجلسي متأثرًا بوالده إلى علم الحديث من بين العلوم المختلفة التي درسها في شبابه، حيث أمضى سنواتٍ في اكتساب العلوم المختلفة وأدرك في النهاية أنّ الحديث هو الوحيد الذي يهدي الإنسان، ولذلك ذهب أوّلًا إلى المؤلّفات الحديثيّة المشهورة وأدرك تدريجيًّا أن هناك العديد من الأصول والكتب الحديثيّة التي كانت بين يدي علماء الشيعة، والتي إمّا ضاعت وإمّا هُجرت، ولذلك سعى إلى العثور عليها، ولأجل هذا الهدف استمدّ العون من الآخرين، وفي نهاية المطاف عثر على قسمٍ كبيرٍ منها، فقد كتب نفس العلّامة في مقدّمة بحار الأنوار ما يلي:

«لمّا رأيتُ الزمان في غاية الفساد، ووجدتُ أكثر أهلها حائدين عمّا يُؤدّي إلى الرشاد، خشيتُ أن ترجع عمّا قليل إلى ما كانت عليه من النسيان والهجران، وخفتُ أن يتطرّق إليها التشتّت، لعدم مساعدة الدهر الخوّان».[١]

وكان العلّامة المجلسي مدركًا لهذه المسألة، وهي أنّ إحدى مشاكل المجتمع الشيعي في فتراته المختلفة هي عدم الوصول إلى نصوص الأحاديث الخاصّة به، الأمر الذي كان له عواقب جمّة، منها رواج سوق المخالفين، وكساد تعاليم أهل البيت مقابل الخرافات والغُلات من ناحيةٍ، وأقوال الفلاسفة وأهل التصوّف الإفراطيّين من ناحيةٍ أخرى، وفي مثل هذه الظروف، لم تكن ضرورة كتابة عملٍ موسوعيٍّ يشمل جميع الأحاديث، أمرًا اكتشفه المرحوم المجلسي لوحده فقط، بل كان عملًا التفت له المجتمع العلميّ الشيعيّ، إلّا أنّ العلّامة المجلسي كانت ظروفه أفضل مقارنةً بالآخرين، في الواقع كان هذا النوع من الأحاديث والنصوص الشيعيّة مبعثرًا للغاية، ولم يتمكّن العلّامة المجلسي من جمعها إلّا بمساعدة مجموعةٍ من العلماء ومحبّي الكتب فاستطاع تدوين مجموعته الضخمة.[٢]

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٤.

٢. جعفريان، «بحارالانوار از زاويه نگاه دايرة المعارفى»، ص ٣٠ ـ ٣٥.

٢. جمع الآثار والمؤلّفات من أقصى نقاط العالم الإسلامي

ومن النقـاط التي حاول تيرنر التقليل من قيمتها، هي مسـألة جمع مصادر الأحاديث من الأنحاء المختلفة للعالم الإسـلامي، فإنّ جمع المتون وحفظها هو الهدف الأسـاسي لتأليف بحار الأنـوار، وكان من أكثر الأعـمال ضرورةً، والذي كان ينبغي قيام بـه حتّى قبل المجلسي وقبل اندراس العديد من الكتب الحديثيّة؛ لأنّ غياب صناعة الطباعة في العالم، ووصولها متأخرةً ثلاثة قرون إلى إيران، عرّض وجود بعض الكتب والمخطوطات للخطر. يقول العلّامة المجلسي: إنّ نيّتي هي جمع أحاديث المعصومين وتراثهم، وهدفي في البداية هو جمع الكتب المشهورة والمتداولة، ثمّ جمع الأصول والكتب التي أصبحت مهجورةً عبر الزمن، وهجرها كان إمّا بسـبب استيلاء الحكام الظالمين والمعارضين للشـيعة أو بسبب رواج العلوم الباطلة بين الجهال، المدّعين للعلم والفضل أو بسـبب قلّة عناية المتأخّرين بهذه المصادر؛ لأنّهم كانوا مهتمّين بالكتب الأكثر شهرةً والأشـمل منها، فأغُفلت تلك الأصول؛[1] لذلك من الأسباب التي تجعل مشروع بحار الأنوار يسـتحقّ المدح هو جمعه للكتب والمؤلّفات المختلفة من أقصى بقاع العالم الإسـلامي، وهو بيّن في بداية الجزء الأوّل من بحار الأنوار أنّه أرسـل أشـخاصًا إلى شرق العالم وغربه وجمعوا نسخ آثـار الأحاديث من الأنحاء والأطراف وأحضروها إلى إصفهان،[2] فقد أرسـل أفرادًا إلى جميع نقاط العالم الإسـلامي التي يُحتمل أن يتوفّر فيها كتابٌ من كتب المصادر الشـيعيّة، من الهند إلى العراق ومصر والدولة العثمانيّة، كي يجمعوها وينسخوها، حيث ينقل السيّد عبد الله الجزائري واحـدًا من تلك الإرسـاليّات عن جدّه نعمة الله الجزائري بـأنّ المجلسي حينما كان يبحث عن كتب القدماء سـمع من بعض الأشخاص أن نسخةً من كتاب مدينة العلم من مؤلّفات الشيخ الصـدوق موجودةٌ في إحدى مدن اليمن، فأخبر بهذا الخبر سـلطانَ زمانـه، ويُحتمل أن يكون

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٣: «ثمّ بعد الإحاطة بالكتب المتداولة المشـهورة تتبعتُ الأصول المعتبرة المهجورة التي تُرِكت في الأعصار المتطاولة والأزمان المتمادية إمّا لاستيلاء سلاطين المخالفين وأئمّة الضلال، أو لرواج العلوم الباطلة بين الجهال المدّعين للفضل والكمال، أو لقلّة اعتناء جماعةٍ من المتأخّرين بها اكتفاءً بما اشـتهر منها لكونها أجمع وأكفى وأكمل وأشمل من كلّ واحدٍ منها».

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٤.

الشـاه سليمان الصفويّ، فأرسل الشـاه أحد أمراء دولته بالكثير من الهدايا القيّمة ليحصل على هذا الكتاب بمساعدة ملك اليمن،[١] وهذا على الرغم من أنّه بحسب الظاهر لم يصل هذا الجهد إلى الثمرة المقصودة، إلّا أنّه يُنبيءُ عن سـعي المجلسي في جمع كتب الشيعة، وتيرنر نفسه يُذعن بهذه المسألة، فقد كتب ما يلي:

«أرسـل المجلسي من أجل جمع الأصول وكتب الحديثيّة الشيعيّة أفرادًا إلى أقصى بقاع العالم الإسلامي، وحتّى إلى اليمن».[٢]

ومن خلال تأليفه بحار الأنوار صان ميراث الأحاديث الشـيعيّة من الزوال والاندراس، وبذلك حُفظ عددٌ من الكتب التي كانت مصدرًا لـ بحار الأنوار، وذلك بمساعدة هذا الكتاب فقط، أمّا البعض الآخر فكذلك رغم أنّه كان له نسخ متعدّدة، إلّا أن المجلسي غالبًا ما كان بين يديه النسـخ الأكثر اعتبارًا والأقدم، وهذا الأمر أدّى إلى أن يستفيد علماء الأجيال اللاحقة من هذه النسخ النفيسة.

٣. البحث والتحقيق في المصادر التي تمّ جمعها

إنّ مراجعـة الكتب وصحّة انتسـابها إلى مؤلّفيها هي إحدى جوانـب أهميّة بحار الأنوار، وبـما أنّه في الأزمنة المتقدّمة كان يتمّ أحيانًا نسـبةُ كِتابٍ ما إلى أحـد المؤلّفين خطًا، أو يحصل في بعض الأحيان اختلافٌ في الرأي بخصوص مؤلّف الكتاب بسبب زوال الصفحات الأولى من الكتاب، لذا فإنّ دراسة صحّة انتساب الكِتاب إلى المؤلّف هو أمرٌ ضروريٌّ، وقد ذكر المجلسي في كتاب بحار الأنوار ٣٦٥ كتابًا ورسالةً بما يشمل الحديث والتفسير والكلام والتاريخ والفقه والدعاء والإجازات، مع ذكر مؤلّفيها، وهذه الكتب تمّت كتابتها منذ القرن الأوّل وحتّى زمان

١. الأمين، أعيان الشيعة، ج ٩، ص ١٨٣: «في إجازة السيّد عبد الله بن نور الدين بن نعمة الله الجزائري: سمعتُ والدي عن جدّي ﷺ أنّه لمّا تأهب المولى محمّد باقر المجلسي لتأليف كتاب بحار الأنوار، وكان يفحص عن الكتب القديمة، ويسـعى في تحصيلها، بَلَغهُ أنّ كتاب مدينة العلم للصدوق يوجد في بلاد اليمن، فأنهى ذلك إلى سلطان العصر فوجّه السلطان أميرًا من أركان الدولة سفيرًا إلى ملك اليمن بهدايا وتحفٍ كثيرةٍ لتحصيل ذلك الكتاب، وأنّه كان قد أوقف السلطان بعض أملاكه الخاصّة على كتاب البحار لتُنسخ منه نسخٌ، وتوقف على الطلبة».

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 170.

المؤلّف (أي: في القرن الحادي عشر)، أضف إلى ذلك، أنّه حقّق في صحّة انتساب هذه الكتب إلى مؤلّفيها، وبيّن درجة ثقته في النسخ المتوفرة، وكيفيّة نقل المواضيع منها، فعلى سبيل المثال: كتاب دعائم الإسلام الذي نسبه البعض إلى الشيخ الصدوق اشتباهًا، ويبدو من عبارة المجلسي أنّ أغلب أهل العلم في عصره كانوا يظنون ذلك، لكنّه يُسرّ لنا بأنّ مؤلّف هذا الكتاب هو القاضي النعمان المصري، ثمّ يوضح بأنّ المؤلّف كان مالكي المذهب في البداية ثمّ أصبح شيعيًّا، قال:

«وكتاب دعائم الإسلام قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهّمون أنّه تأليف الصدوق رحمه الله وقد ظهر لنا أنّه تأليف أبي حذيفة النعمان بن محمّد بن منصور قاضي مصر في أيّام الدولة الإسماعيليّة، وكان مالكيًّا أوّلًا ثمّ اهتدى وصار إماميًا».[١]

ويُشكك في مصباح الشريعة المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام والذي ينظر إليه العظماء أمثال السيّد رضي الدين علي بن طاووس بعين الاحترام والتقدير، ويتّخذ من عدم تشابه مواضيعه وأسلوبه مع باقي كلمات الأئمّة قرينةً على عدم صحّة هذا الانتساب، ويُشير إلى أنّ الشيخ الطوسي لم يكن لديه ثقة كاملة في جميع روايات هذا الكتاب.[٢]

وفيما يتعلّق بكتاب قُرب الإسناد فعلى الرغم من أنّه يُنسب إلى أبي جعفر محمّد بن عبد الله الحميري، إلّا أنّ المجلسي ظنّ ظنًا قويًا بأنّ هذا الكتاب من تأليف والده يعني عبد الله الحميري،[٣] وقد قدّم الشيخ آغا بزرگ الطهراني شواهد متعدّدة على صحّة رأي المجلسي.[٤]

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٣٨.

٢. م.ن، ص ٣٢: «وكتاب مصباح الشريعة فيه بعض ما يريب اللبيب الماهر، وأسلوبه لا يشبه سائر كلمات الأئمّة وآثارهم، وروى الشيخ في مجالسه بعض أخباره هكذا: أخبرنا جماعةٌ عن أبي المفضل الشيباني بإسناده عن شقيق البلخي عمّن أخبره من أهل العلم. هذا يدلّ على أنّه كان عند الشيخ رحمه الله وفي عصره وكان يأخذ منه ولكنّه لا يثق به كلّ الوثوق ولم يثبت عنده كونه مرويًّا عن الصادق عليه السلام، وأن سنده ينتهي إلى الصوفيّة، ولذا اشتمل على كثيرٍ من اصطلاحاتهم وعلى الرواية عن مشايخهم، ومن يعتمدون عليه في رواياتهم والله يعلم».

٣. م.ن، ص ٧: «وكتاب قرب الإسناد للشيخ الجليل الثقة أبي جعفر محمّد بن عبد الله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالك الحميري القمي، وظني أنّ الكتاب لوالده، وهو راوٍ له، كما صرح به النجاشي، وإن كان الكتاب له كما صرح به ابن إدريس رحمه الله، فالوالد متوسط بينه وبين ما أوردناه من أسانيد كتابه».

٤. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ١٧، ص ٦٧.

ويعتبر المجلسي أنّ كتاب مشارق الأنوار لحافظ رجب البُرسي يحتوي على مسائل فيها غلوّ، وأنّه خليطٌ بين الصحيح والسقيم وبسبب وجود هذه المسائل في الكتاب، يحتمل أن يكون لدى نفس المؤلّف خلط في المباحث وأن يكون مُبتلى بالغلوّ فيما يرتبط بالأئمّة، ولذا لا ينقل عنه إلّا المسائل المنسجمة مع الروايات الشيعيّة المعتبرة.[١]

وقد استعمل المجلسي منهجَ علماء الحديث المتأخّرين ومعاييرهم عند تحقيقه في أسناد الروايات وعند ذكره للحكم بالنسبة لأسنادها، وعلى هذا الأساس اعتبر العديد من أسناد روايات الكافي ضعيفةً أو غير معتبرة، وفي بعض الحالات رجّح المجلسي مباني وآراء العلماء المتقدّمين أيضًا، ويمتلك العلّامة المجلسي آراء خاصّة به في علم الرجال، ومن بينها يمكن الإشارة إلى اعتماده على توثيق علماء الرجال المتأخّرين، والاعتقاد بوثاقة مشايخ الإجازة، والرواة الذين ذكرهم الصدوق في مشيخته، والاعتقاد بأنّ أصحاب الأصول الروائيّة ممدوحون،[٢] ومن هنا نجد أنّ رأي تيرنر لم يكن صحيحًا بأنّ ما قام به المجلسي هو مجرّد جمع ما كان متوفّرًا بين يديه في كتبه.

٤. تبويب الأحاديث وتصنيفها موضوعيًّا

مضافًا إلى أن جمع الأحاديث، يتطلّب نفس تصنيف الأحاديث المختلفة وتبويبها في مجموعة بحار الأنوار تبحّرًا ودقّةً، حيث لم تكن بعض عناوين بحار الأنوار وتصنيفاته موجودةً في كتب الحديث السابقة عليه، فلم تكن على شكل أبوابٍ مستقلّةٍ، واعتبرها المجلسي من امتيازات كتابه، من قبيل: كتاب العدل والمعاد»، و«كتاب السماء والعالم»، و«تاريخ الأنبياء والأئمّة»[٣]

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ١٠: «وكتاب مشارق الأنوار وكتاب الألفين للحافظ رجب البرسي، ولا أعتمد على ما يتفرّد بنقله لاشتمال كتابيه على ما يُوهم الخبط والخلط والارتفاع، وإنّما أخرجنا منهما ما يوافق الأخبار المأخوذة من الأصول المعتبرة».

٢. راجع: م.ن. مير ابو الحسنى، روش شناسى فقه الحديثى علامه مجلسى در مرآة العقول (بخش اصول كافى [= قسم أصول الكافي])، پايان نامه دانشگاه تربيت مدرس، ١٣٨٦.

٣. طارمى، علامه مجلسى، ص ١٤١.

لذلك، يمكن أن يُعتبر التبويب واختيار المواضيع ووضع الأحاديث في الباب والمحلّ المناسب من ضمن امتيازات بحار الأنوار، ممّا لا شكّ فيه الوصول إلى التعاليم الإسلاميّة الشيعيّة المسلمّة يتطلّب الوقوف على مصادر هذه التعاليم، وبالتأكيد يُعدّ ما قام به المجلسي من إعداد لهذه التعاليم خطوةً كبيرةً، وإذا ما تمّ مقارنة التصنيف الموضوعي في عمله مع أعمال مماثلة في عصره، فمّما لا شكّ فيه أنّه قدّم واحدًا من أفضل التصنيفات.[١]

وما يُوضّح الدور الذي يلعبه تبويب الروايات وجمعها في موضوعٍ معيّنٍ، وضرورة النظرة الكليّة والشاملة إلى الأحاديث في فهم المعارف الدينيّة، هو أسلوب الدراسة الذي تمّ شرحه في السنوات الأخيرة بعنوان «عائلة الحديث»، وذلك مثلما فعل العلاّمة المجلسي في بحار الأنوار في بداية كلّ موضوعٍ حيث ذكر الآيات المتعلّقة بذلك الموضوع، وذلك بناءً على منهج تأسيس عائلة الحديث، فمن الضروري وضع الأحاديث الناظرة إلى موضوعٍ واحدٍ ـ والتي تكون في كثير من الحالات ناظرةً إلى بعضها البعض ـ إلى جوار بعضها البعض، كأن تكوين عائلة الحديث عبارةٌ عن وضع أجزاء التعاليم التي تمّ ذكرها من قبل الأئمّة إلى جانب بعضها البعض وأن يُنظر لها نظرةً جامعةً، فهذه التعاليم كانت في الواقع عبارة عن أمرٍ واحدٍ ولكن إمّا تمّ التعبير عنها بطرقٍ مختلفةٍ بناءً لمقتضيات الزمان والموقف، وإمّا تمّ التعبير عنها بنحوٍ مختلفٍ عن الأئمّة الآخرين بسبب مسائل معيّنة مثل التقيّة، أو تمّ فصلها عن بعضها أثناء نقل الرواة وكتابة الكتّاب، وفي هذه الحالة يُمكن لكلٍ من الحديث المحوريّ والأحاديث التوضيحيّة، والمطلقة والمقيّدة، والعامّة والخاصّة، والناسخة والمنسوخة، والنصّ والصريحة، وكذلك كثرة الأحاديث وقلّتها في طرفي الموضوع، أن يُعطي فهمًا جامعًا وواضحًا للمسألة في الموضوع الذي وقع فيه اختلاف في الآراء من خلال جمع الأحاديث في ذيل موضوعٍ واحدٍ.

وتتّضح هذه المسألة عندما نُلاحظ أنّه في كثير من المواضيع، لا تزال هناك أحاديث مختلفة ومتضاربة، وذلك بسبب التصحيف والتغيير في الروايات، وجعل الروايات من قِبل أفرادٍ

١. م.ن، ص ١٧١.

وجماعات وفرق مختلفة، والتقيّة في الروايات، والنقل بالمعنى أو نقل قسم من الروايات وهو أمر موجود في مصادر الحديث الإسلاميّة، وبلغت هذه المسألة إلى درجة أنّ الشيخ الطوسي كتب في مقدمة كتاب تهذيب الأحكام في بيان الدافع وراء تأليفه ما يلي:

«ذاكرنـي بعض الاصدقاء أيـده الله ممن أوجب حقه علينا بأحاديـث أصحابنا أيدهم الله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد، حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبازائه ما يضاده، ولا يسلَم حديث إلا وفى مقابلته ما ينافيه».[١]

وإذا أخذنـا في الاعتبار قضايا مثـل التقيّة وعدم تمكّن الأئمّة من بيان آرائهم في العديد من المواطن، وأخذنا بعين الاعتبار اختلاف مستوى الرواة الفكريّ، الأمر الذي عقد لسان الأئمّةﷺ عن التعبير عن الحقائق، وإذا انتبهنا إلى موضوع النقل بالمعنى والاختلافات غير المقصودة عند رواية الرواة، وأخذنا في الاعتبار التقطيع والتحريف والتصحيف، فسـنفهم بسـهولةٍ ضرورة جمع الأحاديث في موضوعٍ واحدٍ ومحورٍ واحدٍ.

وبالنظـر إلى وجـود أحاديث مختلفة حـول مختلف المواضيع وضرورة دراسـة الأحاديث المختلفة بشـأن موضوع واحد من أجل استنباط رأي الشريعة، فمن الواضح أنّه كلّما زاد عدد الأحاديث واقترب من عددها الفعلي (الواقعي)، أي من تلك الصادرة عن المعصومين، وأصبح التصنيف واكتشـاف الروابط المختلفـة بينها أدّق، كلّما اقتربنا من الـرأي الحقيقي؛ لذلك فإنّ تبويب الأحاديث وتصنيفها موضوعيًا وتكوين عائلة الحديث هو أمر ضروريٌّ يؤمن بضرورته الكثير من علماء الحديث، كما تؤكّده كذلك طرق البحث الحديثة.

وفي الوقـت الحاضر لا يمكن للباحث الإسـلامي بمجرّد أن يرى حديثًـا أن يعتبره رأي الإسلام التامّ وأن يُصدر حكمه على أساسه، ومن هنا إذا كان الغرض من تشكيل عائلة الحديث هو العثور على الأحاديث المتشابهة ذات المضمون الواحد والناظرة إلى موضوعٍ محوريٍّ، وكذلك فهم علاقتها مع بعضها البعض من أجل اكتشـاف رأي الروايات، ففي هذه الحالة نقول: لقد قام العلّامة المجلسي بهذا العمل في مشروعه الكبير بحار الأنوار.

---

١. الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢.

وبالطبـع، منذ بداية تدوين الجوامع الروائيّة اتّبع هذا الأسـلوب كلٌّ من محمّد بن يعقوب الكليني في الكافي والشـيخ الصـدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه والشـيخ الطوسي في كتبه المتعددة ومـن ضمنها تهذيب الأحكام والاسـتبصار، ولكن بما أنّ تركيزهـم كان مُنصبًّا على أحـكام الشرع وفروع الدين، لم يحصل الاهتمام في هذه المصـادر بالعديد من المواضيع التي تمّ التطرق لها في بحار الأنوار، ولم يتمّ جمع روايتها وتبويبها أصلًا.

وبحسب ما كتب آغا بزرگ الطهراني، لقد صار بحار الأنوار مصدرًا زُلالًا ارتوى منه كلّ مَـن طلب بابًا من أبواب علوم آل محمّد صلّى الله عليه وآله كما تنبّأ به مؤلّفه، وقد اسـتعان بهذا الكتـاب القيّم كلّ من تأخّر عن المجلسي وأراد تصنيف جامعٍ من مجاميع الحديث، فإنّ الكتب التي من قبيل جامـع المعارف والأحكام، وحدائق الجنان، ومعارج الأحـكام كلّها تمّ تأليفها بالاسـتعانة بـ البحار. وفيما يتعلّـق بـ عوالم العلوم من تأليف الميرزا عبـد الله البحراني (تلميذ المجلسي ويحتمل أن يكون مسـاعده)، فنجد أنّ أغلب المؤلّفين وأصحاب الرأي يعتقدون بأنّه استفاد كثيرًا في هذا العمل من الأثر القيّم الذي للمجلسيّ.[1]

لقد هيّأ العلاّمة المجلسي الأرضيّة لعمليّة فهم الحديث بأفضل ما يكون، فهو بحث في أسناد وثاقـة الكتب في بداية الكتاب، ومع ذكر أسـناد الروايات، صار البحث السـنديّ لكلّ روايةٍ على حِدةٍ مهيًّا، وعلى الرغم من أنّ كتاب بحار الأنوار لم يُكتب بهدف شرح الأحاديث، ولكن مع ذلـك قام بشرح المفردات الغريبة في بعض المواطن، وقـدّم المجلسي فهمه الكليّ للروايات

١. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٣، ص ٢٦: «بالرغم من أي هلجة قد صار (بحار الأنوار) مصدرًا لكلّ مَن طلب بابًا من أبواب علوم آل محمد ﷺ كما وصفه بذلك مؤلّفه في أوّله، وقد اسـتعان بهذا الكتاب القيّم جُلّ من تأخّر عن مؤلّفـه العلاّمة المجلسيّ في تصانيفهم المجاميع الكبار مثل (جامع المعـارف والأحكام) و(حدائق الجنان) و(معارج الأحكام) وغيرها؛ وذلك لأنّ أكثر مآخذ البحار من الكتب المعتمدة والأصول المعتبرة القليلة الوجود التي لا يسهل التناول عنها لكلّ أحدٍ، حتّى أن شـيخنا العلاّمة النوري مع ما يَسّر الله تعالى له من المكتبة النفيسـة لم يَظفر بجملةٍ من مآخذه ولو بالاستعارة فاحتاج في تأليف مستدركه على الوسائل أن ينقل عن تلك الكتب بواسطة كتاب (البحار) كما صرح به في أوّل خاتمة المسـتدرك، فبوسعنا أن نقول إنّ أكثر مصنّفات المتأخرين عنه مستقاةٌ من تلك البحار ومرتويةٌ منها».

حــول المواضيع المفتاحيّة في الأبحاث المضغوطة، وإذا كان الحديث مقطّعًا، فإنّه يذكر الحديث بأكمله، ومن خلال ذكر الآيــات المرتبطة بالموضوع في بداية كلّ بابٍ، فهو يُوضّح أرضيّة فهم ذلك الموضوع وأسباب ورود الحديث، وفي النهاية يُهيأ المسار لتشكيل عائلة الحديث من خلال مراجعة بحار الأنوار وذلك في العديد من المواضيع.

٥. تقديم نظريّات في فقه الحديث

يُعــرّف تيرنر في أجزاء من كتابــه العلّامة المجلسي على أنّه محدّثٌ جمع كلّ ما وصل إلى يده، وقلّل من شــأنه وخفضه إلى مستوى جامعٍ للحديث بشــكلٍ عشوائيٍّ، بينما تُشير دراسة أعمال المجلسي إلى أنّ العلّامة المجلسي ـ بالإضافة إلى آرائه في فقه الحديث التي يشــترك فيها مع علماء الإسلام الآخرين ـ يمتلك آراءً خاصّة به أيضًا، استخدمها في غربلة الأحاديث وتفسيرها، وقد اســتقرأ بعض المحقّقين المعاصرين مباني فقه الحديث ومنهجه عند العلّامة المجلسي، فقسّموها وبحثوها على جزأين: مباني مشتركة مع الآخرين؛ ومباني خاصّة بالعلامة نفسه.[١]

وقد بيّن المجلسي حكمه على بعض الأخبار على أساس مبانيه الخاصّة في فقه الحديث، فعلى ســبيل المثال: ذكر في العديد من المواطن أنّه لا يثــق بالخبر الفلاني لدليلٍ خاصٍّ، مثلًا: كتب ما يلي في الجزء ٥٤ من بحار الأنوار حينما نقل حديثًا عن الصدوق، وقال:

«أقول: الخــبر في غاية الغرابة، ولا أعتمد عليه؛ لعدم كونه مأخــوذًا من أصلٍ معتبرٍ، وإن نُسب إلى الصدوق».[٢]

كذلك جاء في روايةٍ عن عبيد الله بن رافع نقلًا عن أبي هريرة، وبناءً لهذا الحديث فإنّ الله قد خلق الأرض يوم السبت، والجبال يوم الأحد، والبحار يوم الاثنين، والمكروهات يوم الثلاثاء، والنور يوم الأربعاء، والدواب يوم الخميس وآدم يوم الجمعة، فكتب العلّامة المجلسي ما يلي:

---

١. فقهي زاده، علامه مجلسى و فهم حديث، مبانى و روش‌هاى فقه الحديثى علامه مجلسى در بحار الانوار، ص ٣٥٠ ـ ٥٢٠؛ ايــزدي مباركــه، «اصول نقد متن حديث و فهم آن در بحار الأنــوار»؛ خداميان آراني، «روش فقه الحديثى علامه مجلسى ﷺ در مرآة العقول» ؛ فقهي زاده، «علامه مجلسي و جمع روايات متعارض» .

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٣٤١.

«أقول: الحديث ضعيفٌ، مخالفٌ للمشهور وسائر الأخبار، فلا يُعوّل عليه».[١]

وعلى هذا المنوال، كتب المجلسي في الجزء ١٤ من بحار الأنوار حينما نقل قصّة جرجيس ما يلي:

«هذه القصّة مذكورةٌ في التواريخ أطول من ذلك، تركنا إيرادها لعدم الاعتماد على سندها».[٢]

لا يعطي معظم المستشرقين ـ وليس تيرنر لوحده ـ قيمةً لمسألة تقييم الروايات، وفي الغالب، يستشهدون بأيّ روايةٍ موجودةٍ في المصادر الشيعيّة والسنيّة على أنّها رواية شيعيّة أو سنيّة بدون النظر إلى درجة صحّتها ومدى اعتماد رواتها، وقد كتب الحسيني الطباطبائي حول ذلك ما يلي:

«ينبغي العثور على الفرق الأساسي بين العلماء المسلمين والمستشرقين الغربيّين في أسلوب تحقيق كلٍّ منهما، فالعلماء المسلمون يسعون للوصول إلى الروايات الموثّقة من خلال عرض الحديث على القرآن وجرح وتعديل رواته، واستعماله في أعمال العلوم الإسلاميّة، بينما يذهب المستشرقون الغربيّون نحو الروايات التي تنسجم مع خيالاتهم وافتراضاتهم المسبقة، حتّى لو كانت مرويّةً من قبل أشخاصٍ فاسدين ومغرضين».[٣]

وممّا لا شكّ فيه أنّ المجلسي بدأ عمله أوّلًا بهدف جمع المصادر الشيعيّة مستغلًا الفرصة الاستثنائيّة التي توفّرت له، لكن اتّضح ممّا مضى أنّ هدفه النهائي لم يكن مجرّد جمع الأحاديث دون إبداء أيّ رأيٍّ أو تمييزٍ للروايات، بل كانت نيّته تقديم كتابٍ يتضمّن جميع أنواع العلوم والحِكم والمعارف، وجعْل طالب الحديث مستغنيًّا عن جميع كتب الحديث، وفي الوقت نفسه يكون هذا الكتاب مستندًا، مضافًا إلى تقديم الشروح والتفسيرات المختصرة للأحاديث المشكلة، وبهذه الطريقة، سعى المجلسي بجديّةٍ ودقّةٍ إلى إجراء دراسةٍ نقديّةٍ في جانب توثيق

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ١٠٤: عُبَيدُ اللهبنرَافِعٍ قَالَ شَبَّك بِيدِي أَبُو هُرَيرَةَ، قَالَ: شَبَّك بِيدِي رَسُولُ الله ٩، وَقَالَ: خَلَقَ اللهُ الْأَرْضَ يوْمَ السَّبْتِ، وَالْجِبَالَ يوْمَ الْأَحَدِ، وَالْبَحْرَ يوْمَ الْإِثْنينِ، وَالْمَكْرُوهَ يوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَالنُّورَ يوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، وَالدَّوَابَّ يوْمَ الْخَمِيسِ، وَآدَمَ يوْمَ الْجُمُعَةِ. أقول: الحديث ضعيف مخالف للمشهور وسائر الأخبار فلا يعول عليه.

٢. م.ن، ج ١٤، ص ٤٤٧. هذه القصة مذكورة في التواريخ أطول من ذلك تركنا إيرادها لعدم الاعتماد على سندها.

٣. الحسيني الطباطبائي، نقد آثار خاور شناسان، ص ٩.

الروايــات، وفي بعض المواطن قام بشرح الروايــات، وفي بعض الأحيان قام بمقارنتها وإجراء دراسةٍ مقارنةٍ عليها.

وذكْرُ الآيات في بداية كلّ بابٍ وتصنيفها هو في حدّ ذاته نوعٌ من التفسير الموضوعي للقرآن، وفي الوقت نفســه، يُمكن أن يكون معيارًا للبقاء على صراط القرآن؛ لأنّه لا ينبغي أن يكون في الروايات أمورًا مخالفةً للقرآن.

أضــف إلى ذلك أنّه لم يتمّ التعرّض في كتب الأحاديث الســابقة عــلى بحار الأنوار لبعض المواضيع بشــكلٍ مســتقلٍّ،[1] بينما نجد أنّ العلّامة لم يقتصر في بحار الأنــوار على التعرّض لهذه المواضيع وحســب، بل ناقش بالتفصيل حوالي الخمسين مسألةً وموضوعًا من المواضيع المهمّة والمتنازع عليها، وبالإضافة إلى كلّ ذلك، استعمل العلّامة المجلسي من أجل حلّ التعارض بين الروايــات كلًا من الطــرق التالية: حمل الألفاظ على المجاز، وتخصيــص العامّ، والاختلاف في مستوى المخاطبين، وحمل المطلق على المقيّد، وتبيين المجملات، والتوسعة المعنويّة، والأساليب الأدبيّــة، واحتمال وقوع التحريف والتصحيف، والاســتفادة من النتائج العلميّة، والحمل على اختلاف الزمان، والحمل على الموارد النادرة، والحمل على الاستحباب، والجواز والاضطرار، والتأويــل، والحمل على التقيّــة، علمًا أنّ كلّ واحدٍ من هذه الأســاليب يحتاج إلى تخصّصٍ وإلى استعمال عددٍ من العلوم المختلفة.[2]

وبشــكلٍ عامٍّ، إنّ دقّة العلّامة المجلسي الأدبيّة الشــاملة للدقّة اللغويّة والصرفيّة والنحويّة والبلاغيّــة وكذلك اهتمامه بمقابلة النســخ المتنوّعة للروايات، صنَعت منــه مُحدّثًا بارعًا، ومن هنا فإنّ دراســة مؤلّفــات العلّامة المجلسي بهدف التعرّف على نهجــه في فقه الحديث تُؤدّي إلى النقاط الآتية، والتي يُمكن اعتبارها نقاطًا بارزةً في منهجه في فقه الحديث، وهي عبارة عمّا يلي: النظرة المجموعيّة إلى الروايات، وجمع القرائن، وتجنّب التأويل بلا سببٍ، والالتفات إلى المجاز والكنايــة والأمثال، والاهتمام بفضــاء الحديث وجهة الصدور، وكذلــك الدقّة في الأحاديث

١. راجع: السبحاني، «ابتكارات علامه مجلسی».

٢. فقهی زاده، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»، ص ٩١ و ٩٢.

المتعارضــة وتقديم الحلول لهــا لرفع التعارض فيما بينها، وفيما يتعلّق بنقــد الروايات فقد اهتمّ بكلٍ من نقد السند ونقد المحتوى، ورجّح نقد المحتوى على النقد السندي، وفي النقد السندي، أولى اهتمامًا إلى معايير مختلفة من قبيل: الإرسال والانقطاع في الإسناد أو عدم وثاقة الرواة. وفي نقد المتن اســتفاد من معايير مختلفة أيضًا من قبيل: مخالفة الكتاب أو الســنّة القطعيّة أو الحقائق التاريخيّة أو أصول المذهب، وكذلك توافق الحديث مع الآراء الطائفيّة والسياســيّة، واستعمل تحليل ألفاظ الحديث ومعناه.[١]

٦. شرح الروايات وتفسيرها

هناك بعدٌ آخر من الأبعاد القيّمة في تراث المجلسي والتي تُوضّح أهميّة آثاره، وهو الشروح والتوضيحــات والتفســيرات للروايــات، والتي ظهرت في آثــاره المتنوّعة، فــشرح الروايات وتفســيرها هو أحد احتياجــات المجتمع العلميّ وهو كذلك من ضمــن الاحتياجات اليوميّة للنّــاس، ويمكن القــول: إنّ شرح الروايات وتفســيرها يــكاد يكون مشــهودًا في معظم آثار المجلسي، وفي بعض المواضيع تطرّق المجلسي في بحار الأنوار بشــكلٍ تخصّصيٍّ للنقاط التي كثر النقاش فيها، وقدّم تحليله ودراسته التخصّصيّة.

وفي الحقيقــة يُمثّل بحار الأنوار موســوعةً للمعارف الدينيّة، ومع غــضّ النظر عن المباني المعرفيّة لتشــكّل بحــار الأنوار، فمن أجل الوقوف على لزوم تدويــن هذا الأثر من وجهة نظر العلاّمة المجلسي ينبغــي الالتفات إلى الظروف الثقافيّة والسياســيّة الخاصة بتلك الحقبة، ففي تلــك الأيّام، راجت علومٌ متنوّعةٌ في المجتمــع العلميّ في إصفهان والمُدن المماثلة، ومن ضمنها علم الكلام والفلســفة والعرفــان والتصوّف والفقه وأخيرًا الحديــث، وكان العلاّمة المجلسي ناظرًا إلى جميع هذه العلوم عند بيانه وتوضيحه لآرائه، فقد استعمل المجلسي المصادر الأساسيّة لكلّ موضوعٍ، وقدّم التوضيحات في شرحه للأحاديث وهو الأمر الذي شمل شرح المفردات والاصطلاحات، وتفســير العبــارات المعقّدة أو المبهمة، والتعريــف بالمذاهب والفرق، ونقل الوقائع التاريخيّة، وبيان الآراء الكلاميّة والفلســفيّة وشرح القضايا الأخلاقيّة، ودراسة الآراء

١. خداميان آراني، «روش فقه الحديثى علامه مجلسى در مرآة العقول».

الفقهيّة، وقد حدّد هذه المسائل في فصولٍ أو فقراتٍ تحت العناوين التالية: إيضاحٌ وتنويرٌ وتذنيبٌ وتذييلٌ وتكملةٌ وفذلكةٌ وغريبةٌ وأقولُ، والأهم منها هو عنوان «بيانٌ».

أضف إلى ذلك، أنّ من ضمن شروح المجلسي على مصادر الحديث هو كتابه القيّم مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، وقد تضمّن هذا الكتاب الذي تمّ تنظيمه في طبعته الجديدة ٢٦ جزءًا، وهو يُعتبر أهمّ مؤلّفاته بعد بحار الأنوار.

شرح المجلسي في هذا الكتاب روايات الكافي وشرح معاني العديد من المفردات الغريبة والتشبيهات والمجازات والكنايات الواردة في الروايات بلغةٍ بليغةٍ، وكشف التحريفات والتصحيفات الواردة على الروايات بذهنه النقّاد ودقته وحكم بشأن ضعف أو صحّة سند جميع روايات الكافي، واستعمل في هذا الكتاب القيّم ـ بالإضافة إلى الاستفادة من خبرته العلميّة في مجال علوم الحديث ـ علومًا أخرى لاستظهار معاني الروايات مثل: علم التفسير والكلام والفلسفة والأصول والفقه، كما استفاد من آراء المحدّثين الآخرين وباقي شُرّاح الكافي، بحيث يمكن القول: يحتوي هذا الشرح على خلاصة شروح الكافي حتّى ذلك الزمان بالإضافة إلى آراء المجلسي ونظريّاته.

وقد استعمل في تدوينه لهذه المجموعة أكثر من ثلاثمئة مصدرٍ علميٍّ في مجالاتٍ متنوّعة، فهو لم يكتفِ في مرآة العقول بنقل آراء سائر العلماء والمحدّثين، بل حاكم آراء الآخرين، وفي العديد من المواطن انتقد آراءهم، كما قدّم نقده بشأن آراء اللغويّين والمفسّرين والمتكلّمين والأصوليّين والفقهاء في بعض الأحيان.

وأينما توقّف في شرح روايةٍ وافتقد للفهم الواضح لها، كان يذكر عجزه عن تفسيرها ويَكِلُ عِلمها إلى أهلها بكلّ تواضعٍ، فعلى سبيل المثال: في مسألة الروايات المرتبطة بخلق الأرواح قبل الأجساد ينقل المجلسي الآراء المختلفة لبعض الأخباريّين والمتكلّمين كالشيخ المفيد، وفي النهاية يُذعن بعدم معرفته، ويصرّح أنّ مثل هذه الأخبار كانت من المتشابهات ومضمونها غامضٌ، وفي هذه الموارد الأسلوب الصحيح أن نقبل بكليّتها ونتجنّب تأويلها.[1]

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٦١. «ولا يخفى ما فيه وفي كثيرٍ من الوجوه السابقة، وتركُ الخوض في أمثال تلك

تشكيك تيرنر في آثار العلّامة المجلسي

لقد تطرّق تيرنر في قسمٍ من كتابه لدراسة آثار العلّامة المجلسي وشكّك في صحّة انتساب بعض الآثار للعلّامة، بمعنى أنّه بعد أن عدّد آثار العلّامة المجلسي وبيّن كثرتها، اعتبر أنّه من المستبعد أن يكون تأليف هذه الآثار كلّها مع هذا العدد من الصفحات قد حصل بواسطة المجلسي، وفحوى كلام تيرنر في هذا الشأن هو أنّه إمّا أن يكون العلّامة المجلسي قد نسب كتب الآخرين إلى نفسه وإمّا أن يكون بعض الأشخاص قد نسبوا كتب الآخرين إليه بعد ارتحاله. وسؤاله الأساسي هو أنّه كيفَ يُمكن لشخصٍ واحدٍ أن يُدوّن كتابًا نُشر الآن في ١١٠ أجزاء، وفي نفس الوقت يحتوي كتابه الآخر ـ يعني: مرآة العقول ـ على ٢٦ جزءًا؟!

ويرجع تيرنر هنا إلى ترجمة جيمس مريك[1] لكتاب حياة القلوب للعلّامة المجلسي، وجيمس ميريك هو قسٌّ مسيحيٌّ جاء من أمريكا إلى إيران في القرن التاسع عشر للتبشير بالمسيحيّة وممارسة أنشطته التبشيريّة، وبعد تعرّفه على الثقافة الإسلاميّة والإيرانيّة ترجم الجزء الأوّل من كتاب حيات القلوب للعلّامة المجلسي إلى الإنجليزيّة، ونُشر سنة ١٨٥٠ ميلاديّة تحت عنوان الحياة ودين محمّد كما جاء في حديث الشيعة حياة القلوب وذلك بواسطة منشورات بوسطن،[2] وهذا الكتاب هو في الواقع واحدٌ من الترجمات الأولى للكُتب الحديثيّة الشيعيّة التي تُرجمت إلى اللغة الإنجليزيّة، وقد نقل في الجزء الأخير من الكتاب عدد كتب العلّامة المجلسي وعدد أسطرها أيضًا.[3] وبالرجوع إلى هذا المصدر، كتب تيرنر ما يلي:

«كتب محمّد باقر المجلسي ما مجموعه ١٤٠٢٧٠٠ (مليونًا وأربعمئة وألفين وسبعمئة) سطرًا، وإذا قسّمناها على مدّة حياة المجلسي فلا بدّ أنّه ألّف في كلّ عامٍّ ١٩٢١٥ سطرًا، أي: في

المسائل الغامضة التي تعجز عقولنا عن الإحاطة بكُنهها أولى، لا سيما في تلك المسألة التي نَهى أئمّتنا عن الخوض فِيها، ولنذكر بعض ما ذكره في ذلك علماؤنا رضوان الله عليهم ومخالفوهم».

1. James L. Merrick
2. Merrick, *The Life and Religion of Mohammed: As Contained in the Sheeah Traditions of the Hyat -ulkuloob.*
3. Ibid, 384.

كلّ عامٍ من كلّ أيّام حياته، وإذا حسبنا السنوات التالية لبلوغه، نحصل على العدد ٢٤١٧٠، أي: ٥٣ أو ٦٧ سطرًا في اليوم، وهذا العدد من التأليف عارٍ غير منسجمٍ ولا معنى له».[١]

فاعتبر تيرنر أنّ كثرة مؤلّفات المجلسي دليلٌ على عدم إمكان تأليف هذه المؤلّفات بيد العلّامة، وقد غفل تيرنر هنا عن عدّة نقاطٍ مهمّة، وهي كالتالي: النكتة الأولى: إذا أخذنا في الاعتبار مؤلّفات المجلسي بلحاظ الصفحات والأسطر، فلربّما تبدو كثيرة جدًّا ممّا يجعلنا نتقبّل أنّ استبعاد تيرنر لم يكن في غير محلّه، إلّا أنّ الالتفات إلى هذه المسألة أمرٌ ضروريٌّ وهي أنّ أغلب مؤلّفات المجلسي هي تجميعٌ، يعني: نصّ الكتاب ومحتواه عبارةٌ عن أحاديث جمعها العلّامة من مصادر متنوّعة، هذا على الرغم من أنّه كما مرّ سابقًا، يحتاج العثور على النسخ المتبعثرة في المدن المختلفة وجمع الأحاديث واختيارها وتبويبها إلى صرف وقتٍ كبيرٍ، ولكن في هذا النوع من المؤلّفات عندما يُقرّر المؤلّف وضع روايةٍ طويلةٍ أو عدّة رواياتٍ متشابهةٍ في الباب المختار، فإنّه يتمّ تأليف عدّة صفحات أحيانًا، وبعبارةٍ أخرى: في الواقع إذا أزيل نصّ الروايات من كتب العلّامة المجلسي ومؤلّفاته، فلن يتبقّى سوى ما دوّنه وكتبه المجلسي بنفسه، ولن يكون حجمه أكبر ممّا خلّفه علماء آخرون من العلماء كثيري التأليف.

وقد نقل المحدّث النوري مسألةً عن العلّامة المجلسي شاهدًا على هذا الكلام، فكتب ما يلي:

«دار في أحد الأيّام حديثٌ في المجلس العلميّ لمحمّد باقر المجلسي حول كثرة مؤلّفات العلّامة الحلّي، وأبدى الحاضرون تعجّبهم من أعماله الكثيرة وأعماله الغزيرة، فقال أحد تلامذة العلّامة المجلسي الذي كان حاضرًا في ذلك المجلس: مؤلّفات أستاذنا (أي: المجلسي) ليست بأقلّ من مؤلّفات العلّامة الحلي، فأجاب العلّامة المجلسي مباشرةً: كيف تُقارنون كتاباتي بمؤلّفات العلّامة الحلّي؟! فأنا إنّما جمعتُ المواضيع وربطتُ فيما بينها، بينما مؤلّفات العلّامة الحلي مليئةٌ بالتحقيقات العلميّة والمستخرجات الذهنيّة».[٢]

---

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 166.

٢. المحدث النوري، «الفيض القدسي، ص ٣٠ـ ٣١: «ومن ذلك يَعرِف التأمّل فيما نُقل عنه طاب ثراه مِن أنّه حكى يومًا في مجلسه كثرة تصانيف آية الله العلّامة الحلّي، وجعل الحاضرون يتعجّبون منها، فقال بعضهم ما معناه: إنّ تصانيف

وعلى الرغم من أنّ المحدّث النوري فسّر هذا الكلام على أنّه ناشيءٌ من تواضع العلاّمة المجلسي، إلّا أنّ الواقع هو أنّ قدرًا كبيرًا من محتوى كتب الأحاديث للمجلسي عبارةٌ عن متُون الروايات والأحاديث والتي رغم أنّها تتطلّب تتبعًا وتفكيرًا من أجل تبويبها، إلّا أنّ الوقت المصروف عليها لن يكون مثل الذي يُصرف على نصٍّ علميٍّ.

وكما نعلم فإنّ الحجم الأكبر من كتب العلاّمة المجلسي هو من هذا النوع من الكتب، أي: الكتب التي يكون محتواها الأساسي هو جمع الروايات، وببيان أدقّ: يرتبط الحجم الأكبر من الكتب في المقام الأوّل ببحار الأنوار الذي تزيد أجزاؤه المكتوبة على ٦٠٠٠٠٠ سطر، وهو ما يقارب نصف كتابات المجلسي، وفي المرتبة التالية توجد حواشيه على كتب الأحاديث الأربعة والكتب الأخرى التي تقدر بأربعمائة ألف سطر، ثمّ ينبغي ذكر مرآة العقول الذي يحتوي على مئة ألف سطر،وأمّا المؤلّفات الفارسيّة فإنّ أكبرها حجمًا هو حيات قلوب [= حياة القلوب]الذي يحتوي على ٦٥٠٠٠ سطرًا في ثلاثة أجزاء، ثمّ حقّ اليقين وعين الحياة وكلّ منها ٢١٠٠٠ سطرًا.[1] وعلى الرغم من صعوبة القيام بإحصاءِ العدد الدقيق لأسطر الروايات وفصل نصوص العلاّمة نفسه عن الأحاديث، ولكن لا شكّ بأنّ الحجم الأكبر لمحتوى كتبه هو نصوص الروايات.

المسألة الأخرى هي أنّ العلاّمة المجلسي استمدّ العون من الآخرين أثناء قيامه بالتأليف، ونفس العلاّمة المجلسي لا يخجل من ذكر مساعدة أصدقائه وطلاّبه له،[2] بل يُصرّح تيرنر أنّ بعض طلاب العلاّمة المجلسي وزملائه ساعدوه في تأليف هذا الكتاب، فقد كتب تيرنر أنّ الملّا

مولانا لا تقصُر عنها، فقال المولى المجلسي ما معناه: أين تقع تصانيفي التي هي مؤلّفات، مِن كتبه التي هي تحقيقاتٌ ومطالب علمية نظريّة؟!».

١. طارمي، علامه مجلسي، ص ١٢٢.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٤: «ولقد ساعدني على ذلك جمعٌ من الإخوان، ضربوا في البلاد لتحصيلها، وطلبوها في الأصقاع والأقطار طلبًا حثيثًا حتّى اجتمع عندي بفضل ربّي كثيرٌ من الأصول المعتبرة التي كان عليها مُعوّل العلماء في الأعصار الماضية وإليها رجوع الأفاضل في القرون الخالية».

عبد الله الشوشتري والسيّد الجزائري وآمنة بيگم كانوا ممّن أعانه في جمع بحار الأنوار وتدوينه،[1] وبناءً على هذا، يكون المجلسي قد تمكّن في الحقيقة من تنظيم مجموعةٍ بحثيّةٍ تساعده، وهذه نقطةٌ مهمّةٌ يجب أخذها في الاعتبار عند تبرير عدد صفحات مؤلّفاته.

بالإضافة إلى تعاون بعض الفضلاء، لا ينبغي التغاضي عن الدعم المالي الذي قدّمته الحكومة الصفويّة والتسهيلات التي قدّمتها للمجلسيّ لجمع المصادر، من بينها تعاون الشاه الصفويّ في البحث عن كتب الأحاديث في اليمن، وكذلك وقف بعض السلاطين الصفويّين أملاكًا شخصيّةً لهم لتغطية نفقات بحار الأنوار كي تُدفع تكاليف استنساخه من دخلها، وممّا لا شكّ فيه أنّ عددًا قليلًا من العلماء في التاريخ تمتّعوا بمثل هذا الدعم غير المحدود، وهذا في حدّ ذاته يُوفّر وقتًا وفراغًا لكتابة مؤلّفات كثيرةٍ.

دِين المجلسي

لقد كتب تيرنر في مقدّمة الكتاب ـ من أجل إيجاد خلفيّةٍ ذهنيّةٍ لدى المخاطب تجعله يتقبّل وجهة نظره ـ كلامًا يبتني على أن العلّامة المجلسي أوجد تحوّلًا في المذهب الشيعيّ وحوّل الشيعة من اتّجاه الله إلى اتّجاه الإمام، فكتب ما يلي: «لعبت جهود المجلسي دورًا أساسيًّا في تبلور التشيّع في هذا القرن». وبكلماتٍ تزخر بالمبالغة، اعتبر تيرنر أنّ العلّامة المجلسي تجسيدٌ لانتصار أهل الظاهر على أهل الباطن، وظاهر الشريعة على روح الشريعة، وترجيح التسليم الظاهريّ لله على الخضوع الباطني له، والانحراف عن الدين الأصيل القائم على المعرفة؛ وبلسان ساخر نقلًا عن عبد العزيز الدهلوي يسمي التشيع بعد المجلسي بـ «دِين المجلسي».[2]

ويُذعن تيرنر بوجود اختلافٍ في وجهات النظر بشأن المجلسي، فكتب ما يلي: «هناك رأيان بشأن العلّامة المجلسي: رأيٌ مادحٌ بل يُقدّمه على أنّه مجدّد الدين، والرأي الآخر يصفه بالمتعصّب المتشدّد وواضع للأحاديث»،[3] ومع ذلك هو لا يذكر أنّ النظرة السلبيّة تجاه المجلسي سادت

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 171.
2. Turner, *Islam Without Allah*, p. viii.
3. Ibid, p. viii.

بشكلٍ رئيسيٍّ بين المستشرقين وأنّ قلّةً من الشيعة يمتلكون نظرةً سلبيّةً تجاه العلاّمة المجلسي.

وينقل تيرنر وصفًا للتشيّع بعد المجلسي بعنوان «دين المجلسي» من شخصٍ لم يكن يمتلك رأيًا منصفًا أبدًا تجاه المجلسي، فعبد العزيز الدهلوي، من علماء أهل السنّة وهو من أصولٍ هنديّةٍ، وهو الذي كتب كتاب تُحفهِ اثنا عَشَريه [= التُحفة الإثنا عشرية] باللغة الفارسيّة في الردّ على معتقدات الشيعة، وفي هذا الكتاب سطّر اتهامات ضدّ الشيعة في اثني عشر بابًا ضمن موضوعاتٍ مختلفةٍ، وأكثر أبوابه إثارةً للجدل هو الفصل السابع منه في باب إمامة عليٍّ عليه السلام، وبعدما نُشر كتاب التحفة، كَتبَ العديد من علماء الشيعة في العراق وإيران والهند ردودًا عليه وكانوا في مقام الإجابة على ما جاء فيه، ويَعتقد الميرزا محمّد خان الكشميري بأنّ كتاب التحفة الاثني عشريّة هو في الواقع سرقةٌ أدبيّةٌ لكتاب الصواقع الموبقة من تأليف الخواجة نصر الله الكابلي، وأنّ عبد العزيز الدهلوي ترجمه إلى الفارسيّة بعد إجراء بعض التغييرات عليه، وكانت الردود الأساسيّة تأتي على الباب السابع من الكتاب وأشهر هذه الردود كتاب عبقات الأنوار من تأليف المير حامد حسين.

لقد أظهر تيرنر عدم إنصافه، ومن خلال تخلّيه عن مبدأ الحياد في البحث وعبر نقله الأفكار عن واحدٍ من معارضي التشيّع، فهو يُحاول أن يُوصل تشويه سمعة المجلسي إلى ذروته، فالعلاّمة المجلسي لم يتحدّث أبدًا من أجل الابتداع في الدين ولا يمتلك معتقدًا جديدًا، ولا ينبغي للمرء أن يبحث عن معتقدات المجلسي في كتاب الدهلوي، بل عقائد المجلسي مشهودةٌ في كتبه وفي رسالته في الاعتقادات وفي وصيته وفي شرحه وتفسيره للآيات والروايات.

عائلة المجلسي

لم يكتـفِ تيرنر في هجومه عـلى المجلسي بالتهجّم على شـخصيّة المجلـسي ومؤلّفاته، بل بالإضافة إلى ذلك كان لعائلة المجلسي وأقاربه نصيبًا من التهجّم، فقد وسّـع نطاق تشـويهه له ليشمل عائلته أيضًا، حيث بحث في قسمٍ من كتابه عن عائلة المجلسي والمناصب الرسميّة التي كانت للمجلسيّ،[1] ويعتقد تيرنر أنّ المجلسي لم يكن وحده من حَرَف الشيعة، بل تحدّث عن دور عائلته وأبنائه في ذلك أيضًا، وكتب ما يلي:

«هنـاك ارتباط وثيق بين ظهور عائلة المجلسي بشـكلٍ عامّ وبـين إعادة إنتاج الحديث عند الشـيعة الإثني عشريّة، ... فالانتقال من الاعتقاد السليم المبنيّ على اتّجاه الله كتيّار أساسي لدى الشـيعة إلى التشـيّع ذو اتّجاه الإمام، وجد طريقه في مصنّفات محمّد باقـر المجلسي وأبنائه ونما هناك».[2]

وكتـب تيرنـر عن محمّد تقي المجلسي والـد العلّامة المجلسي، ما يلي: «رغـم أنّه تُنقل عنه رسـالةٌ بعنوان تشـويق السـالكين، ويُذكر أنّه كان يرواد الصوفيّة، إلّا أن محمّد باقر يقول: إنّ علاقته بالصوفيّة كانت من باب التقيّة»[3] وعلى كلّ حال هناك أدلّة تدلّ على ميله نحو التصوّف، وبشكلٍ عامٍّ، من وجهة نظر تيرنر هو الآخر ممّن أراد الترويج للفكر الظاهريّ المبنيّ على الشريعة التي وصلت عن طريق أحاديث الأئمّة، وهو العمل الذي تابعه ابنه محمّد الباقر.[4]

ومن الجليّ جـدًّا أنّ تيرنر خرج عن جادّة الإنصاف في حكمه بشـأن المجلسي الأب، أي: محمّد تقي، فكما مرّ سـابقًا عن العلّامة المجلسي من أنّ كونـه أخباريًّا كان بمعنى كونه أخباريًّا معتدلًا بعيدًا عن الإفراط، وممّا لا شـكّ فيه أنّ والده محمّد تقي المجلسي أكثر بُعدًا عن العقائد المتطرّفـة للأخباريّـة، وإذا كان الاتّجاه الصحيح في نظر تيرنر هو القـرب من الصوفيّة، فينبغي أن يُقـال: إنّ محمّد تقي المجلسي متّهمٌ بالتصوّف، ولكن سـنُوضّح لاحقًا أنّه كان محبًّا للعرفان الإسلامي الحقّ.

1. Ibid, p. 150-170.
2. Ibid, p. 151.
3. Ibid, p. 153.
4. Ibid, p. 154.

وُلـد محمّـد تقي المعروف بالمجلـسي الأوّل في إصفهان، وبدأ دراسـته للعلـوم الدينيّة في إصفهان عند الملا عبد الله الشوشـتري (ت: ١٠٢١ هـ) والشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ)، ثمّ ذهب إلى النجف الأشرف وتابع دراسـته هناك، ويمتلك المجلسي الأوّل العديد من المؤلّفات المكتوبة، وأهمها ما يلي:

١. روضة المتقين وهو شرحٌ باللغة العربيّة لكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق، وهو من أفضل الشروح عليه، وقد نُشر الآن في أربعة عشر جزءًا.

٢. اللوامـع القدسـية أو لوامع صاحبقراني وهو الشرح الفـارسي لكتاب من لا يحضره الفقيـه الذي كتبه بطلبٍ من الشـاه عبّاس الثاني الصفويّ، وبما أنّ الشـاه عبّاس كان ملقبًـا بـ «صاحبقران» لذا فقد سـمّاه لوامع صاحبقراني، كما تـمّ نشر الكتاب في ثمانية أجزاء في الطبعات الحديثة.

وعلى الرغـم من اعتبار المجلـسي الأوّل من أوائل الأشـخاص الذين كانـوا يميلون إلى الأخباريّـة وحاولـوا الترويج للحديـث، إلّا أنّه ينبغي اعتبـاره من أتباع المدرسـة الأخباريّة المعتدلـين، وهو في نفس الوقت أيّد بعـض نظريّات محمّد أمين الأسـترآبادي. ومع ذلك فإنّه أشـكل على بعضها، فعلى سبيل المثال: كان يرى ـ خلافًا للأخباريّين ـ أنّه من الضروري تقليد المراجع والعلماء. ففي شرحه الفارسي على من لا يحضره الفقيه للصدوق وبعد أن أشار إلى علل ظهور الأخباريّة، أشاد بحركة الأسترآبادي، وكتب ما يلي:

«والحقّ أكثر ما قاله مولانا محمّد الأمين هو الحقّ، وبشـكلٍ عامٍّ فإنّ مسـلك هذا الضعيف هو الوسـط ما بين الإفراط والتفريط، وقد برهنتُ على ذلك الطريق في روضة المتقين وإن شاء الله سأذكره بالتدريج في هذا الشرح بشكلٍ مجملٍ، وخلاصة ذلك أنّه يُمكن العمل بما وصل إليه العالم [أي: تقليده] الذي أصبح عارفًـا بالطريقة المرضيّة لأهل البيت ﷺ بكثرة مزاولة أخبارهم وصار له القـدرة على الجمع بين الأخبار، والعادل، بل التارك للدنيا ، بل الواجب على العاميّ العمـل بما وصل إليه هذا العـالم، وفي هذه الحالة لا يكون قد عمل بقولـه وإنّما عمل بقول الله

وقول الرسول وقول الأئمّة المعصومين عليهم السلام».[١] [أي: إنّ تقليده هو في الحقيقة هو تقليدٌ لرسول الله وعمل بأقوال الأئمّة المعصومين عليهم السلام].

كان محمّد تقي المجلسي مشغولًا بتهذيب النفس والرياضات [الشرعيّة]، وقيل: إنّه زار بيت الله أربعين مرّةً سيرًا على الأقدام، وأدّت بعض الرياضات التي قام بها إلى اتّهامه بالتصوّف، كما نُسِب إليه بعض الكتب التي تُعزّز القول بنزعته إلى التصوّف، مثل: كتاب تشويق السالكين حيث يوجد اختلافٌ في وجهات النظر حول نسبته إليه، وقد هاجمه بعض معارضي التصوّف باتّهامه بهذه الميول وبالمؤلّفات المنسوبة إليه، وقد ذكر المحدّث النوري في الفيض القدسي بأنّ من ضمن الأشخاص الذين هاجموا المجلسي الأوّل السيّد محمّد مير لوحي الموسوي المشهور بمطهّر، والذي كان معاصرًا لمحمّد تقي المجلسي، حيث اتّهم محمّد تقي في كتاب الأربعين بالتصوّف وطعن عليه؛[٢] ولكن بشهادة المؤلّفات التي تركها وشهادة معاصريه، نجد أنّ محمّد تقي المجلسي لم يكن صوفيًّا أبدًا بالمعنى الذي وصفه به بعض المخالفين له، فهو في الحقيقة كان مشتغلًا بالعرفان الإسلامي الحقيقي وبالزهد والرياضيات الشرعيّة، ومن ناحية أخرى، وبحسب قول ابنه العلّامة المجلسي: اقترب من الصوفيّين ليتمكن من خلال جذبه إليه أن يُراجع معتقداتهم الخاطئة، حيث كتب ابنه محمّد باقر ردًا على اتّهام والده بالميل إلى التصوّف ما يلي:

«وإيّاك أن تظن بالوالد العلّامة ـ نوَّر الله ضريحه ـ أنّه كان من الصوفيّة ويعتقد مسالكهم ومذاهبهم، حاشاه عن ذلك، وكيف يكون كذلك؟ وهو كان آنس أهل زمانه بأخبار أهل البيت وأعلمهم وأعملهم بها، بل كان سالكًا مسالك الزهد والورع، وكان في بدو أمره يتسمّى باسم التصوّف ليرغب إليه هذه الطائفة ولا يستوحشوا منه، فيردعهم عن تلك الأقاويل الفاسدة

١. المجلسي، لوامع صاحبقراني مشهور به شرح فقيه، ج ١، ص ٤٨.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١٠٢، ص ١١٨: «واعلم أنّه قد ظهر مِن مطاوي الحكايات السابقة وجهُ ما اشتهر من ميله إلى التصوّف حتّى أنّ معاصره مير محمّد لوحي المُلّقب بالمطهر قد أكثر في أربعينه مِن الطعن عليه وعلى ولده الأجل، ونسبتُهما إليه وإلى غيره ممّا لا يليق بهما».

والأعمال المبتدعة، وقد هدى كثيرًا منهم إلى الحقّ بهذه المجادلة الحسنة، ولمّا رأى في آخر عمره أن تلك المصلحة قد ضاعت، ورُفِعت أعلام الضلال والطغيان، وغلبت أحزاب الشيطان، وعلم أنّهم أعداء الله، صريحًا تبرّأ منهم، وكان يُكفّرهم في عقائدهم الباطلة، وأنا أعرَفُ بطريقته، وعندي خطوطه في ذلك».[١]

تُشير هذه الكلمات من العلاّمة المجلسي إلى أنّ قُرْبَ والده من الصوفيّة كان تكتيكًا غايته جذبهم وهدايتهم؛ ولكن ما ذكره عن جوانب الرياضة والزهد والتقوى في حياته يدلّ على اهتمامه بمسلك العرفان الحقّ، وبعد أن بحث العلاّمة البيدآبادي وحقّق حول معنى أهل التصوّف وفرّق بين التصوّف الحقّ والتصوّف الباطل، كتب حول محمّد تقي المجلسي وعرفانه ما يلي:

«إنّ مولانا ومقتدانا التقيّ المجلسي كان من الصوفيّة الحقّة، وله رياضاتٌ شاقّةٌ، ومكاشفاتٌ صحيحةٌ، ومناماتٌ صادقةٌ نقلها بنفسه، وبالجملة الرجل كان جليلًا مقرّبًا عند الله وعند خلفائه، ينبغي أن يقتدى بأفعاله وأقواله. وعندي كان المجلسي الثاني واحدًا من حسناته وآثاره الجليلة».[٢]

ولمحمّد تقي المجلسي نفسه كلماتٌ عن بعض أهل العرفان التي تُوضّح اهتمامه بالعرفان الإسلامي، حيث كتب منتقدًا كلام أحد المخالفين، مادحًا الملّا عبد الرزاق الكاشاني ما يلي:

«وما ينقله هذا السُنيّ عن الشيخ عبد الرازق الكاشي ﵀ هو افتراءٌ محضٌ، وكُتبُ الشيخ جميعها موجودةٌ، وجميع علائم تشيعه بارزةٌ وظاهرةٌ، وهو من مريدي الشيخ عبد الصمد نطنزي، وتشيّعه أظهر من الشمس، وفي كتيبه خانقاه الذي دوّن قبل ما يقارب الثلاثمئة عام أسماء الأئمّة الإثنا عشر مكتوبة فيه. وقد سأل الفقيرُ الشيخَ بهاء الدين محمّد ﵀ عن أحوال الشيخ عبد الرازق، قال: إنّه لا شكّ في تشيّعه، وكذلك في فضيلة وكمالات وتشيع نور الدين عبد الصمد، وقال: إنّ الشيعة والسنّة لم يُصنّفوا تصانيفه بصورة حسنةٍ؛ وهذا هو الحقّ، وإذا

١. المجلسي، العقائد، ص ١١٣.

٢. قاسمی، عرفان مجلسی، ص ٢٤٧.

نظر [إنسانٌ] منصفٌ إلى الشرح المكتوب على منازل السائرين للخواجة عبد الله الأنصاري، سوف يقول منصفًا: إنّه لم يتمّ تأليف مثل هذا المتن والشرح، ولكن مَن لم ينل شمّةً مِن مسلك العرفان والمحبّة لن تنفعه هذه المشاهدات والمسموعات».[١]

يقول رسول جعفريان عن ميول محمّد تقي المجلسي العرفانيّة ما يلي: «الصحيحُ هو أنّه لم يكن صوفيًّا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لكن كان لديه ميولٌ عرفانيّةٌ، ورفضُه كتابة ردٍّ على الملّا محمّد طاهر يُؤيّد هذا الأمر، ولعلّ فصل الخطاب في هذا البحث هو سؤالٌ حول الصوفيّين تمّ طرحه على الملّا محمّد تقي وإجابته التي تُبيّن موقفه بوضوحٍ ضدّ الصوفيين المتحزّبين والمنظّمين. سؤال: ماذا تقول بشأن الذكر الخفي وسائر أعمال الصوفيّة؟ الجواب: لم يجد هذا الفقير في هذا الذكر كثيرًا من الارتباط [وربّما المراد أنّه لم يرد في الأحاديث أيّ مطلب بشأن الذكر الذي يُؤدّيه الصوفيّون]، ولكلّ واحدٍ من الصوفيّة ذكرًا خفيًّا خاصًّا به، وهذا الذكر عن مشايخ النوربخشية، ولم نره عن أئمّة الهدى ، واعتباره عبادةً والدوران والتصفيق والقيام وأمثال ذلك تشريعٌ! ولا بأس بالذكر بصوتٍ عالٍ، هذا على الرغم من أنّ الذكر بصوتٍ خافتٍ أفضل، والذكر القلبيّ أفضل إذا كان قد وصل إلى مقام القلب».[٢]

تشير جميع الشواهد المذكورة أعلاه إلى أنّ محمّد تقي المجلسي كان يمتلك ميولًا عرفانيّةً، وكما ذكرنا سابقًا فهو له انتقادات أيضًا على آراء محمّد أمين الأسترآبادي، ومع ذلك، نجد أنّه كما وصف كولن تيرنر العلّامة المجلسي بتحيّزٍ تامٍّ بأنّه ضدّ التصوّف، كذلك أخطأ أيضًا في الحكم على والده واعتبره مشاركًا في التحوّل المزعوم من اتجاه الله إلى اتجاه الإمام، وهو يعرّف محمّد تقي المجلسي بأنّه من أهل الظاهر تمامًا، وبأنّه مخالفٌ للتصوّف بمعناه العامّ؛ في حين أنّ تيرنر يعتقد أنّ معيار صحّة المسار العلميّ والروحيّ، هو الحبّ للتصوّف وعدم مخالفته، وهذا بالتأكيد صحيحٌ بالنسبة لمحمّد تقي المجلسي، وإذا كان من الممكن ـ بناءً لمعايير تيرنر ـ اعتبار محمّد باقر المجلسي من أهل الظاهر، فمن المؤكّد لا يُمكن عدّ محمّد تقي من أهل الظاهر أو ضدّ الأمور المعنويّة.

---

١. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٦٣٢.

٢. م.ن، ص ٥٣١.

دور المجلسي في التحوّلات الثقافيّة للعصر الصفويّ

إحدى المواضيع التي ناقشها تيرنر هي دور المجلسي في تغيير المذهب في إيران، حيث كتب ما يلي:

«للمجلسي عداءٌ شـديد تجاه أهل السنّة والمتصوّفة، وقد سعى متى ما استطاع في أيّ زمانٍ ومكانٍ إلى تغيير مذهبهم إلى التشـيّع، وتقول بعض المصادر بأنّه جذب ٧٠ ألف شـخصٍ إلى التشـيّع، ويبدو أن تغيير المذهب هذا كان بدون إجبـارٍ ومن خلال قراءة أعمال المجلسي فقط، كما تمّ إرسال المبلّغين الدينيّين إلى المناطق التي لا يزال لغير الشيعة حضورًا فيها».[1]

وفيما يتعلّق بدور العلاّمة المجلسي في تغيير مذهب إيران، ينبغي القول: إنّه من الطبيعيّ أن يَعتبر علماء الإسـلام، من السنّة والشيعة على حدٍّ سواء، بأنّ التبليغ لمذهبهم هو أحد واجباتهم الدينيّة دائمًا، وهـذا الأمر لم يبدأ بالمجلسي، وليس للمجلسيّ ميزةٌ فريدةٌ في هذا الجانب، فنحن جميعًا نعلم بأنّ المجلسي كان في عصرٍ اعتُرف فيه بالتشيّع كمذهبٍ رسميٍّ لإيران، ويحتاج النّاس إلى نشـاطاتٍ ثقافيّةٍ وإلى مصادر مكتوبـة وإلى نشر المعارف، في هذه الفترة، اسـتطاع العلاّمة المجلـسي، من خلال جمـع الأحاديث وشرحها وتفسـيرها والتأليف باللغة الفارسـيّة وترجمة الأحاديث، بالإضافة إلى تقديمه أعمالًا مختلفة أنّ يُطلق تيّارًا تبعه عليه علماءٌ آخرون، وفي الختام انتشرت مجموعةٌ ضخمةٌ من معارف أهل البيت، ومع ذلك استعمل العلاّمة المجلسي كتبًا سُنيّةً أيضًا لأهداف مختلفة، فقد كتب بنفسـه حول ذلك في الفصل الأوّل من مقدّمة بحار الأنوار ما يلي:

«وأمّـا كُتبُ المخالفين فقد نرجـع إليها لتصحيح ألفاظ الخبر وتعيـين معانيه، مثل: كتب اللّغة...، وشروح أخبارهم».[2]

وذكر ٢٠ قاموسًا، و٥٢ كتابًا في الحديث، و١٣ كتابًا في شرح الحديث من كتب أهل السنّة

1. Turner, *Islam Without Allah,* p. 164.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج١، ص ٢٤.

التي رجع إليه بكثرةٍ.[١]

والمسألة التي يذكرها تيرنر عن اهتداء سبعين ألف شخصًا على يد المجلسي، تعود إلى ما نقله التنكابني في قصص العلماء، حيث كتب ما يلي: «وهو مشهور؛ لأنّ ذلك العظيم دوّن كتاب حقّ اليقين ووصل هذا الكتاب إلى ولاية الشام واشتهر في توابع الشام وتشيّع سبعون ألف شخصٍ من أهل السنّة»،[٢] وإذا صحّ هذا الكلام، فهو بشأن كتابٍ واحدٍ من كتب العلّامة فقط، وفي منطقةٍ واحدةٍ من المناطق، ولكن بالطبع الكلام عن الإحصاءات ولو بصورةٍ تقريبيّةٍ هو أمرٌ غير ممكنٍ، ولكن المسلّمٌ هو تأثير العلّامة المجلسي ومؤلّفاته في هداية العديد من النّاس، فإنّ بعض العلماء الشيعة الذين يبحثون عن أسباب التشيع في العهد الصفويّ، يعتقدون بأنه لا ينبغي إعطاء النصيب الأوفر لإجبار الحكومة على التشيّع وتجاهل العوامل الأخرى، وينبغي الانتباه إلى الدور الثقافي الذي لعبه انتشار الأحاديث كأحد الأسباب، والالتفات إلى مكانة بعض العلماء مثل العلّامة المجلسي في هذا العمل الثقافي.[٣]

إذا كان مراد تيرنر هو الجهد الثقافي للتبليغ للمذهب، فبالتأكيد في الماضي وحتّى في الزمن الحالي تعتبر العديد من الطوائف الإسلاميّة مثل هذا النشاط مسموحًا به، بل حتّى واجبًا، أمّا إذا كان مراده استعمال الإكراه والإجبار والضغط على الناس أو تشويق الحكومة للقيام بهذا الفعل، كما سيرد في القسم التالي، فلا دور للمجلسي في هذه القضايا.

١. راجع: مسعودي، «استفاده علامه مجلسی از منابع اهل سنت».

٢. التنكابني، قصص العلماء، ص ٢٥٦.

3. Brunner, "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a".

العلّامة المجلسي ونقل الروايات الضعيفة

إنّ أحد أبعاد كتاب الإسلام من دون الله واستدلالات كولن ضدّ العلّامة المجلسي يرتبط بأسلوب العلّامة في تجميع الأحاديث واختيارها، وخصوصًا في كتاب بحار الأنوار، وما يتمسّك به تيرنر في هذا الموضوع هو نقل الروايات الضعيفة في مؤلّفات العلّامة ومنها في بحار الأنوار، لقد ناور تيرنر فيما يتعلّق بنقل الروايات الضعيفة في بحار الأنوار وكتب في أحد المواطن ما يلي: «لم يفعل المجلسي شيئًا سوى جمع الروايات المبهمة والضعيفة، وبناءً على هذا فهو ليس أكثر من مدوّنٍ أو مُصحّحٍ».[1] وقد اتّهم العلّامة المجلسي بالميل نحو الخرافة والغلوّ حول مقام أئمّة الشيعة بسبب نقل الروايات الضعيفة، ويَعتبِر تيرنر أنّ عدم شرح العديد من الأحاديث وعدم تفسيرها سببًا لنقل الروايات الضعيفة في بحار الأنوار وهو الأمر الذي يُضعِّف هذا الكتاب.[2]

ومن ناحيةٍ أخرى، كتب مستشرقٌ آخر اسمه راينر برونر، في مقاله عن العلّامة المجلسي وعن بحار الأنوار بعد تقديم توضيحٍ حول مواضيع بعض أجزاء كتاب البحار ما يلي: إلى حدٍّ ما، تمّ تضمين الكتاب بعض المحتويات غير الإسلاميّة، مثلًا الموضوعات والمفاهيم ذات الأصالة الزرادشتية والإيرانيّة، من أجل خلق نوعٍ من الشعور الشيعي الإيراني أو تأميم التشيّع، فعلى سبيل المثال: يُمكن العثور في هذا الكتاب على فصلٍ طويلٍ عن الأيّام المهمّة للإيرانيّين، ففي هذا الكتاب، لا يقتصر النوروز على كونه اليوم الذي بدأ فيه خلق العالم (طبقًا للمعتقدات الزرادشتية)، بل هو اليوم الذي أنزل فيه جبرائيل على محمّد، وهو أيضًا اليوم الذي عيّن فيه محمّد عليًّا خليفة له، وهو اليوم الذي يظهر فيه المهدي المنتظر.[3]

ولا تحتاج هذه المسألة إلى توضيح، فإذا كان الشخص مطّلعًا على هدف العلّامة وخطّته، فسوف يفهم أنّ اهتمامه لم يكن جمع كتاب يحتوي على أدقّ الأحاديث النبويّة وأكثرها إتقانًا، كما أراد البخاري في صحيحه والكليني في الكافي. لقد كتب الشهيد مطهري عن هذا الأمر ما يلي:

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 171.
2. Ibid, p. 248.
3. Brunner, *The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a*, 338.

«بحار الأنوار في أخبار الأئمّة الأطهار» لشيخ الإسلام علّامة المحدّثين محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، وهذا الكتاب هو أجمع كتب الحديث على الإطلاق، فقد جمع فيه المجلسي (قدّس سره) ما تفرّق في سائر كتب الأحاديث، وكان هدفه الأكبر هو المحافظة عليها من الضياع والتلف، ولذلك جمع السليم والسقيم والصالح والطالح».[١]

وهذه الطريقة ـ أي: جمع الصحيح والسقيم ـ ليست حكرًا على كتب الشيعة والعلّامة المجلسي، فعلى سبيل المثال: يختلف هدف البخاري من تأليف صحيحه عن هدف أحمد بن حنبل، وبالتالي فإنّ العديد من الروايات التي وردتْ في مُسند أحمد لم ترد في صحيح البخاري، وربّما يُعتبر الكثير من أحاديث مسند أحمد أحاديث ضعيفة من وجهة نظر البخاري وغيره من منتقدي الحديث في مدرسة أهل السنّة.

وكان هدف المجلسي أيضًا هو جمع وتبويب الأحاديث التي كانت على وَشَك الضياع والنسيان، ولذلك كتب في مقدمة بحار الأنوار مايلي: «ثمّ اعلم أنّا إنّما تركنا إيراد أخبار بعض الكتب المتواترة في كتابنا هذا كالكتب الأربعة لكونها متواترةً مضبوطةً، لعلّه لا يجوز السعي في نسخها وتركها، وإن احتجنا في بعض المواضع إلى إيراد خبرٍ منها».[٢]

ومن ناحيةٍ أخرى، نحن نعلم أنّ مؤلّفي الكتب الأربعة سعوا إلى جمع أكبر قدرٍ ممكنٍ من الروايات المعتبرة والموثّقة في هذه الكتب، وتُعرف هذه الكتب أيضًا بأنّها أكثر كتب الشيعة موثوقيّةً، ولذلك مِن الواضح أنّه بناءً لهدف العلامة الذي هو حفظ الأحاديث من الزوال والتلف إذا تمّ ترك الكتب الأربعة فمن الممكن أن تكون بعض الروايات والكتب المتبقيّة التي يحاول العلّامة المجلسي الحفاظ عليها مبتلاةً بالضعف، وممّا لا يخفى على الباحثين أن رأي قاطبة علماء الشيعة، أنّه حتّى الكتب الأربعة التي حاول مؤلّفوها تنقيحها، ليست جميع الروايات الموجودة فيها صحيحة، ناهيك عن بحار الأنوار الذي لم يدّعِ مؤلّفه مثل هذا الادعاء.[٣]

---

١. مطهّري، مجموعه آثار، ج ١٤، ص ٤١٦.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٤٨.

٣. بهشتي، اخبارى گرى تاريخ و عقايد، ص ٢٠٩.

ومـع ذلك، على الرغم من أن العلّامة المجلـسي صرّح في مقدمته في البحار أنّه جمع في هذا الكتـاب ما يثق به ويعتمد عليه، ولكن هذا لا يعني اعتبار جميع الروايات صحيحةً أو الاعتماد على جميع الروايات، بل يعني أنّ العلامة كان يمتلك اطمئنانًا كليًّا في انتساب الكتاب إلى المؤلّف وكذلك بالكتاب ككلّ؛ لأنّنا عندما نراجع محتوى البحار، فإنّنا نصادف نقل أحاديث متضاربة وحتّى روايات حكم هو بنفسه بالصراحة بعدم صحّتها، في الحقيقة، كان هدف العلامة تقديم عملٍ موسوعيٍّ.[١]

وفي بعـض الحالات نجـد أنّه بعد أن يذكر روايةً ما، يصرّح بأنّه مـن البعيد أن تكون هذه الروايـات صحيحةً، وفي بعض الحالات لا يُقدّم قرارًا نهائيًّا بشـأن صحّة الرواية أو سـقمها؛ ولكنّه يَكِل علمها إلى أهله، فعلى سـبيل المثال: يقول عن حديث خلقة الأرواح قبل الأجسـاد ما يلي:

«فأمّا الخبر بأنّ الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام...ليس هو مع ذلك ممّا يقطع على الله بصحّته، وإنّما نقله رواته لحسن الظنّ به».[٢]

كما يوضّح بشأن بعض صفات الإمام والعلم بالأئمّة ما يلي: «أقول...فلا نحكم بصحّتها ولا ببطلانها ونرد علمها إليهم»،[٣] وتشـدّده أكبر فيما يتعلّق بروايات الملاحم، فهو يذكر بأنّه لم يذكـر الكثير من الأخبـار الطويلة المتعلّقة بالملاحم والتي كانت موجـودةً في الأعمال القديمة المنسوبة إلى الإمام الصادق عليه السلام؛ لأنّه لم يثق بها.[٤] وبالمناسبة لقد تعرّض تيرنر في الجزء الأخير من الكتاب إلى بحث آخر الزمان وبحثَ رأي المجلسي بهذا الشأن.

والمثال الآخر على تكذيب المجلسي للروايات الضعيفة هي المسـائل المرتبطة بالنوروز التي رُوِيـت بالتفصيل عن طريق المعلّى بن خنيس عن الإمام الصـادق عليه السلام، نعم هناك روايةٌ قصيرةٌ

١. جعفريان، «بحارالانوار از زاويه نگاه دايرة المعارفى»، ص ٤٤.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٦٦.

٣. م.ن، ج ٢٦، ص ١٧.

٤. م.ن، ج ٥٥، ص ٣٣٥: «أقـول وجـدت في بعض الكتب القديمة أخبارًا طويلـة في الملاحم والأحكام تركتها لعدم الاعتماد على أسانيدها».

مكوّنةٌ من عدّة أسـطر في مصادر الحديث القديمة؛ لكن الرواية التفصيليّة التي تتكون من عدّة صفحات، هي الروايـة غير الصحيحة بنظر العلّامة المجلسي، فقد كتب بعد نقل عدّة روايات في هذا الباب ما يلي:

«أقول: هذه الروايات الأخيرة أخرجناها مـن كتب الأحكاميّين والمنجّمين لروايتهم عن أئمّتنا ولا أعتمد عليها. وكانت في النسخ اختلافاتٌ كثيرةٌ أشرنا إلى بعضها».[١]

بنـاءً على هذا، فإنّ نقـل الروايات الضعيفة في مؤلّفات العلامة ليـس دليلًا على ميله نحو الخرافة؛ لأنّـه أوّلًا: كان هدفه جمع الروايات لا انتخاب الروايـات الصحيحة، فإنّه يُصرّح في بعـض المواطن بضعف الروايات المنقولة. ثانيًا: لقد حارب العلّامة المجلسي نفسـه الخرافة في قالبها القصصي كما حارب الغلوّ.

وهنـاك نقطةٌ تجدر الإشـارة إليها أيضًا، وهـي أنّ الروايات الضعيفـة، أو بعبارةٍ أخرى: التسـامح فيما يتعلق بسـند الرواية إلى حدٍّ ما إنّما نشـأ عن الفكر الأخباريّ والعلّامة نفسه كان جزءًا من هذا التيّار، ولم يكن هو البادئ له.

ورغم أنّ العلّامة المجلسي مثله مثل الأخباريّين الآخرين متسـامحٌ بشـأن سند الروايات، إلّا أنّـه لم ينقـل الأحاديث من بعض الكتب الضعيفة، وقد تتبّع محمّـد علي أمير المعزي وإيتان كولبرغ في كتاب القرآن الصامت والناطق[٢] وصول العلماء إلى كتاب القراءات للسـيّاري حتّى عصر العلّامة المجلسي، وهم يعتقدون أنّ المجلسي في كتاب بحار الأنوار لم يُشِر إلى هذا الكتاب، ولم ينقل منه، ويضيفان: ولكنّه بعد بحار الأنوار، كان ينوي استخدام الكتب التي وصلت إليه لاحقًا وتأليف مسـتدركٍ على بحار الأنوار، إلّا أنّ الأجل لم يمنحـه هذه الفرصة؛[٣] وعلى كلّ حالٍ، يعترف هذان المحقّقان بأنّ كتاب القراءات الذي يحتوي على أحاديث حول تحريف القرآن كان بين يدي العلّامة، لكنّه لم ينقل تلك الأحاديث.

---

١. م.ن، ج ٥٦، ص ١٠٩.

2. Amir-Moezzi, *The Silent Qur'an and The Speaking Qur'an.*

3. Ibid, p. 69.

أمّا المسألة الأخرى فهي أنّنا نعلم أنّ في الكتب الأربعة توجد رواياتٌ ضعيفةٌ أيضًا، لكنّ الفكر الأخباريّ العامّ كان يرى أنّ روايات الكتب الأربعة صحيحةٌ من حيث السند ويمكن الوثوق بها، ولذلك لم يكن للمجلسيّ وجهة نظر مختلفة في هذا الشأن عن غيره من الأخباريّين، وقد كتب والد العلّامة المجلسي حول تصحيح نصّ روايات الكتب الأربعة ما يلي:

«رغم أنّ محمّد بن يعقوب ذكر في ديباجة الكافي أن أخبار الكافي هي آثارٌ صحيحةٌ عن أهل البيت، وحكم ابن بابويه أيضًا بصحّة هذه الأخبار، ولدينا جزمٌ أنّ الصحّة التي ذكرها تعني أنّ المعصومين قد قالوها يقينًا... لا شكّ أنّ الحكم بالصحّة التي يقول بها أفضل من الحكم بالصحّة التي قال بها المتأخرون،[1] [يعني: إذا اعتبر القدماء حديثًا ما بأنّه صحيحٌ، فإنَّ تلك الصحّة أعلى من الصحّة التي يقول بها المتأخّرون]»

ومن ناحيةٍ أخرى، كان الرأي السائد بين الأخباريّين أنّه إذا لم يكن للرواية سندًا مُتقنًا، فلا ينبغي رفضها بشكلٍ قاطعٍ؛ بل ينبغي كما هي عادة علماء الحديث ترك العلم بها لأهلها، وقد كتب محمّد تقي المجلسي في هذا الشأن ما يلي:

«إذا كنت لا تستطيع أن تقبل حديثًا، فدعه جانبًا؛ لأنه من الممكن أن يكون الأئمّة قد قالوه وأنت رفضته، فتكون ممّن رفض كلام المعصومين، لذلك بشكلٍ عامٍّ، لا ينبغي رفض أيّ حديثٍ».[2]

والآن إذا كان للأخباريّين مثل هذا الرأي، وكان المجلسي أيضًا بصدد جمع الروايات برؤيةٍ واسعةٍ وبدون القيود اللازمة؛ لأنّ هدفه حفظها ونقلها للأجيال اللاحقة؛ ففي هذه الحالة نقل تلك الروايات خاصّةً في بعض الموارد مع الإشارة إلى ضعف السند في كتابٍ يهدف إلى جمع الأحاديث، لا يقتصر على كونه ليس خطًا وحسب، بل هو أمرٌ صحيحٌ من أجل حفظها وإيصالها إلى أيدي الأجيال اللاحقة.

---

١. المجلسى، لوامع صاحبقراني، ج ١، ص ١٨٨.

٢. م.ن، ج ٨، ص ٣٤٦.

تصرّف المجلسي في الأحاديث

لقد اتهم تيرنر المجلسي في أجزاء من كتابه بالتصرّف في الأحاديث، وقد اتّهم تيرنر المجلسي بشكلٍ خاصٍّ بأنّه قام بترجمة بعض الأحاديث لصالح السلاطين الصفويّين أو قام بتفسيرها لصالح ترسيخ أسس الحكم الصفويّ، ويعتقد تيرنر أنّ المجلسي قد غير الأحاديث في بعض الموارد،[1] فكتب ما يلي:

«لقد تصرّف المجلسي في ترجمة هذه الأحاديث وتعمّد ترجمتها بـ «الصفويّة»، في حين أنّه عندما فسّر هذه الأحاديث بالصفويّة لم يكن هناك من داعٍ للتصرّف في متن الروايات».[2]

وفي موقعٍ آخر، كتب عن توقيعٍ للإمام المهدي عجّل الله فرجه رُويَ في بحار الأنوار، وكان قد نُقِل بشكلٍ مختلفٍ عمّا نقله الطوسي وآخرون، متّهمًا المجلسي بالتلاعب في التوقيع، فكتب ما يلي: «هل أنّ الذي تلاعب به هو نفس المجلسي أم أنّه من فعل الآخرين، هذا أمرٌ يستحقّ التحقيق».[3] وكتب ما يلي: «في نقل الطوسي والآخرين، جاء هذا التوقيع بهذا النحو «أنا حجّة الله عليهم»[4] بينما نقل المجلسي هذه الرواية بهذا النحو «أنا حجّة الله عليكم» وذلك لتعزيز فكرة مكانة العلماء كوسطاء بين الأئمّة من جهة والناس العاديّين من جهة أخرى».

يُواجه الاتّهام الذي ذكره تيرنر بعنوانه تصرّفًا من العلّامة المجلسي في الروايات وكذلك النموذج الذي ذكره إشكالين: الأوّل: أنّ تيرنر على ما يبدو لا يعرف مفهوم التصحيف في الروايات،[5] فالتصحيف هو تغييرٌ في لفظ الحديث قد يحدث عن غير عمدٍ من الراوي أو

---

1. Turner, *Still Waiting for the Imam*, p. 47.
2. Ibid, p. 211.
3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 214.

According to the version of the tawqi' preserved by Shaykh Tusi in his Kitab al-ghayba, the last part of the sentence reads: "... and I am the proof of God to you all (alaykum)", whereas Majlisi's reads'... and I am the proof of God to them (i.e., the narrators).

٤. الطوسي، الغيبة، ص ٢٩١: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيها إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيكمْ وَأَنَا حُجَّةُ اللهِ عَلَيكم».

٥. راجع: المسجدي، التصحيف في متن الحديث.

المحدّث أو الناسخ، وقد كتب الراغب الإصفهاني في تعريف التصحيف ما يلي:

«التَّصْحِيفُ قراءة المصحف وروايته على غير ما هو لاشتباه حروفه».[١]

يعني: مِن الممكن أن يتغيّر قسمٌ من سند الحديث أو نصّه بكلمةٍ أو عبارةٍ مشابهةٍ لها حين الكتابة، مثل: تصحيف «مراجم» بـ«مزاحم» و«بريد» بـ«يزيد» (بريد بن معاوية العجلي بـيزيد بن معاوية)، و«جرير» بـ«حريز»، هذا النوع من التصحيف يُسمّى التصحيف الكتابي الذي يطرأ على متن الحديث وتتغيّر ألفاظ الرواية بألفاظٍ شبيهةٍ بها، مثل: «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ فَذَلِك كصِيامِ الدَّهْر» وفي بعض المصادر صُحفت كلمة (سِتًّا) بـ(شيئًا)؛[٢] وكذلك في الحديث المنقول «إنَّ النبي احَتَجَرَ بالمسجدِ، أي: اتَّخَذَ حُجرَةً مِن حصيرٍ»، يعني: بنى الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم في المسجد حُجرةً من الحصير، فصُحّفت في بعض المصادر بـ(احتجم) أي: إنّ النبي احتجم في المسجد.[٣]

ويقول تيرنر: إنّ العلاّمة المجلسي نقل روايةً مختلفةً عن رواية الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة، وفي الردّ على هذه المسألة لا بدّ أن يُقال: أوّلًا: هناك مسألةٌ جديرةٌ بالانتباه، وهي أنّ هذا التصحيف يُحتمل أن يكون وقع من قبل كتّاب نُسخ كلٍّ من الكتابين، ويجب الرجوع إلى النسخة الأصليّة، والنسخ التي تمّ نسخها بدقّةٍ أكبر، من الضروريّ أيضًا البحث في الروايات المشابهة، وحتّى تحليل نصّ الروايات والمقارنة بينها لتحديد النسخة المعدّلة.

ثانيًا: ربما حدث هذا التصحيف في كتاب الشيخ الطوسي، ولإثبات أنّ التصحيف كان في بحار الأنوار أو في الغيبة، ينبغي إجراء بحث، وهذا ما لم يفعله تيرنر. وهنا لا نستطيع أن نقول: بما أنّ الشيخ الطوسي مُتقدّمٌ على المجلسي من حيث الزمان، فإذن نُسخته هي الأصحّ؛ لأنه كثيرًا

---

١. الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٤٧٦.

٢. السيوطي، تدريب الراوي، ج ٢، ص ٦٤٨: «وَحَدِيثُ «مَنْ صَامَ رَمَضَانَ وَأَتْبَعَهُ سِتًّا مِنْ شَوَّالٍ» صَحَّفَهُ الصُّولِي فَقَالَ: شَيئًا بِالْمُعْجَمَةِ».

٣. م.ن، ص ٦٤٩: «التَّصْحِيفِ فِي الْمَتْنِ، حَدِيثُ زَيدِ بن ثَابِتٍ «أَنَّ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ احْتَجَرَ فِي الْمَسْجِدِ» وَهُوَ بِالرَّاءِ (أَي اتَّخَذَ حُجْرَةً مِنْ حَصِيرٍ، أَوْ نَحْوِهِ يصَلِّي فيها؛ صَحَّفَهُ ابْنُ لَهِيعَةَ) بِفَتْحِ اللَّامِ وَكسْرِ الْهَاءِ (فَقَالَ: احْتَجَمَ) بِالْمِيمِ».

مـا يكون قدرة العـالم المتأخّر على الوصول إلى الكتب ودقّته أعلى مـن العالم المتقدّم؛ أضف إلى ذلك أنّه صحيحٌ أنّ الشيخ الطوسي متقدّمٌ إلّا أنّ النسخ الموجودة لمؤلّفاته ليست بخطّ يده، بل هي نسـخٌ كتبها الكُتّاب نقلًا عن نسخة الشيخ الطوسي، ويمكن أن يكون التصحيف قد وقع في هذه الكتب المنسوخة، فإنّ الشيخ يوسف البحراني كتب بشأن روايةٍ رُويتْ في كتاب الشيخ الطوسي بنحوٍ ورويت في الكتب الأخرى بنحوٍ آخر، ما يلي:

«وربّما قيل بترجيح رواية التهذيب؛ لأنّ الشيخ أعرف بوجوه الحديث وأضبط، خصوصًا مـع فتواه بمضمونها في النهاية والمبسـوط، وفيـه أنّه لا يخفى على من راجـع التهذيب وتدبّر أخباره، ما وقع للشـيخ من التحريف والتصحيف في الأخبار سـندًا ومتنًا، وقلّما يخلو حديثٌ من أحاديثه من علّةٍ في سندٍ أو متنٍ».[١]

ومع غضّ النظر عن صحّة أو سقم كلام الشيخ يوسف البحراني حول مقدار التصحيفات في آثار الشـيخ الطوسي، إلّا أنّه يُمكن أن نقبل باحتمال أن يكون التصحيف في الرواية قد وقع من الشـيخ الطوسي أو على الأقل من ناسخي كتبه، ولا وجه لترجيح نقل الشيخ الطوسي على نقل المجلسي بغير سببٍ، إلّا أن يكون المجلسي قد نقل عن الطوسي، وهذا أيضًا يمكن أن يكون ناشـئًا عن اختلاف النسـخ الخطيّة بين ما وصل الآن إلى أيدينا وبين ما كان بين يدي المجلسي، وبكلّ الأحوال لم يقم تيرنر بأيٍّ من هذه التحقيقات، لذلك ادعاؤه هذا بلا دليل.

وأمّا المسـألة الأخرى فهي أنّ الرواية التي نقلها تيرنر كشاهدٍ ومثالٍ ومبنىً لاستدلاله على التغيـير العمديّ للرواية من قبل المجلسي هي روايةٌ نُقِلت من أحد توقيعات إمام الزمان عجل الله فرجه، وقد ادّعي تيرنـر أنّ العلّامة المجلسي غيّر «عليهم» الواردة في الرواية إلى «عليكم». فـأوّلًا: لا يذكر تيرنر مصدر هذا الـكلام، يعني: هو لا يذكر الجزء الذي نقل منه هذه الرواية، بل يُرجعها إلى ترجمةِ أحد أجزاء بحار الأنوار. ثانيًا: عند الرجوع إلى بحار الأنوار والبحث عن هذا الحديث، نجد أنّ العلّامة المجلسي قد نقل هذه الرواية في موطنين: في أحد الموطنين ينقلها المجلـسي «عليهم» أيضًا «وَأَمَّا الْحَـوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهـا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي

١. البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ٣، ص ١٥٦.

عَلَيكـمْ وَأَنَـا حُجَّةُ الله عَلَيهِم»،[١] وفي الموطن الآخر ينقل إلى فقـرة حجّة الله، ولم ينقل أكثر من ذلك «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيها إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيكمْ وَأَنَا حُجَّةُ الله»،[٢] وعـلى ما يبدو أنّ الحديث نُقـل مقطوعًا دون تتمّةٍ له،[٣] ولذلك لم يثبـت التصرّف العمديّ في الروايات من ناحية العلاّمة المجلسي بهذا الاستدلال، ولا يوجد أيّ دليلٍ على أنّ هذه الحالات المحتملة عمديّةٌ.

العلاّمة المجلسي ومحاربته للتصوّف

كـرّس تيرنر قسـمًا من كتاب الإسـلام من دون الله لموضـوع مواجهة المجلـسي للعرفان والتصوّف،[٤] فهو يعتقد أنّ العلاّمة المجلسي أكّد من خلال التمسّـك بالروايات على الممارسات الظاهريّة للدين وخاصّة محوريّة أئمّة الشـيعة، وحارب باطن الديـن والمعنويّة والارتباط بالله بالطريقة التي مارسها أهل التصوّف، فكتب ما يلي:

«لم يدّخـر فقهـاء أواخر العهد الصفويّ جهـدًا للحروب المذهبيّة ضـدّ أيّ نوعٍ من أنواع التصـوّف[٥] وكان سـعي الفقهاء وأهـل الظاهر مُنصبًّا عـلى اقتلاع جذور كلّ نـوعٍ من أنواع التصـوّف،[٦] ونظر المجلـسي إلى التصوّف الحقّ وإلى أهل البدعة منهـم بعينٍ واحدةٍ واعتبرهم بأجمعهم منحرفين، وبرأيه جميعهم كُفّار يستحقون جهنّم».[٧]

وكتـب في بيان احتدام هذه النزاعات ما يلي: «في الحقيقـة كان الجدل دائرًا بين الظاهريّين وغير الظاهريّين، فإذا كان علماء الظاهر وغير الظاهريّين قادرين حتّى الآن على التعايش بسلام،

---

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ١٨١.

٢. م.ن، ج ٧٥، ص ٣٨.

٣. وقد ورد في كتاب كمال الدين للصدوق «وأنا حجّة الله عليهم» أيضًا. الصدوق، كمال الدين، ج٢، ص ٤٨٤. كما أنّ السياق يتوافق مع أنّ التسلسل الهرمي يُوصلنا إلى أنّ الإمام قال: هم حجتّي عليكم وأنا حجّة الله عليهم.

4. Turner, *Islam Without Allah*, p. 173.

5. Ibid, p. 173.

6. Ibid, p. 175.

7. Ibid, p. 175.

فـإنّ هذا الاحتمال لم يعد موجودًا بعد المجلـسي؛[1] لأنّ المجلسي هاجم جميع الصوفيّين المؤمنين وغيرهم بنفس العصا».[2] وكتب ما يلي:

«كان المجلسي يرى أنّ ترك تنـاول لحوم الحيوانات، أو العزلة التي تميل إليها بعض الفرق الصوفيّة أمرًا غير جائزٍ، وكان يقول: إنّ العزلة تمنع الإنسان من أداء الواجبات التي تشمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».[3]

وفي عبارةٍ من العبارات يصف تيرنر العلّامة المجلسي بأنّه كان في تحجّره ومجابهته للجماعات المعنويّة ـ بحسب تعبيره ـ أسوأ من السلفيّين أمثال ابن تيمية، وكتب ما يلي:

«يتّضح خطأ إدانة المجلسي لجميع أشكال الصوفيّة عندما نرى أنّه حتّى شخص مثـل ابن تيميـة، الذي قضى حياتـه كلّها في محاربة أهـل البدعة، يُشـيد بحدٍّ أدنى بالمتقدّمين من أهل التصوّف أمثال ابن الجنيد وبا يزيد».[4]

كما أنّ المستشرقين السابقين على تيرنر يقفون معه في اعتبار العلّامة المجلسي مخالفًا لما يسميه تيرنر المعنويّة، وقد تمّ ترويج هذا الرأي بواسطة العديد من المستشرقين والعلماء المهتمّين بإيران، حيث ذكر إدوارد براون في تعريفه للمجلسي أنّه «قتل الصوفيّة قتلًا عامًا بقسوةٍ تامّةٍ»،[5] وكتب السـير جون مالكوم أيضًا: «يقولون بعد أيّامٍ قليلةٍ من جلوس السلطان حسين ... لحق الضرر بجميع طوائف وفرق دين الإسـلام بما في ذلك فرقة المتصوّفة التي كان آباء وأجداد السـلطان حسـين نفسـه ينتمون إلى هذه الفرقة، حيث صدر قرارٌ بهدم كلّ خانقاه تابع لهم، أمّا أكابرهم فإمّا نُفوا خارج البلد أو تمّ إجلاؤهم عن الوطن ليتفرّقوا في أنحاء العالم؛ ومن ضمنهم الشيخ محمّد علي الحزين الذي ذهب إلى الهند وتوفي في بنارس».[6]

---

1. Ibid, p. 250.
2. Ibid, p. 250.
3. Ibid, p. 174.
4. Ibid, p. 176.

٥. براون، تاريخ ادبيات ايران، ج ٤، ص ٢٧٩.

٦. بيرنيا، تاريخ كامل ايران، ج ١، ص ٤٠٢.

وقبل أن ننقد كلام تيرنر، لا بدّ من الإشـارة إلى أنّ المسـتشرقين يتحدّثون عن قسوة علماء الصفويّين ضدّ التصوّف بناءً على الصورة التي صوّروها عن المجلسي والعصر الصفويّ، دون تقديـم أيّ دليلٍ يُثبت ذلك؛ ومع ذلـك، لم يقدّموا معلومات حول متـى وكيف نفّذ المجلسي عمليّـات القتل والترحيل هذه، ومَن الذي رُحّل أو قُتـل. والأمر الوحيد المذكور هو ما ذكره السـير جون مالكوم من أنّ محمّد علي الحزين ذهب إلى الهند، كما ذكر آخرون الملّا محمّد صادق الأردبيـلي، في حين أنّ هذا النموذج لا علاقة له بالمجلسي أو الصراع بين الحزين و الأخباريّين، لقد نشأ وتربّى الحزين اللاهيجي خلال الفوضى والاضطراب في إصفهان، وكما كتب في سيرته الذاتيّة التي تحمل اسم تاريخ حزين، إنّه إنّما طُرد من إصفهان أثناء هجوم الأفغان، وبعد سفره إلى مدنٍ مختلفةٍ، أقام في الهند وتوفّي في بنارس عام ١١٨١ هـ، ولذلك من المؤكّد أنّ السير جون مالكوم أخطأ بشـأن دور المجلسي في نفي الحزين، إذ عند وفاة المجلسي كان الحزين يبلغ سـبع سـنواتٍ من العمر، وتـمّ ترحيله من قبل المهاجمين الأفغان، ومن المفارقات، أنّ الحزين أشـاد بمحمّـد باقر المجلسي في كتاب تاريخ الحزين وذكره مـن ضمن «بعض الأفاضل الذين التقى بهم على صغر سنه» في إصفهان،[1] وكتب في كتاب تاريخ الحزين ما يلي:

«أذكـر الآن بعض الأفاضل والعلماء الذين التقيت بهم في إصفهان في صغر سـنّي، حيث أظهروا لي الرحمة، ومن بينهم الفاضل المرحوم مولانا محمّد باقر المجلسي الإصفهاني، وهو شيخ الإسلام وأحد مشـاهير المحدّثين وفقهاء الإماميّة، وله مؤلّفاتٌ مشهورةٌ، رأيته ثلاث أو أربع مرّات، وتوفّي عن عمرٍ يناهز الثانية والسبعين عامًا، سنة ألف ومائة وعشرة للهجرة».[2]

وأمّا فيما يتعلّـق بمعارضة العلاّمة المجلسي للصوفيّة، فهناك بعـض النقاط المفتاحيّة التي ينبغي ذكرها: أوّلا: كما كتب رسول جعفريان:

«كانت مواجهة الصوفيّة في هذه الحقبة عبارةٌ عن حركةٍ عامّةٍ، ولم يكن المجلسي مؤسّسًا لها، بل هو ابنها ومن نتاجها، فهي اتجاهٌ تمّ اتّباعه لسنواتٍ قبل العلاّمة، يذكر الآغا بزرگ الطهراني

١. طارمی، علامه مجلسی، ص ١٠٦.

٢. حزين، تاريخ حزين ، ص. ١٦.

نقــلًا عن نصيحة الكرام وفضيحة اللئام من مؤلّفات محمّــد بن نظام المعروف بعصام أكثر من ثلاثين كتابًا ضدّ الصوفيّة».[١]

ويُقدّم رسول جعفريان في الجزء الثاني من كتاب صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست [= الصفويّة في مجال الدين والثقافة والسياسة] أكثر من عشرة رسائل تمّ تأليفها في العهد الصفويّ في الردّ عــلى الصوفيّة وفي نقدهم، وقد نقل خلاصاتها أو نقلها كاملةً، ويعتبر العلّامة المجلسي دعوة الشاه إسماعيل للمحقّق الكركي من بين إجراءات الشاه إسماعيل لمجابهة الصوفيّة،[٢] بناءً على هذا، لم يكن المجلسي أوّل عالمٍ صفويٍّ عارض الصوفيّة، بل المحقّق الكركي (ت: ٩٤٠ هـ) شيخ الإسلام في عهد الشاه طهماسب. وقد ألّف المحقّق الكركي كتابًا بعنوان المطاعن المجرميّة في ردّ الصوفيّة،[٣] كما ألّف ابنه الشيخ حسن كتابًا بعنوان عُمدة المقال في كفر أهل الضلال، وإذا كان انتســاب كتاب حديقة الشــيعة للمقدّس الأردبيلي صحيحًا،[٤] فسوف يكون مؤيّدًا لكون الفقهاء غير الأخباريّين الســابقين على المجلــسي وفي القرن العاشر معارضين للصوفيّة، كذلك قبل العلّامة بوقتٍ طويلٍ، كان الســيّد محمّد ميرلوحي أحد تلامذة الميرداماد والشــيخ البهائي الذي له ممشــىً مخالفٌ لمشى زميله في الدراســة محمّد تقي المجلسي الذي كان من أتباع الشيخ البهائي، فهذا الســيّد لم يقبل بالمنهج العرفاني وخاض معركةً شرسةً مع المجلسي الأوّل بسبب ميوله الصوفيّة،[٥] وهاجم ميرلوحي السبزواري في كتابه كفاية المهتدي[٦] أهل التصوّف بشدّةٍ.

وقد استعمل الملّا محمّد طاهر القمي (ت: ١٠٩٨ هـ) جهوده العلميّة للردّ على هذه الطائفة قبــل العلّامة المجلسي بفترةٍ طويلــةٍ، وقد وصلت مخالفة القمي للتصــوّف إلى درجةٍ دفعته إلى

---

١. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ١، ص ٨٨؛ ج ١، ص ٥٢٤؛ ج ٥، ص ٩؛ ج ٧، ص ١٤٧؛ ج ١٣، ص ١؛ ج ١٧، ص ٧٤، وبشكلٍ عام تحت عنوان الردّ على الصوفيّة في ج ١٠، ص ٢٠٥ إلى ٢١٠.

٢. جعفريان، «رويارويى فقيهان و صوفيان در عصر صفويان»، ص ١٠١.

٣. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٢١، ص ٢٣٨.

٤. راجع: جعفرى، «بررسى انتساب كتاب حديقة الشيعة به مقدس اردبيلى».

٥. الآغا بزرگ الطهراني، ج ٢، ص ٥٥٨.

٦. مير لوحي، مختصر كفاية المهتدي.

مواجهة الفيض الكاشاني ومحمّد تقي المجلسي، والد العلاّمة المجلسي،[١] وكذلك من جملة آثاره في هذا الشـأن عبارة عن تحفة الأخيار، وملاذ الأخيار وكتاب حكمة العارفين ومحبان خدا [= محبّو الله] وكذلك مؤنس الأبرار وفي الختام أثره الكبير تحت عنوان هداية العوام وفَضيحَةُ اللئام الذي لم يتبقَّ منه سوى جزءٌ واحدٌ.[٢]

وكذلك للسيّد نعمة الله الجزائري في الردّ على الصوفيّة الكثير من المسائل، ففي أحد المواطن ذكر بأنّ ما نُشاهده من أعمال الصوفيّين ومراقباتهم في الأذكار والصلاة يُنبئُ عن كونهم يبتغون جذب انتباه الناس فقط، فينخرطون في مثل هذه الأعمال بدوافع دنيويّة،[٣] وأصبح نطاق مجابهة التصوّف كبيرًا إلى درجة أنّ الفيض الكاشـاني ـ الذي هو نفسـه كان لديه صبغة صوفيّة ـ ترك وراءه رسـالةً بعنوان المحاكمة أورد فيهـا مجموعةً من الاعتراضات عـلى الصوفيّين والفقهاء أيضًا.[٤]

النقطـة الأخرى هي أنّه صحيحٌ أنّ المجلسي كان مخالفًا للصوفيّين، ولكنّ المهمّ هو أنّه بأيّ أسلوبٍ استعان للقيام بمجابهتهم، لقد رأينا أنّ أقوال المستشرقين مبنيّةٌ على نماذج لا أساس لها، ولم تقدّم دليلًا على اسـتخدام العنف أو التشـجيع عليه من قبل المجلسي، وإنّما الواضح هو أنّ طريقته كانت قائمةً على المواجهة الثقافيّة وعلى المنهج العلمي وتأليف الكتب، وبالطبع لم يكن المجلسي لوحده في هذا المضمار، ولم يكن اسـتثناءً في مخالفته للصوفيّة أو أشدّ من الآخرين، بل هناك أفرادٌ آخرون كانوا أشدّ مخالفةً للتصوّف من خلال التأسي بالروايات، فقد جمع الشيخ الحرّ العاملي ألف روايةٍ في رفض التصوّف والردّ عليه،[٥] كما ألّف الشيخ الحرّ العاملي (ت: ١١٠٤ هـ) كتاب الإثنا عشرية في الردّ على الصوفيّة بشكلٍ مستقلٍّ في الردّ على الصوفيّين، وهو يُعتقد بأنّه لم

١. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٥٦٧.

٢. م.ن، ص ٥٧٠.

٣. الجزائري، الأنوار النعمانية، ج ٢، ص ١٧٢.

٤. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٥٥٣.

5. Turner, *Islam Without Allah*, p. 173.

يكن أيًّا من الشيعة صوفيًا منذ زمن أئمّة الشيعة وبعد ذلك حتّى الوقت الحاضر.[١]

وربّما أمكن القول: إنّ العلّامة كان يمتلك رأيًا معتدلًا إلى حدٍّ ما، وكان يسعى إلى إيجاد نوعٍ من الاعتدال في الممارسات من خلال جعل الأحاديث هي الأصل، وأحد أفضل المؤلّفات في هذا المجال الرسالة القصيرة أجوبة المسائل في الإجابة على ثلاثة أسئلة، التي ما زالت موجودةً، حتّى أنّ العلّامة المجلسي في الرسائل المتبادلة بينه وبين أحد مخالفي الصوفيّة الأشداء ـ يعني: محمّد طاهر القمي ـ اعتبر جهود الملّا القمي خروجًا عن حدّ اللزوم نوعًا ما.[٢]

ومن ناحيةٍ أخرى ـ كما مرّ سابقًا ـ كان لوالده محمّد تقي المجلسي ميلًا نحو العرفان، وقد تحدّثنا عن ذلك، حتّى أنّه توجد رسائل متبادلة بين محمّد طاهر القمي والمجلسي الأبّ، فقد حاول محمّد تقي الحدّ من هجمات محمّد طاهر الحادّة على العرفان الإسلامي، ولمحمّد تقي المجلسي عباراتٍ راقيةٍ في مدح الشيخ الصفي ممّا يدل على إجلاله للشيخ الصفي، ومنها مدحه بالعبارات التالية:

«ملك أولياء الله، قطب المحقّقين، ورئيس الواصلين والعارفين والعاشقين، الشيخ صفي الملّة والحقيقة والحقّ والدين، أنار الله تعالى برهانه، ورفع الله تبارك وتعالى في أعلى درجات الجنان مقامه».[٣]

وفي نفس الوقت الذي عارض فيه المرحوم المجلسي الصوفيّين المنحرفين نجد أنّه لم يعجبه الأسلوب العرفاني لأشخاص مثل الملا صدرا، إلّا أنّه لم يُعاملهم معاملةً سيّئةً؛ والشاهد أنّه نال إجازةً في الرواية من الملّا محسن فيض الكاشاني الذي حبّذ الأسلوب العرفاني في بعض أعماله.

وفي الأساس، في حقبةٍ من العصر الصفويّ، كانت المعارضة للصوفيّة وصلت إلى درجةِ أنّ مسيحيًّا اعتنق الإسلام حديثًا، وهو علي قلي جديد الإسلام أو هو نفس الأبّ أنطونيو دوجوزو ردّ عليهم في رسالةٍ بعنوان رد جماعت صوفيه [= رفض جماعة الصوفيّة]، ونُشرت

١. الحرّ العاملي، الإثنا عشريّة، ص ١٣: «في زمن الأئمة ‌ وبعده إلى قريب من هذا الزمان لم يكن أحد من الشيعة صوفيًا».
٢. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٦٠٥.
٣. المجلسي، لوامع صاحبقراني، ج ٣، ص ٤.

هذه الرسالة في بعض المصادر المعاصرة؛[١] كما أنّ الملا صدرا، الذي يُحاول بنفسه ربط أساليب الفلسفة والحكمة والكلام والعرفان بالطريق الأقوم للحكمة المتعالية، كتب رسالةً بعنوان كسر أصنام الجاهليّة وهي في نقد الصوفيّة، وبلغت قائمة الكتب المؤلّفة في معارضة التصوّف من الأخباريّين أو محبّي العرفان، سواء قبل المجلسي أو بعده عددًا لا يسع المجال لذكر أسمائها في هذا المقال، بناءً على هذا، لا نجد وجهًا واضحًا لتسليط الضوء على المجلسي الذي لم يكن البادئ بهذه العمليّة، وإنّما هو نفسه كان متأثّرًا بعض أساتذته، وتزامن ذلك مع نمو الأخباريّة، فأصبح مناهضًا للصوفيّة وذمّ المنحرفين منهم في آثاره المختلفة.

والسؤال المطروح الآن هو التالي: لماذا يُفرِط المستشرقون في التركيز على دور العلاّمة المجلسي وإبراز دوره؟ باعتقادنا إنّ إبراز دور العلامة يرجع إلى حقيقة أنّ العديد من معارضي الصوفيّة استخدموا حيثيّتهم في مواجهتهم للصوفيّة، حتّى الأشخاص الذين جاؤوا بعد العلاّمة المجلسي.[٢]

ربّما أمكن القول: إنّ وجهة نظر تيرنر في هذه القضية متأثّرة بالدكتور مصطفى الشيبي[٣] الذي سعى جاهدًا إلى إظهار أنّ التصوّف انفصل عن التشيّع مع ظهور المجلسي ومنذ ذلك التاريخ فصاعدًا، وأنّ جهود العلاّمة هي التي تسبّبت في اقتلاع التصوّف في إيران من جذوره، بدون أن يلتفت إلى تصرّفات العلماء قبل العلاّمة المجلسي ضدّ التصوّف.

وعلى كلّ حال، على الرغم من مساعي الأخباريّين والمجلسي، إلّا أنّها لم تكن بحيث أصبح الصوفيّون معزولين في أواخر الصفويّة تمامًا عن المجتمع، بل بقي القزلباشان يتنفسّون حتّى أواخر أيّام الدولة الصفويّة، وكان منصب خليفة الخلفاء الذي هو منصبٌ يُمثّل نيابة المرشد العام لا يزال قائمًا بين الصوفيّين، كان هناك أيضًا مكان بالقرب من عالي قابو اسمه توحيد خانه [= بيت التوحيد] يجتمع فيه الصوفيّون ويُؤدّون احتفالاتهم الخاصّة، وكان العديد من هؤلاء

١. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٦٥٩.
٢. البحراني، لؤلؤة البحرين، ص ٥٥.
٣. الشيبي، تشيع و تصوف، ص ٤٠٠.

القزلباشيّين لا يزالون جزءًا من الحرس الشخصيّ للملك وكانوا يُشكلون لواء «قورچيان».

والمسألة الأخرى التي لا ينبغي إغفالها، هي وضع الصوفيّين في العصر الصفويّ، ومن الضروري أن نلتفت إلى أنّ الأبحاث حول الأمور الروحانيّة الإسلاميّة ترتبط في المشهد العلميّ الغربيّ بالصوفيّة، وأغلب الكتب المؤلّفة في موضوع الروحانيّة والمعنويّة في الإسلام فهي تبحث حول الصوفيّة، وكأنّهم يعتبرون الروحانيّة والمعنويّة مساويةً للتصوّف، كذلك يعتقد تيرنر أنّ الصوفيّين في العصر الصفويّ كانوا أشخاصًا يرون الله محور الوجود، ولكن تمّ إقصاؤهم من المشهد بسبب أفعال المجلسي، وحلّ التوجّه نحو الإمام في المجتمع الشيعيّ محلّ مركزيّة الله التي كانت لدى الصوفيّين، إلّا أنّ الواقع هو أنّه وفقًا للتقارير الموجودة، فقد انفصلت الصوفيّة عن العرفان الحقيقيّ في تلك الفترة وأصبحت حركةً قشريّةً ومنحرفةً.

ويصف رسول جعفريان في إحدى مقالاته[1] التصوّف والميل إلى العلوم الخفيّة والحروف والأعداد وجعلها تبدو دينيّةً على أنّه أحد عوامل بُطء نموّ العلم والمعرفة، لقد كان وضع الصوفيّين المنتشرين في ذلك الوقت سببًا من أسباب انحطاط المجتمع الإسلامي إلى حدٍّ كارثيٍّ، وهي النقطة التي أشار إليها شاردن أيضًا، فاعتبرهم أشخاصًا كسالى، ولا يقتصر الأمر على كونهم لا يفيدون المجتمع وحسب بل هم عالةٌ أيضًا، ولم يؤمن الصوفيّون بأحكام الشريعة الإسلاميّة ولم يلتزموا بالآداب العامّة من أجل عيش حياةٍ لائقةٍ وأخلاقيّةٍ ونقيّةٍ،[2] ومن وجهة نظر زرين كوب كان اصطدام الأخباريّين معهم أمثال المجلسي ليس من باب أنّه ضدّ العرفان والتصوّف، وإنّما تبنّى العلّامة المجلسي هذا الأسلوب منعًا للناس من الجوانب غير المرغوبة التي لدى الصوفيّة.[3]

ويعتقد الشهيد مطهري أنّ العرفان في القرن العاشر كان له شكلٌ غير مناسبٍ، ويذكر أحد أسباب ذلك بالنحو التالي:

«لا يتمتّع جميع المتصوّفة أو معظمهم بالشهرة العلميّة والثقافيّة التي كان يتمتّع بها أسلافهم،

---

١. راجع: جعفريان، «يكى از راههاى تعطيل علم و ذهن در تمدن اسلامى».

٢. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٢، ص ٥٩١.

٣. زرين كوب، دنباله جستجو در تصوف ايران، ص ٢٦٠.

وربّما أمكن القول: إنّ التصوّف الرسمي سيصبح من هذا الوقت فصاعدًا أكثر انغماسًا في العادات والمظاهر وربّما البدع التي تمّ إيجادها».[١]

وأحد الأسباب الأساسيّة لمهاجمة الصوفيّين هو عقدهم مجالس السماع التي كانوا يُغنّون فيها الأشعار وإقامتهم المراسم لذلك، ومع الالتفات إلى حرمة الغناء في الفقه الشيعي، كتب العلاّمة المجلسي في عين الحيات ما يلي:

«في هذا الوقت أسمع الكثير من هذه السخافات منهم كذلك، وقد كتبوا هذه المواضيع في أشعار الحبّ وأعطوها بيد بعض الأشخاص المائعين ليغنّي لهم وهم يُصفّقون ويصرخون».[٢]

وهذا هو السبب في أنّنا نرى أنّه حتّى العلماء أمثال الفيض الكاشاني، رغم ميله إلى العرفان ومحاولته تتبّع التعاليم العرفانيّة في الأخبار، إلّا أنّه يشكو من وضع الصوفيّين، فقد كتب ردًّا على رسالةٍ كتبها بعض أهالي مشهد إلى فيض الكاشاني سألوه فيها عن أعمال صوفيٍّ يَدّعي أنّ الفيض الكاشاني وافق على أعماله تلك، وجاء في ردّه ما يلي:

«سبحانك هذا بُهتانٌ عظيمٌ، حاشا للعبد أن يُجيز رسمًا تعبديًّا لم يرد في القرآن والحديث، ولم يصل فيه خبرٌ من الأئمّة المعصومين في مشروعيّة التعبّد به؛ بل نزل النصّ القرآني على خلافه».[٣]

كما ألّف صدر الدين الشيرازي كتاب كسر أصنام الجاهلية في نقد الصوفيّين، وكتب يقول:

«وربّما يقول بعضهم: الأعمال بالجوارح لا وزن لها وإنّما النّظر إلى القلوب؛ وقلوبنا والهة بحبّ اللهّ واصلة إلى معرفة اللهّ عاكفة في حظائر القدس، وإنّما نخوض في الدّنيا والشّهوات بأبداننا؛ فنحن مع الشّهوات واللّذّات بالظّواهر والأبدان لا بالبواطن والقلوب. ويزعمون أنّ مباشرة الشهوات ومزاولة المعاصي والخطيئات لا تصدّهم عن طريق اللهّ، لقربهم منه ومنزلتهم لديه».[٤]

---

١. مطهري، مجموعه آثار، ج ١٤، ص ٥٧٨.

٢. جعفريان، تاريخ ايران اسلامى، ج ٤، ص ٣٦٧ إلى ٣٦٩.

٣. الخوانساري، روضات الجنات، ج ٦، ص ٩٩.

٤. الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، ص ٩.

وكتب الملّا صدرا أيضًا:

«وأكثر ما يقع هذا للرّهابين والكاهنين وكفرة الهند الّذين استدرجهم الحقّ بالخذلان من حيث لا يعلمون، لأجل بعض رياضاتهم الفاسدة المشتملة على الإفراط والتّفريط، لكونها ممّا ابتدعوها رغبة في ميل القلوب إليها وشوقًا إلى طلب الشّهرة عند النّاس».[١]

كذلك كتب الملا صدرا ما يلي:

«ومجالس هؤلاء القوم مشحونة بالأشعار وما يتعلّق بالتّواصف في العشق وجمال المعاشيق وشمائل المحبوبين وروح وصالهم وألم فراقهم، والمجلس لا يحويه إلّا أجلاف العوامّ وسفهاؤهم، وقلوبهم محشوّة بالشّهوات، وبواطنهم غير منفكّة عن الالتذاذات والالتفاتات إلى الصّور المليحة، فلا يحرّك الأشعار المشفوعة بالنّغمات من نفوسهم إلّا ما هي مستكنّة فِيها من الأمراض القلبيّة والشّهوات المخفيّة».[٢]

وهذا الكلام ليس كلام أخباريٍّ أو كما يُسميه تيرنر عالمٌ ظاهريٌّ، بل هي كلمات أحد أعظم العرفاء الشيعة في العالم الإسلامي صدر المتألّهين محمّد الشيرازي.

النموذج الآخر هو أنّ الآغا بزرگ الطهراني بحث ذات مرّة حول إحدى المخطوطات في الردّ على الصوفيّة، وذكر الآراء حول انتساب هذا الكتاب، فكتب أنّه جاء في بداية هذه الطبعة مبيّنًا سبب تأليف الكتاب ما يلي:

«[وقد ألّفت هذا الكتاب] لأنّي رأيتُ العديد من الشيعة وأشياع علي بن أبي طالب خدعهم مجموعة من قطّاع طريق الدين، بسبب جهلهم وبعدهم عن أهل العلم، وظنّوا أنّ الصراخ والتصفيق والقيام والدوران وممارسة الحبّ مع الرجال عبادةً وطاعةً».[٣]

بناءً على هذا، نجد أنّ موقف العلّامة المجلسي ضدّ التصوّف وسبب معارضته للصوفيّة هو الظروف والخصائص التي كانت للصوفيّين في عصر العلّامة، فقد سمّمت بدع الصوفيّة

---

١. م.ن، ص ١٣.

٢. م.ن، ص ٤٤ (ملخّصًا).

٣. الآغا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١٠، ص ٢٠٧.

فضـاء إيران الغضّ، وانتشر الدراويـش والخانقاهات في أنحاء إيران بكثرة، وبشـكلٍ عامّ لا يقتصر الأمر على أنّ العلاّمة لم يكن معارضًا للتصوّف الشـيعي الحقيقي والعرفان الإسلامي، بل يُسـتنتج من مؤلّفاته العديدة أنّه يعتبر العرفان والتصـوّف الحقيقي طريقًا لنفوذ الروحانيّة والمعنويّة إلى حياة الأفراد وارتباط الإنسان بالله؛ ولكنّه كان مخالفًا للتصّوف المبتذل والصوفيّين المنغمسـين في العناد، وكان يعتبر أن السـبب في ذلك هو ابتـذال الصوفيّين وتحصّنهم بالترف والفسـاد والاحتيال، وهو كان ضدّ بعض تأويلاتهم وشـطحيّاتهم وبعض المراسـم كالرقص والضرب بالقدمين واستخدام الآلات الموسيقيّة وانتشار الرهبانيّة.

والنقطة الأخرى المهمّة، هي أنّه خلافًا لوجهة نظر المسـتشرقين، لا تعني محاربة التصوّف أبـدًا الابتعاد عـن الروحانيّة والارتباط بالله، فالروحانيّة والمعنويّة لا تسـاوي التصوّف، فعلى الرغم من أنّه أينما جرى الحديث في كتب المسـتشرقين عن الروحانية والمعنويّة الإسلاميّة، فإنّ مرادهم هو الصوفيّة بشكلٍ أساسيٍّ، إلّا أنّه لا يُمكن المقارنة بين مسألة الروحانيّة والارتباط بالله في الأدعية الواردة في كتب الأخباريّين من حيث المضامين السـامية وتنوع المفاهيم وبين أذكار الصوفيّين بأيّ شكلٍ من الأشكال، فحتّى أكثر العلماء أخباريّةً يُقدّمون أدعيةً وأذكارًا من أجل الارتباط بالله، ويمكن القول: إنّهم يمتلكون برنامجًا روحانيًّا لجميع ساعات حياة الإنسان على مدار اليوم. فكتاب مفاتيح الجنان للشـيخ عباس القمي وكتب السيّد ابن طاووس كلّها مليئة بالأدعية المتعلّقة بالسـاعات والمواقف المختلفة مـن الحياة الاجتماعيّة والفرديّة و كذلك بعض مجلدات بحار الانوار للمجلسي.[١]

وقد كَتَـب المُحدّث النوري في كتاب الفيض القدسي مفرّقًا بين التهذيب والتربية الروحيّة وبين تلاعب الصوفيّين ما يلي:

«وكـذا صحّة ما صرّح به ولُده [أي: ابن الملا محمّد تقي المجلسي] العلاّمة وغيره مِن براءة ساحته عن ذلك، فإنّ المنفيَ عنه عقائدُهم الباطلة، وآراؤهم الكاسدة التي لا يُتوَهّم ميلُه إليها، وإنّـما كان له همّةٌ عاليةٌ وعزيمةٌ قويّةٌ في تهذيب النفس وتخليتهـا عن الرذائل والملكات الرديّة،

١. راجع: المجلسي، بحار الأنوار، المجلدات ٩٠ إلى ٩٢.

وهذا أمرٌ مطلوبٌ محبوبٌ قد أكثر في الكتاب والسنة من الأمر به، بل لا شيء بعد المعارف ألزم وأهــمّ منه، إذ لا ينتفع بشيء من العلوم الشرعية بدونه، ويُشــارك الصوفيّة أهلَ الشرع في هذا الغرض الأهمّ وطلبه وفي بعض طرق تحصيله، وإنّما يفترقان في سائر طرق الوصول إليه».[١]

فكيــف يُمكن أن يكون وصف تيرنــر لمعارضة المجلسي لجميع العرفــاء وأهل الروحانيّة صحيحًــا، مع أنّ المجلــسي حينما يذكر في بعض أســناد رواياته بعض العرفــاء والحكماء ومن ضمنهم الشيخ البهائي والفيض الكاشاني فإنّه يذكرهم مع الإجلال ويذكرهم بعنوان العارف، ويُعظّمهم بعباراتٍ راقيةٍ، فقد كتب ما يلي:

«والمولى المحقّق العارف مولانا محمّد محســن القاشاني، وقدوة الحكماء المتألّهين السيّد السند ميرزا رفيع الدين محمّد النائيني، والفاضل الصالح مولانا محمّد شريف الأصبهاني وغيرهم من الأفاضل، عن الشــيخ المدقّق النحرير شيخ الاسلام والمسلمين بهاء الملّة والحقّ والدين العامليّ قدّس الله روحه».[٢]

كذلــك ينقــل المجلسي في مرآة العقــول في شرح بعض الأحاديث آراء المــلا صدرا بعينها ويذكره بعناوين مثل: بعض الأفاضل وبعض المحققين؛[٣] كما أنّه في كثير من الأحيان يستشــهد في هذا الكتاب بما ذكره الفيلسوف الكبير الفارابي وذلك في شرح الأحاديث المتعلّقة بالصفات الإلهيّة.[٤]

الآن أصبــح من الواضح مــا هو التصوّف الذي عارضه العلّامــة المجلسي إلى جانب الملّا صدرا الشــيرازي، واتّضح معنى العبارة التي قالها الشــيخ الحرّ العاملي مــن أنّه لم يكن أيٌّ من الشــيعة منذ زمن الأئمّة المعصومين وحتّى الآن من الصوفيّين. ففي الواقع، كانت معارضتهم

١. م.ن، ج ١٠٢، ص ١١٧: «واعلم أنه قد ظهر من مطاوي الحكايات السابقة وجه ما اشتهر من ميله إلى التصوف حتى أن معاصره مير محمد لوحي الملقب بالمطهر قد أكثر في أربعينه من الطعن عليه وعلى ولده الأجل ونسبتهما إليه وإلى غيره ممّا لا يليق بهما وكذا صحّة ما صرح به ولده العلامة وغيره من براءة ساحته عن ذلك ...».

٢. المجلسي، إجازات الحديث، ص ٢٧٤.

٣. المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٢، ص ٩٧.

٤. م.ن، ج١، ص ٢٨٦.

موجهةً تجاه التصوّف المبتدع المنكر للشريعة والمحتال الذي يخلو من الروحانيّة والمعنويّة، وليس ضدّ العرفاء الذين كانوا من أهل الشريعة والذين كانت مناسكهم تتمّ في إطار التعاليم الشرعيّة والمستندة إلى الدين.

اختزال العلوم الإسلاميّة بالعلوم النقليّة

إنّ أحد محاور انتقادات تيرنر للعلاّمة المجلسي هو أنّه يتّهم المجلسي باختزال العلوم الإسلاميّة بالروايات والأخبار، فقد كَتَب تيرنر بعد بيان مفهوم العِلم والعَالِم مِن وجهة نظر العلاّمة المجلسي، ما يلي:

«من وجهة نظر المجلسي، العلم يعني: المتون الدينيّة والأوامر الإلهيّة، والواجبات والمحرمات،[1] ولخّص العلماء الذي تبعوه وجاؤوا من بعده العلمَ في الفقه والحديث».[2]

وكتب تيرنر أيضًا: «إذا كان القرآن يقول: العلماء هم الذين يخشون الله، وإذا كان العلم بناءً لرأي المجلسي منحصرًا بعلم الحديث، فبناءً على هذا، في فكر المجلسي علماء الحديث هم الذين يخشون الله».[3]

ويوضّح ذلك بالنحو التالي: إنّ العلم في رأي المجلسي هو علم الحديث أوّلًا وبالذات، ويضيف: إذا نظرنا إلى الواقع بنظرةٍ علميّةٍ، فهو لم يُساعد لا في الحديث ولا في الفقه.[4] ويعتقد تيرنر بأنّ المجلسي لم يتناول أصول الدين في مؤلّفاته، وحتّى في كتاب حقّ اليقين، فظاهره أنّه حول أصول الدين، ولكنّه في الواقع حول عذاب جهنّم وكذلك حول ذمّ الخلفاء الثلاثة أيضًا، ففي حقّ اليقين خلافًا للكافي الذي للكليني، نجد أنّه لم يتحدّث حول قيمة العلم؛ في حين أنّ القسم الأكبر منه مختصٌّ بالإيمان والكفر.[5]

وفيما يتعلّق بكلام تيرنر هذا، سوف يكون من المفيد أن نذكر بأنّ العلاّمة المجلسي كان

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 177.
2. Ibid, p. 178.
3. Ibid, p. 178.
4. Ibid, p. 249.
5. Ibid, p. 169.

يتنفّس في جوٍّ كان التفكير الحاكم عليه لسنوات هو التفكير ذو الاتّجاه الأخباري، ولكن حتّى نفس العلّامة صرّح بنفسه كما أنّ عددًا كبيرًا غيره اعتبروه أخباريًّا مُعتدلًا، بل حاول البعض أن يستبعده من جماعة الأخباريّين،[١] وكان العلّامة المجلسي موجودًا في تيّارٍ استحوذ على كتلة علماء الشيعة، وهو الفكر الذي أسسّه محمّد أمين الأسترآبادي، وقبل سنوات من المجلسي كتب محمّد طاهر القمي كتابًا بعنوان الفوائد الدينيّة في إبطال الفلسفة والتصوّف،[٢] كما أنّ الأسترآبادي أبدى معارضته لاتجاه العقل في الفوائد المدنيّة،[٣] ويعتقد السيّد نعمة الله الجزائري بما يلي:

«إنّ الشارع سدّ اعتبار باب العقل بأنواعه حتّى قياس الأولويّة ومنصوص العلّة».[٤]

وقد جهد تيرنر أن يَنسب المجلسي إلى الظاهريّين أوّلًا، بل اعتبره مؤسّسًا ومحورًا لهذا التيّار، وأنّه يُعارض العلوم الأخرى ويتمسّك بظواهر الأحاديث ويمتلك قدرًا كبيرًا من التعصّب. صحيحٌ أنّ المجلسي كان لديه توجّهٌ أخباريٌّ، ولكن من خلاف الإنصاف اختزال مكانته العلميّة إلى حدود العلماء الظاهريّين الذين لا يتركون مجالًا للفهم العرفي والتعقّل.

لقد أرجع تيرنر إلى مقدّمة بحار الأنوار حيث كتب المجلسي فيها ما يلي: «إنّي كنتُ في عنفوان شبابي حريصًا على طلب العلوم بأنواعها...، فأيقنتُ بفضله وإلهامه تعالى أنّ زلال العلم لا ينقع إلّا إذا أُخذ من عينٍ صافيةٍ نبعت عن ينابيع الوحي والإلهام، وأنّ الحكمة لا تنجع إذا لم تُؤخذ من نواميس الدّين ومعاقل الأنام»، ومن كلام المجلسي هذا لا يمكن استنتاج إلّا أنّه يُشير إلى اهتمامه بالعلوم النقليّة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ، فالعديد من العلماء يعتبرون العلم الذي يحبونه ويفضلونه أفضل من العلوم الأخرى.

ورغم أنّ معارضة الفلسفة تُعدّ من ضمن مساوئ التفكير الأخباريّ، ولا يوجد سببٌ مقبولٌ لمعارضة الأخباريّين لها بمن فيهم المجلسي، ولكن مع ذلك، السعي إلى معرفة سبب

---

١. پورمحمدی، رویکرد کلامی علامه مجلسی؛ اخباری گری یا اخبار گرایی، ص ١٢٦ إلى ١٢٨. كذلك راجع كتاب: اخباری گری تاریخ و عقاید، ص ١٤٨.

٢. جعفریان، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، ج ٢، ص ٥٦٩.

٣. الأسترآبادي، الفوائد المدنيّة وبذيله الشواهد المكيّة، ص ٤٧١.

٤. الجزائري، غاية المرام، ص ٤٦.

معارضة المجلسي للفلسفة لا يخلو من الفائدة، يعتقد بعض العلماء أنّ أحد أسباب توخّي الحذر من قبل العلماء تجاه الفلسفة والعلوم العقليّة في هذه الفترة هو الميل المُفرط نحو هذه العلوم في عصر ما قبل الصفويّة، بحيث إنّه بعد المغول، وخلال ثلاثة قرون، لم يكن للعلوم النقليّة الدينيّة في إيران، سواء الشيعيّة أم السنية، مكانةً مناسبةً، وفي المقابل كانت العلوم العقليّة مثل الفلسفة والكلام والتصوّف وكذلك الأدب هي العلوم الحاكمة على الجوّ الفكري في إيران،[١] وذكر العلاّمة المجلسي شكواه من هذا الميل قائلًا:

«ولع الناس بمطالعة كتب المتفلسفين ورغبوا عن الخوض في الكتاب والسنّة وأخبار أئمّة الدين».[٢]

ولم يكن المجلسي هو من أسّس هذه المسألة، أو قدّم رأيًا جديدًا بشأنها، بل بشكلٍ عامّ، حاول الأخباريّون في هذه الفترة تحرير المذهب الشيعيّ ممّا اعتقدوا أنّه من تأثير التسنّن على التشيّع، ولذلك لم يكن نطاق الأخباريّة محصورًا بالفقه، بل كانت طريقةً فعّالةً في جميع العلوم والمعارف الدينيّة.[٣]

ومن ناحيةٍ أخرى، كان هناك اتجاهٌ مشتركٌ بين جميع الأخباريّين تقريبًا، وهو التأكيد على الأخبار الواردة من أهل البيت، وإقصاء الأساليب التي اعتقدوا أنّ أهل السنّة خلّفوها وراءهم، فكان الأخباريّون يتصوّرون أنّ بعض عناصر العلوم الإسلاميّة الموجودة مثل أصول الفقه إنّما دخلت إلى التشيّع من السنّة، ويُمكن رؤية هذه الفكرة في كلمات الأسترآبادي وكذلك في كلمات الفيض الكاشاني، فقد اعتبر عامّة الأخباريّين أنّ الاجتهاد وأصول الفقه من الأمور المستمدّة من أهل السنّة، ومن هنا كان أحد آثار الفكر الأخباريّ هو تهيئة الأرضيّة لتنقية المباحث الشيعيّة الأصوليّة من العناصر المستوردة من أهل السنة، واستمرّت هذه المشكلة حتّى بعد أفول الأخباريّة، فأفرغت الكتب الفقهيّة والأصوليّة الشيعيّة بعد العصر الأخباريّ من الآراء الفقهيّة والأصوليّة السنيّة، فصار علما الأصول المقارن والفقه المقارن باهتين رغم أنّهما من

١. جعفريان، بحار الانوار از زاويه نگاه دايرة المعارفى، ص ٢٧.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٤، ص ٢٣٤.

٣. بهشتي، اخبارى گرى تاريخ و عقايد، ص ١٩.

الحاجات الأساسيّة، وعلى الرغم من أنّ المدرسي الطباطبائي اعتبر في كتابه عزّ الدين الحسن بن أبي طالب اليوسفي، المعروف باسم الفاضل الآبي، أوّل من رفض ذكر أقوال فقهاء أهل السنّة في المسائل الفقهيّة في كتابه، وفخر المحققين أبو طالب محمّد بن حسن الحلي هو مَن استمرّ في هذا الطريق،[1] ولكن هذا النهج أصبح أكثر شيوعًا خلال فترة الأخباريّين.

في الحقيقة، إنّ معارضة المجلسي للعلوم الفلسفيّة يسبقها معارضةٌ من علماء آخرين، فقد ذكر العلّامة الحلّي في أحد المواطن مسائل تدلّ على عدم اعتقاد الفلاسفة بالأنبياء، ومن بينها عندما قيل لسقراط: لماذا لا تهاجر إلى موسى عليه السلام؟ فأجاب: لقد هذّبنا أنفسنا ولسنا بحاجة إلى من يُهذّبنا.[2]

وتعود معارضة العلّامة المجلسي للفلاسفة إلى بعض آرائهم الفلسفيّة التي تُعارض النصوص الدينيّة وتنفيها، وليس لأنّ المجلسي ضدّ الاتّجاه العقلي، فقد كتب العلّامة المجلسي في كتاب حقّ اليقين ما يلي:

«اعلم أنّ وُجوب الإيمان بالجنّة والنار، على النحو الوارد في صريح الآيات والأخبار هو من ضروريّات الدين الإسلامي، ومن يُنكر الجنّة والنار مثل الملاحدة أو يُؤوّلها مثل الفلاسفة فهو كافر بلا شكّ. والفلاسفة في هذا الباب طائفتان: الأولى: الإشراقيّون الذين يُؤمنون بعالم المثال ويبدو أنّهم يُؤمنون بالجنّة والنار وما ورد عن تفاصيلهما في الشرع، ولكن ليس في هذا الجسد الجسماني، ولا أنّ الجنّة والنار من قبيل أجسام هذه الدنيا، بل هي عالم وسيط بين عالم الجسمانيات وعالم المجرّدات، مثل عالم النوم والصور التي تُرى في الماء والمرآة. لذا فإنّ الثواب

---

١. المدرّسي الطباطبائي، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ٥٤.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٧، ص ١٩٨: «وقال الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ**﴾: فيه وجوهٌ، ثمّ ذكر من جملة الوجوه أنْ يُريد علم الفلاسفة والدهريّين مِن بني يونان وكانوا إذا سمعوا بوحي الله صغروا علم الأنبياء إلى علمهم وعن سقراط أنّه سمع بموسى عليه السلام وقيل له: لو هاجرت إليه، فقال: نحن قومٌ مهذّبون، فلا حاجة إلى من يهذبنا. وقال الرازي في المطالب العالية: أظن أنّ قول إبراهيم ﴿**لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا**﴾ إنّما كان لأجل أنّ أباه كان على دين الفلاسفة وكان يُنكر كونه تعالى قادرًا، وينكر كونه تعالى عالمًا بالجزئيات، فلا جرم خاطبه بذلك الخطاب».

والعقاب سيكونان مثل الأحلام الجيّدة والكوابيس، وهذا مخالفٌ لصريح الآيات والأخبار التي لا تحصى، والتلاعب بها جليٌّ.

الثانية: المشاؤون وأكثر الفلاسفة منهم، وهم يقومون بتأويل جميع ما ورد في الشرع من نعيم الجنة والحور والقصور بالملذّات المتعلّقة بالروح بعد مفارقتها للبدن [تلك اللذات المتصلة والمرتبطة] بالكمالات والمعلومات التي حصّلتها في هذه النشأة، وهذه هي السعادة والثواب والجنّة، وأولئك الذين يتّسمون بالجهل ولم يكتسبوا هذه العلوم والكمالات، فهم في ألمٍ وحسرةٍ بسبب افتقادهم لهذه العلوم وفي شقاءٍ وعذابٍ وهذه هي جهنّمهم؛ لأنّهم كانوا مستغرقين في تدبير أمور هذا البدن في هذا العالم، وغارقين في كدورات عالم الطبيعة، لا يدركون تلك اللذات وهذا الألم. فكما صرّح الشيخ أبو علي في رسالة المبدأ والمعاد بهذه المراتب، وفي الشفاء أحال المعاد الجسماني إلى صاحب الشريعة خوفًا من العلماء المسلمين، ومن يمتلك ذرّةً من الشعور والتديّن؛ إذا رجع إلى عقائدهم الباطلة وكلماتهم الواهية، فإنّه يعلم أنّ أكثرها لا يجتمع مع الإيمان بشرائع الأنبياء».[١]

والدليل على عدم معارضة العلاّمة المجلسي للاتّجاه العقلي بشكلٍ مطلقٍ هو أنّ العلاّمة المجلسي أشار مرارًا إلى العقل باعتباره أداةً للمعرفة، وفي كثير من المواطن استنتج استنتاجاتٍ عقليّةً؛ فعلى سبيل المثال: تمسّك في بحار الأنوار بستّة براهين عقليّة لإثبات توحيد الباري تعالى،[٢] وسبيل حلّه لتفسير القضاء والقدر، والجبر والاختيار هو ما قدّمه الفلاسفة المسلمون من خلال الاستعانة بالمباني الفلسفيّة، وعند الردّ على التناسخ، أشار إلى رأي الميرداماد ونقل دليله الحِكَمي بدقّة،[٣] وللمجلسيّ كلماتٌ حول الأحاديث التي تبدو مخالفةً للعقل من حيث الظاهر، وهي جديرةٌ بالاهتمام، حيث يقول:

«أي: هل تظنّ بنا أنّا نقول ما يخالف العقل؟! فإذا وصل إليك عنّا مثل هذا فاعلم أنّا أردنا به

١. المجلسي، حق اليقين، ج٢، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٨.
٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٢٣١.
٣. م.ن، ج ٤، ص ٣٢٢.

أمرًا آخر غير ما فهمت [ولم يكن المراد هو المعنى الظاهريّ]، أو صدر عنّا لغرضٍ فلا تكذّبه».[١]

ويقول في شرح حديثٍ حول فضيلة العقل ما يلي:

«ويحتمل أن يكون المراد بالعقل [في هذه الرواية] تعقّل الأمور الدينيّة والمعارف اليقينيّة والتفكّر فِيها، وتحصيل العلم وهو من أفضل العبادات».[٢]

رغم أنّ العلّامة المجلسي كان فيما يتعلّق بالدليل والبرهان وإثبات الأصول الاعتقاديّة يعتقد بأنّ الأدلة لا بدّ أن تكون من الأدلّة السمعيّة المأخوذة من الكتاب والسُنّة، ويقول: إنّه من بين الأدلّة والبراهين فالدليل الوحيد الذي أثق به هو فقط ما ورد في الكتاب والسنّة، لكنّنا نجد أنّ الأدبيّات والقواعد والمباني التي استعملها في شرحه للأحاديث وتحليل البراهين التي قدّمها الأئمّة، مأخوذةٌ من الفلسفة الإسلاميّة والحكمة المتعاليّة؛ فعلى سبيل المثال: لقد استعان مرارًا في شرحه للروايات حول الصفات الإلهيّة بالفارابي،[٣] وكذلك استعان بشرح الملّا صدرا على أصول الكافي في شرحه مرآة العقول. وفي نقده لكلام ابن ميثم، نقل انتقادات الملّا صدرا تحت عنوان بعض لأفاضل، وذلك في كتابيه مرآة العقول[٤] وبحار الأنوار،[٥] بحيث إنّ أحد المحقّقين كتب في هذا الشأن ما يلي:

«لقد استفاد العلّامة المجلسي من شرح الملّا صدرا على أصول الكافي واقتبس منه اقتباساتٍ طويلةً بشكلٍ مباشرٍ، وهذه الاقتباسات كثيرةٌ، تتراوح بين عباراتٍ من سطرٍ واحدٍ إلى عباراتٍ متعدّدة الأسطر، وعباراتٍ من صفحةٍ واحدةٍ، بل تشمل حتّى عباراتٍ متعدّدة الصفحات. ويكفي في هذه الحالة الرجوع إلى شرح الحديث الخامس من باب «إطلاق القول بأنّه شيء» في مرآة العقول وأن نُقارن شرح العلّامة المجلسي وتفسيره مع شرح الملا صدرا وتفسيره. فقد شرح العلّامة هذا الحديث في تسع صفحات وأكثر من خمس صفحات منها هي عبارةٌ عن اقتباسٍ

---

١. م.ن، ج ٢، ص ١٨٧.

٢. م.ن، ج ١، ص ١٠٩.

٣. المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ١، ص ٢٨٦؛ ج ١١، ص ٩٣.

٤. م.ن، ج ٢، ص ٩٦.

٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٣٨.

مباشر من الملّا صدرا».[١]

صحيحٌ أنّ التفكير الأخباريّ يستلزم بعض القيود في مجال العلوم، ومع ذلك، فقد عارض المجلسي الفلسفة لا الاتّجاه العقلي مطلقًا، كما أنّ معارضته كانت قائمةً على المعرفة لا على التعصّب والجهل، أي: لم يكن ممّن عارض الفلسفة من دون معرفتها، حيث يُؤكّد الخوانساري بأنّ العلاّمة المجلسي كان إمام عصره في مختلف العلوم والفنون،[٢] ومعرفة العلاّمة المجلسي بالمباحث الكلاميّة والتاريخيّة والفرق والمذاهب[٣] الفقهيّة[٤] وعلم المخطوطات والنُسخ، ومباحث علوم اللغة، والصرف والنحو[٥] والبلاغة والطبّ وعلم الفلك والنجوم، ساعدته على حلّ المشاكل المفهوميّة التي في الروايات،[٦] وأمّا ما يقوله تيرنر من أنّ أفكار المجلسي كانت هي السبب وراء زوال العلوم العقليّة فليس صحيحًا أيضًا؛ لأنّه مع جميع الجهود التي بذلها الأخباريّون في ترويج الحديث، وعلى الرغم من أنّ العلوم العقليّة لم يعد لها ذلك الرونق، إلّا أنّ الأعمال الفلسفيّة كانت لا تزال تُدرّس، وكانت قاعة المحاضرات للأساتذة المشهورين مثل الآغا حسين الخوانساري مليئةً بطلاب العلوم الدينيّة.[٧]

دور العلاّمة المجلسي في أفول الصفويّين

خُصّص جزءٌ مهمٌ من كتاب تيرنر للتعاون القائم بين العلاّمة المجلسي وبين الحكومة الصفويّة، وفسّر تيرنر هذا التعاون مع الحكومة الصفويّة برغبته في مصادر السلطة وطلبًا للدنيا، ثمّ ينقل في آخر كتابه العديد من المسائل من كتاب التشيّع العلوي والتشيّع الصفويّ

١. امامی جمعه، «ایمان شناسی استرآبادی و علامه مجلسی و تأثیرگذاری ملاصدرا بر علامه»، ص ١٣.
٢. الخوانساري، روضات الجنات، ج ٢، ص ١٤١.
٣. ایزدی مبارکه، «اصول نقد متن حدیث و فهم آن در بحارالانوار» ، ص ٢٦.
٤. خاصّة من الجزء ٧٧ فصاعدًا.
٥. خدامیان آرانی، «روش فقه الحدیثی علامه مجلسی در مرآة العقول»، ص ١٠٣.
٦. فقهی زاده، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض» ، ص ٩١ و ٩٢.
٧. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ج ٤، ص ٣٦٥.

للدكتور علي شريعتي كشـاهدٍ على مُدّعاه. ويُؤكّد في بعض المواطن ـ سواءً من نفسه أم اقتباسًا من الآخرين ـ على هذه النقطة، وهي أنّ تفكير المجلسي الظاهريّ، ومعارضته للصوفيّة تسـبّبا في انهيار الحكومـة الصفويّة؛ طبعًا هذا الرأي ليس رأيًا محصورًا بتيرنر، وإنّما بحسـب ما ذكره حامد ألجار، فإنّ بعض المستشرقين قدّموا العلّامة كشخصيّة تسبّبت بسقوط الحكومة الصفويّة وزوالها بسبب تدخّله غير المبرّر في الشؤون السياسيّة والاجتماعية وتسبّبه في اضطهاد الصوفيّين والأقلّيات الدينيّة ومطاردتهم.[١]

ومن ناحيةٍ أخرى، كتب تيرنر أنّ مسـاعدة الصفويّين للعلماء الشيعة وحتّى قبولهم للتشيّع كان بسـبب المصالح السياسـيّة، ويحمل هذا الرأي ادعاءيـن: الأوّل: أنّ الصفويّين لم يكونوا شيعةً، بل كانوا صوفيّون أرثوذكسين ثمّ مالوا إلى التشيّع، وهو يتعرّض بالتفصيل لتاريخ تشكّل الصفويّة.[٢] وأمّا الادعاء الثاني، فهو أنّ قبولهم لتشيّع كان فقط بسبب المصالح السياسيّة، حيث كتب ما يلي:

«يجب اعتبار قبول إسماعيل للمذهب الإثني عشري عملًا سياسيًا أكثر منه عملًا دينيًا قائمًا على الاعتقادات».[٣]

وتجدر الإشـارة إلى عدّة نقاط لنقد هـذه الفكرة أيضًا، أوّلها: إنّ تعاون علماء الشـيعة مع الحكومة الصفويّة كان قائمًا على أساس الحاجة التي كانت لدى الحكومة الصفويّة للفقهاء، فقد كتب رسول جعفريان في هذا الشأن ما يلي:

«لقد فهم الشـاه طهماسب بفراسته مسألةً مهمّةً، وهي أنّ الفقه أمرٌ ضروريٌّ لحكم البلاد، وأنّ العلماء الذين كانوا فلاسـفة وعلماء كلام [أي: العلماء الذين كانوا يعرفون الفلسفة وعلم الكلام فقط] لا شـأن لهم بإدارة البلاد، فقد فهم أنّه لا يمكن إدارة البلاد والسـلطة القضائيّة بعلم الكلام والفلسفة، ويجب أن يكون القاضي فقيهًا ليعرف الفقه والحقوق بشكلٍ جيّدٍ، وأن

١. ألجار، «علامه مجلسی از دیدگاه خاور شناسان»، ص ١.

2. Turner, *Islam Without Allah*, pp. 59-66.

3. Ibid, p. 73.

يعرف القوانين والحلال والحرام بشكلٍ صحيح».[١]

أمّا النقطة الأخرى فهي أنّ الآراء السياسيّة الشيعيّة لم تُعرَض بطريقةٍ مركّزة ومنضبطة إلّا في الآونة الأخيرة، وفي الماضي أثيرت أبحاثٌ قليلةٌ فقط حول هذا الموضوع من بين المواضيع الدينيّة والفقهيّة والتاريخيّة والفلسفيّة المختلفة، وبما أنّ الشيعة يعتبرون بحث الإمامة بحثًا اعتقاديًّا، لذا فهم يطرحون مسائلهم ومباحثهم السياسيّة المهمّة ضمن المباحث الاعتقاديّة التي غالبًا ما تكون مرتبطة بإمامة المعصوم ﷺ، وغالبيّة علماء الشيعة بما يقترب من الاتفاق، يمتلكون تجربة ألف عام من التقيّة في تاريخ الشيعة، وخاصّة علماء جبل عامل الذين كانوا تحت ضغط حكم المماليك والعثمانيّين لقرون متمادية، واعتبروا السلطنة الصفويّة الآن هديّةً إلهيّةً للتخلص من ذلك الظلم، حيث كان المجتمع الشيعي أقليّةً تحت السيطرة لما يُقارب الألف عام، وكان الحُكّام ينظرون إليهم بحزمٍ وكان الشيعة تحت الضغوطات في أغلب الحكومات، والآن بعد أن قامت دولةٌ متمكّنةٌ وسلطنةٌ قويّةٌ بدعم الشيعة، ودافعت عنهم بكلّ وجودها، فمن الطبيعيّ أن يقف علماء الشيعة إلى جانب هذه الحكومة.

في الواقع إنّ ما يربط بين سلسلة من المباحث الفقهيّة المختلفة المتعلّقة بمسألة القيادة هو قضية نيابة الفقيه عن الإمام المعصوم، والتي ظهرت بالتدريج، لكنّها بالطبع ظهرت متأخّرًا جدًا بصورة بحثٍ مستقلٍّ، إلّا أنّ أصل المسألة ـ وهو التعاون مع الحكومة ـ طُرح في أبوابٍ مختلفةٍ من الفقه وهي الأبواب المتعلّقة بالتعامل مع حُكّام الجور، وقد تطوّر الرأي الفقهي بشأن إعانة السلطان الجائر الذي طرحه في الفترات السابقة فقهاء أمثال الشيخ مفيد والسيّد مرتضى، وتكامل في مدرسة المحقّق الحلّي والعلّامة الحلّي، إلى أن تبلور في ختام الأمر في آراء المحقّق الكركي باعتباره أوّل مجتهدٍ يدعم التعاون مع الحكومة الصفويّة بشكلٍ عمليٍّ ونظريٍّ، إلّا أنّه لم يكن للمجلسي دورٌ لا في ظهور الصفويّين ولا في أفولهم، فمن عصرٍ امتدّ ٢٢٨ عامًا للسلطنة الصفويّة، كان المجلسي حاضرًا فيها مدّة ٧٣ عامًا فقط، ولم يكن له منصب شيخ الإسلام إلّا في العقد الأخير من حياته.

---

١. جعفريان، درد مزمن ناامنی حقوقی، ص ٢٧٠.

لقد بدأت حياة المجلسي بعد ١٣٠ عامًا من تأسيس الدولة الصفويّة، وانتهت قبل انقراضها بـ ٢٥ عامًا، ولذلك لم يكن للمجلسيّ أيّ دورٍ فعّالٍ لا في ظهور الصفويّة وتألّقها، كما لا يمكن اعتباره مسؤولًا عن تدهور المملكة الصفويّة التي انتكست بعد ٢٥ عامًا من وفاته، وهو كان قد وُلِد في العام الأخير من عهد الشاه عبّاس الأول، وكان يبلغ من العمر ٤٠ عامًا عندما جلس الشاه سليمان على عرش السلطنة، إلّا أنّه لم يُصبح شيخ الإسلام في إصفهان إلّا في سنّ الـ ٦١ من عمره، وبقي في هذا المنصب مدّة ١٢ عامًا حتّى آخر حياته، ولم يكن لديه أيّ مَنصبٍ له صلة بالحكومة. وبناءً على هذا، فقد أمضى المجلسي أغلب وقته بالتدريس والتحقيق والتأليف وإرشاد الخلق، ولم يُمضِ سوى العقد الأخير من عمره في منصب القضاء وفي مقام شيخ الإسلام، وقبل أن يتصدّى للمناصب الدينيّة الرسميّة الشاقة، جعل هدفه السعي في بيان الدين ونشر تعاليمه.

من المفيد أيضًا ذكر بعض النقاط حول التعاون في هذه المدّة، أوّلًا: لم يكن تعاون المجلسي مع الحكومة الصفويّة مطلقًا، بل كان المجلسي يعتبر التعامل مع الحكّام أمرًا واجبًا لثلاثة أهداف، فقد كتب في هذا الشأن ما يلي:

«اعلم أن هناك أوقاتًا يكون فيها الاختلاط بهم (الحكام والأمراء) والتردّد على بيوتهم واجبًا لأسبابٍ، أوّلًا: التقيّة. ثانيًا: أن يكون بقصد دفع ضرر عن مظلومٍ أو إيصال نفعٍ لمؤمنٍ. ثالثًا: إذا كان بقصد هدايتهم إذا كانوا يمتلكون القابليّة للهداية، فيذهب إليهم، لعلّه يهدي أحدهم».[١]

هذا، ويعترف تيرنر نفسه بأنّ علماء العصر الصفويّ كانوا مستقلّين إلى حدٍّ ما، ويستشهد بعدم جواز السجود للملوك كنموذجٍ على ذلك.[٢]

مضافًا إلى ذلك، لقد اعتبر المجلسي أنّ مساعدة الظالمين ذنبًا كبيرًا، ولكنّه في الوقت نفسه شكّك في حرمة التعاون معهم في غير الظلم، حيث كتب ما يلي:

---

١. المجلسي، عين الحيات، ص ٣٧٨.

2. Turner, *Islam Without Allah*, p. 83.

«إنّ مساعدة الظالمين في الظلم حرامٌ، وفي غير الظلم فإنّ المشهور عدم الحرمة، مثل: العمارة والطبخ وسائر الخدمات المباحة، وقد ورد في بعض الأخبار منعٌ عن كلّ أنواع الاختلاط بهم والإعانة لهم».[١]

والآن وبعد أن شكّل الصفويّون حكومةً وطنيّةً شاملةً، وحفظوا كافّة الأراضي، وصدّوا حملات الأزابكة والعثمانيّين، وكانوا يميلون إلى إدارة الحكومة طبقًا للتعاليم الإسلاميّة وأهل البيت، فقد أتيحت الفرصة للعلماء لإرشادهم إلى سبيل التعامل مع الناس.

أمّا النقطة الثانية فهي أنّ المجلسي لم يكن البادئ بتعامل العلماء مع الصفويّين، حيث كان هناك سابقة تاريخيّة لتعاون العلماء مع الحكومات قبل الصفويّة، فقد طلب شيعة طرابلس الشام في زمن أبو جعفر الطوسي منه أن يُرسل إليهم مجتهدًا من المجتهدين إلى مدينتهم ليتولّى القضاء والأمور الدينيّة الأخرى، فأرسل ابن البرّاج،[٢] وعندما سنحت الفرصة لشيعة حلب وطلب منهم حاكم المدينة المساعدة، جعلوا هذه المساعدة مشروطةً بحريّة القضاء على أساس الفقه الشيعي، فكان منصب نقيب العلويّين والشيعة ـ الذي منحه الخليفة العباسي للسادة من أشراف العلويّين أمثال السيّد المرتضى والسيّد ابن طاووس، والسيّد أبو المكارم ابن زهرة وآخرون ـ يحوي معنى التعاون مع الحكومة، فكان هؤلاء يحلّون الأمور المتعلّقة بالشيعة ويفصلون فيها داخل المجتمع الشيعي الصغير.

وحتى خلال العصر الصفويّ لم يكن المجلسي هو البادئ في تعاون العلماء، بل يعود هذا التعاون إلى عقودٍ قبل المجلسي، فقد تفاءل العلماء الشيعة وخصوصًا المقيمين منهم في الأراضي التي تقع تحت السلطة العثمانيّة بظهور الوضع الجديد في إيران هادفين إلى استمرار النشاط العلمي في حوزة جبل عامل، حيث دعا الشاه اسماعيل ومن بعده طهماسب، بعضًا منهم إلى إيران بشكلٍ رسميٍّ، وكان علي بن عبد العالي الكركي المعروف باسم المحقّق الكركي والعديد من العلماء الآخرين، من بين أوائل المهاجرين من جبل عامل إلى إيران، وكان من ضمنهم

١. المجلسي، حقّ اليقين، ص ٥٧٦.

٢. الأفندي، رياض العلماء، ج ٣، ص ١٤٢.

كذلك حسين بن عبد الصمد الحارثي تلميذ الشهيد الثاني ووالد الشيخ البهائي، وكمال الدين درويش النطنزي والشيخ علي المنشار، وأدّت هذه الهجرة إلى ازدهار الحركة العلميّة في إيران، ووجود علماء مشهورين من جبل عامل، إلى جانب حلّ المشكلات النظريّة للحكومة، أعاد إحياء المدرسة الشيعيّة في إيران من جديد.

لقد كان مدح محمّد باقر المجلسي للحاكم الصفويّ مصحوبًا بعباراتٍ يعدّهم فيها المؤسّس والحامي لبنيان الدين، فكان يمدحهم بعبارات من قبيل:

«مؤسّس قواعد الشريعة، غرّ الملك الملوك القاهرة، وكاسر أعناق الأكاسرة، رافع لواء الدين، قامع أطماع الملحدين، مؤسّس أساس الإيمان، قالع عروق الكفر والطغيان، معدن الفتوة والكرامة وسليل النبوة والإمامة»[١] وأمثال ذلك. والمجلسي يعتبر أنّ الدولة العليّة الصفويّة مصداقٌ للسلاطين الذين استراح أهل هذه الديار في ظلّهم الظليل براحة البال ورفاهيّةٍ لسنوات عديدة.[٢]

وكما يشهد التاريخ واعترف بذلك تيرنر أيضًا، لم يبدأ هذا التعاون بالمجلسي الذي يميل إلى الأخباريّة، وإنّما بدأ مِن المحقّق الكركي الفقيه والأصوليّ، واستمرّ بواسطة أفراد مثل الشيخ البهائي الفيلسوف، ولم يقتصر الكركي على التعاون بنفسه، بل دعا الآخرين للتعاون مع الحكومة أيضًا،[٣] وعلى الرغم من معارضة النظرة الأخباريّة للاجتهاد، وعدم تقبّلها لفكر الكركي بشكلٍ تامٍّ، إلّا أنّها من جانبٍ آخر لم تستطع سحب دعمها ببساطة عن الأرضيّة التي وجدت، يعني: استقرار حكومةٍ شيعيّة ودوامها.

النقطة الأخرى هي أنّ هذا التعاون كان له العديد من الفوائد أيضًا، ففي مراسم حفل تتويج الشاه سلطان حسين الصفويّ، رغم أنّه طبقًا للعادة ينبغي أن يُهدي أحد الصوفيّين السيف إلى الشاه، إلّا أنّه طلب ذلك من شيخ إسلام زمانه، أي: المجلسي، فثبّت العلّامة المجلسي بيده سيف السلطنة على خصر الشاه، وألقى خطبة مراسم التتويج، وأعرب الشاه الصفويّ عن

١. المجلسي، حيات القلوب، ج١، ص ٣١.

٢. طارمي، علامه مجلسي، ص ٢٤٦.

٣. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ١، ص ١٧٢.

امتنانه وسأله عمّا يطلب مقابل هذه الخدمة ليقدّمها له، فطلب العلاّمة المجلسي ثلاث طلبات: ١. حظر الخمر. ٢. منع الحروب الطائفيّة. ٣. حظر تربية طيور الحمام الذي للهو. وقد قَبِل الملك مطالبه وأصدر على الفور المرسوم اللازم.[١]

ومن المزايا الأخرى لهذا التعاون دعم الملوك الصفويّين للأنشطة العلميّة والثقافيّة، حيث يتّضح من وصيّة العلاّمة المجلسي أنّ الشاه سليمان كان قد وقفَ حمّامًا لكُتب العلاّمة المجلسي،[٢] وبسبب علاقة الشاه سلطان حسين بالعلاّمة المجلسي، نجد أنّه وَقَف جزءًا من ممتلكاته على تأليف بحار الأنوار وتكفّل بمصاريف طلاب العلوم الدينيّة.[٣]

وقد حاول المجلسي من خلال تعاونه وتعامله مع السلاطين، أن يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر في حدود الإمكان، وبعبارةٍ أخرى: كان المجلسي يرى أنّ دخوله وخروجه على الملوك وسيلةٌ لإرشادهم، ولذلك صنّف رسالةً مستقلّةً باللغة الفارسيّة بعنوان آداب سلوك حاكم با رعيت [=آداب سلوك الحاكم مع الرعيّة] في ثلاثة فصول، الأوّل: يُمثّل ترجمة رسالة أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر، أمّا الفصلان الثاني والثالث فيضمّان أحاديث تحتوي على مجموعة من التحذيرات للحكّام المسلمين.[٤]

وكتاب عين الحيات لمحمّد باقر المجلسي، هو عبارةٌ عن شرحٍ لوصيّة النبيّ ﷺ لأبي ذر. ويضمّ هذا الكتاب فصلًا في بيان مفاسد التقرّب من السلاطين، فيعدّ في البداية ثمان مفاسد، ثمّ يُضيف بأنّه هناك الكثير من المفاسد الأخرى التي لا يسع المجال لذكرها في هذه الرسالة، ومن هذه المفاسد: إعانة الظلمة، محبّتهم في القلب، والرضا بأعمالهم القبيحة، وارتكابهم المعاصي واجتراح الظلم في محافل الملوك، والأهم من ذلك الرغبة في بقاء الظالمين، وجميع هذه الأمور، تُشير إلى أن تعاون المجلسي مع الصفويّين لم يكن مطلقًا.

---

١. لورانس، انقراض سلسله صفويه، ص ٤٤ نقلًا عن: سلطان محمدي، «همكارى با حاكم جائر در نگاه علاّمه مجلسى»، ص ٢١١.

٢. بلاغي، شرح احوال علامه مجلسى، ص ٤٥.

٣. المجلسي، المهدي الموعود، ص ٦٣ ـ ٦٢.

٤. سلطان محمدي، «همكارى با حاكم جائر در نگاه علاّمه مجلسى»، ص ٢١٣.

ولولا هذا الانسجام بين العلماء والحكّام الصفويّين، لاتّجه الشيعة في إيران نحو الانحرافات الصوفيّة والمُغالِية، وفي الحقيقة تُمثّل الدولة الصفويّة حركةً من النزعة العسكريّة للقزلباش نحو مجتمعٍ قائمٍ على العلم والثقافة وحضور العلماء، وقد تركت التشكيلات العائليّة بين القوات العسكرية التي أسّست الدولة الصفويّة مكانها بالتدريج للمؤسّسات المدنيّة المزدهرة، وسلّم أهالي السيف مكانهم تدريجيًّا لأهل القلم والديوان، وقد أظهرت الميول الصوفيّة عدم قدرتها على تشكيل دولةٍ مسؤولةٍ تُدير المجتمع، فتركت المجال تدريجيًّا للمجتمع أن ينهض على توجيه العلماء والفقهاء وبإشرافهم، وبعد قرونٍ من عزلة الفقه الجعفري وانزوائه، أُتيحت له الفرصة لكي يلعب دورًا في إدارة شؤون المجتمع.[١]

وبعبارةٍ أخرى: إنّ التعاون لم يكن بمعنى التبعيّة للصفويّين، بل كان محاولةً لتوجيههم وإرشادهم، وعلى الرغم من أنّه يُمكن توجيه النقد للصفويّين، ولكن لا يقتصر الأمر على أنّه لا يُعزى فسادهم وانحرافاهم إلى تعاون العلماء معهم وحسب، بل في كثير من الحالات كان هؤلاء العلماء هم الذين وقفوا في طريق جشعهم للمال والسلطة، وخلال تعاون العلّامة مع الحكّام لم يغفل عن نصيحتهم، وأحد أهمّ مهام المجلسي في هذه الفترة هو إحياء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخاصّةً بين رجال البلاط، فقد قام بجمع أصنام الهنود المقيمين في إصفهان في دار الحكومة ودمّرها،[٢] وخصّص في كتاب عين الحيات فصلًا عن أحوال السلاطين ومعاشرتهم وعدلهم وجورهم، وبحث حول ظلم الظالمين، وحذّر الملوك ورجال الحاشية من شرب الخمور واللعب بالحمام والفساد.[٣]

وخلافًا لرأي تيرنر، الذي يعتبر المجلسي سببًا لانهيار الحكومة الصفويّة، ينبغي أن يُقال: إنّ أفعال العلّامة القائمة على أساس الواجب الديني في منع انتشار الشرّ ومنع نمو التصوّف المبتذل، كانت هي السبب في بقاء الدولة وتأخير سقوط هذه السلالة، وقد كتب الخوانساري في روضات الجنات ما يلي:

---

١. مسجد جامعي، «تحول علمی و فرهنگی ایران در عصر علامه مجلسی»، ص ٢٦.

٢. جعفريان، تاريخ ايران اسلامی، ج ٤، ص ٤٠٠.

٣. سلطان محمدي، «همکاری با حاکم جائر در نگاه علّامه مجلسی»، ص ٢١٣.

«وقد كانت مملكة الشـاه سـلطان حسـين لمزيدِ خموله وقلّة تدبيره للمُلك محروسةً بوجود شيخنا المذكور [العلاّمة المجلسي]، فلمّا مات انتقضت أطرافها وبدء اعتسافها».[١]

ثـمّ ذكر عددًا من الشـواهد على ذلك. فإذا كان لدى المجلـسي اعتراضاتٍ على الصوفيّة، والتي لربّما تسبّب في تراجع دعم القزلباش للحكومة أو تسبّب في إفساد تنظيمها، ففي المقابل، اسـتطاع المجلسي بتحركاته العلميّة والثقافيّة أن يُوحّد المجتمع في دعمه للدولة الشيعيّة، وهذا الأمر إنّما يؤتي ثماره إذا وضع الحكّام الصفويّين ضعفهم ولهوهم جانبًا بعد المجلسي، واستجلبوا رضا الناس ودعمهم من خلال خدمة الناس والدين.

لم يكن للشاهات الصفويّين قاعدةً جماهيريّةً شرعيّةً كما كان للسلاطين العثمانيّين، ولا سيّما لدى العلماء الشـيعة، فهم لم يكونوا يعتبرونهم خلفاء النبيّ والأئمّة بل سلاطين شيعة من نسل الرسول، وكانت توقّعاتهم منهم فضلًا عن حفظ الأرض أمام الأعداء ورفع الموانع أمام تطبيق الأحكام، الالتزام بالآداب الدينيّة في حضور النّاس على الأقل، وأن يؤمّنوا الرخاء للناس وأن يُراعـوا العدل، ومع ذلك فإنّ أتباع القزلباش الذين تقلّص نفوذهم لاحقًا، وكذلك الحاشـية التي كان لديها دوافع لتحقيق منافع شـخصيّة والتحرّر مـن التقيّد بالآداب الدينيّة، كانوا على استعدادٍ لرفع المَلِك حتّى إلى مقام مُشرّع الدين.

ومـن ناحيةٍ أخرى، لم يكن الأمـر بحيث إنّ علماء العصر الصفويّ الظاهريّين ـ بحسـب قول تيرنر ـ متّفقين في رأيهم بالنسـبة لمسألة التعاون مع السلاطين الصفويّين، ومن أمثلة ذلك المجادلات التي دارت بين الشيخ إبراهيم القطيفي والمحقّق الكركي،[٢] كما طعن الملا محمّد طاهر القمي مرّةً في الشـاه سـليمان الصفويّ (ت: ١١٠٥ هـ) الذي كان مدمنًا على الكحول، وذلك خلال انتقاده لشـاربي الخمر، ولهذا السـبب كان الشاه غاضبًا منه وأصدر أمرًا بقتله، ولكن تمّ

١. الخوانساري، روضات الجنات، ج ٢، ص ٧٨.

٢. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ١، ص ١٢٤.

العفو عنه فيما بعد بتوسّط بعض الأمراء له.[١]

وأمّا مسألة دوافع الصفويّين لدعم الشيعة، والتي يعتبرها تيرنر سياسيّةً، وما إذا كانوا شيعةً منذ البداية أم لا، فليست موضوع هذه الدراسة ولا هدف هذا البحث. وهناك بعض العلامات التي تدلّ على انتسابهم إلى إحدى الفرق الصوفيّة السنيّة، ومع ذلك، تعرّض أحمد كسروي في كتابه شيخ صفى وتبارش [= الشيخ الصفي ونسله] النفي سيادة الصفي وتشيّعه، بعد ذلك استمرّت هذه البحوث دون الوصول إلى نتيجةٍ قطعيّةٍ، ولكن المسألة المهمّة هي أنّ الشيخ الصفي كان يتمتّع بخلفيّةٍ صوفيّة، وأغلب أهل التصوّف رغم أنّهم من السنّة أيضًا، إلّا إنّهم يُحبّون عليًّا عليه السلام وأهل بيت النبيّ.

بناءً على هذا، لم يتوصّل المؤرّخون والباحثون بعد إلى إجماعٍ حول دوافع الصفويّين في إصرارهم على التشيّع، إلّا أنّه يُوجد اتفاقٌ في الرأي في الجملة حول حقيقة أنّ تشيّعهم كان جادًّا، وأنّهم لم يتخلّوا عن التزامهم بظواهر الشريعة وأحكامها على الأقل من حيث الظاهر، وفي ظلّ هذه الحكومة، ساد الأمن في إيران، كما أدّى تشيّعهم إلى منح الشيعة الذين كانوا تحت حكم سلاطين الجور والمذهب المخالف، مساحةً للتنفس بحريّةٍ.

ولكن مدح السلاطين كان موجودًا في كتب العلماء قبل سنوات من المجلسي، فقد أهدى العلّامة الحلّي كتاب نهج الحق ومنهاج الكرامة للجايتو، وأهدى الشيخ الصدوق كتاب عيون الأخبار إلى الصاحب بن عبّاد، وأهدى الشيخ البهائي كتاب جامع عباسى للشاه عبّاس الأول، وأهدى عبد الرزاق اللاهيجي كتاب گوهر مراد للشاه عبّاس الثاني، كما ألّف الملّا محسن فيض الكاشاني والآغا جمال الخوانساري والمير محمّد حسين خاتون الآبادي بعض مؤلّفاتهم باسم السلاطين المعاصرين وأهدوها لهم، فقد مجّد الأسترآبادي في مقدّمة كتاب دانشنامه شاهى السلطان محمّد قطب شاه.[٢] ولكنّ المسألة التي لا ينبغي إغفالها هي أنّه لا ينبغي أخذ مثل هذا

١. بهشتي، اخبارى گرى، تاريخ و عقايد، ص ١٣٨.

٢. رجبي، آراء فقيهان عصر صفوى درباره تعامل با حكومت‌ها، ص ٦٩.

التمجيد للسلاطين بجديّةٍ؛ لأنّ مثل هذا الإجراء إنّما صدر بشكل عُرفٍ وعادةٍ من ناحيةٍ، ولسانه لسان شعرٍ بحيث أن بعض الباحثين، في مراجعة المصادر، ذكروا ١٣٣ كتابًا مكتوبًا باسم الشاه سلطان حسين الصفويّ وأهديت له بعباراتٍ مختلفةٍ.[١]

ولا يُمثّل هذا المدح والثناء رأيًا علميًّا أو فقهيًّا أو أيديولوجيًّا للمؤلّف، بل هو من باب السنّة التي جرت على الإهداء باسم السلاطين والوزراء الصفويّين، ولكن في الواقع لم يُعطِ علماء العصر الصفويّ للسلاطين الصفويّين أيّ مشروعيّةٍ في كتبهم الفقهيّة. يقول نورمان كالدر ـ وهو أحد المستشرقين الذين أجروا بعض الأبحاث بشأن الأخباريّين ـ ما يلي:

«إنّ عبارات المدح للفقهاء ليست معيارًا لفهم وجهة نظرهم حول شرعيّة الصفويّين؛ بل ينبغي البحث عن الآراء الحقيقيّة للفقهاء فيما يتعلّق بشرعيّة الصفويّين في كتبهم الفقهيّة».[٢]

على سبيل المثال: كان محمّد باقر السبزواري كاتبًا وفقيهًا وعارفًا بارزًا في العصر الصفويّ وصاحب كتاب كفاية الأحكام، في الوقت الذي لم يقل بأدنى شرعيّة للسلطان، ولكن نجد أنّه ومراعاةً للعرف قد قام بمدح السلطان في مقدّمة كتبه،[٣] وأحيانًا تمتدّ هذه العبارات في بعض كتب العلماء لتصل إلى صفحةٍ أو صفحتين،[٤] لكن لم تكن هذه المجاملات الصوريّة محصورة بين الأخباريّين، فإنّ الفيض الكاشاني الذي يُشكّك في كونه أخباريًّا من قبل البعض أو على الأقلّ في عين وجود ميلٍ لديه تجاه الأخباريّين كان له ميولًا صوفيّةً أيضًا، ونجد أنّه نال لقب مجتهد الزمان من الحكّام الصفويّين، ويمكن كذلك تصنيف بعض الكلمات التي نقلها تيرنر عن المجلسي ضمن هذا السنخ من الكلمات ومقدّمات الكتب، وأمّا تفسير بعض الروايات لصالح الصفويّين فهذا ما سنبحثه في الفصل التالي.

---

١. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٣، ص ١١٣٤.

٢. غليف، «پژوهش‌هاى جديد غربيان درباره تاريخ مذهبى ايران صفوى»، ص ٢١.

٣. جعفريان، صفويه در عرصه دين فرهنگ و سياست، ج ٣، ص ١١٢٩.

٤. السيد علي خان، رياض السالكين، ج ١، ص ٤٦ ـ ٤٩.

الفصل الرابع: الفهم الخاطئ للمفاهيم الحديثيّة الشيعيّة

لقد قام كولن تيرنر في أجزاء مختلفة من كتابه ـ بشكلٍ مباشرٍ أو ضمنيٍّ ـ بدراسة بعض المفاهيم الحديثيّة أو استدلّ بها، وفي بعض الأحيان يكون فهمه للأحاديث خاطئًا، أو أنّه لا يُقرّر فهم الشيعة لهذه المفاهيم بالشكل الصحيح، وفي هذا القسم، سوف نناقش آراء تيرنر حول بعض المفاهيم الحديثيّة.

العلاقة بين الإسلام والإيمان

بدأ تيرنر كتابه بأبحاثٍ حول الإيمان، ودرس الفرق بين الإيمان والإسلام من منظور القرآن، فكتب ما يلي:

«من وجهة نظر القرآن، يوجد الكثير من الملتزمين بالإسلام الظاهريّ، ممّن ليسوا مؤمنين بلحاظ الباطن؛ وبالتالي لا ينبغي أن نتصوّر بأنّ الشخص الذي ولد في المجتمع الإسلامي من أبٍ وأمٍ مسلمَين فهو مؤمنٌ حتمًا؛ رغم أنّه بالإمكان أن يُسمّى مسلمًا».[1]

وقد كتب تيرنر ما يلي:

«حصلتُ على فكرة الإسلام بدون الإيمان من كلام الشيخ محمود البيصاني الذي قال بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران: ما نحتاجه اليوم ليس ثورة إسلام بل ثورة إيمان؛ فبدون الإيمان كلّ ما يبتقّى لنا هو الإسلام من دون الله».[2] «وقد فهمتُ من هذا الكلام أنّ الإسلام يُمكنم أن يقوم من دون إيمانٍ، وأنّ جلّ المسلمين قد يكونون في الواقع ملتزمين بالإسلام من دون أسس إيمانيّة قويّة».

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 2.
2. Ibid, p. xi.

ويقول تيرنر:

«كثيرًا ما يكون الصدع بين الصوفي والفقيه في العصر الصفويّ ناشـئًا من الانحشـار بين الإسلام والإيمان».[١]

لشرح هذه المسـألة، يتعرّض تيرنر للعلاقة بين العلم والإيمان من منظور القرآن، ثم يُذكّر بأنّ كلًّا من السنّة والشيعة قد أقاموا علاقةً بين هذين المفهومين بخلاف ما ذكره القرآن، فوصفه للمجتمع المسـلم هو أنّ المسلمين، الشـيعة منهم والسنّة، فشـلوا في اتّباع القرآن كمًّا ونوعًا.[٢] وهذا الفشـل نابعٌ في الواقع من الفهم الخاطئ، فمـن وجهة نظر تيرنر تعود جذور الخطأ لدى المسـلمين إلى أنهم قد ساووا بين الإيمان والإسـلام، ومن خلال إفراطهم في التأكيد على فروع الديـن حصل لديهـم تضخّم في الفقه أكثر من الحدّ،[٣] وذكـر أنّ قابليّة الإيمان للازدياد هو من ضمن الاختلافات بين الإسلام والإيمان، واستند في هذه المسألة على بعض آيات القرآن.[٤]

ويعتقـد تيرنر أن هناك فرقًا واضحًا بين الإسـلام الظاهريّ (Islam) والتسـليم الواقعي (islam). الأوّل (بحرفٍ كبيرٍ) وهو مجرّد اسمٍ، ويتحقّق بالشهادتين، والثاني تسليمٌ واقعيٌّ لا يتحقّق إلّا بالعمل.[٥] ويُبيّن تيرنر قائلًا: «يشترك الأنبياء قبل نبيّ الإسلام مع محمّد ﷺ في الإسلام بالمعنى العام، حيث الإسـلام في هذا المعنى مـرادف للحنيف؛ وبناءً على هذا يُمكن القول: إنّ الإسلام يشمل بهذا المعنى أهل الكتاب أيضًا».[٦] ولتوضيح وجهة نظره، قام أوّلًا بدراسة هذين المفهومين من منظور عالمي السـنّة الحنبليّ والشـافعيّ وكذلك أبو الحسـن الأشعريّ، وبعد أن اقتبس كلام رشـيد رضا وبعض المفسرين الآخرين عن الإيمان والإسلام، بدأ يبحث عنهما من وجهة نظر علماء الشيعة،[٧] واستشهد بأحاديث الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وكذلك نقل عن

1. Turner, *Islam Without Allah*. p. ix.
2. Ibid, p. 3.
3. Ibid, p. 4.
4. Ibid, p. 5.
5. Ibid, p 9 - 11.
6. Ibid, p. 6.
7. Ibid, p. 14.

تفسير العلامة الطباطبائي، وفي الأخير خلص إلى أنّ الإسلام هو الجانب الظاهريّ والاجتماعي للدين وأنّ الإيمان هو جانبه الباطني،[1] ثم ، خلال مناقشةٍ مفصّلة حاول أن يُلمّح إلى أنّ علماء الظاهر يهتمون بالإسلام وبعيدون عن الإيمان، أي: عن الجانب الباطنيّ للإسلام.

ويستمرّ تيرنر بالبحث حول الإسلام والإيمان في أحاديث الشيعة، ثمّ يذكر حديثًا للإمام الصادق عليه السلام ويكتب ما يلي:

«الإسلام هو النطق اللساني بالشهادتين، والإيمان هو الشهادتان مع الأعمال الدينيّة كالصلاة والزكاة والحجّ وأمثال ذلك، وفي بعض الروايات وردت الولاية بالمعنى الخاصّ عند الشيعة، أي: الاعتقاد بالإمام، ولكن بالطبع يعتبر بعض علماء الشيعة أنّ الولاية هي أصل من أصول المذهب وليس من أصول الإيمان».[2]

وكتب أيضًا: «في بعض الأحاديث، من خلال تشبيه الإسلام بالمسجد الحرام والإيمان بالكعبة، اعتبرت النسبة بينهما هي العموم والخصوص المطلق، وأنّ الإسلام يشمل الإيمان. فأينما وجد الإيمان وُجد الإسلام أيضًا، ولكن ليس بالضرورة أنّه حيثما يوجد الإسلام يوجد الإيمان أيضًا».[3]

ويعتقد تيرنر أن نظرة الشخص حول الإيمان ترتبط برأيه حول العلم، ويضيف أنّ علماء الشيعة والسنّة متّفقون على أنّ العلم شرطٌ أساسيٌّ للإيمان،[4] ثمّ يستنتج من هاتين المقدّمتين أنّ الهدف النهائي للعلم هو معرفة الله وصفاته؛[5] ولذلك، إذا كانت نظرتنا حول العلم في حدّها الأدنى، فسوف يُؤثر ذلك على الإيمان أيضًا، وهذا الأمر يُؤدّي إلى تكوين نوعين من العلم وبالتالي نوعين من العلماء:

أ) الذين يهتمون بالعلوم الظاهريّة ومحور علومهم هو فروع الدين.

1. Ibid, p. 8 - 9.
2. Ibid, p. 14-15.
3. Ibid, p. 15.
4. Ibid, p. 29.
5. Ibid, p. 43.

ب) الذين ينصبّ تركيزهم على الإيمان وعلمهم المفضل هو معرفة النفس ومعرفة الله.[1]

يعتقد تيرنر أنّ الغزالي كان في البداية عالمًا من ضمن المجموعة الأولى ثمّ انضمّ إلى المجموعة الثانيــة في أواخر عمره، فيــما بعد تعرّض تيرنر لكلمة العلم والعلماء، ومع الإشــارة إلى وجود الكثير من الأحاديث في هذا الموضوع، ويبدأ بنقل البعض منها، وهو يُحاول في هذا القســم أن يُثبت أنّ علماء الظاهر قــد اختصروا العلم في الفقه والحديث وعارضوا العلوم الأخرى. ومن أجــل إثبات مدعاه حول دور المجلسي في إبعاد المجتمع العلمي وجماهير الشــعب الإيراني عن العلوم الباطنية والمعرفيّة، يبحث في موقف الشيعة الاثني عشريّة قبل الصفويّين.[2]

واســتعانة تيرنر برأي البيصاني وكلامه الخاطئ يكشــف عن قلّة اطّلاعه وقلّة دراسته فيما يتعلّق بآراء المتكلّمين من علماء الإسلام حول مفهومي الإيمان والإسلام.

من الناحية التاريخيّة كان مفهوميّ الإسلام والإيمان من بين المفاهيم التي بحثها المتكلّمون المسلمون وناقشوها منذ صدر الإسلام، وكان الخوارج يعتقدون بأنّ الإيمان مركّبٌ من الإيمان والعمل الخارجي؛ وبعبارةٍ أخرى: العمل داخلٌ في ماهيّة الإيمان. فبحسب رأي الخوارج من لا يعمل فهو ليس بمؤمن، أي: ليس مسلمًا، ومن يرتكب الكبائر أو حتّى يرتكب بعض المعاصي الأخــرى كالإصرار على الصغائر، فهو كافرٌ،[3] ويرى بعض المحقّقين بأنّهم من خلال اعتمادهم لهذا الرأي أرادوا إثبات كفر من كان يقاتلهم.[4]

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ ماهيّة الإيمان هي إحدى البحوث الأساســيّة في نظر المعتزلة، وقد اعتبرت بعض التقارير أنّ هذا البحث يُمثّل علّة تشكّل الفكر الاعتزالي، وقد طُرح هذا البحث تحت عنوان كفر أو فســق مرتكب الكبيرة، وهو بحثٌ يعــود في الواقع إلى بحث ماهيّة الإيمان وعنــاصره التي تُشــكّله، ومن وجهة نظر المعتزلة، عــلى الرغم من أنّ العمــل دخيلٌ في ماهيّة

1. Ibid, p. 245.

2. Ibid, p. 50.

٣. الأشعري، المقالات والفرق، ص ١٣٠؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١ ص ١٠٦.

٤. الأشعري، المقالات والفرق، ص ١٢؛ ايمان در سپهر اديان، ص ١٧ و ص. ٣١. جوادي، نظريه ايمان، ص ٦٣ إلى ٦٩.

الإيـمان،[١] إلّا أنّه لا يمكن اعتبار مرتكب الكبيرة كافرًا، ونُقل عن الحسـن البصري (١١٠ هـ) أنّه سُئل عن التأثير السلبي للكبيرة على إيمان الفرد، فغرق في فكره، وقبل أن يُجيب أجاب تلميذه واصـل بن عطاء، وقال: أعتقد أنّ مرتكب الكبيرة ليـس بمؤمنٍ ولا بكافرٍ، لكنّه في منزلةٍ بين المنزلتين.[٢]

ويعتقـد المعتزلة أنّه عـلى الرغم من أنّ الإيمان بمعنى التصديـق، إلّا أنّ له معنىً خاصًّا في مجال الشريعة، ويحدّده الشرع، ويختلف أتباع مدرسة الاعتزال حول الفعل الذي يجعل مرتكبه خارجًا عن دائرة الإيمان، لكنّهم متّفقون إلى هذا الحدّ، وهو أنّ مرتكب الكبيرة لا يمكن اعتباره مؤمنًا أو كافرًا.

وعلى العكس من الخوارج والمعتزلة، لا يرى الأشـاعرة بأنّ العمل داخلٌ في ماهيّة الإيمان، فعـلى الرغم مـن أنّهم يعتقدون أن مرتكب الكبيرة سـوف يُعـذّب إذا لم يغفـر الله له؛ لكنّهم يعارضون أيضًـا عدّ مرتكب الكبيرة والكافر واحدًا، وبقائـه الأبديّ في العذاب،[٣] وقد كتب الأشعري في كتاب اللمع ما يلي:

«إنْ قال قائـلٌ: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله. وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن، قال الله تعالى: ﴿**وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ**﴾[٤]... فلمّا كان الإيمان في اللغة التي أنزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق...، وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانًا هو التصديق. فإن قال قائلٌ: فحدثونا عن الفاسق من أهل القبلة أمؤمنٌ هو؟ قيل له: نعم مؤمنٌ بإيمانه، فاسـق بفسـقه وكبيرته. وقد أجمع أهل اللغة أنّ من كان منه ضربٌ فهو ضاربٌ...، ومن كان منه فسـقٌ فهو فاسقٌ، ومن كان منه تصديقٌ فهو مصدّقٌ، وكذلك مَن كان منه الإيمان فهو مؤمنٌ، ولو كان الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا لم يكن منه كفرٌ ولا

---

١. جوادي، نظريه ايمان، ص ١٦٠ إلى ١٦٤.

٢. السبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج ١، ص ١١٨.

٣. إيزوتسو، مفهوم ايمان در كلام اسلامى، ص ٢١٨.

٤. إبراهيم: ٤.

إيمانٌ، ولكان لا موحدًا ولا مُلحدًا، ولا وليًّا ولا عدوًّا؛ فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا».[١]

ومن ناحيةٍ أخرى، تنزّلت الكراميّة بالإيمان إلى مستوى الفعل اللفظي الخارجي، فهم يعتقدون بأنّ ماهيّة الإيمان هي مجرّد الإقرار اللساني وحسب! ولا يشمل التصديق القلبي، ولا يتطلّب صدقه أفعالًا ظاهريّةً، فالشخص الذي يُقرّر باللسان يكون مؤمنًا بلحاظ التعامل الدنيوي وأحكام الشريعة، لكنّه محكومٌ عليه في الآخرة بالعقاب الأبديّ،[٢] ولذلك مجرّد التفوّه بالشهادتين باللسان يوجب الإيمان، حتّى لو لم يكن قائلهما مؤمنًا في قلبه، ولهذا السبب، اعتبروا المنافقين مؤمنين أيضًا، ودليلهم هو كلام النبيّ الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم الذي قال فيه عن لسان الله تعالى: «نحن نحكم بالظاهر والله أعلم بالسرائر».[٣]

وأمّا وجهة النظر الأخرى حول ماهيّة الإيمان، فهي أنّ الاعتقاد والإيمان عبارةٌ عن مجرّد المعرفة والتصديق بمعنى اليقين، فمن وجهة النظر هذه ـ التي يعتقد بها صدر المتألّهين والشيخ المفيد والسيّد المرتضى وبعض قدامى الإماميّة ـ الإيمان عبارةٌ عن تصديقٍ معرفيٍّ، وينسب الشهيد مطهّري هذا الرأي هذه إلى الفلاسفة الإسلاميّين المعتادين. فقد كتب ما يلي:

«عادةً ما تُفسّر كتبنا الفلسفيّة الإيمان الإسلامي بمجرّد المعرفة، يقولون: الإيمان في الإسلام هو العلم وحسب، الإيمان بالله يعني: معرفة الله، والإيمان بالنبيّ، يعني: معرفة النبيّ، والإيمان بالملائكة معناه معرفة الملائكة، والإيمان بيوم القيامة (المعاد) معناه معرفة القيامة، وأينما جاء في القرآن «إيمانٌ» كان معناه المعرفة وليس هناك من شيءٍ آخر».[٤]

والسيّد المرتضى هو أيضًا من بين أولئك الذين يُعرّفون الإيمان بأنّه تصديقٌ قلبيٌّ، وقد قال عن ذلك ما يلي:

---

١. الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص ١٢٢ و ١٢٣.

٢. إيزوتسو، مفهوم ايمان در كلام اسلامى، ص ٢٠٧؛ كذلك شرح الأصول الخمسة، ص ٤٧٨.

٣. حلبي، تاريخ علم كلام در ايران و جهان، ص ٢٣٧.

٤. مطهري، مجموعه آثار، ج ٢٣، ص ١٨٨ (كتاب انسان كامل).

«الإيمان هــو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللســان ممّن كان عارفًا بالله تعالى وبكلّ ما أوجب معرفته مقرًّا بذلك مصدقًا فهو مؤمن».[١]

كذلك الشيخ الطوسي لا يعتبر حتّى التصديق اللساني أمرًا لازمًا، قال:

«الإيمان: هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان».[٢]

وقد استشهد على رأيه بالمعنى اللغوي وبالعرف، قال:

«والــذي يدلّ على ما قُلناه أوّلًا: هو أن الإيمان في اللغة هو التصديق، ولا يُســمّون أفعال الجوارح إيمانًا، ولا خلاف بينهم فيه...،[٣] وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ العُرف لا يعرف التصديق فيــه إلّا بالقول، فكيف حملتموه على ما يختصّ القلب؟ قلنا: العرف يُعرّف بالتصديق باللســان والقلب؛ لأنّهم يصفون الأخرس بأنّه مؤمن، وكذلك الساكت».[٤]

وقد اختار الملّا صدرا في كتابه التفسير نفس هذا الرأي، قال:

«فقد علم، إنّ الأصل في الإيمان هو المعرفة بالجنان، وأمّا العمل بالأركان، فإنّما يُعتبر لتوقّف المعرفة على إصلاح القلب وتهذيب الباطن وتلطيف السرّ وتوقّفها على فعل الحســنات وترك السيئات».[٥]

والعلامــة الطباطبائي يرى بأنّ الإيمان عبارةٌ عن الإذعــان والتصديق بالأمر بالإضافة إلى الالتزام بلوازمه، وقد ذكر آياتٍ عديدةً تذكر العمل الصالح مع الإيمان، أو التي تعتبر أنّ قبول العمل يبتني على أســاس الإيمان، وهذا يدلّ على أنّ الحدّ الأدنى من الالتزام العمليّ وفي الجملة ضروريٌّ للإيمان. وهو يعتقــد بأنّ مجرّد الإذعان والقبول بأمرٍ ما دون الحدّ الأدنى من الالتزام

---

١. السيّد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص ٥٣٦.

٢. الطــوسي، الاقتصاد فيما يتعلــق بالاعتقاد، ص ٢٢٧: «وليس لأحدٍ أنْ يقول: إنّ العُــرف لا يعرف التصديق فيه إلّا بالقــول، فكيــف حملتموه على ما يخــصّ القلب؟ قلنا: العُرف يُعرف بالتصديق واللســان والقلــب؛ لأنّهم يصفون الأخرس بأنّه مؤمنٌ، وكذلك الساكت».

٣. الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص ٢٢٩.

٤. م.ن، ص ٢٣٠.

٥. م.ن، ج ١، ص ٢٥٢.

بالعمل لا يمكن اعتباره إيمانًا بتلك المسألة؛ ولذا في رأيه لا يمكن أن يكون الإيمان مجرّد اعتقادٍ وإذعانٍ قلبيٍّ ومنفصلًا تمامًا عن العمل الخارجي؛ وإنّما الإيمان عبارةٌ عن اعتقادٍ قلبيٍّ وتصديقٌ يُصاحبه التزامٌ عمليٌّ، نعم قد يصاحب الإيمان عصيانٌ في بعض المقاطع، وقد ينفصل عن بعض لوازمه بسبب المانع النفساني، لكن لا يمكن أن يتخلّف بشكلٍ كاملٍ وبالجملة عن لوازمه، قال:

«والإيمان وإن جاز أن يجتمع مع العصيان عن بعض لوازمه في الجملة لصارفٍ من الصوارف النفسانيّة يصرف عنه، لكنّه لا يتخلّف عن لوازمه بالجملة».[١]

ووجهة نظر بعض علماء الشيعة الآخرين ـ والتي نرى أنّها وجهة نظرٍ صحيحةٍ ـ هي أنّ الإيمان فعلٌ متعلّقٌ بالجوانح، فعلٌ روحيٌّ ومن مقولة فعل العقل العمليّ الذي يحصل بعد حصول المعرفة والتصديق المعرفيّ، والعمل الخارجي ليس ضروريًّا لصدق الإيمان لكنها علامة الإيمان.

وبحسب هذا الرأي يختلف الإيمان عن العلم والمعرفة، والتصديق معناه العلاقة بين الموضوع والمحمول؛ لأنّ المعرفة ليست فعلًا اختياريًا للنفس؛ وإنّما حينما تتوفّر المقدّمات فسوف يفهم الإنسان أراد أم لم يُرد، لكن التسليم والخضوع أمام هذا الفهم هو فعلٌ اختياريٌّ، أي: يمكن للإنسان أن لا يُسلّم لما فهمه ولا يخضع له، وبعبارةٍ أخرى: قد يقبل الشخص أنّ هناك علاقة بين «أ» و«ب»، ولكنّه لا يقبل بهذه العلاقة لنفسه،[٢] ولذلك فإن الإيمان هو معنى قائمٌ في القلب ومن قبيل الاعتقاد،[٣] والمعرفة تُمثّل مقدّمةً للإيمان وسببًا موجبًا للتصديق، كما أنّ الجهل يسبب الإنكار في كثير من الحالات. إنّ الإيمان ينشأ من المعرفة، لكنّ المعرفة ليست هي تمام ماهيّة الإيمان، بل لا بدّ من التصديق القلبيّ بتلك المعرفة أيضًا، فمعنى الإيمان هو عقد القلب بأمرٍ يكون اتضح صدقه.

رغم وجود جميع هذه الآراء حول الإيمان في الإسلام، يعتبر تيرنر أنّ جميع المسلمين بمن

---

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٦ – ٨.

٢. جوادي آملي، درس هاى اصول فلسفه و كلام اسلامى، الرقم ٢ و ٧.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٨، ص ٣٢٨.

فيهم الأخباريّون، لديهم رأيٌ خاطئٌ حول الإيمان، وذلك لمجرّد تصويرٍ واحدٍ لآراء الأخباريّين في هـذا الموضـوع، هذا مع أنّ نفـس الأخباريّين ليس لديهـم رأيًا واحدًا في هـذا الأمر، فعلى سـبيل المثال: يقول محمّد أمين الأسـترآبادي أمرًا ينتقده العلّامة المجلسي بشـدّةٍ، حيث يعتقد الأسـترآبادي أنّ مَن وصلته دعوة النبيّ، فإنّ الله سيضع اليقين والإيمان في قلبه،[1] كذلك كتب في موطنٍ آخر ما يلي: «لما تواترت به الأخبار: من أنّ معرفة خالق العالم ومعرفة النبيّ والأئمّة ﷺ ليستا من أفعالنا الاختياريّة».[2] وكتب في موطنٍ آخر على أساس حديثٍ نقله الصدوق ما يلي: «إنّ فيه تصريحًا بأنّ الإذعان القلبيّ المتعلّق بالقواعد الإيمانيّة من الله تعالى، وليس من أفعالنا الاختياريّة».[3]

لقـد اسـتعرض العلّامـة المجلسي في بحار الأنـوار آراء العلماء السـابقين عليه، الشـيعة منهم والسـنّة، وقام بدراسة آرائهم دراسـةً نقديّةً،[4] وكان مدركًا لأوجه القصور التي في رأي الأسـترآبادي ولذا كان ينتقدها أيضًا،[5] فقد طرح هذا السـؤال: إذا قبلنا برأي الأسترآبادي فما هو دور الإنسان في اكتساب المعرفة واليقين إذن؟! وإذا كان الأمر كما يقول الأسترآبادي، فلماذا لم يصـل العديد ممّن وصلتهم دعوة النبـيّ إلى هذا اليقين؟! إذا كان المفـترض أنّ الإيمان ليس اكتسـابيًّا، وأنّه بمجرّد كلام رسول الله ووصوله إلى آذان الناس، فسيُلقي الله اليقين في قلوبهم؛ ففي هذه الحالة ما كان ينبغي أن يكون هناك اختلافٌ كبيرٌ بين المسـلمين، كذلك كان ينبغي ألا يكون عدد غير المسلمين كبيرًا جدًا.

وللتخلّص من هذه الإبهامات قام العلّامة المجلسي بتسجيل نقده لرأي الأسترآبادي ضمن شرح حديـثٍ ورد في كتـاب الإيمان والكفر في أصـول الكافي، وهو تلـك الرواية عن الإمام

---

١. الإسترابادي، الفوائد المدنية، ص ٤٠٧.

٢. م.ن، ص ٤٤١.

٣. م.ن، ص ٤٤٦.

٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٣٠ ـ ١٣٥.

٥. المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ٢، ص ٢٢٣.

الصادق عليه السلام التي يقول فيها: «الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ وَعَقْدٌ فِي الْقَلْبِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ».[١] فبعد أن بحث العلاّمة المجلسي في شرح هذا الحديث وتفسيره ضمن ١٥ صفحة تقريبًا، طرح الآراء المختلفة، ونقض رأي الأسترآبادي من خلال الآيات والروايات ورفع الإبهامات وأوجه القصور، فكتب ما يلي:

«أقول: الذي ظهر ممّا قرّرناه أنّ الإيمان هو التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وحكمته وبالنبوّة وبكلّ مَا عُلم بالضرورة مجيء النبي صلّى الله عليه وآله به، مع الإقرار بذلك، وعلى هذا أكثرُ المسلمين، بل ادّعى بعضهم إجماعهم على ذلك».[٢]

الآن بعد أن ذكرنا الآراء المختلفة حول الإيمان، وبعد أن اتّضح كلام المجلسي حول رأي الأسترآبادي أيضًا، وأصبح من الواضح أن الإيمان عبارةٌ عن التصديق القلبيّ، فبناءً على ذلك، وجهة نظر تيرنر حول المجلسي بأنّه يمتلك نظرةً سطحيّةً عن الإيمان، هي وجهة نظرٍ غير صحيحةٍ. فكما رأينا العلاّمة المجلسي انتقد كلام الأسترآبادي، وفي نفس الوقت لم يكن رأي العلاّمة المجلسي حول الإيمان ـ كما يقول هو نفسه ـ رأيًا جديدًا، بل هو تعريفٌ يعتقد به الكثير من علماء الإسلام، وفي نفس الوقت، إذا أراد شخصٌ أن يُبرز النظرة الظاهريّة عن الإيمان من بين التعريفات المختلفة، فسوف تكون وجهة نظر الكراميّة التي قصرت نظرها على الظاهر فقط واعتبرت الإيمان هو نفس القول اللفظي.

وقد نقل تيرنر قولًا يتعلّق بتأثير الأرواح الشريرة على سلوك بعض الأفراد، وقد نقله بعنوانه رأي المجلسي، فوفقًا لما نقله يعتقد العلاّمة بأنّ الأرواح الشريرة للأشقياء تؤدّي إلى ارتكاب المعاصي؛ كما أن أرواح الأئمة الطاهرين التي تمّ تأييدها بواسطة الأنبياء تؤدّي إلى صدور أفعال الخير من قبل المؤمنين.[٣] وعندما نقل تيرنر هذا الأمر لم يُشر فيه أبدًا إلى أنّ العلاّمة ذكر وجوهًا متعدّدة لتفسير هذه الرواية وطرح وجهات نظرٍ مختلفةً حولها. ومع ذلك،

١. الكليني، الكافي (ط ـ الإسلاميّة)، ج ٢، ص ٢٧.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٤٩.

3. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 229.

ذكر العلّامة أن هذا الرأي هو أحد الوجوه المحتملة، بل ذكر ذلك بعبارة غير قاطعة فاستخدم عبارة (لا يبعد) لبيانه.[١]

تعيين زمان ظهور الإمام الغائب من قبل المجلسي

من المسائل التي يُشير إليها تيرنر هي رأي المجلسي حول أحاديث زمان الظهور، فنحن نعلم أنّ بعض الأحاديث قد نهت الأفراد تعيين زمان للظهور، كما قد ذكرت بعض الأحاديث مرور سنواتٍ معينة، وقد كتب تيرنر مشيرًا إلى نموذجٍ من هذه الأحاديث ما يلي:

«كانت محصّلة الفهم العامّ لأتباع المذهب الشيعي في السنوات الأولى من الغيبة أنّ وقت الغيبة سوف يكون قصيرًا. فذكر بعضهم أنّ زمان الغيبة سوف يكون سبعين سنةً، ولكن عندما مرّ هذا الزمان ولم يحدث شيء، تمسّك الشيعة بمفهوم البداء».[٢]

وأضاف قائلًا:

«خلافًا للعديد من الأحاديث وما هو شائع بين الشيعة من مناهضة «الوقّاتين» (أي: أولئك الذين يُعيّنون وقتًا وزمانًا للظهور)، نجد أنّ المجلسي قام بتعيين زمانٍ للظهور، فالمجلسي كتب معتمدًا على حروف (أبجد) في تفسير أحد الأحاديث المتعلّقة بالظهور ما يلي: «ظهور الإمام سيكون في عام ١١٩٥»؛[٣] لذلك على الرغم من أنّ بعض الروايات تقول بأنّ الذي يُوقّت وقتًا معيّنًا للظهور فهو كذّاب، إلّا أنّ هذه الروايات أيضًا لم تمنع المجلسي من أن يُعيّن ظهور الإمام المهدي في سنة ١١٩٥ على أساس حروف (أبجد)».[٤]

وعند مراجعة كلام المجلسي المتعلّق بهذا الموضوع يتّضح أنّ تيرنر كان يقصد من كلامه الكلام الذي أورده المجلسي في تفسير أحد الروايات، حيث في نهاية إحدى الروايات، ذُكر

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٣٨: «على أنّه لا يبعد أن يكون لأرواحهم الخبيثة مدخلًا في صدور تلك الأمور عن الأشقياء كما أن أرواح الطيبين من أهل بيت الرسالة كانت مؤيّدة للأنبياء والرسل، معينةً لهم في الخيرات، شفيعةً لهم في رفع الكربات كما مرّ في كتاب الإمامة».

2. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 31.

3. Ibid, p. 32.

4. Ibid, p. 197.

قيــام القائم بنحوٍ مبهمٍ ومرموزٍ دون الإشــارة إلى تعيين وقتٍ معيّنٍ، فقد جاء في هذه الرواية ـ بناءً على حروف القرآن المقطّعة ـ أنّ الظهور ســوف يحصل بعد انقضاء هذه الحروف الخاصّة، وذلك كما يلي:

«... ثُمَّ كانَ بَدْوُ خُرُوجِ الْحُسَــينِ‌بن‌عَلِيّ عليه السلام «الم» اللهُ فَلَمَّا بَلَغَتْ مُدَّتُهُ قَامَ قَائِمُ وُلْدِ الْعَبَّاسِ عِنْدَ «المص» وَيَقُومُ قَائِمُنَا عِنْدَ انْقِضَائِهَا بِـ «الر» فَافْهَمْ ذَلِكَ وَعِهِ وَاكتُمْهُ».[١]

وذكــر العلاّمة المجلسي عدّة احتمالاتٍ لشرح هذه الروايــة،[٢] بل إنّه عبّر عن كلامه بعبارة «الــذي يخطر بالبال»، وهو الأمر الذي يدلّ على عدم القطع في التفســير، وبعد أن قام المجلسي بشرحٍ موجزٍ وبيان المشــاكل التي تواجه تفسير هذه الرواية، كتب ما يلي: «ويُمكن التفصّي عنه بوجوهٍ»،[٣] تُشــير هذه العبارات إلى عــدم قاطعيّة العلاّمة المجلسي، ووجود تفســيرات مختلفة واحتــمالات متعدّدة، فقــد ذكر العلاّمة عــدّة احتمالات بعد حســابات اعتمدت على حروف (أبجد) وحروف القرآن المقطّعة وكتب ما يلي:

«وعلى الأوّل يكون ألفًا وستمائة وستة وتسعين (١٦٩٦)، وعلى الثاني يكون ألفا وخمسمائة وخمســة وعشرين (١٥٢٥)، وعلى حســاب المغاربة يكون على الأوّل ألفين وثلاثمائة وخمسة وعشريــن (٢٣٢٥)، وعلى الثاني ألفين ومائة وأربعة وتســعين (٢١٩٤)، وهذه [أي: طريقة الحساب] أنســب بتلك القاعدة الكليّة وهي قوله: «وليس من حرف [أي: من حروف القرآن المقطّعة] ينقضي [مع الزمان، إلّا وظهرت معه دولةٌ لبني هاشم]، إذ دولتهم [أي: دولة آل محمّد] آخر الدول»، لكنّه [أي: هذا الحساب] بعيدٌ لفظًا ولا نرضى به، رزقنا الله تعجيل فرجه».[٤]

وكــما هو واضح، إنّما طرح المجلسي جميع هذه الافتراضات كاحتمال، وقد عَنْوَن جميع هذه

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ١٠٦.
٢. أقول: الذي يخطر بالبال في حل هذا الخبر.
٣. ويمكن التفصّي عنه بوجوه.
٤. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ١٠٩: «وعلى الأوّل يكون ألفًا وستمائة وستة وتسعين، وعلى الثاني يكون ألفا وخمسمائة وخمسة وعشرين، وعلى حساب المغاربة يكون على الأوّل ألفين وثلاثمائة وخمسة وعشرين، وعلى الثاني ألفين ومائة وأربعة وتسعين، وهذه أنسب بتلك القاعدة الكليّة وهي قوله: وليس من حرف ينقضي إذ دولتهم آخر الدول لكنّه بعيدٌ لفظًا ولا نرضى به رزقنا الله تعجيل فرجه».

المسائل بعباراتٍ تُشير إلى عدم قاطعيّة الكاتب، أضف إلى ذلك أنّ التاريخ الذي ذكره تيرنر، أي: سنة ١١٩٥ لم نشاهده ضمن الاحتمالات التي ذكرها المجلسي.

تطبيق المجلسي لأحاديث آخر الزمان على الصفويّين

التهمة الأخرى التي اتّهم تيرنر بها المجلسي هي تطبيق روايات آخر الزمان على الصفويّين، فقد كتب تيرنر ما يلي:

«لقد طبّق المجلسي بعض أحاديث الملاحم والروايات التي تتحدّث عن مستقبل الإسلام والمهدويّة على الصفويّين، وكتب أنّ المراد من هذه الثورات هو الثورة الصفويّة»،[1]

ويُرجع تيرنر هذه المسألة إلى الجزء ٥٢ من البحار، حيث كتب العلّامة في ذيل أحد الأحاديث حول ثورات آخر الزمان ما يلي:

«لا يبعد أن يكون إشارةً إلى الدولة الصفويّة شيّدها الله تعالى ووصلها بدولة القائم عجّل الله فرجه».[2]

ويعتقد تيرنر أنّ المجلسي تعمّد عرض روايات الملاحم بطريقة يمكن أن تُحمَل على أيّ تفسيرٍ أو فهمٍ، فكتب ما يلي:

«في الثقافة الإسلاميّة، تُعرف الروايات التي تتنبأ بالمستقبل باسم الملاحم، وغالبًا ما تُحدِّد هذه الروايات أسماء الأشخاص وأماكن الأحداث بدقّة، لكن روايات ملاحم التي جاءت في بحار الأنوار تمّ إيرادها مبهمةً بشكلٍ فاضحٍ لكي تقبل أيّ نوعٍ من التفسير».[3]

---

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 211.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٢٤٣: «الغيبة للنعماني ابْنُ عُقْدَةَ عَنْ عَلِي بن الْحُسَينِ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَحْمَدَبن عُمَرَ عَنِ الْحُسَينِبن مُوسَى عَنْ مَعْمَرِبن يحْيى بن سَام، عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكابُلِي، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: كَأَنِّي بِقَوْمٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يُعْطَوْنَهُ ثُمَّ يطْلُبُونَهُ فَلَا يعْطَوْنَهُ، فَإِذَا رَأَوْا ذَلِك وَضَعُوا سُيوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيعْطَوْنَ مَا سَأَلُوا، فَلَا يقْبَلُونَهُ حَتَّى يقُومُوا، وَلَا يدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكمْ، قَتْلَاهُمْ شُهَدَاءُ، أَمَا إِنِّي لَوْ أَدْرَكتُ ذَلِك لَأَبْقَيتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ. بيان: لا يبعد أن يكون إشارة إلى الدولة الصفوية شيّدها الله تعالى ووصلها بدولة القائم عجل الله فرجه»

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 211.

وكتب ما يلي:

«يسعى المجلسي من خلال ربط الصفويّين بآخر الزمان إلى إضفاء سمةٍ من القدسيّة عليهم وردّ الاعتراضات عليهم»،[١]

ينقل تيرنر مقطعًا من كتاب الرجعة للعلاّمة المجلسي، وبناءً عليه يعتقد أنّ المجلسي فسّر أحاديث الظهور بالصفويّين وأنّه يعتقد بأن الحكومة الصفويّة ستكون متصلةً بالحكومة العالمية للمهدي. حيث كتب ما يلي:

«حتّى في الترجمة الفارسيّة، قام المجلسي بترجمة بعض الأحاديث بحيث تكون مرتبطة بالشاه إسماعيل الصفويّ».[٢]

ومراد تيرنر والعبارة التي نقلها هي من كتاب رساله چهارده حديث [= رسالة الأربعة عشر حديثًا]، والذي نُشر أيضًا في إيران باسم رساله رجعت [= رسالة الرجعة]. حيث كتب العلاّمة المجلسي في أحد مقاطع هذا الكتاب ما يلي:

«يقول المترجم: الظاهر أنّ الخارج من خراسان هو إشارةٌ إلى الأمراء الأتراك – مثل جنكيز خان وهولاكو خان – والخارج من جيلان هو إشارة إلى شاه ملاذ الدين ورضوان المكان الشاه إسماعيل (حشره اللهّ مع الأئمّة الطاهرين)، لهذا السبب قال الإمام (منّا) وسماه (ولدي) ومن بين ملوك الزمان ممّن يمتلك هذه السلالة العليّة الممتازة الشامخة وملك الملوك، فإمّا أن يكون المُراد به هو نفسه ملك الخلد المعروف، أو غيره من السلاطين العظام من أولاده الكرام، وبما أنّ الحديث أسقط العديد من المذكورين في الحديث، لذا لا يُمكن الحكم بخصوصه، وقتل الكبش ولده، معناه في رأي هذا العبد الحقير، يمثّل إشارةً إلى استشهاد الأمير الجليل من نسل صفي ميرزا (نور الله مضجعه)، والملك الآخر الذي يطلب الدم، إشارةٌ إلى سلطنة السلطان العلّيين والملك المعروف، صفي الأوّل (أفاض اللهّ عليه شآبيب الغفران)».[٣]

---

1. Ibid, p. 212.
2. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 44.
٣. المجلسي، كتاب رجعت، ص ٦٣ ـ ٦٤.

وفي موطنٍ آخر ينقل المجلسي روايةً عن الإمام باقر ﷺ عن أبي خالد الكابلي يقول فيها: «كَأَنِّي بِقَوْمٍ قَدْ خَرَجُوا بِالْمَشْرِقِ يَطْلُبُونَ الْحَقَّ فَلَا يُعْطَوْنَهُ ثُمَّ يَطْلُبُونَهُ فَلَا يعْطَوْنَهُ، فَإِذَا رَأَوْا ذَلِك وَضَعُوا سُيوفَهُمْ عَلَى عَوَاتِقِهِمْ فَيعْطَوْنَ مَا سَأَلُوا، فَلَا يقْبَلُونَهُ حَتَّى يقُومُوا، وَلَا يدْفَعُونَهَا إِلَّا إِلَى صَاحِبِكمْ، قَتْلَاهُمْ شُهَدَاءُ، أَمَا إِنِّي لَوْ أَدْرَكتُ ذَلِك لَأَبْقَيتُ نَفْسِي لِصَاحِبِ هَذَا الْأَمْرِ».[١] ثمّ كتب المجلسي في نهاية هذه الرواية: «لا يبعد أن يكون إشارة إلى الدولة الصفويّة».[٢]

وفي موطنٍ آخر، يقتبس تيرنر من رسالة رجعت [= رسالة الرجعة] التي للعلّامة المجلسي حيث ينقل حديثًا عن الإمام الصادق وبناءً له فهو يتنبأ بقيام الصفويّين في جيلان وأذربيجان،[٣] ويعتقد تيرنر أنّ المجلسي يرى أنّ طاعة الحاكم واجبةٌ، حتّى لو كان ظالمًا؛ لأنّ التمرّد عليه يؤدّي إلى البلاء، وكلّ ما يوجب البلاء فهو حرامٌ.[٤]

ومن خلال الإشارة إلى هذه العبارات، وبالاعتماد على بعض أقوال منتقدي المجلسي، ونقلًا عن المير لوحي، كتب تيرنر ما يلي:

«يحاول المجلسي إضفاء الشرعيّة على الحكام الصفويّين من خلال التمسّك بالأحاديث الموضوعة».[٥]

ولم يقتصر نقل آراء منتقدي المجلسي منحصرًا بهذه الحالة، فقد استشهد تيرنر في العديد من المباحث ولمرّاتٍ عديدةٍ في المباحث المختلفة بكلمات مخالفي المجلسي ومن ضمنهم المير لوحي.[٦]

وقبل دراسة كلمات تيرنر ونقدها لا بدّ من ذكر عدّة نقاط: أوّلًا: بما أنّ تيرنر ذكر الميرلوحي مراتٍ عديدةٍ ونقل عنه مسائل ضدّ المجلسي، لذا سيكون من المفيد ذكر توضيحٍ حول شخصيّته وسبب معارضته للمجلسي، كان السيّد محمّد بن محمّد السبزواري، المعروف باسم الميرلوحي

١. النعماني، الغيبة، ص ٢٧٣.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٢٤٣: «لا يبعد أن يكون إشارة إلى الدولة الصفوية شيّدها الله تعالى ووصلها بدولة القائم عجّل الله تعالى فرجه الشريف».

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 162.

4. Ibid, p. 163.

5. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 45.

6. Turner, *Islam Without Allah*, p. 212-213.

مؤلّف كفاية المهتدي من بين المنتقدين لمحمّد باقر المجلسي ووالده على الدوام، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أنّ سبب انتقاده لهما لم يكن بسبب شَغْل هذين العالمين مناصب دينيّة أو بسبب قربهما من بلاط السلاطين، وإنّما كان من أجل أنّ الميرلوحي كان مخالفًا شديدًا للصوفيّين وكان يعتبر أنّ محمّد تقي المجلسي من مؤيّديهم أو مرتبطًا بهم، فهو إنّما أنهى كتاب كفاية المهتدي عام ١٠٨٣ هـ، في حين أنّ قبول المناصب الدينيّة الرسميّة من قِبل المجلسي كان بعد عام ١٠٩٠ هـ؛ لذلك كانت كلماته عن المجلسي في هذا الكتاب تحمل جانبًا آخر، وكانت مرتبطةً بمعاداة الميرلوحي للصوفيّة وارتباط محمّد تقي المجلسي بالصوفيّين.

أمّا النقطة الثانية فهي أنّ العلاّمة المجلسي استخدم مصطلح «لا يَبعُد» في هذا الموطن والمواطن المماثلة في كتاب بحار الأنوار، وهو الأمر الذي يدلّ على عدم قاطعيّته في هذه المواطن، ومن هنا، فالتطبيقات برأيه لا تتعدّى سوى الاحتمال.

ومن ناحيةٍ أخرى، ما فعله المجلسي هو التفسير بالمصداق والمورد، أو ما يُصطلح عليه الجري والتطبيق، وتطبيق الأحاديث على أحد الموارد ليس أمرًا مقصورًا على آثار العلاّمة المجلسي وحسب، وإنّما هناك العديد من العلماء ممّن قبله أو بعده أيضًا قاموا بتفسير الأحاديث بنفس هذه الطريقة. وفي الواقع، ينبغي القول: إنّ تطبيق أحاديث الملاحم على أشخاصٍ مختلفين كان موجودًا دائمًا طوال تاريخ الإسلام؛ ولكن طبعًا هذا لا يعني تبرير عمل المجلسي، بل تطبيق هذه القضيّة على الصفويّين كان خطًا من قبله، لكنّ ليس صحيحًا اعتبار تيرنر عمل المجلسي خطًا خاصًّا كما لو أنّه ليس له سابقة في تاريخ الإسلام، ولا يقتصر الأمر على تطبيق الروايات الناظرة للثورات التي تسبق الظهور، بل كذلك روايات الإمام المهدي وظهور المخلّص قد طُبقت على بعض الأشخاص أيضًا.

قبل العصر الصفويّ بقرون، تمّ تطبيق روايات المهدي والنفس الزكيّة على محمّد بن الحنفيّة، بل أكثر من ذلك طبّقوها على محمّد بن عبد الله، بحيث يُقال: إنّهم ناقشوا هذا الأمر مع أهل البيت لإثبات مهدويّته، بل عندما حذّر الإمام جعفر الصادق ﷺ من ذلك غضبوا منه واتهموه بالحسد.[1] حتّى إنّ بعض أكابر المدينة المنورة وفقهائها بايعوا محمّد بن عبد الله على أنّه المهدي،

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ١٨٩ و ١٨٨: «أَنَّ جَمَاعَةً مِنْ بَنِي هَاشِمٍ اجْتَمَعُوا بِالْأَبْوَاءِ وَفِيهِمْ إِبْرَاهِيمُ بن مُحَمَّدِ

حيث قيل عن محمّد بن عجلان الذي كان فقيه أهل المدينة وعابدها: إنّه اشتبهت عليه المسألة، وفهم من روايات المهدي أنّ محمّد بن عبد الله هو نفس الشخص الذي صدرت بحقّه روايات المهدي المنجي.[1]

كذلك يُمكن العثور على الجري والتطبيق غير الصحيح، وتطبيق إحدى الروايات على حالةٍ من الحالات في آثار العلماء المسلمين الآخرين. ولا ينبغي عدّ السيّد ابن طاووس من علماء الظاهر ـ حسب معيار تيرنر ـ أي: الذين يميلون إلى العرفان والتصوّف، وقد كان لدى ابن طاووس نظرةً سلبيّةً للغاية تجاه التعاون مع الحكومات، فهو يُؤكّد بشدّة على ولده أن يمتنع من إعانة الحكام أو التقرّب منهم، فقد كتب في وصاياه لابنه ما يلي:

«[أنا لم أقبل نقابة السادات أبدًا رغم أنّه] عاد الخليفة ودعاني إلى نقابة جميع الطالبين على يد

بن عَلِي بن عَبْدِ الله بن عَبَّاس، وَأَبُو جَعْفَرٍ الْمَنْصُورُ، وَصَالِحُ بن عَلِي، وَعَبْدُ الله بن الْحَسَنِ وَابْنَاهُ مُحَمَّدٌ وَإِبْرَاهِيمُ، وَمُحَمَّدُ بن عَبْدِ الله بن عَمْرِو بن عُثْمَانَ، فَقَالَ صَالِحُ بن عَلِي: قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّكُمُ الَّذِينَ تَمُدُّ النَّاسُ إِلَيهِمْ أَعْينَهُمْ، وَقَدْ جَمَعَكُمُ اللهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ، فَاعْقِدُوا بَيعَةً لِرَجُلٍ مِنْكُمْ تُعْطُونَهُ إِيَاهَا مِنْ أَنْفُسِكُمْ، وَتَوَاثَقُوا عَلَى ذَلِك حَتَّى يفْتَحَ اللهُ وَهُوَ خَيرُ الْفَاتِحِينَ. فَحَمِدَ اللهَ عَبْدُ الله بن الْحَسَنِ وَأَثْنَى عَلَيهِ، ثُمَّ قَالَ: قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ ابْنِي هَذَا هُوَ الْمَهْدِي، فَهَلُمَّ لِنُبَايعَهُ. وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ لِأَيّ شَيءٍ تَخْدَعُونَ أَنْفُسَكُمْ وَالله لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا النَّاسُ إِلَى أَحَدٍ أَصْوَرَ أَعْنَاقًا وَلَا أَسْرَعَ إِجَابَةً مِنْهُمْ إِلَى هَذَا الْفَتَى يرِيدُ بِهِ مُحَمَّدَ بن عَبْدِ الله. قَالُوا: قَدْ وَالله صَدَقْتَ إِنَّ هَذَا الَّذِي نَعْلَمُ فَبَايعُوا مُحَمَّدًا جَمِيعًا، وَمَسَحُوا عَلَى يدِهِ. قَالَ عِيسَى: وَجَاءَ رَسُولُ عَبْدِ الله بن حَسَنٍ إِلَى أَبِي أَنِ ائْتِنَا فَإِنَّا مُجْتَمِعُونَ لِأَمْرٍ وَأَرْسَلَ بِذَلِك إِلَى جَعْفَرِبن مُحَمَّدٍ عليه السلام. وَقَالَ غَيرُ عِيسَى: إِنَّ عَبْدَ الله بن الْحَسَنِ قَالَ لِمَنْ حَضَرَ: لَا تُرِيدُوا جَعْفَرًا فَإِنَّا نَخَافُ أَنْ يفْسِدَ عَلَيكُمْ أَمْرَكُمْ. قَالَ عِيسَى بن عَبْدِ الله بن مُحَمَّدٍ: فَأَرْسَلَنِي أَبِي أَنْظُرُ مَا اجْتَمَعُوا لَهُ، فَجِئْتُهُمْ وَمُحَمَّدُ بن عَبْدِ الله يُصَلِّي عَلَى طِنْفِسَةِ رَحْلٍ مَثْنِيةٍ، فَقُلْتُ لَهُمْ: أَرْسَلَنِي أَبِي إِلَيكُمْ أَسْأَلُكُمْ: لِأَي شَيءٍ اجْتَمَعْتُمْ؟ فَقَالَ عَبْدُ الله: اجْتَمَعْنَا لِنُبَايعَ الْمَهْدِي مُحَمَّدَ بن عَبْدِ الله. قَالَ وَ جَاءَ جَعْفَرُبن مُحَمَّدٍ عليه السلام، فَأَوْسَعَ لَهُ عَبْدُ اللهبن الْحَسَنِ إِلَى جَنْبِهِ ـ فَتَكَلَّمَ بِمِثْلِ كَلَامِهِ ـ فَقَالَ جَعْفَرٌ عليه السلام: لَا تَفْعَلُوا، فَإِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يأْتِ بَعْدُ، إِنْ كُنْتَ تَرَى يعْنِي عَبْدَ الله أَنَّ ابْنَكَ هَذَا هُوَ الْمَهْدِي فَلَيسَ بِهِ وَلَا هَذَا أَوَانُهُ، وَإِنْ كُنْتَ إِنَّمَا تُرِيدُ أَنْ تُخْرِجَهُ غَضَبًا لله وَلِيأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَينْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ، فَإِنَّا وَالله لَا نَدَعُك وَأَنْتَ شَيخُنَا، وَنُبَايعُ ابْنَك فِي هَذَا الْأَمْرِ، فَغَضِبَ عَبْدُ الله بن الْحَسَنِ وَقَالَ: لَقَدْ عَلِمْتُ خِلَافَ مَا تَقُولُ، وَالله مَا أَطْلَعَكَ عَلَى غَيبِهِ وَلَكِنْ يحْمِلُكَ عَلَى هَذَا الْحَسَدُ لِابْنِي».

١. البغدادي، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٤٣١: «محمّد بن عجلان فقيه أهل المدينة وعابدها! وإنّما شبّه عليه وظهر أنّه المهدي الذي جاءت فيه الرواية».

الوزير القمّي وعلى يد غيره من أكابر دولتهم، وبقي على مطالبتي بذلك عدّة سنين فاعتذرتُ بأعذارٍ كثيرةٍ. فقال الوزير القمي: ادخل واعمل فِيها برضى الله... ثمّ عاد يتهدّدني، وما زال الله جل جلاله يُقوّيني عليهم حتّى أيّدني وأسعدني، وعاد المستنصر كلف مخاطبتي بصديقٍ فتحيّل معي بكلّ طريقٍ، فقال: إمّا أن تقول إنّ الرضي والمرتضى كانا ظالمين، أو تعذرهما فتدخل في مثل ما دخلا فيه، فقلتُ: أولئك كان زمانهم زمان بني بويه والملوك شيعة وهم مشغولون بالخلفاء والخلفاء بهم مشغولون، فتمّ للرضي والمرتضى ما أرادوا من رضاء الله جلّ جلاله. واعلم: أنّ هذا الجواب اقتضاه التقيّة وحسن النيّة بهمتّهما الموسويّة وإلّا فإنّني ما أعرفُ عذرًا صحيحًا لدخول المذكورين في تلك الأمور الدنيوية، فإيّاك ثمّ إيّاك من موافقة أحد الملوك، ولا تؤثرنّ على الله جلّ جلاله».[١]

على الرغم من أنّ ابن طاووس يمتلك مثل هذا النهج تجاه التعاون مع الحكومة، شرح في كتابه الآخر الإقبال بعد قبوله بنقابة السادات بيان سبب قبوله برئاسة العلويّين، ولم يكن السبب سوى تطبيقه لروايات السيّد الحسني على نفسه، فقد كتب في فضيلة الثالث عشر من ربيع الأوّل ما يلي:

«وجدتُ حديثًا في كتاب الملاحم للبطائني عن الصادق ﷺ يتضمّن وجود الرّجل من أهل بيت النبوة بعد زوال ملك بني العباس، يحتمل أن يكون الإشارة إلينا والإنعام علينا، فقلت ما معناه: يا الله! إنْ كان هذا الرجل المشار إليه أنا، فلا تمنعني من صوم هذا يوم ثالث عشر ربيع الأول...، [ثمّ في النهاية بعد أن يصوم ويُوفّق للعبادات يكتُب ما يلي:] ووجدتُ بشارتين فيما ذكرته في كتاب البشارات في الملاحم، تصديق أنّ المراد نحن بهذه المراحم والمكارم».[٢]

---

١. ابن طاووس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ج ١، ص ١٢٢: «وإيّاك ثمّ إيّاك أن تدخُل معهم في شيءٍ من هزلهم ولعبهم وبدعهم المخالفة لجدّك سيّد المرسلين ولأبيك سيّد الوصيّين، ثمّ عاد الخليفة ...».

٢. ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة (ط ـ الحديثة)، ج ٣، ص ١١٦: «من فضل شملني فيه قبل أن أتوسّل ليعلم ذرّيتي وذوو مودّتي أنّني كنت قد صمتُ يوم ثاني عشر ربيع الأوّل كما ذكرناه من فضله وشرف محله وعزمتُ على إفطار يوم ثالث عشر، وذلك في سنة اثنتين و ستّين وستمائة، وقد أمرتُ بتهيئة الغذاء، فوجدتُ حديثًا في كتاب الملاحم للبطائني عن الصادق ﷺ يتضمّن وجود الرّجل من أهل بيت النبوة بعد زوال ملك بني العباس، يحتمل أن

بنـاءً على هذا، نجد أنّ التفسـير المصداقـي، أو جريُ وتطبيق الروايـات كان يحصل قبل المجلسي أيضًا بين علماء الإسـلام، هذا مع أنّ السيد ابن طاووس لا يُعتبر من بين الأخباريّين، ومن المفارقات أنه كان مهتمًا بالعرفان والتصوّف أيضًا.

وعلى هذا المنوال طبّق بعض الأشـخاص أحاديث المهدويّة على الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام وعلى إسـماعيل ابن الإمام الصادق أيضًا،[١] وعلى مرّ التاريخ، قام العديد من الأفراد بتطبيق الشخصيّات المذكورة في روايات الملاحم أو الأشخاص الذين وعد بظهورهم إمّا على أنفسهم أو بتطبيقها على أشخاص آخرين، فقد ادّعى أبو محمّد زياد بن عبد الله الذي كان من أحفاد يزيد بن معاوية، وكان يطمع بالحكومة في قبال عبد الله بن علي العباسي، بأنّه السفياني الموعود، وأنّه سيعيد الدولة الأمويّة، وأخذ البيعة من الناس على هذا الأساس،[٢] وقد اختار المنصور العباسي، الخليفـة العباسي الثاني، لقب المهدي لابنه من أجل تطبيـق الأحاديث المتعلّقة بالمهدي عليه،[٣] واستمرّت الأمر بهذا النحو حتّى العصر الصفويّ.

لقد كتب رسول جعفريان حول هذا الأمر بأنّ ظهور بعض الآراء حول المهدويّة في العصر الصفـويّ لم يكن يعني أن مدّعي المهدويّة الذين ظهـروا في هذا العصر كانوا أكثر من الحقبات الأخرى؛ بل كان عدد هؤلاء ضئيلًا في هذه الحقبة، وذلك لسببين: الأوّل: أنّ ادعاءات المهدويّة إنّما تحدث في الفترات التي تتّسـم بعدم الاسـتقرار والاضطرابات السياسيّة، بينما يُعتبر العصر الصفويّ عصرًا مسـتقرًّا من تاريخ إيران، ومن ناحيةٍ أخرى، في هذا العصر تمّ تأسـيس بحث النيابـة عن المهدي كنظريةٍ حقوقيّةٍ لنيابـة الفقيه وقد حظيت بمقبوليّةٍ عامّةٍ.[٤] نعم بالطبع، كان

يكون الإشارة إلينا والإنعام علينا. ... ووجدتُ بشارتين فيما ذكرته في كتاب البشارات في الملاحم، تصديق أنّ المراد نحن بهذه المراحم والمكارم».

١. جعفريان، مهديان دروغين، ص ٧٢ ـ ٧٤.

٢. الطبري، تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٤٤٤: «وقدمهم ألوف، عليهم أبو محمّدبن عبد اللهبن يزيدبن معاوية بن أبي سفيان، فراسوا عليهم أبا محمد، و دعوا إليه، وقالوا: هو السفياني الذي كان يذكر».

٣. جعفريان، مهديان دروغين، ص ٦٥.

٤. م.ن، ص ١٢٥.

هناك تصوّرٌ لنوعٍ من النيابة للشـاهات الصفويّين في أدبيّات العامّة وأفكارهم، لكنّهم أكثر ما عُرفـوا بكونهم قادةً لجيش المهدي، أو اعتبروا أنّ الدولة الصفويّة مقدّمةٌ لدولة المهدي.[١] وعلى الرغم من وجود فكرة أنّ الظهور كان وشيكًا في بعض الأذهان، خاصّةً بسبب مرور ألف عامٍ من تاريخ الإسلام، بحيث ورد أنّ الشاه طهماسب لم يُزوّج أخته؛ لأنّه ظنّ أن زمان الظهور كان قريبًا جدًا، وكان ينوي أن يُزوّجها من إمام الزمان.[٢]

ومن بين الأشـخاص الذين طبّقوا الروايات على الشـاهات الصفويّين على أساس الجري والتطبيق محمّد يوسـف، الملقب بالناجي في عهد الشـاه سـلطان حسين، حيث كتب رسالةً في الدفاع عن الملكيّة الصفويّة، ونقل فيها الحديث التالي الذي ورد في كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: «وَرُوِي عَنِ النَّبِي قَالَ: يخْرُجُ بِقَزْوِينَ رَجُلٌ اسْـمُهُ اسْمُ نَبِي يُسْرِعُ النَّاسُ إِلَى طَاعَتِهِ الْمُشْرِك وَالْمُؤْمِـنُ يمْلَأُ الْجِبَالَ خَوْفًا»[٣] فطبّق هذه الرواية على الشـاهات الصفويّين، حيث كتب ما يلي: «المُـراد من الرجل الذي خرج بقزوين والديلم، مَن هو منسـوبٌ إلى المرحوم شـاه إسـماعيل الأوّل».[٤]

والحقيقة هي أنّه غلبت العاطفة على بعض علماء العصر الصفويّ؛ لأنّ سـلاطين الصفويّة قاموا بترويج التشيّع وأخرجوهم من التقيّة التي لازمتهم ألف عامٍ، فذكروهم كمصداقٍ لبعض الروايات، أضف إلى ذلك أنّ كلام العلّامة المجلسي لا يتعدّى الاحتمال، فهو لم يكن أمرًا فريدًا بحيث يذكره تيرنر كأمرٍ فريدٍ من خصائص المجلسي البارزة.

---

١. م.ن، ص ١٢٦.

٢. م.ن، ص ١٣٨.

٣. الطوسي، الغيبة، ص ٤٤٤.

٤. جعفريان، مهديان دروغين، ص ١٦٦.

ما فهمه تيرنر من أحاديث انتظار الفرج

لقد خصّص تيرنــر فصلًا من كتابه لبحث الانتظار والرجعة في فكر الشــيعة، وخصوصًا في آثار العلّامة المجلسي،[1] وهو يذكر في بحث المهدويّة أحاديث كلا الفرقتين الشــيعة والسنّة،[2] وقد كتب في قسم الأحاديث السنيّة عن المهدي ما يلي: «لا يوجد في المصادر السُنيّة سوى ثلاثة أحاديث ذُكر فيها الأئمّة الاثني عشر أو خلفاء النبيّ».[3]

وفي قســم بيان آراء الشيعة، ينقل تيرنر عن بعض المســتشرقين[4] بأنّ الحميري كان أوّل من اســتخدم لقب المهدي للمخلّص،[5] ولشرح آراء المجلسي، قام تيرنر بدراسة الجزء الثالث عشر من بحار الأنوار، وكتب أنّ هذا الجزء مُخصّصٌ للمهدي وهو ينقســم إلى ٣٦ بابًا،[6] وكتب عن وجود الإمام الثاني عشر بعباراتٍ مليئة بالتشــكيك فيما يتعلّق بوجود الإمام الثاني عشر، ومن دون أن يشير إلى كلام الأئمّة السابقين عنه، فكتب ما يلي:

«بعد الإمام الحسن العسكري، ادّعت مجموعةٌ صغيرةٌ من أتباع آل عليّ أنّ ابنه هو آخر إمامٍ وأنّه غاب».[7]

وقد طابق بين رأي الشيعة حول حكومة الإمام المهدي ﷺ وبين النظريّة الماركسيّة، وكتب ما يلي:

«لقد طرحت الروايات الشــيعيّة مفاهيم مثل السعي لتحقيق العدالة، والسلام، والسعادة والازدهار، ومفهوم ماركسيّة المجتمع بلا طبقة وعلى أساس الأخوّة، وما إلى ذلك، وهو الأمر الذي سيتحقّق مع ظهور المهدي».[8]

---

1. Turner, *Islam Without Allah*, p. 187.
2. Ibid, p. 193.
3. Ibid, p. 192.
4. Rajkowski, *Early Shi'ism in Iraq*, pp. 166-7.
5. Turner, *Islam Without Allah*, p. 190.
6. Ibid, p. 193.
7. Ibid, p. 190.
8. Ibid, p. 191.

ومع استمراره في هذا البحث، قام تيرنر بدراسة مفهوم الانتظار[1] عند الشيعة وأهميّة الرجعة[2] في نظر الشيعة على أساس بحار الأنوار. وفي أغلب المواطن، عندما ينقل تيرنر الأحاديث ويبحث فيها، فإنّه يصف الأحاديث بعبارة «الرواية المنسوبة إلى النبيّ أو الإمام»،[3] ممّا يشير إلى نوعٍ من التشكيك في جميع أحاديث المعصومين عليهم السلام.

وقد كتب تيرنر ما يلي: «نستنتج من بعض الروايات حول غيبة المهدي عجل الله فرجه مثل إخفاء اسمه، وكذلك بعض الروايات التي تشير إلى عدد السنين، أنّ الشيعة كانوا يعتقدون بأنّ هذه الفترة سوف تكون قصيرةً وأنّ ظهور الإمام سيكون قريبًا،[4] وقد ذكر في بعض الروايات أنّه سيكون ٧٠ عامًا»،[5] ويقول تيرنر عند دراسة روايات انتظار الفرج في أحاديث الشيعة وخصوصًا في بحار الأنوار ما يلي: «تعتبر بعض هذه الأحاديث أنّ الانتظار هو أفضل الأعمال،[6] وهذه الروايات تشجّع الناس على الوقوف في طريق الحقّ، والتي يُفسّرها المجلسي على أنهم الشيعة الإماميّون الاثني عشريّون».[7]

لقد بحث تيرنر العديد من هذه المسائل في مقال «هل ما زلتَ تنتظر الإمام؟ السؤالُ الذي لم يُحلّ فيما يتعلّق بالانتظار لدى الشيعة الإماميّة الإثني عشريّة»،[8] وبحث في هذا المقال حديث مقبولة

1. Ibid, p. 194.
2. Ibid, p. 218.
3. attributed to
4. Ibid, p. 196.
5. Ibid, p. 197.
6. Ibid, p. 199.
7. Ibid, p. 200.
8. Turner, “Still Waiting for the Imam? The Unresolved question of Intizar in Twelver Shi’ism”, XV, pp. 29-47.

عُمَر بن حنظلة،[١] وكذلك الحديث المتعلّق بالنهي عن القيام قبل ظهور القائم.[٢] فكتب ما يلي:

«مقبولة عمر بن حنظلة هي الحديث الذي يُمثّل الأساس لتشكيل الإمام الخميني الحكومة، الذي يُبرّر من خلاله حكومة الفقهاء، والحديث الثاني، الذي يُغايره تمام المغايرة هو الرواية التي تُؤكّد على الانتظار وتنهى عن أيّ نوعٍ من القيام قبل قيام القائم».[٣]

ويقول:

«من المفاهيم المتعلّقة بالغيبة مفهوم الانتظار، وهو نوع من الموقف الانفعالي تجاه الظروف، والبقاء منتظرين من أجل ظهور الإمام وإقامة العدل».[٤]

وكتب ما يلي:

«لقد جُمعت الأحاديث المرتبطة بالانتظار في كتاب بحار الأنوار في قسمين، أحدهما: في القسم المتعلّق بامتحان الشيعة في زمان الغيبة، والثاني: في الأقسام المتعلّقة بالأحداث التي ستحلّ بالأمّة الإسلاميّة في المستقبل، لقد جُمعت هذه الأحاديث في كتاب رجعت [= الرجعة] الذي نشر أيضًا تحت عنوان چهارده حديث [= الأربعة عشر حديثًا]، وكذلك في الجزء ٥٣ من بحار الأنوار».[٥]

---

١. الكليني، الكافي (ط ـ الإسلاميّة)، ج ١، ص ٦٧: «عَنْ عُمَرَ بن حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ الله ﷺ ـ عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيَحِلُّ ذَلِكَ؟ قَالَ: مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سُحْتًا، وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللهُ أَنْ يكفَرَ بِهِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿يرِيدُونَ أَنْ يتَحاكمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يكفُرُوا بِهِ﴾، قُلْتُ: فَكيفَ يصْنَعَانِ؟ قَالَ: ينْظُرَانِ إِلَى مَنْ كانَ مِنْكمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكامَنَا فَلْيرْضَوْا بِهِ حَكمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيكمْ حَاكمًا. فَإِذَا حَكمَ بِحُكمِنَا فَلَمْ يقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكمِ الله، وَعَلَينَا رَدَّ، وَالرَّادُّ عَلَينَا الرَّادُّ عَلَى الله، وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشِّرْكِ بِالله».

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ١٤٣: «مُحَمَّدُ بن يحْيى عَنْ أَحْمَدَ بن مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَينِ بن سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بن عِيسَى عَنِ الْحُسَينِ بن الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ الله ﷺ قَالَ: كلُّ رَايةٍ تُرْفَعُ قَبْلَ قِيامِ الْقَائِمِ عجّل الله فرجه فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ الله عَزَّ وَجَلَّ».

3. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 30.

4. Ibid, p. 30.

5. Turner, "Still Waiting for the Imam", p. 31.

و كتب تيرنر، بعد قيامه ببحثٍ ودراسةٍ تفصيليّةٍ حول مفهوم الانتظار عند الشيعة، وخاصّةً من وجهة نظر المجلسي، ما يلي:

«يخدم الانتظار في التشـيّع ظلم الشـيعة وقمعهم؛ لأنّه يمنعهم من أيّ نوعٍ من الاعتراض أو الاحتجـاج على الوضع الراهن، ويجب على الشـيعة الابتعاد عن أيّ تدخّلٍ أو مشـاركةٍ في الوضع السـياسي والاجتماعي، ويجب على الشـيعة البقاء في المنزل والأنس بالعبادة والمراسـم والاعتقادات، والدعاء من أجل تعجيل ظهور الإمام».[1]

وباعتقادنا فهم كولن تيرنر لمفهوم الانتظار لدى الشيعة لا ينطبق على واقع تعاليم الانتظار، وسنحاول هنا رسم صورةٍ واقعيّةٍ لهذا المفهوم من خلال ذكر بعض المسائل التي توضح وجهة نظر الشيعة حول الانتظار.

يحتل مفهوم الانتظار مكانةً عاليةً في أحاديث الشيعة، فيُعدّ الانتظار جهادًا، ونحن نعلم أنّ الجهاد إنّما يصدق حينما يوجد نوعٌ من بذل الجهد، وما فهمه تيرنر من الانتظار الذي يُعرّف على أنّه مجرّد السكون والسكوت لا يتوافق مع هذا المفهوم.

وقـد جاء الانتظار في بعـض الروايات قرينًا مع نوع من الاسـتعداد للقيـام، فقد ورد في روايـةٍ عن الإمام الباقـر عليه السلام أنّه قال: لا يخرج القائم حتّى تكمـل «الْحَلْقَةُ» وعدد الحلقة عشرة آلاف شـخص،[2] وجاء في روايةٍ أخرى أنّه: عليكم الاستعداد لظهور الإمام ولو بإعداد سهمٍ واحدٍ،[3] ومن عبارة «ولو سـهمًا» يُمكننا أن نفهم بأنّ الاستعداد العسكري، وتهيئة السلاح هو أقلّ الأعمال، ويمكن أن نفهم من الوصيّة بالحدّ الأدنى من الأسـلحة أنّها تشـير إلى الاستعداد وفي نفس الوقت انتظار فرج؛ فقد ورد في حديث الإمام الباقر عليه السلام أن شخصًا سأله: نحن ننتظر القائم منذ زمن طويل وقد حبسـنا أنفسـنا، فهل يكون هناك مخرجٌ لمن يحبس نفسـه؟ فيجيب

1. Turner, *Islam Without Allah,* p. 215.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢ ص ٣٦٨: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: لَا يَخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ مَكَةَ حَتَّى تَكمُلَ الْحَلْقَةُ. قُلْتُ: وَكم الْحَلْقَةُ؟ قَالَ: عَشَرَةُ آلَافٍ».

٣. م.ن، ص ٣٦٦: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: لِيعِدَّنَّ أَحَدُكمْ لِخُرُوجِ الْقَائِمِ وَلَوْ سَـهْمًا، فَإِنَّ اللهَ إِذَا عَلِمَ ذَلِك مِنْ نِيتِهِ رَجَوْتُ لِأَنْ يُنْسِئَ فِي عُمُرِهِ حَتَّى يدْرِكهُ وَيكونَ مِنْ أَعْوَانِهِ وَأَنْصَارِه».

الإمام: نعم، إنّ الله يجعل له مخرجًا. رحم الله عبدًا أحيا أمرنا. فسأله ذلك الرجل: ماذا يحصل لو متُّ قبل أن أدرك القائم؟ فأجابه الإمام: نفس قصدك أن تكون من أنصار الإمام إذا خرج، يجعل الله يكتب لك أجر الشهيد، ولو استشهدت معه، كتب لك أجر شهيدين.[١]

في هذه الرواية تمّ التأكيد على إحياء أمر الأئمّة في نفس وقت انتظار الفرج، ومع الالتفات إلى مسألة الإعداد والتحضير للظهور المذكور في الروايات الأخرى، يمكن فهم أنّ الانتظار هو نوعٌ من الاستعداد للظهور، فالاستعداد يعني: رفع مستوى الوعي وإدراك الحاجة إلى قائدٍ عادلٍ وعالمٍ، كذلك يعني الاستعداد: إيجاد الإمكانات والأرضيّات المناسبة لتشكيل حكومةٍ واسعةِ النطاق.

وبناءً لهذه الروايات، طالما لم يحصل هذا الاستعداد، سوف يبقى الإمام غائبًا؛ لأنّ وظيفة الإمام هي التحقيق الشامل والواسع لجميع أهداف الأنبياء والأولياء وبرامجهم، وتتطلّب أفعاله وإصلاحاته فهمًا عاليًا وارتقاء الوعي من قبل الناس، وبالتالي أحد أهم أسباب غياب الإمام المهدي عجل الله فرجه وطول أمدها، هو إعداد المجتمع البشري للوصول إلى الغاية النهائيّة والإلهيّة. ويُفهم من بعض الروايات أن نصاب أنصار الإمام المهدي عجل الله فرجه هو ٣١٣ شخصًا، وبتهيئتهم يزول أحد موانع الظهور.

وبحسب هذه الروايات يمكن تقسيم الأنصار الإمام إلى مجموعتين:

١. الأنصار الخاصّون، وهم ٣١٣ شخصًا، وقد ذُكر هذا العدد عن أنصار طالوت أيضًا، وجاء في رواية الإمام الباقر عليه السلام ما يلي: «قَالَ: أَصْحَابُ الْقَائِمِ ثَلَاثُمِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ رَجُلًا»،[٢] والصفات والخصائص التي ذُكرت لهم في الروايات هي لهؤلاء، وسوف

١. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ١٧٣: «عَنْ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْوَاسِطِي قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: أَصْلَحَكَ اللهُ، وَاللهِ لَقَدْ تَرَكنَا أَسْوَاقَنَا انْتِظَارًا لِهَذَا الْأَمْرِ حَتَّى أَوْشَكَ الرَّجُلُ مِنَّا يسْأَلُ فِي يدَيهِ، فَقَالَ: يا عَبْدَ الْحَمِيدِ! أَتَرَى مَنْ حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَى اللهِ، لَا يجْعَلُ اللهُ لَهُ مَخْرَجًا؟! بَلَى وَاللهِ لَيجْعَلَنَّ اللهُ لَهُ مَخْرَجًا. رَحِمَ اللهُ عَبْدًا حَبَسَ نَفْسَهُ عَلَينَا، رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيا أَمْرَنَا، قَالَ: فَقُلْتُ: فَإِنْ مِتُّ قَبْلَ أَنْ أُدْرِكَ الْقَائِمَ؟ فَقَالَ: الْقَائِلُ مِنْكمْ إِنْ أَدْرَكتُ الْقَائِمَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ نَصَرْتُهُ كالْمُقَارِعِ مَعَهُ بِسَيفِهِ وَالشَّهِيدُ مَعَهُ لَهُ شَهَادَتَانِ».

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٧١.

يتصدّون في زمـان الظهور والحكومة العالميّة للإمام للمناصب الحكوميّة المهمّة، ومن صفات أنصار الإمام الخاصّين، ما رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ أَصْحَابَ الْقَائِمِ شَـبَابٌ لَا كُهُولَ فِيهِمْ، إِلَّا كَالْكُحْلِ فِي الْعَينِ أَوْ كَالْمِلْحِ فِي الزَّادِ»،[1] ويعني بهم أصحابه الخاصّين، وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ قال: «وَرِجَالٌ كَأَنَّ قُلُوبَهُمْ زُبَرُ الْحَدِيدِ، لَا يَشُوبُهَا شَكٌّ فِي ذَاتِ الله، أَشَدُّ مِنَ الْحَجَرِ».[2]

٢. أنصـاره العامّين الذين ليس لهم عـددٌ معيّنٌ في الروايات، وهناك اختلافٌ في عددهم ففي بعض الروايات وصل عددهم إلى عشرة آلاف شخصٍ يُبايعون الإمام في مكّة في المرحلة الأولى.[3]

يقترن عصر الغيبة والانتظار في الثقافة الشـيعيّة بالابتـلاء والامتحان ونوعٍ من المصاعب والمشـقّة على الشيعة. والآن، إذا كان الانتظار كما عرّفه تيرنر، بمعنى الانزواء والانسحاب من أيّ نشـاطٍ، فأيّ مصاعبٍ سوف يواجهونها؟! في حين أنّ بعض الأحاديث تعتبر الانتظار أحد أفضل الأعمال والعبادات، ففي روايةٍ عن عمّار السباطي، قال:

«قُلْـتُ لِأَبِي عَبْدِ الله [أي: الإمام الصادق] عليه السلام: أَيّمَا أَفْضَلُ الْعِبَادَةُ فِي السِّرِّ مَعَ الْإِمَامِ مِنْكمُ الْمُسْتَتِرِ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ؟ أَوِ الْعِبَادَةُ فِي ظُهُورِ الْحَقِّ وَدَوْلَتِهِ مَعَ الْإِمَامِ مِنْكمُ الظَّاهِرِ؟ فَقَالَ: يا عَمَّارُ! الصَّدَقَةُ فِي السِّرِّ وَالله أَفْضَلُ مِنَ الصَّدَقَةِ فِي الْعَلَانِيةِ، وَكذَلِك وَالله عِبَادَتُكمْ فِي السِّرِّ مَعَ إِمَامِكمُ الْمُسْـتَتِرِ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ وَتَخَوُّفُكمْ مِنْ عَدُوِّكمْ فِي دَوْلَةِ الْبَاطِلِ وَحَالِ الْهُدْنَةِ أَفْضَلُ مِمَّنْ يعْبُدُ الله عَزَّ وَجَلَّ ذِكرُهُ فِي ظُهُورِ الْحَقِّ مَعَ إِمَامِ الْحَقِّ الظَّاهِرِ فِي دَوْلَةِ الْحَقِّ».[4]

---

١. النعماني، الغيبة، ص ٣١٦: «سَـمِعْتُ عَلِيًّا عليه السلام يَقُولُ إِنَّ أَصْحَابَ الْقَائِمِ شَـبَابٌ لَا كُهُولَ فِيهِمْ، إِلَّا كَالْكُحْلِ فِي الْعَينِ أَوْ كَالْمِلْحِ فِي الزَّادِ وَأَقَلُّ الزَّادِ الْمِلْحُ».

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٠٨: «وَرِجَالٌ كَأَنَّ قُلُوبَهُمْ زُبَرُ الْحَدِيدِ، لَا يَشُـوبُهَا شَـكٌّ فِي ذَاتِ الله، أَشَـدُّ مِنَ الْحَجَرِ، لَوْ حَمَلُوا عَلَى الْجِبَالِ لَأَزَالُوهَا».

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٦٨: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْـدِ الله عليه السلام: لَا يخْرُجُ الْقَائِمُ مِنْ مَكةَ حَتَّى تَكمُلَ الْحَلْقَةُ، قُلْتُ: وَكمِ الْحَلْقَةُ؟ قَالَ: عَشَرَةُ آلَافٍ».

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٣٤.

في رواية أخرى في الغيبة للنعماني عن الإمام الصادق ﷺ، يُروى أنّ زرارة بن أعين قال:

«قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله [يعني: الإمام الصادق] ﷺ يَقُولُ: إِنَّ لِلْقَائِمِ غَيبَةً قَبْلَ أَنْ يقُومَ، فَقُلْتُ: وَلِمَ؟ قَالَ: يخَافُ... ثُمَّ قَالَ: يا زُرَارَةُ وَهُوَ الْمُنْتَظَرُ، ... غَيرَ أَنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ يمْتَحِنَ قُلُوبَ الشِّيعَةِ».[1]

وفي روايةٍ أخرى، أشير إلى هذا العصر من خلال مفهوم الغربلة،[2] وهي أنّه يتمّ غربلة الشيعة في عصر الغيبة، ونحن نعلم أنّ مفهوم الغربلة مقترنٌ بالتجارب والمآسي والمصاعب والمشقّات، بحيث إذا لم يكن هناك من صعوبةٍ، فلا معنى للغربلة؛ وبناءً على هذا فالانتظار لا يعني: الانزواء أو التنازل أو نسيان الهدف والقيام، بل معناه: التهيّؤ والاستعداد، الأمر الذي يتطلّب بذاته جهدًا مستمرًا.

الاعتقاد بالرجعة بمثابة المِلاك للاتجاه الظاهريّ

لقد كتب تيرنر بعد بحثٍ طويلٍ حول الرجعة والأحاديث المرتبطة بذلك ما يلي:

«الرجعة هو أحد الشواخص المهمّة للتشيّع ذو الاتّجاه الظاهريّ».[3]

ويُحتمل أن يكون مراده أنّ منشأ الاعتقاد بالرجعة هو الأحاديث، وبدون وجود رواياتٍ حول الرجعة، فلن يكون هناك مثل هذا الاعتقاد، ومن الضروري هنا تقديم شرحٍ حول مفهوم الرجعة أيضًا، الرجعة في الكلمة تعني: «العودة» وفي مصطلح الإماميّة: «رجوع وعودة بعض الأموات إلى الحياة بعد ظهور الإمام المهدي ﷺ» وهي من ضمن المعارف الاعتقاديّة للشيعة الإماميّة الإثني عشريّة، لقد تحدّث علماء الإماميّة عن الاعتقاد بالرجعة منذ بداية عصر الغيبة،

---

١. النعماني، الغيبة، ص ١٦٦: «عَنْ زُرَارَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ الله ﷺ يقُولُ: إِنَّ لِلْقَائِمِ عجل الله فرجه غَيبَةً قَبْلَ أَنْ يقُومَ. فَقُلْتُ: وَلِمَ؟ قَالَ: يخَافُ وَأَوْمَأَ بِيدِهِ إِلَى بَطْنِهِ، ثُمَّ قَالَ: يا زُرَارَةُ وَهُوَ الْمُنْتَظَرُ، وَهُوَ الَّذِي يشَك فِي وِلَادَتِهِ، فَمِنْهُمْ مَنْ يقُولُ: مَاتَ أَبُوهُ بِلَا خَلَفٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ يقُولُ: حَمْلٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يقُولُ: غَائِبٌ، وَمِنْهُمْ مَنْ يقُولُ: وُلِدَ قَبْلَ وَفَاةِ أَبِيهِ بِسِنِينَ، وَهُوَ الْمُنْتَظَرُ، غَيرَ أَنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ يمْتَحِنَ قُلُوبَ الشِّيعَةِ فَعِنْدَ ذَلِك يرْتَابُ الْمُبْطِلُون».

٢. الطوسي، الغيبة، ص ٣٣٩: «عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِي، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ﷺ مَتَى يكونُ فَرَجُكمْ؟ فَقَالَ: هَيهَاتَ هَيهَاتَ، لَا يكونُ فَرَجُنَا حَتَّى تُغَرْبَلُوا ثُمَّ تُغَرْبَلُوا ثُمَّ تُغَرْبَلُوا، يقُولُهَا ثَلَاثًا، حَتَّى يُذْهِبَ [اللهُ تَعَالَى] الْكدِرَ وَيُبْقِي الصَّفْوَ».

3. Turner, *Islam Without Allah*, p. 230.

وهو ليس أمرًا مبتدعًـا من قبل المجلسي، وقد ورد في بعض المصادر البيبليوغرافيّة أنّه تمّ رصد ١٢٦ كتابًا حول الرجعة،[١] وقد كتب العلاّمة المجلسي بعد أن أشـار إلى أنّ عدّة كتبٍ قد كُتبت في موضوع الرجعة من قبل علماء المسـلمين، ما يلي: «وأمّا سـائر الأصحاب فإنّهم ذكروها فيما صنّفـوا في الغيبة، ولم يُفردوا لها رسـالةً، وأكثر أصحاب الكتب من أصحابنـا أفردوا كتابًا في الغيبة».[٢]

إنّ الاعتقاد بالرجعة ليس شيئًا نشـأ من الاتّجاه الظاهريّ، أي: من الأخباريّين، فقد اعتبر البعض أنّ الاعتقاد بالرجعة من ضروريّات المذهب الشـيعي، وادّعى بعض علماء الشيعة مثل الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والعلاّمة المجلسي الإجماع على صحّة الاعتقاد بالرجعة،[٣] كما يعتقد الشيخ الحرّ العاملي أنّ أيًّا من علماء الإماميّة لم يُنكر أو يُضعّف أحاديث الرجعة أو يؤوّلها.[٤]

لقد كان الاعتقاد بالرجعة معروفًا بين الشيعة منذ القرن الأوّل، وقد ذُكر في كتاب سليم بن قيس وهو واحدٌ من أقدم كتب الشـيعة.[٥] لكن بالطبع أصل عقيدة الرجعة ليست مسألةً ناشئةً عـن العقل الذاتي، وإنّما جاء فكرة الرجعة في الأصل من العديد من الروايات التي ذكرت هذا الأمر،[٦] فقد كتب السـيّد المرتضى أنّه من خلال النظرة العقليّة للمسـألة: «والله تعالى قادر على

١. زادهوش، «كتاب‌شناسى موضوعى رجعت».

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ١٢٤: «وأمّا سـائر الأصحاب فإنّهم ذكروها فيما صنّفـوا في الغيبة، ولم يُفردوا لها رسـالةً، وأكثر أصحاب الكتـب من أصحابنا أفردوا كتابًا في الغيبة، وقد عرفتَ سـابقًا مَن روى ذلكَ مِن عظماء الأصحاب وأكابر المحدّثين الذين ليس في جلالتهم شكٌّ ولا ارتيابٌ».

٣. طاهري، الرجعة، ص. ٥٨.

٤. الحرّ العاملي، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، ص ٤٠٧: «قد ثبت أنّ الرجعة حقٌّ بتصريح الآيات الكثيرة وتصريحـات الأحاديث المتواترة، بل المتجاوز حدّ التواتـر، وبإجماع الإمامية، حتّى أنّا لم نجد أحدًا من علمائهم خرج بإنكار الرجعة، ولا تعرض لتضعيف حديثٍ واحدٍ من أحاديثها، ولا لتأويل شيءٍ منها».

٥. الهلالي، كتاب سليم بن قيس الهلالي، ج ٢، ص ٥٦٢.

٦. الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ٢٠١: «فَقَالَ الْمَأْمُونُ: يا أَبَا الْحَسَنِ! فَمَا تَقُولُ فِي الرَّجْعَةِ؟ فَقَالَ الرِّضَا: إِنَّهَا لَحَقٌّ قَدْ كانَتْ فِي الْأُمَمِ السَّالِفَةِ وَنَطَقَ بِهِ الْقُرْآن».

إحياء الموتى، فلا معنى لتعجّب المخالفين واستبعادهم».[١]

لكــن بالطبع، ادّعــاء التواتر اللفظي لهذه الروايات أو كون مســألة الرجعة من ضرورات الدين الذي ذُكر من قبل العلّامة المجلسي، يواجه بعض الشكوك، ومن بين الإماميّة، لا يمكننا أن نجــد مخالفًا أو منكرًا لها إلّا أولئك الذيــن قاموا بتأويل أحاديث الرجعة، وهم يعتقدون أنّ المراد من رجعة الأئمّة هو عودة دولتهم وليس أشخاصهم عليهم السلام.[٢] لكن من ناحيةٍ أخرى، عدم مخالفتهم للرجعة ليس بمعنى أنّها ضروريّة، ومن هنا اعتبر بعض علماء الشيعة أنّ الرجعة ليست من ضروريّات الديــن ولا من ضروريّات المذهب. فردًّا على ســؤالٍ حول الاعتقاد بالرجعة، أجاب الشيخ عبد الكريم الحائري بما يلي:

«بســبب كثرة الأخبار يعتقد الأحقر بالرجعة، ولكن هذا الأمر ليس من أصول الدين ولا المذهــب، بحيث إذا لم يعتقد به أحدٌ على ســبيل الفرض، فيجب اعتبــاره خارجًا عن الدين أو المذهب، وليس من الأمور العمليّة التي من اللازم على الناس تحصيلها بالاجتهاد أو التقليد».[٣]

بناءً على هذا، فإنّ حديث تيرنر عن أنّ الرجعة بأنّها أحد عوامل الاتّجاه الظاهريّ وعلاماته ليــس له معنى واضح، فــإن كان مراده أنّ هذا الاعتقاد مذكــورٌ في الأحاديث، ولو لم يُذكر في الأحاديــث، لم يكن للشــيعة مثل هذا القول، فهذا صحيحٌ، لكن في هــذه الحالة، أوّلًا: العديد من عقائد الشــيعة أخذت من الروايات مثلها مثل الرجعة، فالعديد من اعتقادات الشــيعة من جزئيّات المعاد إلى الصفات الإلهيّة إلى خصائص الأئمّة الشيعة ونصبهم، كلّها مبنيةٌ على الحديث. ثانيا: الاعتقاد بهذه المجموعة من العقائد كالرجعة التي يتمّ استنباطها من الأحاديث فقط ليس منحــصرًا في المجلسي أو الأخباريّين. ومــن ناحيةٍ أخرى، الاعتقاد بالرجعة ليس أمرًا شــائعًا

١. السيّد المرتضى، رسـائل الشريف المرتـضى، ج ١، ص ٣٠٣: «معنى الرجعة: أنّ الله تعالى يُحيـي قومًا ممن توفي قبل ظهور القائم عجل الله فرجه من مواليه وشيعته، ليفوز بمباشرة نصرته وطاعته وقتال أعدائه، ولا يفوتهم ثواب هذه المنزلة الجليلة التي لم يدركها، حتى لا يستبدل عليهم بهذه المنزلة غيرهم، والله تعالى قادر على إحياء الموتى، فلا معنى لتعجب المخالفين واستبعادهم».

٢. بهمنى، اصغر، «رجعت از ديدگاه متكلمان برجسته شيعى و رابطهٔ آن با تناسخ»، ص ٩.

٣. الحائري، «استفتاء»، ص ١.

فقط بين الأخباريّين، بل كذلك بين العلماء من غير الأخباريّين أيضًا من المتكلّمين والفلاسفة، فهــم جميعًا يعتقدون بالرجعة، وبالتالي إذا أردنا اعتبارها علامةً من علامات الاتّجاه الظاهريّ، فهي تشــمل كلّ عالمٍ يعترف بهذه الفئة من الروايات الدينيّة، وهذا التعريف غريبٌ وبعيدٌ عن المصطلحات الشائعة في الثقافة الإسلاميّة.

الكلمة الأخيرة

إنّ العلّامة المجلسي هو أحد العلماء الشيعة المجتهدين في العهد الصفويّ، وعلى الرغم من أنّ العلّامة كان أيضًا من بين علماء الحركة الأخباريّة الحاكمة في العصر الصفويّ، والتي أسّسها الأسترآبادي، إلّا أنّ الوصف الذي يحاول تيرنر تقديمه في كتاب «الإسلام من دون الله، نشأة الاتّجاه الظاهريّ في العصر الصفويّ» عارٍ عن الشواهد التاريخيّة والواقعيّة، فهو يُقدّم العلّامة المجلسي على أنّه مُنشئ الاتّجاه الظاهريّ، والاتّجاه نحو الخرافة، وكمحاربٍ للتصوّف والمعنويّة الباطنيّة.

من علامات عدم فهم تيرنر الصحيح لآراء المجلسي، أنّه لا يذكر أبدًا الاختلافات بين الأصوليّين والأخباريّين، وينتقد جميع مَن يهتم بالشريعة والعلوم النقليّة سواء كانوا فقهاء أصوليّين أم أخباريّين ويصمهم باسم الظاهريّين. والعلّامة المجلسي بناءً للصورة التي صوّره بها تيرنر، عبارةٌ عن عالمٍ يعمل مع الحكومة القائمة على الظلم، ويعمل على نشر الأحاديث المجعولة وتبليغها، ويحارب المعنويّة الإسلاميّة، وأدّى في النهاية إلى انهيار نظام السلطنة الصفويّ؛ لكن كما بيّنا، وخلافًا لتصوّر تيرنر، فقد قلّل العلّامة من تطرف الأخباريّين، وكان يبحث عن المعنويّة في الأحاديث، وكان يحارب الغلوّ والانحرافات التي لدى الصوفيّة، وكان يدعو الشاهات إلى العدل والإنصاف.

لقد قدّم العلّامة المجلسي موسوعةً استخدم فيها علومًا مختلفةً، وكان عمله عظيمًا إلى درجة أنّه لم يتمّ تنظيم أيّ عملٍ لهذا الغرض أفضل منه حتّى الآن. لقد جمع العلامة من جميع أنحاء العالم الإسلامي الكتب والنسخ الخطيّة، وقام بإحياء أحاديث أهل البيت ﷺ، وكان مقتضى الإنصاف من تيرنر إذا أراد أن يقوم بعمليّة نقدٍ وتقييمٍ لعمل العلّامة أن يُشير أيضًا إلى النقاط الإيجابيّة في أعمال العلّامة، وعلى الخصوص بحار الأنوار.

لقد أدّى عدم اهتمام المراكز العلميّة الشـيعيّة بتقديم مفاخرها وأكابر علمائها للعالم الغربي، إلى تأليف أعمالٍ مثل تلك التي ألّفها تيرنر عن المجلسي في جوٍّ أحاديّ الصوت يُشـوّه سـمعة علماء المسلمين والشيعة، وللأسف هذه الحقيقة صادقةٌ بالنسبة للعديد من علماء الشيعة، وعلى العكس من المفكّرين الغربيّين الذين نشروا عشرات الأعمال حول كلّ واحدٍ منهم بلغاتٍ مختلفةٍ في العالم، لا توجد أعمالٌ قويّة تسـتحقّ العناية تعرّف بأعاظم الشيعة للعالم ولا حتّى تعرّف بهم في دنيا الاسـلام. وفيما يتعلّق بهذا الكتاب، فقد أصبح الوضع أسوء، حيث ترجم كتاب تيرنر إلى اللغة العربيّة ونُشر في العراق دون وجود نقدٍ مُؤثّرٍ.

المصادر

ـ عليّ بن الحسين، زينُ العابدين، الصحيفة السجاديّة، قم، دفتر نشر الهادي، ١٣٧٦ .

ـ ابن سعد، محمّد (م. ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمّد عبد القادر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.

ـ ابن طاووس، السيّد علي بن موسى (م. ٦٦٤ هـ)، الإقبال بالأعمال الحسنة، تحقيق: جواد قيومي، قم، دفتر تبليغات إسلامي، ١٤١٤ هـ.

ـ ـــــــــ (م. ٦٦٤ هـ)، كشف المحجّة لثمرة المهجة، النجف الأشرف، المطبعة الحيدريّة، ١٣٧٠ هـ.

ـ احمدوند، عباس و كاوندي، سحر، «پژوهش‌هاى خاورشناسان درباره نهج البلاغه» [بحوث المستشرقين حول نهج البلاغة]، علوم حديث، شماره ٤٩ و ٥٠، پاييز و زمستان ١٣٨٧ .

ـ الإربلي، علي بن عيسى (م. ٦٩٣ هـ)، كشف الغمّة في معرفة الأئمّة عليهم السلام، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ هـ.

ـ استادي، رضا، «اعتقادات علامه مجلسى» [اعتقادات العلامة المجلسي]، كيهان انديشه، شماره ٥، فروردين و ارديبهشت ١٣٦٥ .

ـ الأسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، وبذيله الشواهد المكيّة، قم، انتشارات جامعة مدرسين، ١٤٢٩ هـ.

ـ ـــــــــ، دانشنامه شاهى [=الموسوعة الشاهيّة]، طهران، انتشارات حكمت وانديشه، ١٣٩٥ .

ـ الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، طهران، مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٠ .

ـ الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، المكتبة الأزهريّة للتراث.

ـ الأفندي الإصفهاني، عبد الله بن عيسى بيك (م. ١١٣٠ هـ)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، قم، مطبعة الخيام، ١٤٠١ هـ.

ـ ألجار، حامد، «علامه مجلسی از دیدگاه خاورشناسان» [العلاّمة المجلسي من وجهة نظر المستشرقين]، كتاب ماه دين، شماره ٣٤، مرداد ١٣٧٩.
ـ امامی جمعه، سـيد مهدی، «ايمان شناسـی استرآبادی و علامه مجلسـی و تأثيرگذاری ملاصدرا بر علامه» [= دراسة حول إيمان الأسترآبادي والعلاّمة المجلسي وتأثير الملاّ صدرا على العلاّمة]، الهيات تطبيقی، شماره ٥، بهار ١٣٩٠.
ـ أمير معزي، محمّد علي، «صفار قمی و كتاب بصائر الدرجات»، ترجمه للفارسيّة: أبو الفضل حقيري قزويني، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول شماره چهار، زمستان ١٣٩٠.
ـ ـــــــــ، راهنمای ربانی در تشيع نخستين [الإرشاد الربانيّ في التشيّع الأول]، طهران، نشر نامک، ١٣٩٦.
ـ الأمين، السيّد محسن، أعيان الشيعة، ج٩، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣.
ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ هـ.
ـ ايـزدی مباركه، كامـران، «اصول نقد متن حديث و فهـم آن در بحارالانـوار» [= أصول نقد متن الحديث وفهمه في بحار الأنوار]، علوم حديث، شماره ٥٣، پاييز ١٣٨٨.
ـ إيزوتسـو، توشي هيكو، مفهوم ايمان در كلام اسلامی [= مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي]، ترجمه للفارسيّة: زهرا پورسينا، انتشارات سروش، ١٣٨٠.
ـ الآغـا بزرگ الطهراني، محمّد محسـن (م. ١٣٨٩ هـ)، الذريعة إلى تصانيف الشـيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣ هـ.
ـ ـــــــــ، الذريعة إلى تصانيف الشـيعة، طهران و قم، انتشارات اسماعيليان و كتابخانه إسلامية، ١٤٠٨.
ـ الآمدي، سيف الدين، غاية المرام في علم الكلام، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٣.
ـ البحراني، يوسف بن أحمد (م.١١٨٦ هـ)، الحدائق الناضرة، قم، نشر إسلامي، ١٤٠٥ هـ.
ـ ـــــــــ (م.١١٨٦ ق.)، لؤلؤ البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، تحقيق: السيّد محمّد صادق بحر العلوم، النجف، دار النعمان.
ـ بخشی استاد، موسـی الرضا، «نقش مدارس عصر صفويه در گسترش تشيع دوازده امامی» [دور مدارس العصر الصفوي في انتشار التشيّع الاثني عشري]، اديان و عرفان، شماره ٢، پاييز و زمستان ١٣٩٣.

ـ براون، إدوارد، تاريخ ادبيات ايران از صفويه تا عصر حاضر، ترجمه للفارسيّة: رشيد ياسمي، طهران، چاپخانه روشنايى، ١٣١٦.
ـ ـــــــــ، يک سال در ميان ايرانيان [سنة كاملة بين الإيرانيّين]، ترجمه للفارسيّة: مانى صالحى، طهران، نشر ماه ريز، ١٣٨١.
ـ البرقي، أحمد بن محمّد (م.٢٧٤ هـ)، المحاسن، تحقيق: جلال الدين الحسيني، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٧٠ ش.
ـ بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، القاهرة، دار المعارف، ١١١٩ م.
ـ البغدادي، محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، منشورات محمّد علي بيضون، ١٤١٠ هـ، ١٩٩٠ م.
ـ بلاغى، عبد الحجت، «شرح احوال علامه مجلسى»، ميراث حديث شيعه، شماره ٤، ١٣٧٨.
ـ بهشتى، ابراهيم، اخبارى گرى (تاريخ و عقايد) [الأخباريّة، التاريخ والعقائد]، قم، انتشارات دارالحديث و دانشگاه اديان، ١٣٩٠.
ـ بهمنى، اصغر، رجعت از ديدگاه متكلمان برجسته شيعى و رابطهٔ آن با تناسخ [= الرجعة من وجهة نظر المتكلّمين الشيعة البارزين، وعلاقتها بالتناسخ]، قم، انتشارات زائر، ١٣٨٥.
ـ بتروشيفسكى، إيليا باوليتش، اسلام در ايران از هجرت تا پايان قرن نهم هجرى، ترجمه للفارسيّة: كريم كشاورز، طهران، انتشارات پيام، ١٣٦٣.
ـ پورمحمّدى، نعيمه، «رويكرد كلامى علامه مجلسى؛ اخبارى گرى يا اخبارگرايى» [= أسلوب العلّامة المجلسي الكلامي، أخباريّ أم يميل للأخبار]، پژوهش نامه مذاهب اسلامى، شماره ٢، پاييز و زمستان ١٣٩٣.
ـ پيرنيا، حسن، عباس اقبال آشتيانى، تاريخ كامل ايران، طهران، انتشارات پر، ١٣٩٥.
ـ تيرنر كولن، التشيع والتحوّل في العصر الصفويّ، عرّبه: حسين علي عبد الساتر، بغداد، ٢٠٠٨.
ـ التنكابني، محمّد بن سليمان، قصص العلماء، طهران، انتشارات علمى فرهنگى، ١٣٨٣.
ـ جزائري، محمّد، نابغه فقه وحديث سيد نعمت الله جزائري، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ٦٧٣١.
ـ الجزائري، السيّد نعمت الله، الأنوار النعمانية، بيروت، دار القاري، ١٤٢٩ هـ.
ـ ـــــــــ، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، قم، دار الكتاب، ١٤٠٨ هـ.
ـ ـــــــــ، الإجازة الكبيرة، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، بى تا.

ـ جعفری، محمّد عیسی، «بررسی انتساب کتاب حدیقة الشیعة به مقدس اردبیلی»[= التحقیق حول انتساب کتاب حدیقة الشیعة للمقدّس الأردبیلي]، معارف عقلی، زمستان ١٣٨٧ شماره ١٢.
ـ جعفریان، رسول، «بحارالانوار از زاویه نگاه دایرة المعارفی» [= بحار الأنوار من منظور الموسوعة]، مجله مشکوة، شماره ٨٠، پاییز ١٣٨٢.
ـ ـــــــــ، «رویارویی فقیهان و صوفیان در عصر صفویان»، کیهان اندیشه، شماره ٣٣، آذر و دی ١٣٦٩.
ـ ـــــــــ، تاریخ ایران اسلامی [تاریخ إیران الإسلامي] دفترهای اول تا چهارم، انتشارات کانون اندیشه جوان، طهران، ١٣٨٥.
ـ ـــــــــ، تاریخ تشیع در ایران [طبع بالعربیة تحت اسم: الشیعة في إیران]، طهران، نشر علم، ١٣٨٧ ه.ش.
ـ ـــــــــ، «درد مزمن ناامنی حقوقی»[= الألم المزمن لانعدام الأمن القانوني]، سیاست نامه، شماره ١٨، ١٤٠٠.
ـ ـــــــــ، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست [الصفویّة في ساحات الدین والثقافة والسیاسة]، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ١٣٨٩.
ـ ـــــــــ، مهدیان دروغین [= المهدیّون الکاذبون]، طهران، نشر علم، ١٣٩١.
ـ ـــــــــ، یکی از راه‌های تعطیل علم و ذهن در تمدن اسلامی[= إحدى طرق تعطیل العلم والعقل في الحضارة الإسلامیّة]، منتشر شده در سایت خبر آنلاین، ١٣٩٤، رابط:
ـ https://www.khabaronline.ir/news/410610
ـ جناتی، محمّد ابراهیم، «قیام اخباری‌ها علیه اجتهاد»، کیهان اندیشه، شماره ١٣، مرداد و شهریور ١٣٦٦.
ـ جوادي الآملي، عبد الله، درس‌های اصول فلسفه و کلام اسلامی[= دروس أصول الفلسفة والکلام الإسلامي]، شماره ٢ و ٧.
ـ جوادي، محسن، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن[= نظریة الإیمان]، قم، انتشارات معارف، ١٣٧٦.
ـ الحائري، عبد الکریم، «استفتاء»، مجله همایون، شماره ٥، بهمن ١٣١٣.
ـ الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، انتشارات دلیل ما، ١٣٨٦.

ـ ــــــــــ ، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، قم، مؤسسه معارف اسلامى امام رضا، ١٣٧٦ .
ـ ــــــــــ ، كتاب الإثنا عشرية في الرد على الصوفيّة، مترجم عباس جلالي، قم، انتشارات انصاريان، ١٣٨٩ .
ـ ــــــــــ ، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٩ هـ.
ـ الحزين اللاهيجي، محمّد علي بن أبي طالب، تاريخ حزين[= تاريخ الحزين]، إصفهان، كتابفروشى تأييد اصفهان، ١٣٣٢ .
ـ حسينى طباطبائى، مصطفى، نقد آثار خاورشناسان، طهران، انتشارات چاپخش، ١٣٧٥ .
ـ حسيني، أحمد، تراجم الرجال، قم، انتشارات دليل ما، ١٤٢٣ .
ـ حسينى، غلام احيا، شيعه پژوهى و شيعه پژوهان انگليسى زبان، قم، موسسه شيعه‌شناسى، ١٣٨٧ .
ـ حلبى، على اصغر، تاريخ علم كلام در ايران و جهان [= تاريخ علم الكلام في إيران والعالم]، طهران، انتشارات أساطير، ١٣٩٢ .
ـ خدامیان آرانى، على اكبر، «روش فقه الحديثى علامه مجلسى در مرآة العقول» [= منهج فقه الحديث عند العلامة المجلسي في مرآة العقول]، حديث حوزه، سال چهارم، شماره ٨، بهار و تابستان ١٣٩٣ .
ـ الخميني، روح الله الموسوي، صحيفه امام (فارسي)[= صحيفة الإمام]، ج ٨، تحت عنوان تفاوت دانشگاه غربى و دانشگاه اسلامى [= الاختلاف بين الجامعة الغربية والجامعة الإسلاميّة]. المحاضرة ١٣/ ٤/ ١٣٥٨ .
ـ الخوانساري، محمّد باقر، روضات الجنات، قم، طبعة إسماعيليان، ١٣٩٠ هـ.
ـ دوانى، على، هزاره شيخ طوسى [ألفيّة الشيخ الطوسي]، (مجموعه مقالات)، مشهد، دانشگاه مشهد، ١٣٤٩ .
ـ الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمّد (م.٥٠٢ هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، بيروت، دار القلم، ١٤١٢ هـ.
ـ رجايى، سيد مهدى، «خدمات علمى و اجتماعى علامه مجلسى»، يادنامه مجلسى، ج ١ .
ـ رجبى، محمّد حسين، «آراء فقيهان عصر صفوى دربارهٔ تعامل با حكومت‌ها»[= آراء فقهاء العصر الصفوي حول التعامل مع الحكومات]، تاريخ و تمدن اسلامى، شماره ٩، بهار و تابستان ١٣٨٨ .
ـ زادهوش، محمّد رضا، «كتابشناسى موضوعى رجعت» [= ببليوغرافيا موضوعي لكتاب الرجعة]، ماهنامه كتاب ماه دين، شماره ٦٢، آذر ١٣٨١ .

ـ زرين كوب، عبدالحسين، دنباله جستجو در تصوف ايران، طهران، انتشارات امير كبير، ١٣٦٦.
ـ السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، قم، انتشارات مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٧٧.
ـ ـــــــــ، موسوعة طبقات الفقهاء، ج ١٠، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨ هـ. = ١٣٧٦.
ـ سرخه‌ای، احسان، «احسان ديدگاه علامه مجلسی در استفاده از اخبار و منابع اهل سنت در بحارالانوار»، حديث حوزه، شماره ١٤، بهار و تابستان ١٣٩٦.
ـ سلطان محمّدی، ابوالفضل، «همكاری با حاكم جائر در نگاه علامه مجلسی»[= التعاون مع الحاكم الجائر من وجهة نظر العلاّمة المجلسي]، حكومت اسلامی، شماره ٢٠، ١٣٨٠.
ـ ـــــــــ، انديشه سياسی علامه مجلسی [= الفكر السياسي للعلامة المجلسي]، قم، بوستان كتاب، ١٣٨١.
ـ السيّد ابن طاووس، علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، قم، بوستان كتاب، ١٣٧٥.
ـ سيد علوی، سيد ابراهيم، «مجلسی از ديدگاه مستشرقان و ايرانشناسان»، كيهان انديشه، شماره ٣١، مرداد و شهريور ١٣٦٩.
ـ السيّد المرتضى، علي بن الحسين (ت: ٤٣٦ هـ)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيّد أحمد حسيني، السيّد مهدي رجائي، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ هـ.
ـ ـــــــــ، الذخيرة في علم الكلام، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.
ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: فاريابي، مصر، دار طيبة، / الرياض، مكتبة الكوثر، ١٤١٥ هـ.
ـ شاردن، ژان، سفرنامه شاردن، طهران، انتشارات توس، ١٣٧٢ هـ.ش.
ـ شريفی، احمد حسين، «عقل از ديدگاه اخباريان شيعه»، شيعه‌شناسی، شماره ٦، تابستان ١٣٨٣.
ـ الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم (م.٥٤٨ هـ)، الملل والنحل، تحقيق: محمّد بدران، قم، الشريف الرضي، ١٣٦٤ ش.
ـ الشيبي، كامل مصطفى، تشيع و تصوف، ترجمه للفارسيّة عليرضا قراگزلو، طهران، انتشارات امير كبير، ١٣٨٠.
ـ شينی ميرزا، سهيلا، مستشرقان و حديث: نقد و بررسی ديدگاه‌های گلدزيهر و شاخت، نشر هستی نما، طهران، ١٣٨٥.

ـ صانع‌پور، مريم، شـيعه شناسـان غربى و اصول اعتقادات شـيعه دوازده امامى، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ١٣٩٢.

ـ صـدر المتألّهين، صدر الديـن محمّد الشـيرازي (م.١٠٥٠ هـ)، مفاتيح الغيـب، وزارت فرهنگ و آموزش عالى، انجمن اسـلامى حكمت و فلسـفه ايران، طهران، موسسـه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٣.

ـ ـــــــــ (م.١٠٥٠ ق.)، تفسـير القرآن الكريم (تفسـير صدر المتألهين)، تحقيق: محمّد خواجوي، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٦ش.

ـ ـــــــــ (م.١٠٥٠ ق.)، كسر أصنام الجاهلية، طهران، بنياد حكمت اسلامى صدر، ١٣٨١.

ـ ـــــــــ (م.١٠٥٠ ق.)، مفاتيح الغيب، تحقيق: محمّد خواجوي، طهران، موسسـه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦٣.

ـ الصدوق، محمّد بن عليّ (م. ٣٨١ هـ.)، عيون أخبار الرضا عليه السلام، تحقيق: حسـين الأعلمي، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ.

ـ طارمى، حسن، علامه مجلسى [= العلّامة المجلسي]، طهران، نشر نو، ١٣٧٥.

ـ طاهرى ورسى، احمدعلى، رجعت يا حيات دوباره، قم، مسجد مقدس جمكران، ١٣٨٤.

ـ الطباطبائي، السـيّد محمّد حسين (م.١٤٠٢ هـ)، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر إسلامي، ١٤١٧ هـ.

ـ الطباطبائي، السيّد محمّد كاظم، منطق فهم حديث، قم، انتشارات موسسه امام خمينى، ١٣٩٠.

ـ الطـبري، محمّد بن جريـر (م.٣١٠ هـ)، تاريخ الأمم والملـوك، تحقيق: محمّـد أبوالفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، ١٩٦٧ م.

ـ الطـوسي، محمّد بن الحسـن (م. ٤٦٠ هـ)، الغيبة، تحقيق: عبد الله الطهـراني، علي أحمد ناصح، قم، مؤسسة المعارف الإسلاميّة، ١٤١١ هـ

ـ ـــــــــ، تهذيب الأحكام، تحقيق: السيّد حسن الموسوي الخرسان، طهران، دارالكتب الإسلاميّة، ١٣٦٤ ش.

ـ ـــــــــ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦.

ـ عطائى خراساني، على أصغر، كارنامه علامه مجلسى، مشهد، كتابفروشى اسلامى، بى‌تا.

ـ فقهی زاده، عبد الهادی، «علامه مجلسی و جمع روایات متعارض»[= العلاّمة المجلسي والجمع بين الروايات المتعارضة]، علوم حدیث، شماره ٥٣، پاییز ١٣٨٨.
ـ ــــــــــ، علامه مجلسی و فهم حدیث(مبانی و روش‌های فقه الحدیثی علامه مجلسی)، قم، بوستان کتاب، ١٣٨٩.
ـ فندیك، إدوارد، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، مع مقدّمة لآية الله المرعشي النجفي، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ.
ـ الفيض الكاشاني، محسن (م.١٠٩١ هـ)، الوافي، تحقيق: ضياء الدين الحسيني، إصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي، ١٤٠٦ هـ.
ـ قاسمی، رحیم، عرفان مجلسی پژوهشی در افکار و احوال مولانا محمّد تقی مجلسی، قم، انتشارات آیت اشراق، ١٣٩٥.
ـ قنبری، بخشعلی، «آشنایی با بحارالانوار»، کتاب ماه دین، شماره ٣٤، مرداد ١٣٧٩.
ـ کرمانشاهی بهبهانی، آقا احمدبن‌محمّد علی، مرآت الاحوال جهان نما، قم،انصاریان، ١٣٧٣.
ـ الكليني، محمّد بن يعقوب (م.٣٢٩ هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفّاري، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٣ ش.
ـ کوك، مایکل، «تاریخ گذاری روایات آخر الزمان»، ترجمه للفارسیّة: مرتضی کریمی نیا، حدیث اسلامی خواستگاه‌ها و سیر تطور، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر، ١٣٩٠
ـ غلیف، روبرت، (مقابلة) «سیستم فکری اخباریان با اصولیان برابری می‌کند» [النظام الفكري للأخباريين يُساويهم بالأصوليين]، کتاب ماه دین، شماره ١٤١، تیرماه ١٣٨٨.
ـ ــــــــــ، «پژوهش‌های جدید غربیان دربارهٔ تاریخ مذهبی ایران صفوی»[= أبحاث الغربيين الحديثة حول التاريخ الديني لإيران الصفويّة]، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، خرداد و تیر ١٣٨٢ شماره ٦٨ و ٦٩، ص٢١.
ـ ــــــــــ، «تداوم و اصالت در اندیشه شیعی: ارتباط مکتب اخباری و مکتب تفکیک»، ترجمه للفارسیّة: سید مهدی طباطبایی، مجله فقه، زمستان ١٣٩١، شماره ٧٤.
ـ لورنس لوکهارت، انقراض سلسله صفویه [= انقراض السلسلة الصفويّة]، ترجمه للفارسیّة: دکتر دولت شاهی، طهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ١٣٨٠.

ـ المجلسي، محمّد باقر (م.١١١١ هـ)، مـهدى مـوعود، ترجمه فارسـى جلد ١٣ بحار الأنوار، على دوانى، طهران، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٨٥.
ـ ـــــــــ ، العقايد، تحقيق: حسين درگاهي، قم، مؤسسة الهدى، ١٣٧٨.
ـ ـــــــــ ، «ترجمه وصيت نامه علامه مجلسى»، ترجمه حجت بلاغى، مجله معارف اسلامى (سازمان اوقاف) شماره ١٣، شهريور ١٣٥٠.
ـ ـــــــــ ، إجازات الحديث، طهران: كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شوراى اسلامى، ١٣٩٠.
ـ ـــــــــ ، بحار الأنوار، تحقيق: محمّد باقر بهبودي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.
ـ ـــــــــ ، حق اليقين، طهران، انتشارات إسلامية، بى تا.
ـ ـــــــــ ، رجعت، قم، انتشارات دليل ما، ١٣٨٢.
ـ ـــــــــ ، عين الحياة، قم، انتشارات اسلامى جامعه مدرسين، ١٤٣١ هـ.
ـ ـــــــــ ، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول عليهم السلام، تحقيق: السيّد هاشم رسولي المحلاتي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٤٠٤ هـ.
ـ ـــــــــ ، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٦.
ـ المجلسي، محمّد تقي، لوامع صاحبقرانى، قم، مؤسسه اسماعيليان، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
ـ مجموعة مؤلفين، ايمان در سپهر اديان، قم، انتشارات صهباى يقين، ١٣٨٤.
ـ المدرس التبريزي، محمّد علي، ريحانة الادب، ج١، انتشارات خيام، الطبعة الثالثة، ١٣٦٩ش.
ـ مدرسي طباطبائي، حسـين، مقدمه‌اى بر فقه شيعه [مقدّمة للفقه الشـيعي]، ترجمه للفارسيّة: محمّد آصف فكرت، مشهد، آستان قدس رضوى، ١٣٦٨.
ـ المدني، السيّد علي خان، رياض السالكين في شرح صحيفة السيّد الساجدين، تحقيق: محسن الحسيني الأميني، قم، انتشارات جامعه مدرسين، ١٣٧٣.
ـ مسـجد جامعى، احمد، «تحول علمى و فرهنگى ايران در عصر علامه مجلسـى» [= التحوّل العلمي والثقـافي لإيران في عـصر العلّامة المجلسي]، كتاب مـاه تاريخ و جغرافيا، شـماره ٣٧ و ٣٨، آذر ١٣٧٩.
ـ المسجدي، حيدر، التصحيف في متن الحديث، قم، موسسه علمى فرهنگى دار الحديث ١٤٣٢ هـ.

ـ گروه‌مولفان‌ومترجمـان، فرهنـگ خاورشناسـان: زندگینامـه و کتاب‌شناسـی ایران‌شناسـان و اسلام‌شناسان، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۲.
ـ مطهري، مرتضى، مجموعه آثار[= مجموعة آثار الأستاذ الشهيد مطهري]، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
ـ الشيرازي، محمد معصوم(معصوم علي شاه)، طرائق الحقايق، طهران، انتشارات بارانى، ۱۳۳۹.
ـ مالكوم، السير جون، تاريخ كامل ايران، ميرزا اسماعيل حيرت، طهران، انتشارات افسون، ۱۳۸۰.
ـ موتسـكي، هارالد، «حديث پژوهى در غرب» [الدراسات الحديثيّة في الغرب، مقدّمةٌ في باب أصل الحديث وتطوّره]، مجله علوم حديث، شماره ۳۷ و ۳۸، پاييز و زمستان ۱۳۸٤.
ـ ـــــــــ، «عبد الرزاق صنعانى»، منبعى براى احاديث قرن نخست هجرى، ترجمه شادى نفيسى، مجله علوم حديث، شماره ٤۰، تابستان ۱۳۸۵.
ـ ـــــــــ، حديث اسـلامى، خاسـتگاه‌ها و سـير تطور، ترجمه مرتضى كريمى نيا، قم، انتشارات دارالحديث، ۱۳۹۰.
ـ مهدوى دامغانى، مهدى، «نگاهى به پاره‌اى از آثار فارسـى علامه مجلسـى»، مطالعات اسـلامى، شماره ۱۰، بهار ۱۳۵۳.
ـ مهريزى، مهدى، هادى ربانى، يادنامه مجلسـى: مجموعه مقالات، گفت و گوها و سـخنرانى‌هاى همايش بزرگداشـت علامه مجلسى، طهران، سـازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و آرشاد اسلامى، ۱۳۷۹.
ـ مير ابوالحسنى، رضا، روش‌شناسى فقه الحديثى علامه مجلسى در مرآة العقول (بخش اصول كافى)، پايان نامه دانشگاه تربيت مدرس، ۱۳۸٦.
ـ مير لوحى، سيد محمّد موسوى سبزوارى، گزيده كفاية المهتدى، طهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، ۱۳۷۳
ـ نصيرى،مهدى، «علامه مجلسـى اخبارى نبود/ اطلاعات شريعتى از اسلام اندک و برشى بود»[= لم يكن العلاّمة المجلسي أخباريًّا/ كانت معلومات شريعتي عن الإسـلام قليلة ونادرة]، مهرنيوز، رابط:
ـ http://www.mehrnews.com/news/2422981

ـ النعماني، محمّد بن إبراهيم(ابن أبي زينب)، الغيبة للنعماني، طهران، نشر صدوق، ۱۳۹۷ هـ.
ـ نور الدين، حيدر، «نقش عقل در معرفت از ديدگاه علامه مجلسی»، پژوهش های فلسفی ـ کلامی، شماره ۳۹، بهار ۱۳۸۸.
ـ نيل ساز، نصرت، «تاريخ گذاری احاديث بر اساس روش ترکيبی تحليل اِسناد و متن در مطالعات اسلامی خاورشناسان» [تأريخ الأحاديث على أساس الطريقة المشتركة لتحليل السند والنص في الدراسات الإسلاميّة للمستشرقين]، پژوهش های قرآن و حديث، سال چهل و چهارم، بهار و تابستان، شماره ۱، ۱۳۹۰.
ـ نيومن، أندرو، دوره شکل گيری تشيع دوازده امامی، گفتمان حديثی ميان قم و بغداد [فترة تكوّن الشيعة الإمامية الاثني عشريّة: الخطاب الحديثي بين م وبغداد]، ترجمه للفارسيّة: مهدی ابوطالبی و محمّد رضا امين، قم، موسسه شيعه‌شناسی، ۱۳۸۵.
ـ الويری، محسن، «نقد نظريه‌ای در پيدايش شيعه اثنی‌عشری»[=نقد نظريّةٍ حول تكوّن الشيعة الاثني عشريّة]، مجله دين و ارتباطات، شماره ۲، زمستان ۱۳۷٤.
ـ ـــــــــ ، مطالعات اسلامی در غرب [الدراسات الإسلامية في الغرب]،طهران ، انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
ـ هالم، هاينز، تشيع، ترجمه للفارسيّة: محمّد تقي أكبري، قم، نشر اديان، ۱۳۸٤.
ـ الهلالي العامري، سليم بن قيس (م. ۸۵ هـ)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمّد باقر أنصاري، قم، نشر الهادي، ۱٤۰۵ هـ.

- Abisaab, Rula Jurdi, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, London, I. B. Tauris, 2004.
- Afsaruddin, Asma., "An Insight into the Hadīth Methodology of Jamāl al-Dīn Aḥmad b. Ṭāwūs", *The Hadith*, Eddited by Mustafa Shah, vol.3, p.361.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali., "The Emergence of Gnosis: A Monograph on Knowledge Compiled by al-Ṣaffār al-Qummī"., *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an, Scriptural Sources of Islam between History and Fervor*, New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2015, pp. 97-124.
- _____, Muḥammad, Bāqir al Majlisī. "Le Šiʿisme Entre Exercice Du Pouvoir Et Sauvegarde De La Foi. Le Cas D'al-Mağlisī." *Studia Graeco-Arabica* 8 (2018): 387-96.
- Arjomand, S., ed., *Authority and Political Culture in Shi ism*, Albany, 1988.
- Babayan, K., "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi ism", *IS*, 27(1–4), 1994.
- Bayhom Daou, Tamima., "Kitāb Sulaym ibn Qays revisited", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78 i (2015): pp.105-119.
- Bearman, P. J. Th. Bianquis, C. E. Bosworth, et al., *The Encyclopaedia of Islam*, New ed. Leiden: E.J. Brill, 1960-2009.
- Blake, S., *Half the World: The Social Architecture of Safavid Isfahan*, 1590–1722. Canby, S., ed., Safavid Art and Architecture, London, 2002. Costa Mesa, CA, 1999.
- Brown, Daniel W. *The Wiley Blackwell Concise Companion to the Hadith.*, Ed. Daniel W. Brown. Wiley, 2020.
- Brunner, Rainer, "The Role of Hadith as Cultural Memory in shi'i History", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, No.30, pp.318–360, 2005.
- _____, "Al-Majlisi" *in Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef M. Meri, 2 vols. London, 2006, II.
- _____., "Majlesi Moḥammad Taqi", *Encyclopædia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Encyclopædia Iranica Foundation, New York, 1985-2017.
- Buckley, Ronald P., "On the origins of Shīi Hadīth", in *Shi'ism: Critical Concepts, in Islamic Studies*, vol 3, p.283.

- Canby, S., ed., *Safavid Art and Architecture*, London, 2002.
- Chittick, William C., "Muḥsin-i Fayḍ-i Kāshānī., *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5 (1991), pp. 475-76.
- Cooper, J., "From alTusi to the School of Isfahan", in *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr and H. Dabashi, eds, New York/London, 1996, 585–96.
- D. Djebli. "Nahdj Al-Balagha", in *Encyclopedia of Islam*, 2ed, vol, 7, p. 903.
- Donaldson, Dwight, *The Shi'ite religion; a history of Islam in Persia and Irak*, Luzac, London.1933.
- Encyclopaedia Iranica Online,"Beḥār Al-Anwār". 2022/2/10
- Fahd, T.,*Le Shî'isme imâmite, Colloque de Strasbourg* (6-9 mai 1968), Paris, P.U.F. 1970.
- Friedlaender, Israel.,"The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm"., *Journal of the American Oriental Society,* 28 (1907): 1-80.
- Gibb, Sir Hamilton, Rosskeen, Alexander., *Mohammedanism*, New York: Oxford University Press, 1962.
- Gleave, Robert., "Crimes against God and violent Punishment in al-Fatawa al-Alamgiriyya", al-Fatawa al-Alamgiriyya, in Hinnells J, King R (eds) *Religion and Violence in South Asia*, Routledge, 2007, 83-106
- _____., "Between Hadith and Fiqh: Early Imami Collections of Akhbar", *Islamic Law and Society*, vol.8, no.3, Brill, 2001.
- _____., "Compromise and Conciliation in the Akhbari Usuli Dispute: Yusuf al-Bahrani's Assessment of 'Abd Allah alSamahiji's Munyat alMumarisin", in *Fortresses of the Intellect: Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, London: I. B. Tauris, 2011. pp. 491-520
- _____., "Continuity and Originality in Shi'i Thought: The Relationship between the Akhbariyya and the Maktabi Tafkik", in Mervin S, Hermann D (eds) *Shiite Streams and Dynamics*, 1800-1925, 2010.
- _____., "Intra-Madhhab Ikhtilaf in Late Classical Imami Shi'i Law", in Peters R, Bearman P, Vogel F (eds) *The Islamic School: Evolution, Devolution and Progress*, Harvard University Press, 2006.

- _____., "Mīrzā Muḥammad alAkhbārī's Kitāb alJihād", in Amir Moezzi M, Asher MB, Hopkins S (eds) Le *Shi'isme Imamite Quarante Ans Apres Hommage a Etan Kohlberg*, Paris: BREPOLS, 2009, pp. 209-224.
- _____., "Questions and Answers in Akhbari jurisprudence", in Christmann A, Gleave R, Imber C (eds) *Studies in Islamic law*, Oxford University Press, 2007, pp. 73-122
- _____., "Scripturalist Sufism and Scripturalist AntiSufism: Theology and Mysticism amongst the Shi'i Akhbariyya", in *Sufism and Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, 158-176.
- _____, The History and Doctrines of the Akhbārī Shīʿī School, Brill, Leiden, 2007.
- _____., "The Qadi and the Mufti in Akhbari Shi'i Jurisprudence", in Heinrichs W, Bearman P, Weiss B (eds) *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a, Studies in Honor of Frank Vogel*, London: I. B. Tauris, 2007, pp. 235-258.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Translated by Andras and Ruth Hamori. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- _____., *Muslim Studies.*, Edited by S. M. Stern, translated from the German by C. R. Barber and S.M. Stern. Albany: State University of New York Press, 1977.
- Hairi, Abdul-Hadi, "Madjlisi, Mullā Muḥammad Bāḳir," EI², V, 1986, pp. 1086-88.
- Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions: A Survey," *Arabica* 52, no.2 (2005), 204–253.
- Howard, I.K.A. (Trans.), *The Book of Guidance into The Lives of The Twelve Imams Kitaab AlIrshad by Shaykh Al Mufid* with A Pref. By Seyyed Hossein Nasr, London, Balagha Books, 1981.
- Jafarian, Rasul, "The Encyclopaedic Aspect of Bihar Al-Anwar (Part I)." *Journal of Shiʿa Islamic Studies 1.3* (2008): 1-17.
- Jafarian, Rasul, "The Encyclopaedic Aspect of Bihar Al-Anwar (Part Ii)." *Journal of Shiʿa Islamic Studies* 1.4 (2008): 55-69.
- Kara, Seyfeddin., *In Search of Ali Ibn Abi Talib's Codex: History and Traditions of the Earliest Copy of the Qur'an.*, Gerlach, 2018.

- Kohlberg, Etan, "Al usul alarba'ami'a", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 10 (1987), p.128166.
- _____, "Aspects of Akhbari Thought in Seventeenth and Eighteenth Centuries", (1987), In *Belief and Law in Imami Shi'ism,* (1991).
- _____, "Early Shiism in History and Research", Etan Kohlberg, *Shiism, Burlington: Ashgate Variorum*, 2003, Volume 33, p xxii.
- _____., "Beḥār alanwār," *E. Iranica*, IV/1, 1989, pp.90-93.
- _____., "Majlisi", in *The Encyclopedia of religion* 2 Edition, Editted by Lindsay Jones (and Mircea Eliadeh), vol.8, p.5623, Macmillan Library Reference, New York, 1993.
- Lawson, Todd, "Exegesis Vi. In Aḵbārī and Post-Safavid Esoteric Shiʿism", Encyclopaedia Iranica Online, 2022/2/10, available at:
- https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/exegesis-COM_9390.
- _____., "The Hidden Words of Fayz Kashani", Actes du 4e Colloque de la Societas Iranologica Europaea, Paris, septembre 1999, in: vol. 2, *Cahiers de Studia Islamica*, ed. M. Szuppe et al. (Leuven 2002): 427-447.
- _____., "Akhbari Shi'i Approaches to tafsir", in: *Approaches to the Qur'an*, edited by G. R. Hawting & AbdulKader A. Shareef, Routledge: New York & London, 1993, pp.173-210.
- Lewis, Pelly, *The miracle play of Hasan and Husain Collected from Oral Tradition*, Vol I & Vol II, Revised with Explanatory Notes by Arthur N. Wollaston, London, Wm. H. Allen And Co, 1879.
- Madelung, Wilferd, Akhbåriyya,' in *EI2*, Supplement.
- Majlisi, Mupammad Baqir, *The Life and Religion of Muhammad: Hiyat al-Qulub*, (Vol.2), Translated by James Lyman Merrick, Boston (USA): Phillips, Sampson, 1850, reprinted with amendments, San Antonio: Zahra Trust, 1982.
- Matsunaga, Yasuyuki, "Examining the Views of allâmah Majlisî on Legitimate Political Authority (SulṭAnatI Mashrûʿah) and the Guardianship of the Jurist (Wilâyah Faqih)". *Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, 35 (2000): 12-22.

- Mcdermott, Martin, "Ebn Qūlawayh, Abu'l Qāsem Jaʿfar" in: *Encyclopædia Iranica*, edited by Ehsan Yarshater, Encyclopædia Iranica Foundation, New York, 19852017.
- Melville, C., ed., *Safavid Persia, The History and Politics of an Islamic Society*, London/ New York, 1996.
- Merrick, James L., *The Life and Religion of Mohammed, Phillips & Sapson*, Boston, 1850.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, the University of Michigan Syracuse University Press. 1987.
- Moreen, Vera Basch, "Risala-yi Sawaiq al-Yahud "The Treatise Lighming Bolts Against the Jews" by Muhammad Baqir b. MuhammadTaqi al-majlisi", *Die Welt des Islams* (1992), V. 32.
- Motzki, Harald, "Dating Muslim Traditions: A Survey" *Arabica* 52, no. 2 (2005), 204–253.
- Muir, William, *The Testimony Borne by the Coran to the Jewish and Christian Scriptures*, Peinted at The Secundra Orphan Press, India, 1856.
- Newman, Andrew J., *The idea of Baqer al-Majlesi as 'the idea of Iran: The Safavid era*. In C. Melville (Ed.), *Safavid Persia in the Age of Empires*, I.B. Tauris, 2021.
- _____., "Between Qumm and the West: the occultation according to alKulaynī and alNuʿmānī", In *Culture and memory in medieval Islam*, London: I.B. Tauris, 2003.
- _____., .et al., "The Recovery of the Past: Ibn Bābawayh, Bāqir AlMajlisī and Safawid Medical Discourse", *Iran (Journal of the British Institute of Persian Studies)* 50 (2012): 10927.
- _____., "Baqir al-Majlisi and Islamicate Medicine: Safavid Medical Theory and Practice Re-examined", in Newman, ed., *Society and Culture in the Early Modern Middle East, Studies on Iran in the Safavid Period,* Leiden: Brill, 2003.
- _____., "The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran., Part One: Abdallah al-Samahiji's 'Munyat al-Mumirisin", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.55, No. 1 (1992).

- _____., *Safavid Iran Rebirth of a Persian Empire*, I.B. Tauris & Co Ltd, London, 2006.
- _____., "alBaḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad", in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, Brill, Leiden, 2012.
- _____., "The myth of the clerical migration to Safavid Iran: Arab Shi'ite opposition to; Ali alKaraki and Safavid Shi'ism", *Die Welt des Islams*, New Series, XXXIII, part 1, 1993.
- Ockley, Simon, *The History of the Saracens*, London, 1847.
- Rajkowski, W. W., *Early Shi 'ism in Iraq* (Ph.D. Thesis. SOAS, University of London. 1955.
- Robson, James, "Traditions from Individuals", *Journal of Semitic Studies*, 1964, 9, 327–40. Reprinted in *The Hadith: Articulating the Beliefs and Constructs of Classical Islam*, Ed. By Mustafa Shah Vol. II, Routledge, London & New York, 2010.
- Savory, Roger, *Iran under the Safavids, Cambridge*, Cambridge Press, 1980.
- Schacht, Joseph., "A Revaluation of Islamic Traditions. Islamic Law and Legal Theory". Ed. I. Edge., *The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures: Dartmouth*, 1996.
- Schoeler, Gregor, *The Oral and the Written in Early Islam*, translated to English by Uwe Vagelpohl, Routledge, USA and Canada, 2006.
- Sindawi, Khalid., "A. Fātima's Book.A Shīʿite Qurʾān?", *Rivista Degli Studi Orientali*, Nuova Serie, Vol.78, Fasc.1/2 (2004), Pp.5770
- Sprenger., Aloys,. "On the Origin of Writing Down Historical Records among the Musulmans", *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 25 (1856): 303-329.
- Stewart, Devin, "The Genesis of the Akhbari Revival", pp. 169-193 in Safavid Iran and Her Neighbors. Ed., Michel Mazzaoui., Salt Lake City: University of Utah Press, 2003.
- Stewart, "The Humor of the Scholars: The Autobiography of Ni`mat Allah al-Jaza'irı". *Iranian Studies* 22.2-3 (1989): 47-81.

- Turner Colin P., "Still Waiting for the Imam? The Unresolved question of Intizar in Twelver Shi'ism"., *Persica* (Peeters) XV, 1995, pp.29-47.
- _____ & Horkuc, Hasan., *Makers of Islamic Civilisation: Said Nursi.*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____., "The 'Tradition of Mufaddal' and the doctrine of The Raj'a: Evidence of Ghuluww in the eschatology of twelver Shi'ism?", *Iran : journal of the British Institute of Persian Studies.*, 2006, 44: 175195.
- _____., "Wealth as an immortality symbol in the Qur'an: a reconsideration of the mal amwal verses"., *Journal of Qur'anic Studies,* 8 (2), 2006, pp.58-83.
- _____., *Islam without Allah: The Rise of Religious Externalism in Safavid Iran*, Curzon Press, London, 2000.
- _____., *Islam: The Basics.* Oxford: Routledge.2005.
- _____., *The rise of Twelver Shi'ite externalism in Safavid Iran and its consolidation under 'Allama Muhammad Baqir Majlisi*, (Unpoblished) Durham University, 1989.
- _____., "Aspects of devotional life in Twelver Shi'ism: the practice of duʿā"., In *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies.*, Luft, Paul. & Turner, Colin, London: Routledge, 2008, vol 3.
- _____, *The Muslim World*, Sutton Publishing, UK, 2000.
- _____., *The Quran: A New Interpretation.* trans. Mohammad Baqir Behbudi, textual exegesis. Richmond UK, Curzon Press, 1998.
- _____., "Bediuzzaman and the Concept of ʿAdl: Towards a Nursian Ontology of Divine Justice"*, Asian Journal of Social Science*, 38 (4), 2010, pp.554582.
- _____., "Reconsidering Jihad: the perspective of Bediuzzamen Said Nursi". *Nova Religion*, 11(2), 2007, pp.94111.
- Turner,Colin P., "The SixSided Vision of Said Nursi: Toward a Spiritual Architecture of RisaleiNur". In *Spiritual Dimensions of Bediuzzaman Said Nursi's Risale Inur.* Abu Rabi, Ibrahim New York: Suny Press, 2008. Pp. 23-52.
- _____., *A Thematic Dictionary of Modern Persian.* London: Routledge and Curzon, 2004.

- _____., *The Koran Critical Concepts in Islamic Studies*. London: Routledge Curzon, 2004.
- Vilozny, Roy., "Transmitting Imāmī Ḥadīth, Preserving Knowledge: Remarks on Three Amālī Works of The Buwayhī Period". *Jerusalem Studies In Arabic and Islam*, 50, 2021.
- Walbridge, John, "A Persian Gulf in the Sea of Lights: The Chapter on Naw-Rūz in the Biḥār Al-Anwār", *Iran (Journal of the British Institute of Persian Studies)* 35, 1997.
- Yule, William., *Apothegms of Alee the son of Abo Talib*, 1832.

هذا الكتاب

هـذا الأثـر عبـارة عـن دراسـة نقديـة لكتـاب "الإسـلام مـن دون اللـه؟ ظهـور الظاهريـة في إيـران الصفويـة" بقلـم كولـن تيرنـر وهـو أسـتاذ في جامعـة دورهـام، وموضـوع كتابـه يـدور حـول مكانـة العلامـة المجلـسي وفكـره وأعمالـه، وخاصـة بحـار الأنـور. يُمثّـل العلّامـة المجلـسي واحـدًا مـن المحدّثـين الذيـن حفظـوا معـارف أهـل البيـت عليهمالسـلام وتعاليمهـم، ومـع ذلـك نجـد أنّ صـورة العلامـة المجلـسي في كتـاب تيرنـر لا تنسـجم مـع مـا هـو موجـود في كتـب الشـيعة بوصفـه محدّثًـا كبـيرًا، وفقيهًـا مشـهورًا، ويبـين البحـث الحـالي عـدم واقعيـة هـذه الصـورة مـن خـلال الرجـوع إلى المصـادر التاريخية ومؤلفات العلامة.

مركز الإسلام والدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com