

## تأملاتٌ في الاتجاه النصِّي

### المعرفة الإلهية نموذجًا

مهدي عبد اللّهي<sup>(1)</sup>

الخلاصة

المنهج السائد بين علماء المسلمين - وبخاصّة في أوساط أهل السنّة - هو وجوب التمسك بالنصوص الدينيّة (القرآن والروايات) في نطاق المعارف الدينيّة وبخاصّة العقائد، ومنع تدخّل العقل في هذا المضمار، ولهذا الاتجاه النصِّي ينطلق من ادّعاء نقاء المعرفة الناشئة عن النصوص، فيجعل للعقل الإنساني دورًا باهتًا أو سلبيًا.

نبدأ هذه المقالة برسم صورةٍ دقيقةٍ وموثّقةٍ لهذه النظريّة في نطاق معارف الدين وبخاصّة معرفة الله مستندين في ذلك إلى كلمات النصّيين أنفسهم، ثمّ نسعى إلى بيان الانتقادات الرئيسيّة الموجهة إلى هذه الرؤية، لقد واجهت هذه الرؤية ثلاثة انتقاداتٍ أساسيّةٍ على أقلّ تقديرٍ:

الأول: أنّ المدعى الأصليّ لهذه الرؤية يخالف النصوص الدينيّة نفسها؛ إذ بينت في موارد عديدة أنّ للعقل دورًا أساسيًا في المعرفة الدينيّة.

الثاني: أنّ تزلزل مكانة العقل لا يؤدّي إلى تقوية الدليل النقليّ، بل الاستناد إلى

---

(1) الدكتور مهدي عبد اللّهي، إيران، أستاذ مساعد في مؤسّسة الحكمة والفلسفة الإيرانيّة.

النقل دون الاعتماد على الأسس العقلية ما هو إلا بناءً على أسس واهية.

الثالث: أنّ طرح العقل جانباً لا يؤدي إلى مزيد نقاء في المعرفة الدينية، بل إنّ صدور هذا الادّعاء من عالم بمنزلة رفع مستوى الفهم والتفسير الإنساني للوحي إلى مرتبة الوحي نفسه.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الدينية، العقل، النقل، العقلانية، النصية.

## المقدمة

طالما كانت منزلة العقل في منظومة المعرفة الدينية مثاراً للجدل والاختلاف، بنحو أدى إلى ظهور طيف من الرؤى تراوحت بين طرفي الإفراط والتفريط في هذا المضمار، ففي جانب يقف بعض المفكرين المسلمين، المتأثرين برؤية استقلالية العقل الحديثة، محاولين جرّ العقل إلى استنباط الأحكام الفقهية الجزئية، وفي الجهة الأخرى يصطف النصّيون الذين منعوا العقل من أيّ تدخل في المعرفة الدينية.

وفي هذا الخضم يدعن الأصوليون من علماء الشيعة - رغم أنهم جعلوا العقل أحد المصادر الأربعة للأحكام الفقهية - بأنّ نطاق تدخل العقل يقتصر على عموميّات الأحكام، والعقل نفسه يعترف بقصوره عن إصدار الفتوى في الجزئيات، ومن هنا لا يوجد اختلاف رأيٍ يُعتنى به في أصل مسألة دور العقل في نطاق الأحكام الجزئية.

والنزاع الأصلي في مسألة دور العقل في المعرفة الدينية يرتبط بدائرة المعارف الدينية التي تبين الحقائق، وقبل الدخول إلى هذا المجال يتوجّب الإجابة عن سؤالين أساسيين:

الأول: هل تجب في عملية فهم النصوص الدينية الاستفادة من الدلالات

العقلية أيضًا، أو يجب غلق الباب أمام تدخل العقل في هذا المجال؟

الثاني: هل يستطيع العقل وحده - ودون استعانةٍ بالوحي - أن يدرك المعارف الدينية؟

كان جواب الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين العقلانيين عن كلا السؤالين بالإيجاب، لكنَّ فرقًا مختلفًا من المفكرين المسلمين أجابوا عنهما بالنفي، مع شيءٍ من الاختلاف بينهم، وبهذا نشأ تياران في الثقافة الإسلامية في التعااطي مع العقل وهما العقلانية والنصية، وقد استمرَّ هذان التياران في أوساط الشيعة والسنة إلى يومنا هذا.

إنَّ النصية تعدَّ اتجاهاً في نظرية المعرفة الدينية، وترى أنَّ النصوص الدينية (الكتاب والسنة) هي المصدر الوحيد للوصول إلى معارف الدين، ويشمل هذا الاتجاه في مجال المعرفة الدينية طيفاً واسعاً من الأفراد والفرق، وميزتها المشتركة هي عدم الاعتناء بالعقل، وتصوّر عدم فائدته في الوصول إلى معارف الدين ومنها معرفة الله.

إنَّ هذه المقالة تسعى إلى تقديم صورةٍ دقيقةٍ وموثقةٍ لما يدّعيه النصيون، والتصدي لمناقشة ادّعاءاتهم الأساسية.

النصيّة لدى أهل السنّة في نطاق معرفة  
الله

كانت النصية مطروحةً منذ القرن الإسلامي الأول، وقد كان أهل الحديث رواداً لمحورية النص في السنة الإسلامية، ومنهم جاءت أبرز الوجوه الممثلة لهذا التيار، وكنموذجٍ لذلك حينما سُئل مالك بن أنس (93 - 179 هـ) عن "استواء الله على العرش"، أجاب جواباً نال شهرةً كبيرةً، فهو من أجل اجتناب الهبوط في

منحدر التجسيم في حق الله تعالى، لم يجد سبيلاً سوى السكوت حول بعض الصفات الإلهية، والقبول بنظرية التعطيل في معرفة الله، فكان جوابه هو أنّ معنى الاستواء واضح، لكنّه غير معلوم الكيفية، قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» [الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 6، ص 325 و326؛ الصابوني، عقيدة أهل السلف وأصحاب الحديث، ص 180 - 185].

نصيّة أحمد بن حنبل وأتباعه في نطاق معرفة الله

يُعدُّ أحمد بن حنبل (164 - 241 هـ) أهمّ ممثلي هذا النمط من التفكير؛ ولهذا أُطلق اسم (الحنابلة) على أصحاب الحديث المنسوبين إليه، إنّ التركيز المتطرف لأحمد بن حنبل على الظواهر الروائية دون التدقيق في أسانيدها، وعرضها على الكتاب الإلهي، وتجنّب استعمال معيار العقل في فهم المعاني وتقويم صحّة الروايات وسقمها، أدّى إلى السقوط في منحدر التجسيم والتشبيه، وإبداء آراء مخالفة للعقل، من قبيل أنّه أثبت لله - تعالى - اليد والعين والإصبع والوجه بمعناها المادّي والمتعارف، لمجرّد أنّ ظاهر بعض الروايات دلّت على ذلك وإن كانت ضعيفة السند.

يقول أحمد بن حنبل في رسالته في العقائد حول الصفات الإلهية: «الله تعالى... وينزل كلّ ليلة إلى سماء الدنيا كيف يشاء، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وقلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء ويوعياها ما أراد، وخلق آدم بيده على صورته، والسموات والأرض يوم القيامة في كفه، ويضع قدمه في النار فتزوي، ويُخرج قومًا من النار بيده، وينظر إلى وجهه أهل الجنة يرونه فيكرمهم، ويتجلّى لهم فيعطيمهم، وتعرض عليه العباد يوم القيامة، ويتولّى حسابهم بنفسه، ولا يلي ذلك غيره ~» [الفراء، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 62].

إثمه يذكر في هذه الجمل بعض الصفات الخبرية الواردة في الآيات والروايات، ويبدو أنّ إصراره على ظواهر هذه الصفات جاء نتيجة مخالفته للذين رأوا أنّ ظاهر هذه التعبيرات ليس مقصوداً منها الظاهر، وذهبوا إلى تأويلها، وهو رغم تحفظه من المعنى الظاهري من هذه الصفات، حذراً من الوقوع في فخ التشبيه استناداً إلى الآية الشريفة:  $\Pi$  لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ O [سورة الشورى: 11] ، ومن خلال قوله: (كيف يشاء) يدعي عدم معلومية المعنى الحقيقي لهذه الصفات، فيقع في فخ التعطيل، وبحسب قول أحد الكتاب المعاصرين: «إنّ التزم النصوص لا يعدوها، ولا يؤوّلها، ولا يفسرها بغير ظاهرها، وإن احتاج فهمها إلى الاستعانة بأمر خارجها، لا يتخذ من العقل المجرد معيناً، بل يتخذ المدد والمعين من السنة، يفسر بها الكتاب» [أبو زهرة، ابن حنبل.. حياته وعصره، ص 166].

والحاصل هو أنّ أحمد بن حنبل سعى - كمالك بن أنس - أن يتخذ طريقاً وسطياً بين التعطيل والتشبيه. [أبو زهرة، ابن حنبل.. حياته وعصره، ص 163 - 165]، فمن جهة يحافظ على ظاهر الصفات المذكورة في النصوص الدينية ويثبتها على ظاهرها، ومن هنا ينسب إلى الله - تعالى - أموراً من قبيل اليد، والرّجل، والإصبع، والوجه، والضحك، والصوت، وإمكان الرؤية، والنزول من السماء، وغير ذلك، لكنّه يستند إلى آية:  $\Pi$  لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ O لنفي التشابه بين الله - سبحانه - ومخلوقاته.

ومن الواضح أنّ إثبات هذه الصفات الجسمانية لذات الحقّ - تعالى - ليس سوى إثبات الجسمانية والمحدودية له، وأمّا مجرد ادعاء عدم المثلية بين الله ومخلوقاته، فهو لا يحقّق مسألة عدم تشبيه الخالق بمخلوقاته.

وبعبارة أخرى: أنّ الصفات التي تستلزم الجسمانية والمحدودية - وبنحو عامّ كلّ ما يستلزم الإمكان - لا يمكن نسبته إلى الله تعالى، بالإضافة إلى أنّه نُسب إلى أحمد بن حنبل كلاماً في مصادر أهل السنة، مفاده عدم فهمنا نحن البشر لمعاني هذه

الصفات الإلهية، أي أنّ ما نجهله نحن البشر ليس هو كيفية هذه الصفات فحسب، بل حينما تستعمل هذه الألفاظ في حقّه - تعالى - نجهل المعنى المقصود منها بما يليق بالذات الإلهية، وبناءً على هذه النسبة، فإنّه يقول حول الصفات الخبرية: «نُصدِّقُ بها ونُؤمِنُ بها، ولا كَيْفَ ولا مَعْنَى» [ابن قدامة المقدسيّ، ذمّ التأويل، ص 20؛ ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 2، ص 31].

والحاصل هو أنّ ابن حنبل فشل في تجنّب التشبيه والتعطيل؛ ولهذا السبب اتّجه أتباعه نحو التشبيه والتجسيم الصريح، ومن نماذجهم أبو يعلى الفراء الحنبليّ (380 - 485 هـ) في كتاب "إبطال التأويلات لأخبار الصفات" الذي يدافع عن التجسيم بصراحة.

وبحسب قول ابن الأثير، فإنّ هذا الكتاب دلّ على التجسيم المحض ما دفع ابن تيميّة الحنبليّ إلى نقد أبي يعلى الفراء بكلامٍ قاسٍ جدًّا نأنف عن ذكره. [انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 52].

وقد نقل أبو بكر ابن العربيّ عن أستاذه، بأنّ أبا يعلى كان يعتقد بأنّ كلّ الصفات البشرية - ما عدا اللحيّة والعورة معاذ الله - يمكن نسبتها إلى الله تعالى. [ابن العربيّ، القواصم من العواصم، ص 209 و210 و227]

### النصّيّة (الظاهرية) في نطاق معرفة الله

يعدّ المذهب (الظاهريّ) أحد مذاهب أهل السّنة التي تتبع النصّيّة في مجال المعرفة الدينيّة، وأمّا الذي أسّس هذا المذهب، فهو داود بن عليّ الأصفهانيّ (200 - 270 هـ) ولكن استقرار هذا المذهب وانتشاره كان مديناً بنحوٍ أكبر إلى جهود منظره البارز ألا وهو ابن حزم الأندلسيّ (348 - 456 هـ)، فابن حزم كان على معرفة بالفلسفة اليونانية أيضاً، وآمن بأنّها مفيدةٌ من أجل معرفة العالم برؤيةٍ كليّة. [ابن حزم الأندلسيّ، رسالة التوقيف على شارع النجاة، ص 131]

ومع ذلك كان ابن حزم يعتقد بأن أصول الدين الأساسية - من قبيل التوحيد والنبوة - يمكن الوصول إليها من خلال اتباع النبي فقط ودون استعمال العقل. [ابن حزم الأندلسي، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ص 191]

وعلى هذا الأساس، فإذا سمع شخصُ كلاماً لمن يدّعي النبوة، وتحقق لديه اطمئنانٌ قلبيٌّ نتيجة لاستماع هذا الكلام، وآمن به وسار في طريق الهداية، فهو حينئذٍ في غنى عن أن يسلك طريق الاستدلال المليء بالمنعرجات، وأمّا إذا بقي في حالةٍ من التردد، فيجب عليه حينئذٍ أن يتّجه نحو إقامة البرهان العقلي. [المصدر السابق، ص 193]

لقد اتّخذ ابن حزم منهجاً معتدلاً في الصفات الإلهية الخبرية. [راجع: يوسفيان، وشرفي، عقل ووحى، ص 138 و139]

نصيّة ابن تيميّة وأتباعه في نطاق معرفة الله وأما ابن تيميّة الحرّاني (661 - 728 هـ)، فهو أحد أئمة النصيّة المتطرّفة في أوساط أهل السنّة، وقد أحيّا هذا التيار في القرن الثامن الهجريّ.

يُذعن ابن تيميّة بأنّ العقل الغريزيّ هو الأساس لكلّ نوعٍ من العلم العقليّ والنقليّ [ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 89]، ومع ذلك يرى أنّه في أصول الدين (التوحيد والنبوة والمعاد) ليس هناك أيّ حاجةٍ إلى العقل؛ لأنّ القرآن الكريم والسنّة بيّنا بنحوٍ تامّ كلّ ما يجب الإيمان به، والكثير من الفلاسفة والمتكلمين الذين يعتقدون أنّ القرآن ناقصٌ من هذه الجهة، إنّما عقولهم هي الناقصة في الحقيقة.

يعتقد الفلاسفة والمتكلمون العقلانيون أنّ الخطاب الدينيّ بما أنّه من باب إخبار المُخبر الصادق؛ لذلك يجب أولاً إثبات صدق المخبر بالدليل العقليّ المحض، لكنّ ابن تيميّة يعتقد أنّ هذه الرؤية خطأً واضحٌ وضلالٌ جليّ؛ لأنّ الله - تعالى - ذكر في القرآن الكريم أدلّةً كافيةً لإثبات هذا الأمر. [ابن تيميّة، درء تعارض

لا ريب في أنّ الكتاب الإلهيّ والسنة النبويّة مصدران غنيان بالمعارف العقلية، ولم يغفل الفلاسفة والمتكلمون المسلمون عن هذه الحقيقة، لكنّ كلام ابن تيميّة يبدو منه أنّ من الضلال التطرّق لشرح البراهين الواردة في الكتاب والسنة وتفصيلها، أو الحديث عن أدلّة عقلية لم ترد فيهما.

وقد سعى وخاصّةً في كتاب "درء تعارض العقل والنقل" إلى أن يقدم نفسه على أنّه عقلائيّ يسعى وراء المصالحة بين العقل والنقل، لكن دراسة آرائه تكشف عن أنّه كان بصدد هدم كلّ فكرة عقلائيّة لا تنسجم مع الظواهر الأولى للنصوص الدينية. [يوسفیان وشریفی، عقل ووحی، ص 141 و 142]

وأوضح شاهد على منهج ابن تيميّة المعادي للعقل، أنّه أبطل كلّ الأحاديث الواردة عن النبيّ  $\pi$  في مدح العقل، فهو يرى أنّها فاقدة للاعتبار؛ إذ يقول: «إنّ الأحاديث المرويّة عن النبيّ في العقل لا أصل لشيء منها، وليس في روايتها ثقة يعتمدها» [ابن تيميّة، بغية المرئاد، ص 172].

لقد سعى ابن تيميّة لسلب الاعتبار عن أيّ ثمرة عقلية لم تُصرّح بها النصوص الدينية، وفي سياق هذا السعي نجده يرفض المنطق الأرسطيّ، ويعتقد أنّ القياس البرهاني لا يستطيع أن يثبت وجود الله. [راجع: ابن تيميّة، الردّ على المنطقيين، ص 167 و 389]

ويرى أنّ الفلاسفة من أجهل الناس في نطاق الإلهيات، ويعتقد بأنّ الكفار من يهود ونصارى أعلم منهم في مجال الإلهيات. [المصدر السابق، ص 438]

لقد ذهب السلف من أهل الحديث - كأحمد بن حنبل وداود الظاهريّ - إلى عدم جواز ترجمة كلمة (يد) إلى أيّ لغة أخرى؛ حذرًا من التشبيه. [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 75]

وبحسب نقل ابن بطوطة كان ابن تيميّة يشبه نزول الله من السماء بالنزول عن

المنبر. [ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص 95]

وأما ابن القيم الجوزية الذي يُعدُّ متحدِّثًا عن آراء ابن تيمية وأفكاره، فهو يذمُّ - تبعًا لابن تيمية - استعمال قواعد المنطق اليوناني في الدين، ويرى أنَّ الأفكار الفلسفية معارضةٌ للدين والوحي؛ إذ يقول: «هذه الشريعة ابتداؤها من الله وانتهائها إليه... ولا فيها هذيان المنطقيين... الصادر عن رجلٍ مشركٍ من يونان كان يعبد الأوثان... ياللعقول أين الدين من الفلسفة؟ وأين كلام ربِّ العالمين من آراء اليونان والمجوس وعباد الأصنام والصابئين؟ والوحي حاكمٌ والعقل محكومٌ عليه» [ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة، ج 1، ص 259-263].

يرى ابن القيم من خلال اتهام المناطقة بالهذيان، بطلان قواعد المنطق الأرسطي، لكنَّ عداؤه لا يقف عند حدِّ المنطق الذي هو من أدوات المنهج الفلسفي، ومن مبادئ معرفة الله الفلسفية، بل نجده يتصدى بعداءٍ شديدٍ للمعرفة الإلهية عند الفلاسفة، ويرى أنها تساوي الكفر والإلحاد، ويرى ابن القيم أنَّ ابن سينا كان ملحدًا، بل يصفه بأنه رأس الإلحاد [المصدر السابق، ج 2، ص 453]، وينسب إليه كذبًا القول بعدم وجود أثر لتوحيد الفلاسفة في القرآن الكريم [المصدر السابق، ج 2، ص 456]، ثمَّ يهاجم بعنْفِ الفلاسفة؛ لأنَّهم نفوا الصفات الجسمانية عن الذات الإلهية المقدسة، ويصفهم بأشنع العبارات، ويصف توحيد الفلاسفة بأنه إلحادٌ كبيرٌ، وكفرٌ حقيقيٌّ:

«إنَّ التوحيد الذي دعا إليه هؤلاء الملاحدة هو من أعظم الإلحاد في أسماء الربِّ وصفاته وأفعاله، وهو حقيقة الكفر وتعطيل العالم عن صانعه، وتعطيل الصانع الذي أثبتوه عن صفات كماله، فشارك عباد الأصنام والأوثان والشمس والقمر والكواكب، خيرٌ من توحيد هؤلاء بكثيرٍ؛ فإنَّه شركٌ في الإلهية مع إثبات صانع العالم وصفاته وأفعاله وقدرته ومشئته وعلمه بالكليات والجزئيات، وتوحيد هؤلاء

تعطيلٌ لربوبيّته وإلهيّته وسائر صفاته، وهذا التوحيد ملازمٌ لأعظم أنواع الشرك؛ ولهذا كلّما كان الرجل أعظم تعطيلاً، كان أعظم شركاً، وتوحيد الجهميّة والفلاسفة مناقضٌ لتوحيد الرسل من كلّ وجهٍ؛ فإنّ مضمونه إنكار حياة الرّبّ وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستوائه على عرشه، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم عياناً من فوقهم يوم القيامة، وإنكار وجهه الأعلى ويديه، ومجيئه وإتيانه ومحبّته ورضاه وغضبه وضحكه، وسائر ما أخبر به الرسول عنه، ومعلومٌ أنّ هذا التوحيد هو نفس تكذيب الرسول بما أخبر به عن الله» [المصدر السابق، ج 2، ص 457 و 458].

وكذلك سار أتباع محمّد بن عبد الوهّاب تبعاً له، بل كانوا أشدّ منه صراحةً، ورأوا قصور العقل في معرفة الله، ولم يقبلوا العقل بوصفه أحد مصادر المعرفة الدينيّة، وبحسب ادّعاء أحدهم:

«إنّ العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات؛ لأنّ مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها السمع؛ فعقولنا لا تحكم على الله أبداً... والحاصل أنّ العقل لا مجال له في باب أسماء الله وصفاته» [العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 8، ص 62 و 63].

ومن جهةٍ أخرى ينسبون صراحةً المعنى الجسمانيّ الظاهريّ من الصفات الخبريّة إلى الساحة الإلهيّة المقدّسة: «التأويل في الصفات منكراً لا يجوز، بل يجب إمرار الصفات كما جاءت على ظاهرها اللائق بالله - جلّ وعلا - بغير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، ولا تكييفٍ ولا تمثيلٍ...، وهكذا يقال في العين والسمع والبصر واليد والقدم، وغير ذلك من الصفات» [ابن باز، مجموع فتاوى ومقالاتٍ متنوّعة، وكذلك مثله في: المصدر السابق؛ ج 2، ص 106 و 107].

النصيّة الشيعيّة في نطاق معرفة الله

رغم تأكيدات الوحي الإلهي وكلمات أئمة الدين على دور العقل في نطاق المعرفة

الدينيّة، لكنّ الاتجاه الذي يتبنّى محورِيّة النصّ وجد له سبيلًا إلى التفكير الشيعي، وفي هذا المضمار يقول الشهيد مطهري: «إنّ نظريّة الحنابلة وأهل الحديث ما تزال لها أتباع، وقد صرح بعض عظماء محدّثي الشيعة في العصور المتأخّرة بأنّه حتّى مسألة توحيد الله هي مسألة سماويّة مئة بالمئة، ولا يوجد فيها دليل عقليّ إنسانيّ كافٍ، وإنّما يجب الاقتصار فيها على قول الشارع بأنّ الله واحد» [مطهري، مجموعة الآثار، ج 5، ص 880].

وقد تجلّى الاتجاه النصّي في تاريخ الشيعة على الأغلب من خلال المدرسة الأخباريّة بنحو عامّ، وأمّا الأحاديث والشواهد التاريخيّة، فهي تشير إلى أنّ محورِيّة الحديث والعقلانيّة نشأت في دائرة الفكر الشيعيّ كندّين متنافسين منذ بداية عصر الغيبة.

وعلى أساس المنقولات في المصادر التاريخيّة والرجاليّة، فإنّ المنحى الأخباريّ كان هو التيار السائد في أوساط فقهاء الشيعة وعلمائها في أواخر القرن الهجريّ الثالث، حتّى أنّ بعض الحواضر الشيعيّة من قبيل قمّ كانت تحت نفوذ أصحاب هذا الفكر بنحو تامّ، وقد تصدّى علماء قمّ النصّيين بصراميّة للمتكلّمين العقلانيّين النوبختيّين، وقد ظلّ هذا الاتجاه سائدًا لدى الغالبية العظمى من علماء الشيعة حتّى أواخر القرن الهجريّ الرابع، حتّى ظهور الشيخ المفيد (338 - 413 هـ)، والسيد المرتضى (355 - 436 هـ)، والشيخ الطوسيّ (المتوفّى سنة 460 هـ) الذين أعادوا إحياء الاتجاه العقلانيّ لبعض متكلّمي عصر الحضور وفقهائه. [راجع: يوسفان و شريفى، عقل و وحى، ص 159 - 165؛ بهشنى، اخبارى گرى (تاريخ و عقايد)، ص 33 - 52]

رغم اشتهار الأخباريّين بوصفهم مخالفين للاجتهاد في الفروع الفقهيّة، لكن لا ينبغي تصور هذا الاتجاه الفكريّ مدرسةً فقهيةً فحسب، بل إنّ المدرسة الأخباريّة تمثّل تيارًا فكريًا نصّيًا شاملًا في نطاق المعرفة الدينيّة، وكانت تسعى وراء الوصول

إلى الدين النقيّ، والنتيجة هي أنّ أتباع هذه المدرسة كانوا بصدد الاقتصار على التفكير في النصوص الدينيّة.

ويمكن أن يفهم من كلمات الأخباريين إمكانيّة التمسك بالأدلة النقلية من أجل معرفة أصول العقيدة ومنها التوحيد، ولم يقتصر الأمر عندهم على ذلك، بل كانوا يعتقدون أنّه في هذا النطاق من المعرفة الدينيّة أيضًا يجب الاقتصار على الأدلة النقلية فقط، كما يتحدّث السيّد المرتضى عن النصّيين المعاصرين له قائلاً: «ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجّون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة بأخبار الآحاد، ومعلومٌ عند كلّ عاقلٍ أنّها ليست بحجّة في ذلك» [الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ص 211، وكذلك راجع: المصدر السابق، ج 3، ص 31؛ المصدر السابق، ج 2، ص 18].

ظهرت الأخباريّة بوصفها مدرسة نظريّة في أوساط بعض محدّثي الشيعة في طليعة القرن الهجريّ الحادي عشر، وكانت بصدد مخالفة التيار العقلائيّ، ويعدّ الملا محمّد أمين الأسترآبادي (المتوفّى سنة 1036 هـ) الأخباري المتشدّد أحد أشهر المنظرين وأكبر المتحدّثين باسم هذه المدرسة، وقد ذكره العلامة المجلسي على أنّه رئيس المحدّثين. [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 20]

وقد أسس للاتّجاه النصّي في الفكر الشيعي من خلال تأليفه كتابه المشهور (الفوائد المدنيّة)، وقد واصل مسيرته علماء آخرين جاءوا بعده، من قبيل الشيخ الحرّ العاملي (1033 - 1104 هـ)، والعلامة المجلسي (المتوفّى سنة 1110 هـ)، والسيّد هاشم البحراني (المتوفّى سنة 1107 أو 1109 هـ)، والسيّد نعمة الله الجزائري (1050 - 1112 هـ)، وغيرهم<sup>(1)</sup>.

---

(1) يعتقد المؤلّف بأنّ (مدرسة خراسان المعرفية) - التي تأسست على يد الميرزا مهدي الأصفهاني والتي تُعرف اليوم باسم (المدرسة التفكيكية) - تحمل توجّهًا أخباريًا أيضًا، فينبغي دراسة رؤية هؤلاء في مقالةٍ مستقلّة.

آمن الأسترآبادي بأن لا سبيل في الأحكام الشرعية النظرية - سواء الأحكام الفرعية أم الأصلية - سوى التمسك بكلمات المعصومين. [الأسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكيّة، ص 104]

وقد قسّم العلوم النظرية إلى قسمين:

القسم الأول: يشمل علومًا من قبيل الهندسة، والحساب، وأكثر المنطق، وهي علومٌ قريبةٌ من الحسّ؛ ولذلك لا يختلف فيها العلماء.

القسم الثاني: يشمل علومًا من قبيل الفلسفة الإلهية، والكلام، والفقه، وأصول الفقه، وهي علومٌ بعيدةٌ عن الحسّ؛ ولذلك توجد فيها اختلافاتٌ كثيرةٌ بين العلماء في هذه الفروع العلمية؛ ولذلك يجب التمسك بكلمات المعصومين في هذا القسم؛ حذرًا من الوقوع في الخطأ. [المصدر السابق، ص 256]

والحاصل هو أنّ الأسترآبادي كان يعتقد بانحصار طريق معرفة أصول العقائد بما ورد في كلام المعصومين. [المصدر السابق، ص 239]

وأما الشيخ الحرّ العاملي، فهو أيضًا يرى وجوب التمسك بكلام أهل البيت  $\Delta$  في كلّ الأمور النظرية؛ لأنّ هذا هو السبيل الوحيد للأمن من الوقوع في الخطأ. [الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص 412]

ومن هنا كان يعتقد بأنّ الأدلة العقلية الموجودة في الروايات تُغنيننا عن "الأدلة الواهية المأخوذة من الفلاسفة". [الحرّ العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج 1، ص 61]

والعلامة المجلسي يدّعي بأنّ القياس المذموم في روايات أهل البيت  $\Delta$  هو القياس اللغويّ يعني الاستدلال المنطقيّ، واعتقد بعدم جواز الاعتماد على العقل في المسائل الدينية بسبب كثرة وقوع الخطأ في المنهج العقليّ [المجلسي، بحار الأنوار، ج 70، ص 405 و406]، بل اعتقد أنّ معرفة الله ليست ممكنةً عن طريق العقل مستقلاً، والطريق الممكن الوحيد هو الرجوع إلى الوحي: «لا يمكن الاستبداد في معرفته -

تعالى - بالعقل، بل لا بدّ من الرجوع في ذلك إلى ما أوحى إلى أنبيائه» [المصدر السابق، ج 10، ص 327].

ولا يرى أيّ محذور في التمسك بالروايات في إثبات التوحيد [المصدر السابق، ج 3، ص 234]، بل يذهب إلى أنّه لا سبيل أمامنا في هذا المضمار سوى التمسك بأخبار أهل البيت  $\Delta$  والتدبر في كلماتهم، وبحسب ادّعاءه، فإنّ الاستناد إلى العقل في أصول العقائد لا يؤدّي سوى إلى التيه في وادي الجهل.

ومن هنا يرى الفلاسفة أشخاصاً ضالّين ومضلّين؛ لأنّهم يعتمدون على عقولهم الفاسدة، بينما لا تؤدّي استدلالات الفلاسفة حتّى إلى الظنّ والوهم، بل إنّ الأفكار الفلسفيّة أوهن من بيت العنكبوت. [المجلسي، العقائد، ص 24 و 25]

ولهذا يوصي المؤمنین ألاّ يتحدّثوا في الأمور الدينيّة والمطالب الإلهيّة اعتماداً على عقولهم؛ لأنّه كثيراً ما يختلط البدهيّ العقليّ مع البدهيّ الوهميّ، وإنّما على المؤمنین أن يقيسوا أفكارهم بميزان الشرع الواضح، ومقياس الدين القويم، وما وصلهم من الأئمّة الطاهرين  $\Delta$ . [المجلسي، بحار الأنوار، ج 54، ص 306]

يعتقد المجلسي أنّ الفائدة الوحيدة للعقل في نطاق المعرفة الدينيّة، هي معرفة الإمام، لكن في غير هذه المسألة لا قيمة ولا مكانة للعقل مطلقاً، بل بعد معرفة الإمام يجب إغلاق باب العقل، ويصرّح قائلاً: «لا يخفى عليك... أنّهم [يعني أئمّة الدين] سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم، ونهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كلّ باب» [المصدر السابق، ج 2، ص 314].

وعلى الرغم من هذه الكلمات العديدة في مقام نفي معرفة الله معرفةً عقليّةً، لكنّنا نجد العلامة المجلسي قد تكلم في مواضع أخر بما يخالف كلامه هذا، من قبيل قوله بأنّ القياس العقليّ البرهانيّ الذي تعرف العقول حقيقته، ولا يمكن

لأحد إنكاره، يجري في أصول الدين. [المصدر السابق، ج 2، ص 239]

وكذلك السيد نعمة الله الجزائري في كتابه المشهور (الأنوار النعمانية) بعد أن يُقسّم العلوم العقلية إلى قسمين: المطلوب بالذات يعني معرفة الله، والمطلوب بالغير كالمناطق، يرى أنّ معرفة الإله، أشرف الأقسام، ولكن يعتقد أنّه لا أحد يصل إلى عتبة تلك الحضرة العالمة! ولا يشمُّ رائحة ذلك الجنب المقدس! لأنّ «حاصل العقول ظنونٌ وحساباتٌ، ومنتهى الأمر [التعقل] أوهامٌ وخيالاتٌ» [الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية، ص 127].

نحتم توضيح مدّعيات الأخباريين بكلامٍ آخر للمحدّث الجزائري، فهو في بداية كتابه الشهير يدعي قائلاً: «اعلم أنّ المحققين قد أكثروا الدلائل على إثبات الواجب، وعلى كيفية صفاته الشبوتية والسلبية، وقد كثرت المناقشة بينهم حتى قال بعضهم إنّه لم يقدّم دليل على إثبات الصانع ووحدته خالٍ عن الاعتراض، وبيتني أكثرها على إبطال الدور والتسلسل وفي إبطالهما كلامٌ كثير<sup>1</sup>. وإذا كان الحال على هذا المنوال، فكيف يعلّق إثبات الواجب ووحدته وما يتبعهما على مثل هذا، مع أنّ الدلائل على مثل هذا لا تكاد تُحصى!؟

وفي كلّ شيءٍ له آيةٌ تدلّ على أنّه واحدٌ

وقد نُقل أنّ الفاضل الدوّاني لما أراد كتابة رسالة في إثبات الواجب، قالت له أمّه: ما تكتب؟ فقال لها: رسالة في إثبات الواجب، فقالت له: أفي الله شكُّ فاطر السماوات والأرض، فترك تأليف ما أراد<sup>(2)</sup>، ومن تأمل دليل الأعرابي - حيث

(1) ذكر المحدّث الجزائري كلاماً شبيهاً بهذا الكلام في موضع آخر. راجع: الجزائري، نعمة الله، 1408، ج 2، ص 85.

(2) لهذا الادّعاء غير تامٍّ؛ لأنّ المحقق الدوّاني له رسالتان - لا واحدة - في إثبات الواجب تعالى تحملان عنوان: "رسالة

سُئل عن الدليل على وجود الصانع، فقال: البعرة تدلّ على البعير، وآثار الأقدام تدلّ على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلّ على وجود اللطيف الخبير - يجده أدلّ على المطلوب من البراهين التي ذكرها ابن سينا في كتابيه "الشفاء" و"الإشارات" والطوسي (قدّس الله روحه) في قواعده وتجريده، فإنك قد عرفت ابتناءها على ما لا يتمّ، والعقول سيّالة؛ ولذا ترى كلّ لاحقٍ يُغلّظ سابقه، وينقض دلائله» [الجزائري، الأنوار النعمانية، ج 1، ص 3-4].

إنّ تكريم العقل الوارد في كلام أئمة الشيعة، بلغ درجةً من الوضوح لا تُبقي مجالاً للتشكيك في اعتبار المعرفة العقلية، وعليه فمن المؤسف حقاً ومما يُثير العجب أيضاً أن يشهد تاريخ الفكر الشيعيّ ظهور التيار الأخباريّ الذي اتخذ مسلكاً معادياً للعقل، وذلك في أحضان المعارف الشيعية المشجعة على العقلانية. [للاطلاع على عوامل نشوء الأخبارية، راجع: يوسفان وشريفي، عقل ووحى، ص 169-181؛ بهشتي، اخباري گری (تاريخ و عقاید)، ص 64-74]

ومن هنا تصدّى علماء الشيعة العقلانيين لهذا التيار بكلّ حزم، بالإضافة إلى متكلمين من قبيل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وأصوليين من قبيل الوحيد البهبهانيّ والشيخ مرتضى الأنصاريّ، وتصدّى أيضاً فلاسفة إسلاميون لهذا التيار، ويبدو أنّ صدر المتألهين أوّل من رفع لواء معارضة فكر النصية الأخبارية الذي تبناه الأستراباديّ وأتباعه، وقد نبّه في مواضع عديدة من مؤلّفاته على خطر التيار الأخباريّ وعبادة الظواهر.

العناصر الأصلية للمعرفة  
المعرفية في نطاق معرفة الله  
ولو ازمها

في إثبات الواجب الجديدة"، و"رسالة في إثبات الواجب القديمة"، وقد طُبعت هاتان الرسالتان.

يُفهم بوضوح - ممّا تقدّم - في وصف النصّية أنّ المدعى الأصلي لهذا الاتجاه ناظرٌ إلى مصادر المعرفة الدينيّة. فالنصّية اتّجّاهٌ في نظريّة المعرفة الدينيّة يرى أنّ المصدر الوحيد لمعارف الدين ينحصرُ بالأدلة النقلية المأخوذة من النصوص الدينيّة (القرآن والروايات)، وهذا الاتجاه في المعرفة الدينيّة يشمل طيفًا واسعًا من الفرق، التي تجمعها خاصيّة عدم الاعتناء بالعقل، وتصوّر عدم أخذ

فاعليّته في الوصول إلى معارف الدين ومنها معرفة الله، وفي الواقع أنّ نقطة النقاش الأساسيّة بين النصّيين والعقلانيين تكمن في الإجابة عن هذا السؤال: هل العقل يمتلك القدرة على معرفة الله، أو لا؟

إنّ نظريّة المعرفة النصّية لها لوازم في نطاق معرفة الله، تمت الإشارة إليها بوضوح في طيّات البحوث المتقدّمة، وهذه اللوازم عبارةٌ عن:

1- لزوم التعطيل أو التجسيم في معرفة الله تعالى.

يستفاد ممّا لاحظناه في كلمات النصّيين من أهل السنّة أنّ النصّية المتطرّفة في معرفة الله - تعالى - دفعتهم إلى السقوط في فخ التعطيل أو التجسيم، فذهب بعض النصّيين إلى تشبيهه وتجسيم الذات الإلهيّة المقدّسة صراحةً، لكن بعضًا آخر منهم انتبهوا إلى بطلان هذه الفكرة، فابتلوا بفكرة التعطيل، ورأوا أنّ باب المعرفة مغلقٌ على الأقلّ في بعض الصفات الإلهيّة.

2- ادّعاء النصّيين الفهم الخالص للنصوص الدينيّة، وتخطئة فهم العقلانيين في هذا المضمار.

على الرغم من انتساب النصّيين إلى فرقٍ فكريّةٍ مختلفةٍ، لكنهم يتفقون في

مسألة واحدة، وهي التوصل إلى فهمٍ خالصٍ ونقيٍّ للنصوص الدينية بعد أن حجبوا العقل عن التدخّل في مجال المعارف.

ويزعم النصّيون بأنّ العقلانيين - وبخاصّة الفلاسفة المسلمين - تلوّثوا في فهم معارف الدين، ومنها معرفة الله على عكس النصّيين؛ إذ يدّعون أنّهم يحملون فهمًا خالصًا ونقيًّا لمعارف الإسلام والإله، ويرى النصّيون أنّ العقل يقف عقبةً في طريق المعرفة الدينية، لا أنّه يمهدُّ الطريق لها، ومن هنا ادّعوا بأنّ الفلاسفة ابتعدوا عن المعارف الواردة في النصوص الدينية بسبب اعتمادهم على عقولهم، لكن في المقابل يرون أنّ نظريّاتهم نابعةً من الوحي الإلهي، وتعود جذورها إلى نصوص الدين، وقد ادّعى هؤلاء بأننا إذا لم نقل بأنّ الفلاسفة جلسوا على مائدة الفلسفة اليونانية، يجب علينا القبول بأنّهم اكتفوا بعقولهم الذاتية، وابتلوا بأوهامٍ وخيالاتٍ ذهنيّة، بينما لجأ الفريق الملتزم بالنصوص الدينية في المعرفة الإلهية إلى أحضان الوحي المعصوم، واستقوا من معين المعارف السماوية الصافي.

دراسة اللوازم المعرفيّة للنصّيّة في نطاق معرفة الله

في هذا المضمار ندرس أولاً لوازم النصّيّة، ثمّ ندرس بعد ذلك النظرية نفسها. أوّل لوازم النصّيّة هي الاعتقاد بالتعطيل أو التجسيم في معرفة الله تعالى، وتختصُّ هاتان الرؤيتان بالنصّيين من أهل السنّة، فليس هناك عالمٌ شيعيٌّ يدافع عن مثل هذه الآراء. ومن جهةٍ أخرى يؤكّد القرآن الكريم على نفي المثل لله سبحانه، والنصوص الشيعية تصرّح ببطلان نظريتي التعطيل والتشبيه.

وعلى هذا الأساس ليست هناك حاجةٌ إلى البحث التفصيلي في هذا الادّعاء، وقد بين أهل بيت النبي  $\theta$  - انطلاقًا من العلم الإلهي الذي لديهم - أنّ التوحيد الواقعي يتحقّق بنفي التعطيل والتشبيه، وحذّروا أتباعهم من تشبيه الله

بمخلوقاته. [الكليبي، أصول الكافي، ج 1، ص 82-85]

«سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي A: يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدُّ التَّعْطِيلِ وَحَدُّ التَّشْبِيهِ» [المصدر السابق، ص 83].

وأما ادّعاء النصّيين الآخر القائل بتخطئة فهم العقلانيين للنصوص الدينية، فهو بحاجة إلى مزيدٍ من التأمل، وقد رفض النصّيون بكلّ صراحةٍ تفسير العقليين - وخاصةً الفلاسفة الإسلاميين - للتعاليم الدينية، ورأوا أنّ الحقّ مع تفسيرهم للنصوص الدينية، لكن إشكالاً خفياً يردّ على النصّيين في اتهامهم الفلاسفة بأنهم يخالفون الوحي، وهو أنّ الفلاسفة الإسلاميين قد اهتموا اهتماماً خاصاً بالنصوص الدينية، والكثير من آرائهم مأخوذةٌ من النصوص الدينية، وفي الواقع هم يرون أنّ التفسير الفلسفيّ هو ما يُستفاد من هذه النصوص، فالفلاسفة الإسلاميون لا يرون تعارضاً بين آرائهم الفلسفيّة ومضمون النصوص الدينية، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى نجدهم يذمّون الفلسفة المخالفة للوحي، كما صرّح بذلك صدر المتألهين قائلاً: «إنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة [أي تجرّد النفس الناطقة] كما في سائر الحكميّات، وحاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتباً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنة» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج 8، ص 303].

وبحسب قول صدر المتألهين، فإنّ ادّعاء مخالفة الفلسفة للدين يرجع جذوره إلى عجز المدّعي عن التعرّف على تطابقهما: «قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمة غير مخالفةٍ للشرائع الحقّة الإلهيّة، بل المقصود منهما شيءٌ واحدٌ هي معرفة الحقّ الأوّل وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارةً بطريق الوحي والرسالة، فتسمّى بالنبوّة، وتارةً بطريق السلوك والكسب، فتسمّى بالحكمة والولاية، وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة [له] لتطبيق الخطابات الشرعيّة على البراهين الحكميّة، ولا

يقدر على ذلك إلا مؤيّد من عند الله، كامل في العلوم الحكميّة، مطلع على الأسرار النبويّة» [المصدر السابق، ج 7، ص 326 و327].

إذن، يجب الالتفات بادئ ذي بدء إلى أنّ الفلاسفة الإسلاميين كانوا يرون براءة الأفكار الفلسفيّة من تهمة مخالفة الشريعة، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إنهم يعتقدون بأنّ آراءهم تمثّل الشرح والتفسير للمعارف الوحيانيّة، وفي الوقت نفسه يعترفون - كما سيأتي - بقصور العقل عن إدراك جميع المعارف.

لكنّ الإشكال الحفيّ الذي يرد على ما يدّعيه النصّيون هو أنّهم قد وضعوا رؤيتهم - خطأً - في مرتبة الوحي، لقد ادّعى معارضو التفكير الفلسفيّ أنّهم يجلسون على مائدة الوحي، وأنّ علومهم مأخوذة من هذا المصدر اللانهائيّ المعصوم، وذلك خلافاً للفلاسفة الذين اعتمدوا على عقولهم قليلة القيمة، لكنّ الحقيقة هي أنّ هذا المدّعى ما هو إلا اتّهام غير صحيح كسابقه، وأنّ النصّيين من خلال ذمّهم المعرفة العقلية، يحاولون أن يحصلوا على المعارف كلّها عن طريق الوحي، لكنّ الحقيقة هي أنّهم خلطوا بين الوحي والنقل، بل بين الوحي وتفسير النقل وفهمه.

توضيحه أنّ ما يوجد بين أيدينا من نصوص الدين هو عبارة عن القرآن الكريم والروايات الموجودة في مصادر الحديث، والقرآن الكريم لا شكّ فيه من جهة الصدور، لكن من الواضح أنّ الوصول إلى مدلوله ومفاده بحاجة إلى سعيّ ذهنيّ منهجيّ من قبل المفسّر الذي يجلس ضيفاً على مائدة الوحي الإلهيّ.

إذن، ليس هناك إنسانٌ يمكنه الوصول إلى الوحي الإلهيّ بشكلٍ مباشرٍ لكي يدّعي أنّ المعرفة الدينيّة التي يمتلكها هي معرفة إلهيّة وحيانيّة، وأمّا الآخرون الذين يسعون إلى نيل المعرفة الدينيّة بأدوات معرفيّة إنسانيّة من قبيل العقل، فإنّ غاية جهدهم هو الوصول إلى معرفة إنسانيّة!

وأما المعرفة النقلية المستندة إلى الروايات - إضافة إلى صعوبة الكشف عن المدلول - فتواجه مشكلةً أخرى، وهي إحراز الصدور أيضًا، فالقرآن الكريم كَلِّه صادرٌ من الله الحكيم قطعًا، وتنزّل إلى العالم الإنساني، وبيان أوضاع القرآن نصّ ديني قطعي، لكنّ هذه المسألة لا تصدق في أغلب الروايات، وهي بحاجة إلى بحثٍ وإحراز، فالقرآن كلام الله، لكنّ الروايات المتواجدة بين أيدينا ليست هي كلام النبي  $\pi$  والأئمة المعصومين  $\Delta$ ، وإنما هي نقلٌ لكلامهم وسيرتهم، ومن هنا يجب إحراز صحّة صدور هذه الأخبار والأدلة النقلية.

والنتيجة هي أنّه إذا كانت المعرفة الدينية الناشئة عن القرآن الكريم متأخّرةً عن الوحي بمرتبة، فالمعرفة الدينية الناشئة عن الروايات متأخّرةً عنه بمرتبتين، وليس هناك باحثٌ دينيٌ يكتفي في مقام التنظير أو النقاش العلميّ بنقلٍ بسيطٍ لنصٍّ أو عدّة نصوصٍ، لمجرد أنّ هذه النصوص ناقلّةٌ لأمرٍ مقدّسٍ، فيبني على أساسها صحّة آرائه، وبطلان نظريّات الآخرين.

إنّ النصوص بحاجةٍ في خطوةٍ أولى إلى إحراز الصدور من المعصوم، وفي خطوةٍ ثانيةٍ هي بحاجةٍ إلى فهمٍ وتفسيرٍ منهجيّ. وبيان آخر: يوجد لدى المفكرين العقلانيين - حال النصّيين - تفسيرٌ للنصوص الدينية في كثيرٍ من الموارد.

ومن هنا، فلا يمتلك النصّي الحقّ في أن يرى نفسه منتصرًا في ساحة النزاع العلميّ لمجرد استناده إلى نصّ دينيّ، بل هو من خلال طرحه لآيةٍ أو روايةٍ يدخل في ساحة النقاش العلميّ، والمنتصر في هذه الساحة يُعلم بعد مواجهة فهمه للنصّ المذكور، مع التفسير العقلانيّ، فربّما يكون للفيلسوف العقلانيّ - المتّهم من قبل النصّيين بأنّه يحمل فهمًا خاطئًا للدين، وأنّه بعيدٌ عن المعارف العقلانيّة - فهمٌ أصحّ للنصّ الدينيّ، أو على الأقلّ لديه استنباطٌ أدقّ أو أعمق ممّا لدى النصّي.

والحاصل هو أنّ أيّ عالمٍ لا يستطيع أن يضع مدّعا وتفسيره للنصّ الدينيّ مكان

الوحي نفسه، فيدعي أنّ آراء سائر المفكرين الإسلاميين بعيدة عن الوحي، بل يجب أن يبحث كلّ مسألة وفقاً للموازن العقلية، وقواعد فهم النصّ، ويدرس مدى توافق الآراء مع النصوص الدينية.

وهنا نؤكد على وضوح أنّ كلامنا هذا يختلف عن الادّعاء الباطل الذي تبناه بعض المتنوّرين المتأثرين بالغرب القائل بأنّ كلّ القراءات المختلفة للنصوص الدينية معتبرة. إنّ التفكيك بين النصوص الدينية والمعرفة الدينية المستندة إلى هذه النصوص، لا يعني مطلقاً أنّ كلّ فهم لهذه النصوص معتبر، وكلّ شخص يمكنه أن يكون لديه فهمه الخاص من هذه النصوص بما يتناسب مع أطره الفكرية ومعلوماته الذهنية القبلية، وأنّ يحمّل رؤيته على تلك النصوص العطشى للمعاني.

وحسب اعتقادي، فإنّ فهم النصوص الدينية والكشف عن مدلولاتها، يجب أن يكون في إطار قواعد اللغة عامّة، وقواعد اللغة العربية خاصّة، وأخيراً قواعد لغة القرآن الكريم والروايات بنحوٍ أخصّ، وعلماء الإسلام قاطبةً يعتقدون بأنّ النصوص الدينية تحمل المعاني، وأنّ جهود المفسّرين لهذه النصوص يجب أن تتّجه نحو كشف مراد المتكلّم منها.

وأما كلام المؤلّف مع مخالفي الاتجاه العقلانيّ في المعرفة الدينية، فهو أنّ مجرد ادّعاء الاستناد إلى النصوص الدينية لا يكفي لإثبات مدّعى خلوص المعرفة الدينية الإنسانية ونقائها، بل إنّ الفهم الدقيق والصحيح للنصوص الدينية هو الذي يؤدي إلى المعرفة الدينية المعتمدة، ولا أحد يستطيع - ولا ينبغي له - أن يجعل فهمه في الصدارة بمجرد ادّعاء الاستناد إلى النصوص الدينية، ولا أن يتّهم الآخرين بالابتعاد عن النصوص الوحيانية في المعرفة الدينية كذلك.

والخلاصة هي أنّ ما يوضّح مستوى انسجام فكرة ما مع الوحي، ليس هو مجرد (رواية) نصّ دينيٍّ، وإنّما (دراية) النصوص المقدّسة التي يجب أن تكون معياراً

لتقييم المعرفة الدينية، كما ورد عن أئمة الدين أيضًا حتّم المتدينين على فهم الأخبار ودرائتها، لا مجرد نقلها وروايتها: «اغقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية، فإن رواة العلم كثير ورعائه قليل» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 161].

والحاصل هو أنّ تصوّر الشخص يساوي فكرته مع الوحي غير صحيح من أساسه، ومجرد ادّعاء استناد رؤية ما إلى النصوص الدينية لا يمكنه مطلقًا أن يرفع مستوى تلك الرؤية لتصبح فوق آراء الآخرين، وأنّ نقل الآيات والروايات الى جانب رؤية ما لا يزيد من اعتبارها العلمي واستنادها الديني، وإتّما الذي يزيد من قيمة الرؤية واعتبارها يكمن في مدى توافقها مع دراية النصوص الدينية.

دراسة العناصر الأصلية للنصية في نطاق  
معرفة الله

إنّ الادّعاء الأصلي للنصية هو أنّ الأدلة النقلية تمثّل المصدر الوحيد والأداة المعرفية الوحيدة في كلّ ميادين المعرفة الدينية، وبناءً على هذا سيكون المنهج الوحيد في تحقيق مسائل معرفة الله الاستناد إلى النصوص الدينية أيضًا، وسوف نبحث ونحلّل هذا الادّعاء من زاويتين، من داخل الدين، ومن خارجه:

أولًا نسير مع النصّيين، فنذهب إلى النصوص الدينية؛ لنحصل منها على الإجابة حول مكانة العقل في معرفة الله من تلك النصوص، ولا ريب أنّ أبلغ مديح للعقل يمكن العثور عليه في كلمات أئمة الشيعة  $\Delta$ ، ومن خلال مراجعة المصادر الدينية المعتبرة يتّضح اشتغالها على نصوص تبين مكانة خاصّة للعقل، ودورًا ساميًا في المعرفة الدينية، وربّما يكون أبلغ كلام ديني في بيان اعتبار العقل ومنزلته في هندسة المعرفة الدينية، هو كلام رئيس المذهب الذي بيّن فيه أنّ العقل يعدل قيمة النقل، وأتّه على غرار الأنبياء الإلهيين يقول A: «... إنّ لله على الناس حجّتين: حُجّة ظاهرة، وحُجّة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء

وَالْأَيْمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...» [الكليبي، أصول الكافي، ج 1، ص 16].

وكذلك وردت نصوص كثيرة فيما يرتبط بدور العقل في معرفة الله، وكنموذج لذلك ما ورد في كلام رسول الله  $\pi$  إذ يقول: «أساس الدين بُني على العقل... وربُّنا يُعرف بالعقل ويُتوسَّل إليه بالعقل» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 94].

وقد بيّن أمير المؤمنين A في عبارة نيرة مقدار وصول العقل الإنساني إلى الساحة الإلهية المقدسة، وقدرته على معرفة الصفات الإلهية كما يلي: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَجْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» [المصدر السابق، ج 4، ص 308؛ ج 74، ص 304].

وفي خطبة التوحيد المعروفة عن الإمام الرضا A نقرأ: «بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ» [الصدوق، التوحيد، ص 35]، «بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ» [المصدر السابق، ص 40].

هذا من داخل الدين ووفقاً لنصوصه، وأمّا من خارج الدين وبرؤية عقلانية، فمن الواضح أنه لا يمكن التمسك بالدليل النقلي - سواءً القرآن الكريم أم الأحاديث - في حلّ جميع قضايا معرفة الله؛ لأنّ التمسك بالدليل النقلي بنحو عامّ متوقّف على إثبات اعتبار من صدر عنه.

ومن هنا، فإنّ الاستناد إلى آيات القرآن لإثبات أيّ أمرٍ متوقّف على إثبات وجود من صدر عنه القرآن، أي الله تعالى، وكذلك صدق كلامه، وأمّا الاستفادة من روايات المعصومين، فهو متوقّف على إثبات أمورٍ أكثر؛ لأنّه بالإضافة إلى المسألتين المتقدمتين، يجب إثبات عصمة المتحدّث، وكذلك استناد هذا الحديث إليه.

وعليه، فإنّ الاستناد إلى الآيات والروايات متوقّف على إثبات وجود الله تعالى، وإثبات صفة الصدق فيه على الأقلّ، وحينئذٍ نقول هل يمكن إثبات وجود الله - تعالى - استناداً إلى آيات القرآن أو روايات المعصومين؟! من الواضح أنّ مثل هذا الاستدلال يبطل بالدور الصريح، وامتناعه بدهي.

ومن هنا صرّح المتكلمون الإسلاميون أيضًا بأنّ طريق معرفة الله منحصرٌ بدليل العقل، واعتبار الدليل النقليّ متوقّفٌ على إثبات وجود الله وبعض صفاته. [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 4؛ الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 127]

واللطيف في الأمر أنّ بعض الأخباريين صرّحوا بمقبوليّة الحكم العقليّ المبنيّ على العقل الصريح والبدهيّ [المجلسيّ، العقائد، ص 34]، أو العقل الفطريّ العاري عن الأوهام [البحراني، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 131]! والألطف من ذلك أنّهم عملوا في عدّة موارد بما يخالف مبناهم [راجع: بهشتي، اخباري گری (تاريخ و عقايد)، ص 285-286]، ومنهم المُحدّث الجزائريّ، فإنّه بعد قليلٍ من الكلام الذي نقلناه عنه آنفًا، يسعى إلى إقامة البرهان على أنّ الله كاملٌ مطلقٌ؛ لكي يُثبت - كالفلاسفة وخلافًا للمتكلّمين - صفات الله كلّها دفعةً واحدةً، ويجيب عن شبهة ابن كمونة في التوحيد. [الجزائريّ، الأنوار النعمانيّة، ج 1، ص 10-12]

وفي الختام لا بأس أن نشير الى كلام ثلاثة من أساطين المذهب الشيعيّ، وأكثر المفكرين تأثيرًا طوال تاريخ التشيع، حول منزلة العقل في الدين.

أولاً نشير إلى كلام الشيخ الصدوق (306 - 381 هـ) رئيس المحدثين الشيعة؛ فإنّ كلامه يستحقّ الاهتمام والتأمّل العميق، ويعدّ الصدوق من بين علماء الشيعة الذين تبوّأوا منهج الإلهيات السليبيّة، ويعتقد أتباع هذا المنهج في الإلهيات أنّه لا يمكن نسبة أية صفةٍ ثبوتيةٍ إلى الله تعالى، وكلّ الصفات الإلهية ذات معنىٍ سلبيّ.

وفي رسالة الاعتقادات يشير إلى مسلكه هذا [الصدوق، الاعتقادات، ص 27] وفي موضعٍ آخر يبيّنه بشكلٍ مفصّلٍ قائلاً: «إذا وصّفنا الله - تبارك وتعالى - بصفات الذات، فإنّما ننفي عنه بكلّ صفةٍ منها ضدها، فمتى قلنا إنّهُ حيٌّ نفينا عنه ضدّ الحياة، وهو الموت، ومتى قلنا إنّهُ عليمٌ نفينا عنه ضدّ العلم، وهو الجهل، ومتى قلنا إنّهُ سميعٌ نفينا عنه ضدّ السمع، وهو الصمّ، ومتى قلنا بصيرٌ نفينا عنه ضدّ البصر، وهو العمى... ومتى قلنا قادرٌ نفينا عنه العجز. ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل

معه، ومتى قلنا لم يزل حياً عليماً سميعاً بصيراً عزيزاً حكيماً غنياً ملكاً حليماً عدلاً كريماً، فلما جعلنا معنى كل صفةٍ من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفياً ضدّها، أثبتنا أنّ الله لم يزل واحداً لا شيء معه» [الصدوق، التوحيد، ص 148].

ولسنا بصدد مناقشة منهج الإلهيات السلبية ونقده، وما يهمننا في موضوع بحثنا هو استدلال الشيخ الصدوق، وكذلك نغض النظر عن عدم صحّة هذا الاستدلال المبني على تصوّر غير صحيح وهو زيادة الصفات على الذات، وإنّما الأمر الذي يحظى بأهميّة كبيرة عندنا هو منهج الشيخ الصدوق باعتباره رئيس محدّثي الشيعة، هذا المنهج الذي يقوم على أساس استدلالٍ عقليّ تُرْفَع فيه اليد عن ظواهر كلّ الآيات والروايات التي تحمل معنىً ثبوتياً وإيجابياً، ويحملها على معنىٍ سلبيّ خلافاً لظواهرها، وفي الواقع فإنّ الشيخ الصدوق رغم منهجه الأخباريّ يستند إلى دليلٍ عقليّ يؤوّل بموجبه بصراحةٍ كلّ الصفات الإيجابية الواردة في النصوص الدينية إلى معنىٍ سلبيّ.

والكلام الثاني ننقله عن الشيخ المفيد رئيس متكلّمي الشيعة (336 / 338 - 413 هـ)، وقد ألّف كتاب "تصحيح اعتقادات الإماميّة" الذي خالف فيه آراء أستاذه الشيخ الصدوق بصراحةٍ.

وقد بحث الشيخ المفيد في اعتبار الأحاديث بالإضافة إلى الشهرة الروائيّة وعدم مخالفة القرآن، عدم مخالفة الحديث للعقل، ويرى أنّ الحديث المخالف للعقل لا يمكن الاستناد إليه: «وكذلك إن وجدنا حديثاً يُخالف أحكام العقول أطرحناه؛ لقضيّة العقل بفساده» [الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص 149].

وآخر كلامٍ ننقله هنا هو كلام المحدث الشيعيّ الكبير الشيخ الكلينيّ (المتوفّى سنة 328 / 329 هـ)، ولا ريب أنّ كتابه الكافي هو أهمّ مصادر الحديث عند الشيعة، ومنهج الكلينيّ في تأليف هذا الكتاب يشير إلى مكانة العقل في نظام

الفكر الدينيّ لديه. يبدأ الكليبي مؤلّفه العظيم الذي لا مثيل له بكتاب العقل والجهل، وحتى لو لم ينطق بأيّ كلامٍ في مديح العقل، فإنّ منهجه هذا يكفي لبيان مكانة العقل عنده، كيف وقد ذكر كلامًا سديدًا وبين حقيقةً أساسيّةً في هذا المجال، وذلك حينما بيّن كيفية تأليفه لهذا الكتاب: «أول ما أبدأ به وأفتتح به كتابي هذا كتابُ العقل، وفضائلِ العلم، وارتفاعِ درجةِ أهله، وعلوّ قدرهم، ونقصِ الجهل، وحساسيّةِ أهله، وسقوطِ منزلتهم؛ إذ كان العقلُ هو القطبُ الذي عليه المدارُ وبه يُحتجُّ وله الثوابُ، وعليه العقابُ» [الكليبي، أصول الكافي، ج 1، ص 9].

إنّ عبارة "إذ كان العقلُ هو القطبُ الذي عليه المدارُ" يمكن أن تُمثّل المفتاح الأساسي للعقلانيّة.

حاجة المنهج العقليّ في معرفة الله إلى مبادئ معرفة الوجود

اتّضح حتّى الآن أنّ حلّ الكثير من مسائل معرفة الله لا يمكن إلّا من خلال اتّباع المنهج العقليّ، والاستعانة بقوة العقل السامية، لكنّ الحقيقة هي أنّ الحاجة إلى العقل في معرفة الله لا تقف عند هذه المرتبة، بل إنّ معرفة الله العقليّة نفسها بحاجة إلى مجموعتين أخريين من المسائل، وهما في ذاتهما من المسائل العقليّة أيضًا.

إنّ البحث الفلسفيّ للمسائل المرتبطة بالدوائر الثلاث لمعرفة الله - وجود الله، وتوحيده، وصفاته - يتوقّف على الأقل على حلّ بعض مسائل معرفة الوجود العامّة، وبعض مسائل نظريّة المعرفة.

وسرّ بناء معرفة الله على الأمور الفلسفيّة العامّة واضحٌ في ضوء تعريف الفلسفة والمسائل المطروحة في الأمور العامّة، إنّ المسائل التي تقع موردًا للبحث

في قسم الأمور العامّة ناظرةً الى أصل الوجود ومطلقه، ومن هنا لا تختصّ بنوعٍ أو قسمٍ خاصٍّ من الموجودات، أي اتّصاف الموجودات بها ليس بحاجةٍ إلى أن يكون الموجود من مقولةٍ خاصّةٍ أو من جنسٍ أو نوعٍ خاصّين، وتدخل في المسائل العامّة بمجث الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والماهية، والقوّة والفعل، والحدوث والقَدَم، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجوهر والعَرَض، والأحكام المُدرّجة فيها تشمل الموجودات كلّها.

ومن هنا إذا طُرحت في الأمور العامّة أحكامٌ ناظرةً الى أصل الوجود وكلّ أقسام الموجودات، فإنّ نتائج هذه المسائل تكون نافعةً، بل ضروريّةً لمعرفة أنواع الموجودات.

والنتيجة هي أنّنا بعدما نفرغ من هذه الأحكام الكلّيّة للوجود، نتّجه نحو معرفة نوعٍ خاصٍّ من الموجودات، فإنّ تلك المعارف الناظرة إلى مطلق الموجود ستكون في الواقع أساسًا لمعرفة هذا الموجود الخاصّ.

وبكلمةٍ واحدةٍ نقول: إنّ الأحكام المرتبطة بمطلق الوجود تُعدّ مقدّمةً وأساسًا لمعرفة أحكام الموجود الخاصّ، إذن ترجع جذور معرفة الله إلى معرفة الوجود، أي أنّ الإلهيّات بالمعنى الأخصّ مبنيةٌ على الأمور العامّة، وكما يقول الشهيد مطهري: «إنّ الأمور العامّة هي مفتاح الفلسفة الإلهيّة، ومن هنا يرى الحكماء الإلهيون أنّه من العبث البحث الفلسفيّ في المسائل المرتبطة بالمبدأ والمعاد دون أن يسبق ذلك بحثٌ وتحقيقٌ كافٍ حول الأمور العامّة» [مطهري، مجموعة الآثار، ج 5، ص 192] و«يعتقد [الحكماء الإسلاميون] أنّ مسائل الإلهيّات بالمعنى الأخصّ تُستنتج بنحوٍ مباشرٍ من مجث الأمور العامّة» [المصدر السابق، ص 468]، و«الأمور العامّة... هي أساس ومبنى... الإلهيّات بالمعنى الأخصّ» [المصدر السابق، ص 474].

إنّ إثبات وجود الله ~ وإثبات صفاته - وكذلك التصوّر الذي تقدّمه الإلهيّات

بالمعنى الأخصّ في الفلسفة الإسلاميّة لله تعالى ولأفعاله وصفاته - كلّها مبنية على قسمٍ من مسائل الأمور الفلسفيّة العامّة، من قبيل أصل الواقعيّة، وأحكام الوجود، وقانون العلّيّة وفروعه من قبيل الضرورة العلّيّة والمعلوليّة، والسنخيّة العلّيّة والمعلوليّة، وبحث الموادّ الثلاث وغيرها.

وبيانٍ آخر: بالإضافة إلى أنّ معرفة الوجود الفلسفيّة تقدّم مبادئ إثبات وجود الله وصفاته، فإنّها تلعب دورًا مؤثّرًا أيضًا في طريقة فهمنا لمسائل معرفة الوجود في تصوّرنا لله وصفاته، مثلًا تدخل قاعدة العلّيّة كإحدى المقدمات في كثيرٍ من براهين إثبات وجود الله تعالى، لكن من جهةٍ أخرى اختلاف الرأي في مفاد هذه القاعدة، واختلاف النظريّات في باب مناط الحاجة إلى العلة يؤدّي إلى الاختلاف في تصوّرنا لكيفيّة ومقدار احتياج سائر الموجودات إلى الله سبحانه.

والتصوير الصحيح لمسألة الإله يحظى بأهميّة من جهاتٍ مختلفةٍ نظريّةٍ وعمليّةٍ. والسبب في تشكيك الكثير من العلماء في وجود الإله، لم يكن ناشئًا من أنّ أدلّة وجوده ليست مُقنعةً لهم، وإثما السبب يرجع إلى أنّهم منذ البدء كان لديهم تصوّر خاطئ عن مسألة الإله، وفي الواقع أنّ ما يتصوّرونه بعنوان (الإله) لا يمكن إقامة الدليل على وجوده، بل لا ريب في أنّ مثل الشيء لا وجود له.

[مطهري، مجموعة الآثار، ج 1، ص 497]

## النتيجة

لقد منع كثيرٌ من العلماء المسلمين العقل من الدخول في نطاق المعرفة الدينية زاعمين أنّ الوصول إلى المعرفة الدينية الخالصة يتطلب ذلك، واكتفوا في المعرفة الدينية بالأدلة النقلية، لكنّ هذا المنهج النصّي تواجهه إشكالاتٌ خطيرةٌ:

أولاً: أنّ استبعاد العقل من منظومة المعرفة الدينية بدعوى تقوية دور النصوص الدينية، مخالفٌ لمضمون النصوص الدينية الكثيرة التي تؤكد على مكانة العقل الرفيعة.

ثانياً: أنّ تحديد العقل يودّي إلى إشكالٍ في الاستناد إلى النقل؛ لأنّ النقل لا يمكنه أن يمنح الاعتبار لنفسه، بل إنّ التمسك بالأدلة النقلية يجب أن يسبقه الكثير من المعارف الدينية العقلية.

ثالثاً: أنّ ادّعاء نقاء المعرفة الدينية في حالة عدم الاعتناء ببناءات العقل، ادّعاءٌ بلا دليل، بل مضافاً إلى أنّه يودّي إلى المغالطة؛ فإنّ فيه خلطاً بين الوحي وتفسير الوحي، وينتهي في مجال معرفة الله إلى التعطيل أو التجسيم.

## قائمة المصادر

1. ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1409 هـ.
2. ابن العربي، محمد بن عبد الله، القواصم من العواصم، تحقيق: الدكتور عمّار طالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة - مصر.
3. ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع وترتيب وإشراف: الشويعر، محمد بن سعيد، دار القاسم للنشر، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، 1420 هـ.
4. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطة، دار صادر، بيروت - لبنان، 1412 هـ.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، جمع وترتيب: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، 1411 هـ.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد، تحقيق ودراسة: موسى بن سليمان الدويش، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة، 1422 هـ.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، كتاب الرد على المنطقيين، (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطقي اليونان)، قدّم له: السيد سليمان الندوي، حققه: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1426 هـ.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة، مجّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1424 هـ.
9. ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، في رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: دكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1987 م.

10. ابن صالح العثيمين، محمد، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دارالثريا للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، الطبعة الثانية، 1417 هـ.
11. ابن قدامة المقدسي، موفق الدين، ذم التأويل، حققه وخرّج أحاديثه: بدر بن عبدالله البدر، الشارقة، دارالفتح، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
12. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، قرأه وخرّج نصوصه وعلّق عليه وقدم له: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، مكتبة أضواء السلف، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
13. أبو زهرة، محمد، ابن حنبل.. حياته وعصره آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة - مصر.
14. الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنيّة والشواهد المكيّة، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
15. الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دارالفكر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1416 هـ.
16. البحراني، كمال الدين ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مطبعة مهر، قم - إيران، 1398 هـ.
17. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم.
18. بهشتي، ابراهيم، اخباري گری (تاريخ وعقائد)، قم: سازمان چاپ ونشر دارالحديث، دوم، 1390 هـ.
19. الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة، نمّقه وعلّق عليه وأشرف على طبعه: السيد مهدي اللاجوردي الحسيني والشيخ محمد الدرودي، المطبعة العلمية، طهران - إيران، الطبعة الأولى، 1403 هـ.
20. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، علّق عليه: أبو

- طالب التجليل التبريزي، المطبعة العلمية، قم - إيران.
21. الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد، سبع رسائل، تقديم، تحقيق وتعليق: الدكتور تويسركاني، نشر ميراث مكتوب، طهران - إيران، الطبعة الأولى.
22. الشريف المرتضى، مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دارالقرآن الكريم، قم - إيران، 1405 هـ.
23. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، جوابات المسائل الموصليات الثانية، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دارالقرآن الكريم، قم - إيران، 1405 هـ.
24. الشريف المرتضى، مسألة في الردّ على أصحاب العدد، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دارالقرآن الكريم، قم - إيران، 1405 هـ.
25. الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، اعتنى به وعلّق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1418 هـ.
26. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهی، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
27. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، 1410 هـ.
28. الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوي، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران - إيران، الطبعة الثانية، 1383 هـ.
29. الشيرازي، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، مقدمة وتصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة تحقيقات فرهنگی، طهران - إيران، 1363 هـ.
30. الصابوني، أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن، عقيدة أهل السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والأئمة، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، الطبعة الثانية، 1419 هـ.

31. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه: السيد هاشم الحسين الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثامنة، 1423 هـ.
32. الفراء الحنبلي، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، حقّقه وقدم له وعلّق عليه: عبدالرحمن بن سليمان بن عثيمين، الرياض - السعودية، 1419 هـ.
33. الفراء، أبو يعلى، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق ودراسة: أبو عبدالله محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للتوزيع والنشر، الكويت.
34. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، علي أكبر الغفاري، دار صعب ودار التعارف، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، 1401 هـ.
35. المجلسي، محمدباقر، العقائد، تحقيق: حسين درگاهي فر، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران - إيران، 1420 هـ.
36. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
37. مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، طهران - إيران، الطبعة السادسة، 1374 ش.
38. الموسوي الجزائري، السيد نعمة الله، الأنوار النعمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، 1404 هـ.
39. الموسوي الجزائري، السيد نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، صحّحه وعلّق وأشرف عليه: طيّب موسى جزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم - إيران، 1408 هـ.
40. يوسفیان، حسن و احمد حسين شريفی، عقل و وحی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم - إيران، الطبعة الخامسة، 1386 هـ.