صعود الأنثروبولوجيا في اللاهوت الوحياني وهبوطه في مدرسة بغداد الكلامية

The Rise of Islamic Anthropology in Revelation Theology and its descent into the Theological Theology of the Baghdad school Verbal

د. نفيسة أهل سرمدي

Dr. Nafiseh Ahl Sarmadi

د. مهدي إمامي جمعة

Dr. Sayyed Mahdi Emami Jome

د. مهدي گنجور

Dr. Mahdi Ganjvar

جامعة أصفهان، كلية العلوم الدينية ومعارف أهل البيت (ع)

University of Isfahan، College of Religious Sciences and Knowledge of Ahl al-Bayt

الكلمات المفتاحية: الإنسان؛ المعارف الوحيانية؛ مدرسة بغداد الكلامية؛ الفطرة.

Keywords: human being , Revelation knowledge , Baghdad School Verbal , Fitrah (Human Nature).

الملخص

إنّ الإنسان من القضايا المألوفة وفي الوقت نفسه الغامضة التي قد درست منذ القديم من مختلف الجهات في مختلف المجالات. ولذلک، قام وما زال علماء النفس، وعلماء الاجتماع، والمتصوفون، والفلاسفة، والمتكلمون بمعرفته وقضاياه، كلٌّ منهم حسب رؤيته ومقدرته ومنهجه. وعلى ذلك، قد تناولت هذه الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي المقارنة بين الرؤية الوحيانية ووجهة نظر مدرسة بغداد الكلامية فيما يتعلق بالإنسان ومسائله بما فيها خلقته، وماهيته، ومعرفته، وعاقبته؛ لأنّنا كنّا مفترضين أنّ المتكلمين تكوّنت آراؤهم وأفكارهم الكلامية وفقًا لما استنبطوا من النصوص الوحيانية من القرآن والحديث، ولكن . خلافًا لهذا الافتراض . تبين من خلال هذه الدراسة أنّ هناك فرقًا فريقًا وبونًا شاسعًا بين الرؤية الوحيانية ومثيلتها الكلامية في الإنسان وقضاياه. وتوصّلت الدراسة إلى نتائج ذكرت في الخاتمة مما تبيّن مدى الاختلاف بين الأنثروبولوجيا الوحيانية ونظيرتها الكلامية

Abstract

The human being is one of the familiar and at the same time mysterious issues that have been studied since ancient times from various sides in various fields. For this reason, psychologists, sociologists, mystics, philosophers, and theologians have arisen and still are based on his knowledge and issues, each according to his vision, ability, and method. Accordingly, this study dealt with the analytical descriptive method, comparing the avant-garde vision and the viewpoint of the Baghdad theological school concerning man and his issues, including his creation, what he is, his knowledge, and his consequence; Because we assumed that the speakers formed their opinions and verbal ideas according to what they deduced from the revelation texts of the Qur'an and hadith, but - contrary to this assumption - it became clear through this study that there is a difference and a vast difference between the relational vision and its analogy with the human and the words. The study reached the results mentioned in the conclusion, which shows the extent of the difference between theistic anthropology and its verbal counterpart.

بيان المفاهيم العامة:

- **الأنثروبولوجيا:**

قد جاء في "معجم اللغة العربية المعاصرة": «أَنْثُروبُولوجيا [مفرد]: علم الإنسان، علم يبحث في أصل الجنس البشريّ وتاريخ تطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته وعلاقاته وتوزيعه الجغرافيّ، وفي السُّلالات البشريّة وخصائصها ومميّزاتها[1].»

- **الأنثروبولوجيا الوحياني:**

نعني بالأنثروبولوجيا الوحياني ما قد ورد عن مبدأ الإنسان ومعاده وبنيته الفطرية والطبيعية وماهيته ومعرفته وحقيقته وهويته وكل ما يتعلق به في القرآن الكريم أولاً وما له من شرح وتفسير في السنة النبوية الشريفة ومعارف أهل البيت عليهم السلام ثانياً.

- **الأنثروبولوجيا الكلامي:**

والمقصود من الأنثروبولوجيا الكلامي هو كل ما يتعلق بالقضايا الإنسانية كالماهية، والحرية، والاختيار، والمسؤولية، والوعي الذاتي، والكمال والوحي والنبوة والفطرة والخلافة الإلهية وغيرها من وجهة نظر الأعلام الثلاثة من متكلمي الشيعة في مدرسة بغداد الكلامية.

المقدمة

إنّ الإنسان من الموضوعات المألوفة وفي الوقت نفسه الغامضة التي قد درست منذ القديم من مختلف الجهات في مختلف المجالات. ولذلك نرى أنّ علماء النفس، وعلماء الاجتماع، والمتصوفين، والفلاسفة، والمتكلمين قد أدلوا بدلوهم في هذا المجال، كلٌّ منهم حسب رؤيته ومقدرته ومنهجه.

فمن الطبيعي والمسلّم أن لا يخلو التراث الوحياني والكلامي عن المعارف والآراء والأقول في القضايا الإنسانية ممّا تبين فيها مبدأ الإنسان ومعاده وماهيته ومعرفته و...

وقد اتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي لاستخراج الآراء والأقوال من هاتين المدرستين ثمّ المقارنة بينهما لكي تتبين مكانة الإنسان عند أصحابهما.

وقد مارست هذه الدراسة عدداً من الدراسات السابقة في مجال الأنثروبولوجيا الإسلامية ونذكر منها كنماذج:

قام *جلال الدين فارسي* في دراسته بتحليل بنية الإنسان الفطرية والطبيعية في الآيات القرآنية ووجد أنّ ظاهرة الحياة الإنسانية كتنوع الأخلاق والأنواع البشرية والاختلاف في المعاش واختلاف الشعوب فطرية، لكنّه لم يتناول في دراسته القضايا الأصلية في الأنثروبولوجيا كمبدأ الإنسان ومعاده من منظور المتكلمين بالمقارنة إلى المعارف الوحيانية [2].

وقام *كريم خطيبي* في بحث له باستقصاء وتحليل أهم مبادئ الأنثروبولوجيا الكلامية بما فيها الوحي والنبوة والفطرة والخلافة الإلهية. رغم أنّه درس كثيراً من القضايا الإنسانية من المنظور الديني، لكنّه لم يقارن بين وجهة نظر الوحيانية وبين المدارس الكلامية كما قمنا بالمقارنة بينهما[3].

ودرس *صالحي ومهرابيان* في بحث لهما القضايا الإنسانية كالماهية، والحرية، والاختيار، والمسؤولية، والوعي الذاتي، والكمال من المنظورين الإسلامي والوجودي. لكنّهما لم يتطرقا إلى دراسة هذه القضايا من المنظور الكلامي الذي درس في بحثنا هذا [4].

وقد أجابت هذه الدراسة عن عدد من الأسئلة من أهمّها: كيف وصفت خلقة الإنسان في اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي؟ ما هي منزلة الفطرة والمعرفة الفطرية في كلّ واحدة من المدرستين؟ ما هي وجهة نظر المعارف الوحيانية واللاهوت الكلامي فيما يتعلق بطبيعة الإنسان؟ بعبارة أخرى، ما هي مكوّنات الهوية الإنسانية

من هذين المنظورين الوحياني والكلامي؟ وكيف يصوّر عاقبة الإنسان ومصيرته في اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي؟

وقد اقتضت طبيعة الدراسة أن تكون في تمهيد وسبعة مباحث وخاتمة. وقد حوى التمهيد نبذة عامة عن اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي مبينًا إطار كل واحد منهما والعلاقة بينهما. أمّا المباحث فقد جاءت موزّعة كما يلي: المبحث الأوّل اختصّ ببداية الإنسان الوجودية وخلقته، وحوى المبحث الثاني على قضية الفطرة الإنسانية ودورها في معرفته، وتناول المبحث الثالث وصف ماهية الإنسان في اللاهوت الوحياني والفكرة الكلامية، وتطرّق المبحث الرابع إلى تناهي الإنسان أو عدم تناهيه، ونوقش في المبحث الخامس: دينامية الأنثربولوجيا الوحيانيّة وخمود نظيرتها الكلامية، ودرس في المبحث السادس: مدى المعرفة الإنسانية في العالَمين الوحياني والكلامي، وأخيراً تناول المبحث السابع عاقبة الإنسان ونهايته على وفق ما جاء في الوحي والكلام. وضمّنت الخاتمة أهمّ النتائج التي توصّلت إليها هذه الدراسة.

التمهيد

فقد تناول هذا البحث المقارنة بين آراء متكلّمي مدرسة بغداد فيما يتعلق بالإنسان وبين معرفة تستنبط من المعارف الوحيانية في معرفة الإنسان وقضاياه. من الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أنّنا نسمّي أنثروبولوجيا هذين الصعيدين بالأنثروبولوجيا الوحيانية والأنثروبولوجيا الكلامية للإيجاز. وبما أنّ المتكلمين يهدفون بآلتي العقل والنقل استنباط القاضايا الدينية وتبنيها والدفاع عنها وأهمّ مصادرهم في ذلك هو المعارف الدينية المتكونة من الآيات والروايات، فمن الطبيعي أن يفترض في البداية أنّ أنثروبولوجياهم تلائم والمعارف الوحيانية وتقترب منها، ولكنّها خلافًا لذلك الافتراض كما نشاهد فيما بعد، لا تلائم أنثروبولوجيا هذين العالمين بعضهما مع بعض فقط، بل تختلف بعضهما عن بعض كثيرًا مما لا يستبعد أن يشبّه اختلافهما باختلاف الثرى من الثريا. ويمكن دراسة هذا الاختلاف من مختلف الجهات.

إنّ ماهية الإنسان وهويته، وبدايته ونهايته، وفطرته وأخيرًا أفق الإنسان المعرفي ومداه تعدّ من أهمّ الجهات للمقارنة. قد ارتكز البحث الحالي في دراسته لمدرسة بغداد الكلامية على آثار ثلاثة من المتلكمين المشهورين ألا وهم: محمد بن محمد النعمان المشهور بالشيخ المفيد (توفي 413 هـ) وعلي بن الحسين الملقب بالشريف المرتضى (توفي 436 هـ) وشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي (توفي 460 هـ).

والجدير بالذكر أنّ هذا البحث لم يقصد تخطئة المتكلمين أو توبيخهم قطّ، بل حاول أن يقدّم قراءة من أنثرابولوجياهم في إطار دراسة علمية قائمة على الدلائل والشواهد من آثارهم وآرائهم، ثمّ يقوم بالمقارنة بينها وبين نظيرتها الوحيانية التي تستنبط من النصوص القرآنية والحديثية. ومن ثَمّ قد تبين عروج الأنثروبولوجيا وهبوطها في هذين المنظورين؛ كأنّ هؤلاء المتكلمين الكبار رغم دورهم المهم في ترقية العلوم وتطورها بما فيها علم الكلام

الإماميّ، لكنّ أنثروبولوجياهم المقدّمة يختلف كثيرًا عما تقدّمه النصوص الوحيانية مما يمكن تأصيل هذا الاختلاف في مبادئهم وطريقهم.

بناءً على قول المتكلمين أنفسهم، إنّ السبب لدراستهم عن الإنسان والاهتمام بالقضايا التي تسمّي اليوم بالأنثروبولوجيا نابع عن قضية التكليف. فإنّ الإنسان موجود مكلف ومخاطب للتكليف الإلهي. فلذلك نحتاج في البداية إلى معرفة المكلّف نفسه لكي نعرف ماهية تكاليفها وكيفيتها بشكل أحسن كما قال السيد المرتضى: «لمّا أحوجنا الكلام في التكليف إلى بيان ما هو المكلّف لتعلّقه به، وجب بيانه. والمكلّف هو الحيّ والحيّ منّا إنسانًا»[5].

على ذلك، يعتبر الإنسان موضوعًا للمعرفة في علم الكلام من حيث أنّه مكلف. فإنّ الشيخ المفيد عند تعريفه للإنسان يذكر كونه مكلفًا كأوّل صفة له [6]. فربّما لذلك أشار بعد تقديم تعريفه للإنسان إلى أنّه ملائم لوجهة نظر الفقهاء الإمامية [7]. ولذلك يجب أن يقال: إنّ المتكلمين ينظرون إلى الإنسان من منظور الفقه ويرونه كموجود يخاطب بالتكليف الإلهيّ ومن ثمّ يتلقّى الثواب والعقاب.

من أجل مقارنة الإنسان ومعرفة ملزوماته في هذين العالمين (الوحيانيّ والكلاميّ)، قد بدأ هذا البحث دراسته بمعرفة بداية حياة الإنسان وانتهى إلى غايته وتطرّق في ثناياهما إلى هوّيته وفطرته ومعرفته.

المبحث الأوّل: بداية الإنسان الوجودية في اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي

قد ذُكر عالم الذرّ وعهد «ألست» في القرآن الكريم كما هناك روايات تدلّ على نوع من الحياة المسبقة للإنسان قبل خلقته [8]. وقد أشار أكثر المفسرين ودارسي القرآن وكذلك المتكلمين (غير مدرسة بغداد) إلى مثل هذا العالم قبل خلقة الإنسان واعترفوا به في الجملة، رغم اختلافاتهم في تفسيره والتعبير عنه. بما أنّ الشيخ الصدوق يعتبر حياة الإنسان المسبقة من العقائد الإمامية [9]، فيبدو أنّ أكثر المحدثين والمتكلمين وافق بعضهم مع بعض في قبول الحياة المسبقة للإنسان وكذلك للأئمة (عليهم السلام).

بغضّ النظر عن ذلك، يمكن الاطلاع على قصة خلقة الإنسان بقراءة سورة المؤمنين. وقد ذكر في هذه السورة بداية خلقة الإنسان؛ بدأت بما قبل النطفة، إلى أن ذكرت النطفة والعلقة والمضغة، ثمّ أشارت إلى ظهور العظام وتغطيتها باللحم وأخيرًا انتهت بذكر خلقة أخرى للإنسان:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: 12–14]

من الطريف أنّ كلّ مرحلة من هذه المراحل المذكورة لها ماهية محدّدة كما صرّح بها القرآن نفسه، وهي ماهيات عُرِفت بأسماء الطين، والنطفة، والعلقة، والمضغة، واللحم، والعظم. ولكن كأنّ هذه المراحل مقدمة لمرحلة

تالية ليست لها بالطبع ماهية محدّدة خلافًا للمراحل السابقة؛ لأنّ القرآن لم يذكر لها اسمًا، بل لا يعبّر عنها إلا بقوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾؛ وهي «خَلقًا آخَرَ» أو «شَيئًا آخَرَ».

نرى أنّه قبل هذه المرحلة، لكلّ مرحلة ماهيتها المحدّدة والمعروفة ولذلك سمّيت باسم خاصّ. أمّا لهذه المرحلة فلم يذكر لها ماهية خاصة ولم تسمَّ باسم خاص، بل لا يمكن القول عن ماهيتها إلا إنّها «شَيئًا آخَرَ».

من ثمّ – كما نرى فيما بعد – أصبحت للإنسان قضية جديدة وهي تبين لنا بداية الإنسان وهويته ونهايته معًا. وعلى ذلك يجب القول بأنّ لعبارة «خَلقًا آخَرَ» في المعارف القرآنية دورًا محوريًّا في قضايا الأنثروبولوجيا.

أمّا في الفكرة الكلامية فما رأي المتكلمين فيما يتعلق بهذه القضية؟

كما مرّ آنفًا، إنّ أكثر المتكلمين الإمامية بينهم توافق في قبول عالم الذرّ والعهد الإلهيّ قبل الخلقة اتّباعًا منهم لما ذكر في الآيات والروايات. يبدو أنّ الشيخ المفيد هو أول من له رأي آخر في ذلك. وكلّ واحد من المتكلمين الثلاثة المذكورة في البحث قد رفض في مواقف مشابهة وجود عالم الذرّ كعالم واقعيّ وخارجيّ كانت ذرّات بني آدم موجودة فيه معترفة بربوبية الله تعالى، ولذلك قام بتأويل الآيات والروايات [10].

لقد قام الشيخ المفيد في «تصحيح الاعتقاد» بمعارضة أستاذه فيما يتعلق بخلقة الأرواح قبل الأبدان قائلاً: إنّ قول الشيخ الصدوق بخلقة الأرواح قبل ألفي سنة من خلقة الأبدان خبر واحد غير موثوق به. وقال في تأويل له: يمكن أن يكون مراد الرواية بالأرواح الملائكةَ الذين خُلقوا ألفي سنة قبل خلقة الإنسان [11].

وكذلك قد اعتبر السيد المرتضي خلقة الأرواح قبل الأبدان من الدعاوي الباطلة التي تحتاج إلى أدلة صريحة وظاهرة وهي ليست موجودة [12].

من الطريف أنّ الشيخ الطوسي قد عدّ في تفسير «التبيان» تلك الآيات الأوائل من سورة المؤمنين شاهدة ودليلة على كون هوية الإنسان مادية، واحتسب الخلقة من النطفة والمادة مماثلة لكون الإنسان ماديا وردّ على الذين عدّوا الروح جوهرًا بسيطًا قائلاً:

«وفي الآية دلالة على أنّ الإنسان هو هذا الجسم المشاهد؛ لأنّه المخلوق من نطفة، والمستخرج من سلالة، دون ما يذهب إليه قوم من أنّه الجوهر البسيط، أو شيء لا يصحّ عليه التركيب والانقسام، على ما يذهب إليه معمّر وغيره» [13].

ومن الأكثر طرافة إنّه قد فسّر قوله تعالى: ﴿أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ بأقوال مختلفة كنفخ الروح، ونموّ الشعر والأسنان، وتذكير الإنسان وتأنيثه، وإعطائه العقل والفهم، وعدّ نفخ الروح من تلك الأقوال ونسبه إلى ابن عبّاس، على كلّ حال، بما أنّه قد عدّ الإنسان هوية مادية فتلك الروح عنده لها هوية جسمانية بقرينة آرائه الأخرى ولو كان مراده بـ«خَلقًا آخَرَ» نفخ الروح.

فعلى ذلك، لا يعدّ الشيخ الطوسيّ أية بداية غير مادية للإنسان ويعدّ بدايته هوية مادية مما يكوّن وينظّم استمرار تلك المادية هويتَه، كما نشاهد فيما بعد، غالباً ما تتّبع تلك الرؤية في مدرسة بغداد الكلامية.

المبحث الثاني: قضية الفطرة في اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي

قضية الفطرة من القضايا المهمة في الأنثروبولوجيا، ويبدو أنّ هناك علاقة بين قضية الفطرة وبين خلقة الأرواح المسبقة عند متلكمي الفكرة الوحيانية؛ يعني أنّ الذين يقولون بالمعرفة الفطرية كالشيخ الصدوق وجمهور المتكلمين الإمامية في عهد حضور الأئمة (عليهم السلام) هم يعتقدون بحياة الروح المسبقة، وكذلك أنّ المتكلمين الذين ينكرون المعرفة الفطرية كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي هم لا يقولون بالحياة المسبقة، وقد أنكر الشيخ المفيد أية معرفة مسبقة في وجود الإنسان في «تصحيح الاعتقاد» وعدّ الفطرة بمعنى الخلقة وفسّر عبارة «على التوحيد» في حديث الإمام الصادق (عليه السلام) بـ«للتوحيد» خلافًا للشيخ الصدوق: «قول الصادق (عليه السلام): «فطر الله الخلق على التوحيد»؛ أي خلقهم للتوحيد وعلى أن يوحّدوه، وليس المراد به أنّه أراد منهم التوحيد» [(14)].

ثمّ قال في نقد رأي أستاذه: لو كان كما قال الشيخ الصدوق، لم يكن هناك غير موحّد والأمر ليس كذلك [(15)]، وقد اتّبع الشيخ الطوسي هذه الرؤية أيضًا [(16)].

على ذلك ووفقًا لوجهة نظر الشيخ المفيد يجب أن يقال: إنّ الله تعالى قد خلق الإنسان لاكتساب التوحيد ولا يعني أنّه تعالى جعل شاكلتهم على التوحيد وأودع معارف في وجوده. ولذلك عند هؤلاء المتكلمين يدخل الإنسان عالم المادة دون أية سابقة وجودية في العوالم الأخرى ودون أية خزانة وشاكلة معرفية، وليست في وجوده وطبيعته أيّ أثر من التوحيد والاعتقاد بالله تعالى، ورغم أنّ غاية خلقته كانت الوصول إلى معرفة الله سبحانه، ولكن ليس في وجوده أيّ أثر وعلامة. من المسلم أنّ هذه الرؤية تختلف عن أفق المعارف الوحيانية في هذه القضية اختلاف الأرض والسماء.

المبحث الثالث: ماهية الإنسان في اللاهوت الوحياني والفكرة الكلامية

كما مرّ آنفًا، إنّ عبارة «خَلقًا آخَرَ» أكثر الأركان ارتكازًا في الأنثروبولوجيا القرآنية. وعلى ذلك، يصل الإنسان في مراحل تكوينه وتكامله إلى مرحلة ليست لها ماهية. وبعبارة أخرى يجد الإنسان روحًا إلهيّة في المعارف الوحيانية وهي روح من عالم الأمر وليست لها هوية خلقية كما قال الله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّي﴾ [الإسراء 17: 85].

عالم الأمر كما ذكر القرآن عالم «كن فَيكونُ»: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكونُ﴾ [يس 36: 82]؛ يعني أنّ للإنسان ميزة إلهية وهي أنّه ما أراد، تحقّق فورَ إرادته. إذن، ليست هوية الإنسان هذا اللحم والجلد والعظم، بل هويته «خَلقًا آخَرَ».

من الملفت للنظر أنّه قد نقلت أحاديث من الإمام عليّ (عليه السلام) في هذا الموضوع. وقد أشار (عليه السلام) في تعابير مختلفة إلى الأركان المؤثرة في تكوين هوية الإنسان وهي كما يلي:

- العقل: قد يعدّ (عليه السلام) العقل هويته استنادًا إلى كون العقل أساس الوجود الإنسانيّ: «الإنسان بعقله»، و«أصل الإنسان لبّه»، و«المرء بفطنته، لا بصورته» [17].

كأنّه . عليه السلام . قال هنا بأنّ الإنسانية كامنة في الدراية والعقلانية، خلافًا للذين يقصرون إنسانية الإنسان على هذا الشكل الظاهر. يرى (عليه السلام) أنّ أفضل الإنسان من حيث الإنسانية من هو أكثر وأوفر عقلًا [18]. وبذلك يؤكد (عليه السلام) المنزلة الرفيعة للعقلانية في تكوين الشخصية الإنسانية.

- العلم والعمل: إنّ العلم والعمل ركنان آخران يكوّنان الهوية الإنسانية. يرى الإمام عليّ . عليه السلام . بصراحة أنّ وجود الإنسان قائم على فعله: «المرء ... يقوّم بفعله» [19]. وقد يذكر هذا المضمون بالواسطة؛ يعني أنّ الإيمان اعتبر ركن الإنسانية والعمل ركن الإيمان، ولذلك يمكن اعتبار العمل ركن الإنسانية أيضًا [20]. وكذلك من الطريف أنّ العمل يجب أن يكون أعمّ من الجوارحيّ والجوانحيّ ويدلّ على ذلك كلامه (عليه السلام) حيث يعدّ الإخلاص ضربًا من العمل، بل أفضل من العمل وكذلك يعتبر النية عملًا: «الإخلاص خير العمل» [21] و«النيّة الصالحة أحد العملَين» [22].

على ذلك، إنّ العمل بقسميه (الجوارحيّ والجوانحيّ) له دور ملفت للنظر في تكوين شخصية الإنسان. وزد على ذلك أنّه يمكن بتأكيد الإمام (عليه السلام) على كون النية عملًا وتأثير العمل في تكوين الإنسان أن يستنتج أنّ للنية، والقصد، والدوافع الإنسانية، ومعتمده دوراً أصليًّا في تكوينه الوجودي. إنّ ما يريد الإنسان، وما ينوي، وما يقصد، وما يعتمد عليه، وما يخاف منه كلّ ذلك من البواعث في تكوين شخصيته. وعلى ذلك، إن أعمال الإنسان وأمياله تشكّل شخصيته.

- الهمّة: قد يرى الإمام (عليه السلام) همّة الإنسان هويته ورفعة منزلته على قدر رفعة همته: «المرء بهمّته، لا بقنيته» [23]، و«قدر الرجل على قدر همّته» [24]

- الزمان واللسان: من المحاور الأخرى التي يهتمّ بها في أنثروبولوجيا الروايات هو كون الإنسان موجودًا تاريخيًّا وزمانيًّا: «المرء ابن ساعته» [25]؛ الإنسان ابن زمانه وعصره. وعلى ذلك إنّ الإنسان موجود زمانيّ وتاريخيّ. يتكوّن جزء من هوية الإنسان في علاقته بزمانه ونسبته إليه. وإنّ نسبة الإنسان إلى تاريخه وعصره كنسبة الولد إلى والده. كأنّ الإنسان يتعلّق بتاريخه بقدر تعلق الولد بوالده.

يشير . عليه السلام . في تعبير صريح إلى دور اللسان والنطق في تكوين هوية الإنسان بحيث لو لم يكن اللسان، لم يبق من الإنسانية إلا صورة وصار الإنسان بهيمة مهملة: «ما الإنسان لولا اللسان إلا صورة ممثلة أو بهيمة مهملة» [26].

هناك تعابير أخرى يشير . عليه السلام . فيها إلى دور اللسان في تكوين الإنسانية: «الإنسان بأصغريه بقلبه ولسانه» [27]، و«المرء يوزن بقوله» [28]، و«للإنسان فضيلتان: عقل ومنطق» [29].

على ذلك، إنّ العقل، والعمل، والهمّة، والعلم، والزمان، واللسان مكوّنات الهوية الإنسانية في الرؤية العلوية. وإنّ الهوية الإنسانية ظاهرة معقّدة تتكوّن من رؤاه، وعلومه، وأمياله، وأفعاله كلّها. وللزمان واللسان دور بارز في هذا المجال.

إنّ هذه الرؤية العلوية ملفتة للنظر بالنسبة إلى الرؤية الكلامية التي لا تعتبر الهوية الإنسانية إلا هذا البدن الظاهر الحسيّ. فإنّ ما ساد على رؤية بغداد الكلامية هو قصر الإنسان على بدنه الظاهر. كما نرى فيما بعد، لا يستثنى من ذلك إلا الشيخ المفيد، رغم أنّ آراؤه مختلفة جدًّا في هذا المجال. قد رأى الشيخ الطوسي والسيد المرتضى رؤية جمهور المعتزلة في هذه القضية وصرّحا بكون النفس جسمانية. من خلال ذكر الآراء المختلفة في ماهية الإنسان ووجوه الردّ عليها، يبدي الشيخ الطوسي رأيه كما يلي: «والحيّ هو هذه الجملة «المتناسبة» المشاهدة دون أبعاضها، وبها يتعلّق جميع الأحكام من الأمر، والنهي، والمدح، والذمّ» [30].

في هذا التعبير يسمّي الشيخ الطوسي الإنسان بـ«هذه الجملة المتناسبة المشاهدة»، والإنسان عنده هو هذه المجموعة المتناسبة المشاهدة المخاطبة بجميع الأحكام من الأمر، والنهي، والمدح، والذمّ. حتى في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبّي﴾ [الإسراء: 85]، وفي تبيين حقيقة الروح، يقوم في البداية بذكر الآراء المختلفة . بما فيها جبرئيل والقرآن .، ثمّ يعتبر الروح الحيوانية رأياً أرجح في حقيقة الروح ويفسّر الآية كما يلي: «وقيل: هو روح الحيوان، وهو أظهر في الكلام ... «مِن أَمرِ رَبّي»؛ أي من خلق ربّي وفعله» [31].

ثمّ يقول: لو أردنا بـ«الروح» الروح الإنسانية، فعلينا أن نقول: إنّ النبيّ (صلّى الله عليه وآله) لم يكن في مقام البيان وإنّه . صلّى الله عليه وآله . بإحالته إلى أمر غامض ومجهول . أي أمر إلهيّ .، أراد أن يترك السؤال دون جواب [32].

وكذلك يرى السيد المرتضى أنّ الروح هواء متردّد في مخارق الموجود الحيّ تقوم الحياة عليه. ويقول بجسمانية الروح: «الصحيح عندنا أنّ الروح عبارة عن الهواء المتردّد في مخارق الحيّ منّا الذي لا يثبت كونه حيّاً إلا مع تردّده ... فالروح جسم على هذه القاعدة» [33].

في الواقع إنّه بقوله بجسمانية الروح ينكر حقيقتها ولا يعتبر في الإنسان حقيقة إلا البدن. ولذلك إنّه في «المسائل الطرابلسية» وفي جواب من يسأله عن حقيقة الإنسان يرى بذكر دليلين أنّ الإنسان «هذه الجملة المدركة المشاهدة» ويبطل بذكر دلائلَ آراء الذين يرون أنّ الإنسان غير هذه الجملة المشاهدة كالشيخ المفيد ومعمّر المعتزلي [34]. ولا يتّبع تلامذة السيد المرتضى والشيخ المفيد إلا هذا الرأي.

يشير الشيخ المفيد إلى ثلاثة حدود للإنسان؛ في الأول: يرى أنّ الإنسان شيء حادث قائم بذاته وليس جوهرًا ولا عرضًا، ولذلك هو غير ماديّ: «... وهذا يستمر على مذهبي في النفس. ومعنى الإنسان المكلّف عندي هو

الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض ومعي به روايات عن الصادقين من آل محمد [عليهما وعليهم السلام]» [35].

ويذكر الحدّ الثاني في «المسائل السروية» في جواب سؤال عن ماهية الإنسان؛ إنّ الإنسان أو الروح عنده شيء قائم بنفسه ليس له حجم ومكان، ولا حركة، ولا سكون، ولا معنى للاجتماع والافتراق فيه، وهوالذي يسمّيه الفلاسفة بالجوهر.

وبذلك يرى الشيخ المفيد في الحدّ الأوّل أنّ الإنسان أمر خارج عن الجوهر والعرض، أمّا في هذا الحدّ فيراه جوهرًا بسيطًا إضافةً إلى أنّه يعتبر رأيه في هذه القضية رؤية الفلاسفة بعينها[36].

أمّا في الحدّ الثالث فالروح عنده عرض حالّ في الجسم. إنّ الروح في هذا التعبير حياة جسمانية للإنسان تزول بالموت: «إنّ الأرواح عندنا هي أعراض لا بقاء لها، وإنّها بيد الله تعالى منها الحيّ حالًا بحال. فإذا قطع امتداد المحيي بها، جاء الموت الذي هو ضدّه، ولم يكن للأرواح وجود».[37]

على ذلك، يمكن أن يقال: إنّ للشيخ المفيد ثلاثة آراء فيما يتعلّق بماهية الروح أو الإنسان [38]؛ تارة يراها أمرًا خارجًا عن الجواهر والأعراض، وتارة أخرى يعتبرها جوهرًا بسيطًا، وتارة ثالثة يعبّر عنها بالعرض مما تستنبط مادية النفس من كونه عرضًا حالًّا وتجرّدها من الرأيين الآخريين.

بناءً على ذلك، يجب أن يقال: إنّ السائد والمشهور في مدرسة بغداد الكلامية هو تقليل الإنسان إلى هذا البدن الظاهر المحسوس. رغم أنّ الشيخ المفيد يعتبر في هذه القضية مستثنًى، لكنّ رأيه في هذه القضية غامض مشوش من جهة، ومن جهة أخرى، مستفاد من رأي الفلاسفة كما اعترف بذلك نفسه [39]. ولذلك يمكن أن يقال: غاية ما قدّمت مدرسة بغداد الكلامية بوصفها فكرة كلامية فيما يتعلق بماهية الإنسان هو تقليل الهوية الإنسانية إلى بدنه المحسوس المشاهد الظاهر. أمّا في الفكرة الوحيانية فهوية الإنسان أمر غير هذا اللحم والبشر الظاهر خلافًا لما قالت به مدرسة بغداد الكلامية وهو قصر الإنسان على هذا اللحم والبشر الظاهر. ويا للعجب والأسف من هذا الاختلاف الشديد بين هاتين الرؤيتين.

المبحث الرابع: تناهي الإنسان أو عدم تناهيه في اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي

بتأمل في الأركان المذكورة أعلاه يمكن الوصول إلى نتيجة أخرى فيما يتعلق بالأنثروبولوجيا وهي عدم تناهي الإنسان في الفكرة الوحيانية وتناهيه في الفكرة الكلامية.

كما صرّح القرآن، إنّ الإنسان خليفة الله تعالى والله سبحانه لا حدّ له ولا نهاية: «ليس له حدّ ينتهي إليه» [40]. ولذلك خليفته الذي هو مظهر لأسمائه وصفاته يجب أيضًا أن يكون مظهرًا لهذه اللاحَدّيّة. بناءً على ذلك، إنّ الإنسان موجود غير متناه في المعارف القرآنية. وكذلك نرى أنّ القرآن يصف الإنسان بصفة الهلوع وهي تشير

إلى أنّ الإنسان لا يشبع أبدًا: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً﴾ [المعارج: 19]، وكذلك قد يمكن حمل قول الإمام علي (عليه السلام) «الحيّ لا يكتفي» [41] على كون الإنسان غير متناه.

في المنظور العلوي إنّ الإنسان يكوّن نفسه هويته بفكره وهمّته وعلمه وعمله، أمّا في المنظور الكلاميّ فبما أنّ هوية الإنسان ليست إلا هذا البدن الظاهر فلا أثر ولا دور لفكره وهمّته ونيته وعمله في تكوين هويته، ولو نمعن النظر لنرى أنّ الإنسان غير متناه في صعيد الفكر، والنية، والإرادة، والعزم، والطلب، فلا يمكن لأحد أن يكره الإنسان على فكر أو يضيق تفكيره أو يمنعه من النية والإرادة بشكل ما؛ ولذلك يمكن القول بكون الإنسان غير متناه لدخول العلم والهمة والنية في بنيته الوجودية، وفي المقابل، لا بدّ للفكرة الكلامية أن تلتزم بتناهي هوية الإنسان لقصرها إيّاه في إطار الجسمانية، ومن ثَمّ لا يمكن القول بكون الإنسان مظهرًا لأسماء الله تعالى وصفاته غير المتناهية، بل المراد بالإنسان هذا البدن وهذا البدن هو الإنسان، وها هو أشرف المخلوقات الإلهية!

المبحث الخامس: دينامية الأنثربولوجيا في اللاهوت الوحيانيّ وخمودها في اللاهوت الكلاميّ

من خلال المباحث المذكورة آنفًا يمكن المقارنة بين هذين اللاهوتين فيما يتعلق بالإنثروبولوجيا من جهة أخرى وهي أنّ الأنثروبولوجيا الوحيانية، خلافًا لنظيرتها الكلامية، حية دينامية مثيرة. ودليل ذلك واضح، فإنّ تأثير الفكر والعمل والإرادة في تكوين هوية الإنسان يدلّ على أنّ معارف الإنسان وأمياله ورؤاه وأفعاله ليست أعراضًا وحالات عابرة فقط، بل يمكنها أن تكوّن هوية الإنسان خطوة بعد أخرى، إذا علم الإنسان أنّ فكره، ونيته، وإرادته، وأعماله تكوّن هويته الأبدية يتحمّس وبالتالي سيصبح ذلك دافعًا قويا في سبيل تطبيع إنسانيته وترقيته، ومن المسلّم أنّ هذه الفكرة كم هي مثيرة ومعجبة للإنسان في تكوين هويته!

لكن بجانب هذا العروج، هبوط الفكرة الكلامية في هذه القضية مبهر جدًّا؛ وذلك بأنّه عندما انحصرت هوية الإنسان في بعده المادي ففي الحقيقة أيّ شيء يتمكّن من ترقية هذا البعد وبالتالي من ترقية إنسانية الإنسان؟! هل يمكن لعمله، وعلمه، وإرادته، ونيّته أن يلعب دورًا في هذا المجال؟! هل يحتاج بُعد الإنسان الماديّ إلى شيء غير المأكولات والمشروبات والملبوسات؟! كيف يمكن الجمع بين قصر الإنسان على بعده الماديّ والجسمانيّ، والتحدّث عن دور الضمير والفكر والكرامة و... في ترقية إنسانيته؟!

المبحث السادس: المعرفة الإنسانية في عالَمي اللاهوت الوحياني واللاهوت الكلامي

إنّ المقارنة بين ذروة المعرفة المكتسبة للإنسان بعقله في هذين النظامين تعدّ من الأمور التي تبين بوضوح عروج الأنثروبولوجيا أو هبوطها فيهما. إنّ الإنسان في نظام المعارف الوحيانيّ يقدر أن يعرف الحقيقة مستعينًا بعقله وأن يشهدها أيضًا [42] وفوق ذلك حتى يمكنه الوصول إلى حضرتها. لإثبات ذلك يكفي النظر في الخطبة الـ221 من نهج البلاغة. في هذه الخطبة التي تعدّ خطبة عرفانية وتصف السالكين كما أكد كثير من المحققين على ذلك، يتحدث الإمام (عليه السلام) عن الذروة المعرفية التي يمكن للإنسان الوصول إليها:

«قد أحيا عقله، وأمات قلبه، ... لطف غليظه، ... وبرق له لامع كثير البرق. فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ودار الإقامة، وثبتت رجلاه بطمأنينه بدنه في قرار الأمن والراحة بما استعمل قلبه وأرضي ربّه» [43].

يجب أن يقال: إنّ عبارة «برق له لامع كثير البرق» تدلّ على كشف الحقيقة وشهودها من قِبل الإنسان، وعبارة «وسلك به السبيل» إلى النهاية تنمّ عن وصول الإنسان إلى حضرة الحقيقة. إنّ العقل في كلام الإمام (عليه السلام) ناصر رؤوف للإنسان من معرفة الحقيقة إلى الوصول إليها، وهو الناصر الذي يأخذ بيد الإنسان في ظلمة الدنيا ويقرّبه من الحقيقة خطوة بعد أخرى؛ لا يريه في طفولته من الحقيقة إلّا صورة ذهنية، ثمّ يظهر له وجهها في بلوغه العقلي والسلوكيّ، وأخيرًا يوصله إلى حضرتها عند نضجه الروحيّ، وفي كلّ هذه المراحل إنّ العقل هو الذي يؤمنه من المصائب والشدائد بوجهه الجميل والحنون.

يرى الإمام عليّ (عليه السلام) بصراحة أنّ العقل سُلّم لوصول الإنسان إلى عليّين: «العقل رقيّ إلى عليين»[44]

من الواضح أنّ التعبير عن العقل بالرقيّ في هذا المجال ملفت للنظر جدًّا؛ لأنّ الرقيّ آلة للصعود والارتقاء. يرى (عليه السلام) أنّ العقل رقيّ للوصول إلى ذروة سماء المعرفة. عندما يعتبر العقل سلّمًا للوصول إلى الملأ الأعلي فبالطبع يتحقق هذا الاعتبار بعد حق اليقين. فليس المراد به مجرد معرفة الحق (علم اليقين) ولا حتى شهود الحق وكشفه (عين اليقين).

ومن ثَمّ يمكن اعتبار المسافة بين مدى المعرفة العقلية القابلة للوصول إليها من قِبل الإنسان في كلا العالمين مسافة بين الثرى والثريا. في الحقيقة كم مسافة بين معرفة عقلانية تلخّص في الاستدلال وبين معرفة تعتبر رقيًّا للوصول إلى الملأ الأعلي! كم فارق بين العقل الذي ليس إلا قوة للاستدلال وبين العقل الذي يأخذ بيد السالك إلى الأمام خطوة بعد أخرى إلى أن يوصله إلى حضن الحقيقة حيث يسكن فيه بالأمن والسلامة مدة ويستريح؛ «وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة»؛ لأنّه مضى طريقًا صعبًا. والآن وجد من القدر والمنزلة ما يمكنه أن يجلس ويسكن عند الحقيقة بطيب خاطر وسرور وبهجة لا توصف، سكونًا مليئ بالأمن والسلامة.

وذلك فارق كبير جدًّا في نظرية المعرفة؛ لأنّه يمكن للإنسان في الفكرة الوحيانية أن يصل بعقله إلى الملأ الأعلي وحضرة الحق. أمّا في الفكرة الكلامية فمدى المعرفة العقلية التي يتوفر للإنسان لا يتجاوز القضايا النظرية الأولية القائمة على المحسوسات التي يعدّ برهان الحدوث أكملها وأعلاها.

هنا يتبين أنّ الفاصل بين هذين العالمين في مدى المعرفة الإنسانية فلكيّ بل أكثر وأوسع. لا يمكن المقارنة بين العالمين في ذروة المعرفة التي يمكن للإنسان بلوغها بعقله. فإنّ ذروة العقلانية في عالم هي برهان الحدوث وفي عالم آخر هي الوصول إلى حضرة الحقيقة والملأ الأعلى مع الأمن والراحة والسلامة.

فالآن يختتم البحث بالوصول إلى الحديث عن عاقبة الإنسان.

المبحث السابع: عاقبة الإنسان في الفكرة الوحيانية والفكرة الكلامية

نظرًا لما مرّ حتى الآن يمكن تبيين عاقبة الإنسان ونهايته. فيجب أن يقال: إنّ الإنسان يتيسّر له كلّ ما يريد بفضل هذه الروح الإلهية التي لها حقيقة غير متعينة وأمرية؛ لأنّ القرآن يعبّر عن عاقبة الإنسان بالعبارات التالية:

﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ﴾ [فصّلت: 31]،

﴿وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ ﴾ [الآية نفسها].

يعني أنّ للإنسان أن يبلغ في عاقبة أمره كلّ ما طلبه طوال حياته. يجب أن نعلم بأنّ هذا الطلب لا يقصر على الأميال والرغائب فحسب، بل يراد به طلب تسرّب وجرى في كلّ ذرّات وجوده ويشمل أفكاره، ورؤاه، وأمياله، وأعماله، وأخلاقه. نعم، يبلغ الإنسان ما طلبه بكلّ وجوده، كما يقول الإمام عليّ (عليه السلام) بأجمل عبارة: من طلب شيئًا فقد وجده: «من طلب شيئًا ناله أو بعضه» [45].

كأن حصّة الإنسان في هذا النيل والبلوغ بقدر قوة الطلب وقدرته في وجوده؛ فلو أدّى حقّ الطلب كاملًا، نال مطلوبه كلّه، وإلّا فنال بعضه [46].

من المسلم أنّ الإنسان إذا لم يبتعد عن إنسانيته، لم يطلب إلّا الكمال، وبذلك لم يجد إلّا الكمال: «العاقل يطلب الكمال» [47].

بناءً على ذلك، إنّ توالي بداية الإنسان ونهايته في الفكرة الوحيانية يبدأ بالله تعالى وينتهي إلى الله سبحانه: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: 156]، وبأيّام عهد «ألست» حتّى الوصول إلى الكمال المطلق حيث يكون: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيك مُقْتَدِرٍ﴾ [القمر: 55].

أمّا نهاية الإنسان في الفكرة الكلامية فتعلقت بهويته. كما نعلم، إنّ الموجود المجرد عند أغلب متكلمي بغداد ينحصر في الله . تعالى .، وبذلك يرفضون عالم العقول ويعترفون بالروح بوصفها موجودًا جسمانيًّا. ثمّ في وجهة أخرى، إنّ هؤلاء المتكلمين كلّهم يرون وفقًا للمعارف الدينية أنّ الإنسان موجود باق غير فانٍ يثاب ويعاقب في الآخرة [48].

فبقصر المخلوقات في الماديات فلا بدّ لهؤلاء المتكلمين أن يروا حياة الإنسان في الآخرة مادية أيضًا. ولذلك تكون الجنة، وجهنّم، والثواب، والعقاب، واللذّة، والألم، والدرجات، والدركات كلها جسمانية بالنسبة إلى الإنسان. ومن ثَمّ يتعقد ويغمض تبرير كثير من قضايا الآخرة وتبيينه. حقًّا كيف يبين في هذا الإطار قرب الإنسان من الله تعالى وتكامله؟! وإذا كانت حقيقة الإنسان جسمًا فهل يكون قربه شيئًا وراء القرب الجسمانيّ؟ وهل هذا منطقيّ؟

الخاتمة:

من هذا البحث تبين أنّ هناك فوارق كبيرة واضحة بين الأنثربولوجيا الوحيانية والأنثروبولوجيا الكلامية البغدادية وهي كما يلي:

- للإنسان في الفكرة الوحيانية روح إلهية، وبذلك له هوية غير متناهية أيضًا مما يمكنه أن يكوّنها بعلمه، وعمله، وهمته، وإرادته. وفي هذه الفكرة الدينية يعتبر الزمان واللسان من مكوّنات الهوية الإنسانية أيضًا، بينما ينحصر الإنسان في هذا البدن المحسوس الظاهر في مدرسة بغداد الكلامية.
- من المسلمات في المعارف الوحيانية أنّ للإنسان وجودًا مسبقًا وعهدًا إلهيًّا وفطرة تكوّنت عليه، بينما يرى متكلمو مدرسة بغداد بتأويل الآيات والروايات في هذه القضية أنّ ذلك غير صحيح وفطرة الإنسان الإلهية ليست خلقة قائمة على التوحيد، بل يعتبرونها خلقة للتوحيد.
- إنّ عاقبة الإنسان في المعارف الوحيانية هي الوصول إلى مقام ﴿وَلَكم مَا تَدَّعُونَ﴾؛ أي له ما يطلب ويريد. أمّا في عالم الفكرة الكلامية فبما أنّ الإنسان ينحصر في بعده الجسمانيّ فلا تتّصف درجاته الأخروية ودركاته إلا بالجسمانية.
- إنّ المعرفة الإنسانية في عالم اللاهوت الوحيانيّ تبدأ بمعرفة الحقّ وتنتهي إلى رؤيته والوصول إليه، كما يعتبر العقل رقيًّا لهذا السلوك. أمّا معرفة الإنسان العقلانية في إطار الفكرة الكلامية فلا تتجاوز بعده النظريّ في مستوى أدنى جدًا.
- إنّ المعرفة الإنسانية في عالم الوحي معرفة مع السرور والبهجة ولها ميزات جمالية، بينما لا أثر لهذه القضايا والميزات في عالم الفكرة الكلامية.
- وأخير يجب أن يقال: إنّ الأنثروبولوجيا الوحيانية . خلافًا لنظيرتها الكلامية . حية دينامية مثيرة محفّزة تدعو الإنسان لتكوين هويته بعلمه، وعمله، وهمّته.

الهوامش:

1. أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ ه)، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط1، ج1، ص128.
2. ينظر: جلال الدين فارسي، ساختار إنسان‌شناسي قرآني، **پژوهش‌هاي قرآني**، صص 30-79.
3. ينظر: كريم خطيبي، مباني كلامي إنسان‌شناسي ديني، صص105-126.
4. ينظر: أكبر صالحي وزهرا مهرابيان، بررسي إنسان‌شناسي إسلامي وإنسان‌شناسي وجودگرا ومقايسه آنها، صص 139-160.
5. عليّ بن الحسين الشريف المرتضى (436ه/1044م)، **الذخيرة في علم الكلام**، ص113و114.
6. محمد بن نعمان المفيد (413ه/ 1021م)، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ص28.
7. المرجع السابق

8. بالمراجعة إلى مصادر الحديث يمكن تقسيم هذه الروايات إلى ثلاثة أقسام: بعضها يذكر الحياة المسبقة للأئمة . عليهم السلام . فقط، وبعضها الآخر يشير إلى تقدم خلقة الأرواح على خلقة الأبدان، والأخير منها يشير إلى عالم الذرّ (المراجعة إلي الروايات).

9. الشيخ الصدوق (381هـ/989م)، **الاعتقادات**، ص47 و 48

10. ينظر: محمد بن نعمان المفيد (413هـ/ 1021م)، **تصحيح الاعتقاد**، ص82-86، ومحمد بن نعمان المفيد (413هـ/ 1021م)، **المسائل السروية**، ص47، ومحمد بن الحسن الطوسي (460هـ/ 1066م)، **التبيان في تفسير القرآن**، ص28، وعليّ بن الحسين الشريف المرتضى (436هـ/1044م)، **موسوعة التراث للسيد المرتضى في علم الكلام وردّ الشبهات**، ج1، ص31 و34.

11. المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص80-81.

12. الشريف المرتضى، **موسوعة التراث للسيد المرتضى في علم الكلام وردّ الشبهات**، ج1، ص209.

13. الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج7، ص353.

14. المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص60.

15. المرجع السابق.

16. الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج8، ص247.

17. عبد الواحد الآمدي (510هـ/116م)، **غررالحكم**، ص41.

17. المرجع السابق، ص143.

18. المرجع السابق، ص272.

19. المرجع السابق، ص114.

20. وها هما تعبيراه: «المرء بإيمانه» (المرجع السابق، ص33)، و«المؤمن بعمله» (المرجع السابق، ص32). ويستنتج منهما أنّ المرء بعمله.

21. المرجع السابق، ص35.

22. المرجع السابق، ص99.

23. المرجع السابق، ص143.

24. محمد بن الحسين الشريف الرضي (406هـ/1016)، **نهج البلاغة**، الحكمة الـ47.

25. الآمدي، غررالحكم، ص41.

26. المرجع السابق، ص821.

27. المرجع السابق، ص135.

28. المرجع السابق، ص114.

29. المرجع السابق، ص599.

30. محمد بن الحسين الطوسي (460هـ/ 1066م)، **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، ص113.

31. الشيخ الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، ج6، ص515.

32. المرجع السابق.

33. عليّ بن الحسين الشريف المرتضى (436هـ/1044م)، **رسائل الشريف المرتضى**، ج1، ص130.

34. الشريف المرتضى، **موسوعة التراث للسيد المرتضى في علم الكلام وردّ الشبهات**، ج1، ص395.

35. المفيد، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ص28.
36. المرجع السابق
37. المفيد، **المسائل السروية**، ص55.
38. بالطبع لا يمكن الجمع بين هذه الآراء (ينظر: إمداد توران، حيات پيشين إنسان از ديدگاه متكلمان بغداد، ص613)، والبعض قال بجمعها (ينظر: محمد بن عمر الفخر الرازي (606هـ/1210م)، **التفسير الكبير**، ج21، ص45، ومارتين مكدرموت، **انديشه‌هاي كلامي شيخ مفيد**، صص294 و295 و298).
39. المفيد، **تصحيح الاعتقاد**، ص91؛ والمفيد، **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ص117.
40. محمد بن شاهمرتضى فيض كاشاني، **الوافي**، ج9، ص1444.
41. الآمدي، **غرر الحكم**، ص49.
42. إنّ العقل بوصفه قوة لبصيرة الحقيقة غالباً ما يعبّر عنه في الروايات بالبصيرة. في حديث نبويّ تذكر البصيرة بالله . تعالي . بوصفها جزءٍ من أجزاء العقل بجانب المعرفة به . سبحانه . . يمكن أن يقال: إنّ البصيرة التي هي أمر فوق المعرفة تشير إلي المعرفة القلبية والشهود الباطني لله . تعالي .. في رواية أخرى يرى الإمام عليّ . عليه السلام . أنّ أهل البصيرة هم الذين رُفع عنهم الغطاء ووجدوا البصيرة الباطنية: «قد انجابت السرائر لأهل البصائر» (الآمدي، **غرر االحكم**، ص548).
43. الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، الخطبة 221.
44. الآمدي، **غررالحكم**، ص80 .
45. الشريف الرضي، **نهج البلاغة**، الحكمة 379.
46. ومثله: «من طلب شيئًا وجدّ، وجد؛ ومن قرع بابًا ولجّ، ولج» (نقلًا من جواد الكربلائي، الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة، ج2، ص317).
47. الآمدي، **غرر الحكم**، ص 83.
48. يرى الشيخ المفيد البدن فانياً وميتًا والروح باقيةً ببقاء الله . تعالى .. وكذلك في تفسير بعض الآيات يؤكد بصراحة أنّ هذا البدن هو الذي يموت ويفني وروح الإنسان حقيقة خالدة أبدية. على سبيل المثال يقول: إنّ الله . تعالى . أخبر أنّ مؤمن آل ياسين حيّ وواعٍ وإن كان بدنه ميتًا؛ «أخبر أنّه حيّ ناطق منعّم وإن كان جسمه على ظهر الأرض أو في بطنها» (المفيد، **المسائل السروية**، ص61).

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم، ترجمة محمد علي أنصاري، معهد إمام العصر للنشر، قم، 1387هـ.ش.
3. توران، امداد، «حيات پيشين انسان از ديدگاه متكلمان بغداد»، مطبوعة في مجموعة مقالات «جستارهايى درمدرسه كلامى بغداد»، باهتمام علي حسين زاده خضر آباد، قم، منشورات دارالحديث، 1395 هـ.ش.

4. السيد المرتضى، علي بن الحسين، موسوعة التراث للسيد المرتضى في علم الكلام وردّ الشبهات، 3ج، المركز للدراسات الاسلامية الاستراتيجيه، النجف الأشرف، 1436 هـ.
5. ـــــ، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1431هـ.
6. ـــــ، رسائل الشريف المرتضى، 3ج، مؤسسة النور للمطبوعات بيروت، دون تاريخ.
7. الشريف الرضي، محمد بن حسين نهج البلاغة، هجرة، قم، 1414هـ.
8. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، د.ت.
9. الطوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، تصحيح أحمد حبيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
10. ـــــ، تمهيد الأصول في علم الكلام، منشورات رائد، قمّ، 1394 هـ.ش.
11. ـــــ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دارالأضواء، بيروت، د.ت.
12. عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ط1، عالم الكتب، القاهرة، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
13. الفخر الرازى، محمد بن عمر، التفسير الكبير، ج 21، دار الفكر، بيروت، 1425هـ.
14. كربلائي، جواد، الأنوار الساطعة في شرح الزيارة الجامعة، ج2، دار الحديث، قم، د.ت.
15. المفيد، محمد بن نعمان، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، منشورات مركز الدراسات الإسلامية، طهران، 1372 هـ.ش.
16. ـــــ، ألف) تصحيح الاعتقاد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، 1413هـ.
17. ـــــ، ب) المسائل السروية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، 1413هـ..
18. مكدرموت، مارتين، انديشه‌هاى كلامى شيخ مفيد، ترجمه أحمد آرام، منشورات جامعة طهران، 1384 هـ.ش.