

تاريخ علم الكلام

المدخل وعصر التأسيس

الجزء الأول





العلم والإسلامية عند الإمامية

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

تاريخ علم الكلام المدخل وعصر التأسيس

الجزء الأول

تأليف
مجموعة باحثين

إعداد
الشيخ الأسعد بن علي قيدارة



تاريخ علم الكلام : المدخل وعصر التأسيس. الجزء الاول / مجموعة باحثين ؛ تقديم وتحرير
الشيخ الاسعد بن علي قيدارة.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
مجلد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم.
يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠١٩٤
١. علم الكلام (شيعي)--حتى القرن ٤ هـ. أ. قيدارة، الاسعد بن علي، 1964- ، مقدم. ب.
العنوان.

LCC : BP194. T37 2024

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٧٠٧) لسنة (٢٠٢٤م)

- الكتاب: تاريخ علم الكلام، المدخل وعصر التأسيس - الجزء الأول.
- الإشراف العام: السيد هاشم الميلاني- الشيخ حسن الهادي.
- المدير العلمي: الشيخ الأسعد بن علي قيدارة
- مساعد المدير العلمي: محمد بن عبدالله بنعمارة
- تأليف: مجموعة باحثين
- الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
- الطبعة: الأولى ٢٠٢٤م - ١٤٤٥هـ.

الفهرس

٧.....	مقدمة المركز
١١.....	المدخل
	- مدخل إلى علم الكلام الإسلامي
٢٧.....	الشيخ مازن المطوري
	- مناهج علم الكلام من منظور تاريخي
٧٥.....	الشيخ غسان الأسعد
	- المدونات الكلامية بين المكتبة الشيعية والتصنيف العشري
١١١.....	الشيخ محمود علي سرائب
	- عصور تاريخ الكلام الإمامي من التأسيس إلى الزّاهن الكلامي
١٧٧.....	الشيخ الأسعد بن علي قيدارة
	- التأسيس القرآني لعلم الكلام
٢٣٥.....	الشيخ د. خلدون أبو عيد
	- الدور النبوي ﷺ في التأسيس الكلامي (١٣ق.هـ-١١هـ)
	(دراسة تحليلية لروايات العقائد)
٢٨٩.....	السيد هاشم الميلاني

مقدمة المركز

الحمد لله باري النّفوس وخالق الأكوان، الذي جعل الإقرار بالعجز عن معرفته أرقى مراقبي معرفته، فتحيرت العقول في كنه ذاته، وضلت الأوهام في علو صفاته، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد النبي الخاتم الأمين ﷺ، وعلى آله الميامين؛ أئمة الهدى، ومصابيح الدجى، منارات السالكين، ونبراس العارفين.

للهولة الأولى، يبدو الحديث عن تاريخ العلوم الإسلامية عمومًا، وتاريخ علم الكلام بالتحديد، غريبًا، فنحن بهذا التوجه نجتمع بين مجالين يبدو أن للهولة الأولى مختلفين ومتنافرين: التاريخ وانشغالاته في استرداد الماضي، ودراسة الوثائق، وإعادة بناء الحوادث في تسلسلها الزمني؛ وبين العلوم الإسلامية التي تدور مدار النصوص الشرعية، وتستهدف بناء المعارف الدينية في المعتقد والأفكار الكبرى، والأحكام والشرائع، والقيم والأخلاق. وهذا الاستيحاش من المقاربة التاريخية للعلوم الإسلامية يبدو مفهومًا خاصة في البيئات التي احتلت فيها مسائل العلوم الأولوية القصوى، كضلع مركزي من الأضلاع المعرفية. حيث احتلت مسائل العلم في الإنتاج العلمي في المنظومات المعرفية القديمة الأولوية على ما عداها، وتأتي الأضلاع الأخرى في درجة ثانية من الاهتمام، كمنهج العلوم، ولغتها، ومصطلحاتها، ومبانيها، وتكاملها الاستمولوجي ... ذلك كله يعدّ قضية فرعية جانبية أمام استمرار تدفق تأليف ومدونات مسائل العلوم.

ولكن، وراء الإبداع العلمي الذي تجلّى في سائر العلوم الإسلامية، وتساعد إنتاج مدونات المسائل التي تضخمت كمًّا وحجًّا، وتطوّرت كيفًا ونوعًا، وراء ذلك كله هناك

جهود جبّارة ونوعيّة على مستوى تنقيح المباني، وضبط الحدود والمصطلحات، وتحرير المناهج، وتحقيق التاريخ التحوّلات الكبرى في مسيرة العلم.

ومن جهة ثانية، إنّ الطّفرة التي شهدتها الدّراسات حول فلسفة العلوم سلّطت الأضواء أكثر فأكثر على تاريخ العلم ومدخليّته في نموّ العلم نفسه وتطوّره، فقد أكّدت هذه الدّراسات التّرابط بين تاريخ العلم وحتميّة التطوّر التاريخي؛ لأنّ تاريخ العلم يساعد على فهم نظريّات العلم، فهو يُبيّن كيف نشأت تلك المسألة وكيف تفرّعت الأقوال فيها، وما طبيعة السّجلات التاريخية التي جرت حولها. وعلى مستوى مصطلحات العلم، يمكن أن يساهم تاريخ العلم في كشف الالتباسات والغموض الذي يكتنف بعض المصطلحات ودلالاتها: فقد تختلف معاني مفردة ما من عصرٍ إلى عصر، ومن حقبةٍ إلى حقبة، ومن علّم إلى آخر؛... والقراءة التاريخية هي التي تكشف تلك التداخلات كلّها. كما يُسقط بعض الباحثين المصطلحات المتأخّرة على الحقبات القديمة غافلين أنّ ظهور تلك المصطلحات وتلك الحدود حدث في عصرٍ متأخّر نسبياً.

ومن جهة ثالثة، يمثّل جدل العلوم قانوناً يحكم مسيرتها، وفي نطاق العلوم الإسلاميّة، تمثّل التكامليّة المعرفيّة حقيقةً تترسّخ عبر الزمن، وتقود القراءة التاريخية لتلمّس هذه التكامليّة، وهذا التأثير المتبادل بين مختلف العلوم الإسلاميّة، وتفسّر أسبابه.

كما أنّ دراسات تاريخ العلوم، تمكّن الباحثين والدّارسين من القدرة الاستشرافيّة لآفاق ذلك العلم وما نتوّعه من مساراتٍ مستقبليّةٍ لذلك العلم: في أركانه المعرفيّة، واهتماماته، وعلاقاته بالعلوم الأخرى،... وهكذا يتجلّى لنا أنّ تاريخ العلم ليس مجرد استردادٍ للماضي في وقائعه وتسلسل أحداثه، ومحاولة إعادة بناء هذا الحدث كما وقع. إنّ تاريخ العلم هو جهدٌ علميٌّ منظمٌ يقوم على التّحقيق والتّحليل التاريخي، من خلال الحفريات العلميّة متعدّدة الأبعاد للوصول إلى مسارات نموّ ذلك العلم وتكامله في الجهات كلّها، من: جهة النشأة، التحوّلات الكبرى، المنعرجات الحاسمة، والعلاقة بالعلوم الأخرى...؛ قصد بلوغ منطقٍ علميٍّ في تفسير الرسم البياني لمسيرة العلم، في علاقته الجدليّة بمنظومة المعارف الإنسانيّة عموماً والعلوم الإسلاميّة بالخصوص. كما يمكننا هذا المنطق من استشراف مستقبل العلم والقدرة على التنبؤ العلميّ بالتحوّلات

المتوقعة، وبالتالي الاستعداد لتحديات الغد كلّها ومقتضياته.

وانطلاقاً من القيمة المعرفية والحضارية لهذه الأعمال في تاريخ العلوم، أطلق المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بعون الله وتسديده، هذا المشروع لتأسيس مدونة تاريخ العلوم الإسلامية، والتي يشكل تاريخ الكلام الإمامي أحد فروعها.

إنّ مشروع تاريخ الكلام الإمامي هو مدونة معرفية موضوعية تتناول تاريخ كلام الشيعة الإمامية في أبعاده جميعها: من حيث النشأة، والتحقيب التاريخي لعصور الكلام الإمامي إلى يومنا الحاضر، والأعلام، والخواضر والمدارس العلمية، والنظريات الكلامية التي توالى وتوالدت عبر الزمن...، وسيلمس القارئ عبر تسلسل أقسام هذا المشروع تغطيته لكل هذه القضايا.

هذا الكتاب بين يدي القارئ العزيز، هو الجزء الأول من هذا القسم من المشروع، وقد تضمّن سلسلة بحوث تأسيسية، وهي على الترتيب: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي، مناهج علم الكلام من منظور تاريخي، المدونات الكلامية بين المكتبة الشيعية والتصنيف العشري، عصور التاريخ الكلامي من التأسيس إلى الراهن الكلامي، التأسيس القرآني لعلم الكلام، أدوار النبي ﷺ في تأسيس علم الكلام.

ختاماً، نتقدّم بخالص الشكر والامتنان لكلّ من ساهم في إنجاز هذا العمل المبارك من مدير مشروع تاريخ الكلام الإمامي الشيخ الأسعد بن علي قيدارة، وهيئة علمية، ومن مجموعة الباحثين والباحثات، وفريق المركز في التحرير والتدقيق والإخراج، ونسأل المولى تعالى أن يكافئهم على مثابرتهم، وصبرهم، وحسن تعاونهم، فإنّه سبحانه لا يضيع لديه ثواب العاملين.

والحمد لله ربّ العالمين

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

المدخل

تنبثق أهمية هذا المشروع أولاً وبالذات من مركزية علم الكلام في منظومة العلوم الإسلامية، وتاريخه هو تاريخ الدفاع عن المعارف الإسلامية كلّها: العقديّة، والتشريعيّة والقيميّة، بل تاريخه هو تاريخ الدفاع عن الهوية الحضاريّة للأمة، هذه الهوية المندكّة في الرؤية الكونيّة التوحيدية، والمفاهيم الإيمانيّة للوجود، والإنسان، والتاريخ.

ومع قلّة الاهتمام بمثل هذه المشاريع، خاصّة منها المشاريع الشاملة (الموسوعات)، فمن يرجع للمصنّفات والتأليف الكلاميّة يلحظ قلّة الاهتمام بتاريخ الكلام وتاريخ المتكلمين، كان لا بدّ من التحرك على هذا الصّعيد، وبذل الجهود لتدارك هذا النقص وسدّ هذا الفراغ.

ولا يخفى على القارئ أنّ دراسة تاريخ أيّ علم كان، تشكّل مدخلاً ضروريّاً لكلّ جهدٍ علميٍّ معاصر في مجال ذلك العلم، وخطوة لا بدّ منها في سياق النهوض به والتّجديد في بحوثه. ومن جهة أخرى، تتوقّف مواجهة المدارس الفكرية المعاصرة ونقض مبانيها، ومتبنياتها، والانتصار للمدرسة الفكرية الإسلامية الواقعيّة، تتوقّف على علم الكلام، والكلام الجديد بالخصوص، والذي يتوقّف الولوج إليه عبر مقاربات عدّة من أهمّها المقاربة التاريخيّة لعلم الكلام.

وهكذا نعتبر أنّ الاهتمام بالعلوم تدويناً، وتاريخاً، وتطويراً، من مظاهر النهوض الحضاري؛ لأنّ العلوم ركنٌ أساسيٌّ من أركان البناء الحضاري، وهذا ينطبق على سائر العلوم الإسلامية. ولكنّه ينطبق بالخصوص على علم الكلام، الذي يعدّ الأساس في تحديد هويّة الأمة الحضاريّة (عقيدتها)، والدّفاع عن هذه الهوية (المهمّة الدفاعيّة لعلم الكلام).

الأهداف

لما كان تأليف تاريخ علم الكلام عند الإمامية لا ينفصل عن المشروع الأوسع «تاريخ العلوم الإسلامية عند الشيعة»، فإنه سيكون محكوماً بالأهداف العامة لذلك المشروع الكبير. بلحاظ خصوصية المشروع نفسه «تاريخ علم الكلام»، فإنّ هناك أهدافاً تتعلّق بهذا الفرع بالذات، وأهم هذه الأهداف:

- التعريف بعلم الكلام وأصلاعه المعرفية الأساسية: الموضوع، الغاية، المنهج، الأسماء...

- إثبات التأسيس القرآني والروائي لعلم الكلام، وأنّ القرآن كان حضن هذا العلم، وكذلك سنّة رسول الله ﷺ قولاً، وسيرةً، والتأكيد في ضوء ذلك أصالته واندكاهه في أعماق النصّ الإسلاميّ الأصلي.

- الكشف عن أدوار الأئمة (عليهم السلام) في تاريخ هذا العلم، والتعريف بأدوارهم في تعميق المعرفة العقدية، ومواجهة تحديات عصورهم من شبهات وانحرافات داخل الجسم الإمامي وخارجه.

- تحقيب تاريخ الكلام الشيعي من النشأة إلى العصر الحالي، ودراسة كلّ مرحلة من هذه المراحل دراسةً تحليليّة تكشف أهم الإضافات المعرفية والنقلات المنهجية والنظريات المبتكرة.

- التعريف بأهم الفرق الشيعية، وعرض أصولها الاعتقادية ومقولاتها الكلامية، وتحليل ظروف نشأتها وأسباب الانشقاق عن المدرسة الإمامية، منذ عصر الأئمة الأوّل إلى يومنا الحاضر.

- دراسة أهمّ المدارس والحواضر الكلامية في تاريخ الشيعة، والكشف عن ظروف انبثاق تلك الحواضر، وأهمّ أعلامها، وأبرز إضافاتها المعرفية والمنهجية.

- دراسة أهمّ المقولات والنظريات في الكلام الإمامي، وتكاملها عبر التاريخ.

- التعرّف على التأثير المتبادل بين المذهب الإمامي والمذاهب الأخرى.
- دراسة التّلاقح الحضاريّ وأثره على الكلام الإماميّ (المنطق اليوناني، اللاهوت الكتابي...).

مراحل الإنجاز

من المفيد لتقريب القارئ من ظروف تأسيس مشروع تاريخ الكلام الإمامي الاطلاع على أهمّ مراحل الإنجاز: فقد انبنى العمل على تخطيط وإعداد مسبقين للتصوّرات العامّة للمشروع، وخطوطه العريضة، وخططه الأوّليّة. واستندت الهيئة العلميّة المشرفة على المشروع في هذا التخطيط على جملة من الأهداف العلميّة والحضاريّة وضعتها نصب أعينها. وبعد نقاشاتٍ مستفيضةٍ بين أعضاء هذه الهيئة أُقرّت وثيقة المشروع، وأُطلق البرنامج بتاريخ: نهاية الشهر الخامس ٢٠٢٢م، وأُعلن عن دعوة الاستكتاب.

واستجاب لهذه الدعوة نخبة من الباحثين والباحثات وأساتذة الجامعات والحوزات العلميّة من عديد الدول العربيّة والإسلاميّة (لبنان، العراق، سوريا، إيران، وتونس...)، حيث تعاونت الهيئة العلميّة مع هؤلاء الباحثين الأعزّاء في مختلف مراحل العمل في وضع الخطط الأوّليّة لدراساتهم وتنقيحها، والمراجعات العلميّة بعد كتابة مشاريع دراساتهم.

وقد اكتنف العمل وبحمد الله وتوفيقه أجواء طيبة من التّعاون، والتّفاهم، والحماس، والتّفاني من الباحثين الذين بذلوا جهودًا مضاعفةً، ومنحوا من وقتهم الكثير؛ لندرة المصادر في مثل هذه الموضوعات، وجدة العديد من الإشكالات المطروحة. كما تحمّلوا برحابة صدر كلّ مراجعات الهيئة العلميّة.

ورست المسيرة التي امتدت لأشهر عديدة إلى اكتمال ملفات المادة العلمية للقسم الأول من المشروع، وهذا يُنبئ بأن استيفاء كل أقسام المشروع يتطلّب سنوات عديدة. وهذه عناوين ثمانية عشر بحثًا تشكل القسم الأول موزعًا على ثلاثة أجزاء، مشفوعةً باسم الباحث وبلده:

ت	عنوان البحث	الباحث	البلد
١	مدخل إلى علم الكلام الإسلامي	الشيخ مازن المطوري	العراق
٢	مناهج علم الكلام من منظور تاريخي	الشيخ غسان الأسعد	لبنان
٣	المدونات الكلامية بين المكتبة الشيعية والتصنيف العشري	الشيخ محمود سرائب	لبنان
٤	عصور التاريخ الكلامي من التأسيس إلى الراهن الكلامي	الشيخ الأسعد بن علي قيدارة	تونس
٥	التأسيس القرآني لعلم الكلام	د. الشيخ خلدون أبو عيد	سورية
٦	الدور النبوي ﷺ في التأسيس الكلامي (٣١١هـ-١١هـ)	السيد هاشم الميلاني	العراق
٧	أدوار الإمام علي عليه السلام في التأسيس الكلامي (١١-٤٠هـ)	الشيخ محمد الخاقاني	العراق
٨	أدوار الإمام الحسن بن علي المجتبي عليه السلام في التأسيس الكلامي	الشيخ حسن سعلوك	لبنان
٩	أدوار الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في التأسيس الكلامي	الشيخ محمد الخاقاني	العراق
١٠	تاريخ علم الكلام في عصر الإمام السجاد عليه السلام	الأستاذة ندى الطويل	لبنان
١١	أدوار الإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام في التأسيس الكلامي	الشيخ حسن فوزي فواز	لبنان
١٢	أدوار الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام في التأسيس الكلامي	الشيخ أمين ترمس	لبنان

١٣	أدوار الإمام موسى بن جعفر الكاظم <small>عليه السلام</small> في التأسيس الكلامي	الشيخ سامر العجمي	لبنان
١٤	أدوار الإمام علي بن موسى الرضا <small>عليه السلام</small> في التأسيس الكلامي	الدكتور علي حاج حسن	لبنان
١٥	أدوار الإمام محمد بن علي الجواد <small>عليه السلام</small> في التأسيس الكلامي	الدكتور عبد الكريم الشبلي	تونس
١٦	أدوار الإمام علي بن محمد الهادي <small>عليه السلام</small> في التأسيس الكلامي	د. عبد الكريم الشبلي	تونس
١٧	أدوار الإمام الحسن بن علي العسكري <small>عليه السلام</small> في التأسيس الكلامي	الأستاذة زينب فهدا	لبنان
١٨	التأسيسات الكلامية في عصر الغيبة الصغرى	الأستاذ قاسم شعيب	تونس

الجزء الأول: بين التخطيط والإنجاز

يتضمن الجزء الأول ستة مباحث، وفيما يلي نستعرض إيجازاً لمضامين هذه المباحث بين المأمول والمحقق:

- المبحث الأول: مدخل إلى علم الكلام الإسلامي

يُشكّل المبحث الأول أحد أركان المدخل النظري لعرض المبادئ التصورية لعلم الكلام: تعريفه، أسماؤه، موضوعه، غايته، الفرق بينه وبين الفلسفة، وفلسفة الدين، واللاهوت، والعلاقة بين الكلام القديم والجديد ...

وقد نجحت الدراسة المقدمة لهذا المبحث في تحقيق الأهداف المرصودة كلّها؛ حيث تماهت نتائج الباحث مع التوجّهات العامة للموسوعة، ومع سائر البحوث الأخرى في تأكيد تأصل علم الكلام في بيئته الإسلامية، وأنّ «الحافز الأساس في هذه الولادة هو محاولة فهم العقيدة الإسلامية؛ حيث أسهمت محاولة فهم الإيمان والوعي بالعقائد التي تحدّث عنها

القرآن الكريم في جعل المسلمين يخوضون هذه الأبحاث، التي نصجت تدريجاً وعُرفت بعلم الكلام^[١]. ولم يغفل الباحث عن دور ترجمة الفلسفة الوافدة في نُضج علم الكلام وتكامله. وفي سبب التسمية، لم يُرجَّح البحث أيّ وجه من الوجوه المذكورة ليكون السبب التعليّي لذلك الاسم، فهي في الغالب استحسنات ذوقية لا تستند إلى ركن وثيق. وفي مقام التعريف حاول الباحث استقصاء أهم التعريفات، وقسّمها من جهات مختلفة إلى:

أ- العقلي والنقلي والمتوسّط.

ب- دقيق الكلام وجليله.

ج- التقسيم الوظيفي (طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين).

ويشرح كلّاً من الوظيفتين المعرفيتين: تحصيل المعارف والحقائق المرتبطة بالوجود وما يرتبط به من مسائل، والوظيفة الدفاعية المتمثلة في الدفاع عن الفكر الديني وبيان العقائد وردّ الشبهات.

وفي الأخير، تعرّض الباحث لعلاقة الكلام القديم بما يُسمّى بالكلام الجديد، وأشار إلى السّجلات حول طبيعة العلاقة بين المجالين، وهل الجديد امتداد للقديم أم علم منفصل قائم بذاته؟

ورجّح أن يكون الكلام الجديد طوراً متكاملاً من علم الكلام الإسلامي، وليس علماً مستقلاً. وهذا التّكامل له حيثيات وجهات متعدّدة، منها طرح مسائل جديدة، ومنها تعدّد المناهج المعتمدة في البحث، ومنها تعدّد الأغراض، فضلاً عن اختلاف اللّغة والاصطلاح والاهتمامات والأولويّات.

كما أكّد الباحث من جهة أخرى اختلاف الكلام الجديد عن فلسفة الدين.

[١]- المطوري مازن، مدخل إلى علم الكلام الإسلامي، المبحث الأوّل، من هذا الجزء الأوّل.

- المبحث الثاني: مناهج علم الكلام من منظور تاريخي

في إطار هذه البحوث التمهيدية المعرفة بعلم الكلام، خصّصنا هذا المبحث لدراسة أهم ركن معرفي لعلم الكلام، وهو المنهج. ولكن، انسجاماً مع هوية المدونة، من منظور تاريخي، أردنا لهذا المبحث الثاني أن يُسلّط الضوء على أهم المناهج التي نرصدها في تاريخ الكلام وعند مختلف المذاهب، وأن يحلّل مسارات تطورها عبر الزمن.

وقد انتهى الباحث في هذا المبحث إلى نتائج قيمة ومهمة، فبعد التعريف الموجز بأهم المناهج الكلامية (العقلي، النقل، الجدلي، والتفكيكي) وضح العوامل المؤثرة في نموّ المناهج وتطورها، منها: طبيعة الموضوعات، التحديات والإشكالات التي يواجهها المتكلم، كما أنّ البُعد الوظيفي لعلم الكلام يعدّ من محدّدات طبيعة المناهج.

واستقرأ الباحث تطوّر المنهج الكلامي عند أهم المدارس الكلامية السنية: أهل الحديث، الأشاعرة، المعتزلة، فاعتبر أنّ منهج أهل الحديث ظلّ ثابتاً ولم يخرج من سكونه إلّا مع أبي يعلى الفراء في القرن الخامس للهجرة. أمّا المنهج الاعتزالي، فقد اكتسب بنزعة عقلية منذ تأسيسه، وتعمّق ذلك مع حركة الترجمة في العصر العباسي، وفي القرن الرابع للهجرة برز تأثير المعتزلة بالفلسفة ومباحثها بشكل واضح، ولكن مصير هذا المذهب كان الأفول في العصر السلجوقي.

أمّا عن مسارات تطوّر المنهج في الكلام الأشعري، فالمنهج التوفيقي الذي سلكه المؤسس أبي الحسن الأشعري والجمع بين النزعة الحديثية عند السلفية ومقولات الاعتزال التي تربّى في أحضانها، مالت كفته إلى جهة الاعتزال مع الباقلاني الذي تأثر بالمحاججات الكلامية عند المعتزلة. وتعمّق هذا الاتجاه في التأثير بالفلسفة مع الفخر الرازي. ولم يشهد الكلام الأشعري تطوّرًا ملموسًا بعد ذلك، إلّا في سياق محاولات

فردية سعت لاستعادة مكانة المدرسة الأشعرية التي نسفتها الوهابية والسلفيات المعاصرة.

وعالج الباحث بتفصيلٍ نسبيٍّ ما شهدته المنهج الكلامي عند الإمامية في خمس مراحل:

- المرحلة الأولى: ارتبط فيها علم الكلام بالإمام المعصوم، فكان الشيعة يرجعون إلى إمامهم في استدلالاتهم ومحاجاتهم بشكل كبير.

- المرحلة الثانية: ويمكن القول إنها مرحلة التنظيم والتبويب الكلامي، بدأت مع المفيد والسيد المرتضى؛ حيث سلك الكلام الإمامي في تلك الفترة مسلك المعتزلة في أسلوب المحاجة والاستدلال.

- المرحلة الثالثة: تعدّ مرحلة بارزة في الكلام الإمامي، ويعتبر الخواجه نصير الدين الطوسي رائد هذه المرحلة، ويمكن القول إن هذه المرحلة تشكّل نقطة تحوّل بارزة قوامها بناء القواعد الكلامية على أسس فلسفية وبرهانية.

- المرحلة الرابعة: برز في هذه المرحلة تأثر علماء الإمامية بمدرسة الحكمة المتعالية، فترك ذلك أثراً كبيراً على النتائج الكلامية، وخاصة في مباحث التوحيد والعدل والمعاد.

- المرحلة الخامسة: المرحلة المعاصرة حيث استطاع علم الكلام أن يرسم لنفسه مساراً مختلفاً عن المسار الفلسفي، فحافظ على هويته الوظيفية التي تميّزه عن الفلسفة، وبالتالي فإنّ هذا المسار لا يعني الانقلاب على الفلسفة ونتائجها، بقدر ما يمثل استجابة من علماء الكلام للاحتياجات والتحديات التي طرأت على الساحة العلمية المعاصرة.

المبحث الثالث: المدونات الكلامية بين المكتبة الشيعية والتصنيف العشري

وفي سياق استيفاء المدخل النظري لعلم الكلام ومبادئه، خصّصنا هذا المبحث للتصنيف الكلامي الإمامي؛ قصد اكتشاف خصوصيات المكتبة الإمامية واختلافها عن التصنيفات السائدة، والوقوف عند مسارات التطور في حركة التصنيف، من ناحية منهجية، وكذلك مسارات النمو من ناحية شكلية؛ حيث يتعرّف القارئ على أهم الأشكال التصنيفية في علم الكلام منذ عصور التأسيس إلى يومنا الحاضر.

ولقد بذل الباحث جهداً استقصائياً، تتبّع فيه مسارات النمو في التأليف الكلامي عند الشيعة الإمامية، ورصد المراحل التي تعاقبت على الساحة من جهة المنهج: الكلام العقلي النقلي، فالكلام النقلي، فالكلام العقلي، فالكلام الفلسفي، فالمنهجية التوافقية.

وفي جهده الاستقصائي للأشكال التصنيفية، رصد الباحث مجموعة من الأشكال والقوالب التصنيفية في علم الكلام الإمامي، وهي: الروايات العقائدية، المؤلفات المفردة، الدورات الكاملة، الشروح، الردود، المناظرات، المعاجم الكلامية، الطبقات، الموسوعات، المخطوطات.

كما عرّف بجملة من المصنفات والمصادر الكلامية الأساسية.

ولم يغفل الباحث، وهو يعالج موضوع التصنيف، أن يتعرّض إلى التصنيفات المعتمدة في المكتبات العالمية، وبالخصوص تصنيف ديوي، وطرح جملةً من الإشكالات على الترجمات العربية لهذا التصنيف وطريقة إدراجها للمؤلفات الكلامية الإمامية؛ حيث أشكل إشكالات عدّة على طريقة تعاطي هذا التصنيف مع المصنّفات الإمامية دون مراعاة الخصوصية التي تميّزها عن المصنّفات السنية، ودون مراعاة الأصيل من الدخيل في المدرسة الإمامية.

المبحث الرابع: عصور التاريخ الكلامي من التأسيس إلى الراهن الكلامي

هذا المبحث يتصدى لقضية مركزية في موضوع تاريخ الكلام، ويشكّل مدخلاً مباشراً للدراسة مختلف أحقاب هذا التاريخ حسب تسلسلها.

وكان أملنا أن يدوّن الباحث تحقيقاً متوازناً يتخطى كلّ العيوب والنقائص في القراءات الأخرى لعصور الكلام الإمامي وتقسيمها: من إرهابات التأسيس إلى العصر الراهن. كنّا نريد تقسيماً أو تحقيقاً يمكن اعتماده في دراسة مختلف المراحل والعصور في الفصول والأجزاء اللاحقة من المشروع.

وبتوفيق من الله نجحت الدراسة المقترحة في تقديم هذا التحقيق استناداً إلى جملة من المقدمات والفرضيات التي شرحها الباحث مفصلاً. والأهمّ أنّ هذه القراءة لعصور الكلام، قدّمت تحقيقاً يقوم على ثمانية مراحل: عصر التأسيس (القرآني والنبوي)، عصر الإمامة الأوّل، عصر الإمامة الثاني، عصر النضج العلمي، عصر الكلام الفلسفي، العصر الإخباري، عصر الإصلاح الديني، والعصر الراهن.

وحلّلت الدّراسة خصوصيّة كلّ عصر من هذه العصور، والمبررات المنهجية والتاريخية للتحديدات الزمنية لكلّ عصر منها.

فبالنسبة للعصر التأسيسي، استدللّ الباحث على أنّ القرآن حضنّ الكلام، وأنّه أسّس ومنذ الآيات الأولى رؤية عقديّة جديدة للكون والحياة والحضارة، ووفق طوالت ثلاث وعشرين سنة من التنزيل يُعطي تفاصيل هذه الرؤية، وضوابطها. كما تضمّن القرآن الكريم العديد من العناصر المحفّزة (مضموناً، وشكلاً) للعقل الكلامي والدافعة للبحث في قضاياها وإشكالاته. وتفاصيل هذا التأسيس القرآني تصدّى له المبحث الخامس من مباحث هذا الجزء^[١].

[١]- انظر: خلدون أبو عيد، التأسيس القرآني لعلم الكلام، المبحث الرابع من هذا الجزء.

كما أشار الباحث إلى أدوار الرسول ﷺ في نشأة هذا العلم، وفصل هذه الأدوار. وشرح الدراسة بشكلٍ إجماليّ الإنجازات المعرفيّة والمنهجية التي تحقّقت في عصر الإمامة، كما حلّلت سائر العصور الأخرى في زمن الغيبة الكبرى (الكلام العقلي، الكلام الفلسفي، العصر الإخباري، عصر الإحياء الديني، والعصر الراهن)، وأبرزت ما امتازت به كلّ مرحلة من ظروف، ومناهج، ومصنّفات. كما تعرّضت للتحديات الداخلية والخارجية التي واجهها التشيع في كلّ مرحلة من هذه المراحل^[١].

وشخصّت أهم الأحداث والتحوّلات التي حصلت في تاريخ الكلام وأهم المدارس والمذاهب التي انبثقت. ولم تغفل الدراسة عن البُعد الاستشراقي، فهو في النهاية من مقاصد البحث التاريخي ومراميه، وقد استخلصت الدراسة أنّه وفي ضوء ما تُنبئ به المسارات المعاصرة في الكلام الراهن، وبلحاظ الاتّجاهات الكلاميّة المتعايشة اليوم، يلوح لنا التوجّه أكثر فأكثر نحو التكاملية المناهجية المفتوحة على كلّ المناهج، وهذا التوجّه يتماهي مع البيئة التأسيسية الأولى للكلام.

المبحث الخامس: التأسيس القرآني لعلم الكلام

انطلاقاً من هذا المبحث، تبدأ دراسة عصور الكلام الإمامي. ومن اللافت أنّ المدوّنّة تبنت اندكاك عصر التأسيس الأوّل مع نزول القرآن الكريم وحركة السيرة النبوية الشريفة في تاريخ الدعوة الإسلامية، فكان المبحث الخامس لإثبات هذا الدور القرآني في التأسيس، وكان المبحث السادس لتحليل الدور النبويّ من خلال قراءة تحليليّة لروايات عقائدية مروية عن النبي ﷺ.

في المبحث الخامس، كنّا ننتظر من الباحث أن يشرح كيف ساهم القرآن الكريم من

[١]- سيأتي تفصيل هذه العصور وعبر القرون في الأجزاء القادمة إن شاء الله تعالى.

حيث تاريخ نزوله ومضامينه، وسبل عرضه للمسائل، وطرائق استدلالته، ومحااجاته للخصوص... في تحفيز العقل الكلامي الإسلامي.

وفعلًا، انطلق الباحث من فرضية أنّ علم الكلام نشأ في أحضان القرآن الكريم، ونجح في إثبات هذه الفرضية بجملة من الأدلة، أهمّها:

أ- البُعد التأسيسي لآيات سورة العلق الأولى باكورة النزول القرآني؛ حيث أعلن القرآن الكريم موقفًا عقديًا مغايرًا للسائد، يقوم على قراءة جديدة للكون، في نطاق قدرته تعالى وأسمائه وخالقيته وتقرير المرجعية إليه؛ قراءة تجمع بين الغيب والشهادة؛ وبين الطبيعة وما وراءها.

ب- حضّ القرآن الكريم في مئات الآيات على التفكّر والتدبّر، لأنّها سمة الإنسان المميّزة له، وهو حامل الأمانة وممارس دور الخلافة الإلهية. والإعلاء من قيمة العقل وأولي الأبواب والنهى، وذمّ التقليد وتعطيل العقل والسفاهة.

ج- تأسيس للقواعد الكلامية: كشكر المنعم طريقًا للمعرفة، وقاعدة اللطف الواجب لذاتٍ حكيمة رحمانية، وقاعدة الحسن والقبح العقليين والتي لولاها لما قبح شيء منه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

د- تضمّنه لأساليب التفكير المنطقية من الأقيسة الاقتراعية والشرطية، وغيرها من الأساليب التي ترجع إلى الفطرة التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، ولاحظنا أنّها لم تأت بصورة القياس المنطقي الكامل، فحازت هذه الأساليب القرآنية الجمال اللفظي علاوة على اليقين وإشراك القارئ أو السامع في الوصول للمراد.

هـ- إقامته البراهين اليقينية المتعددة على أصول الدين الخمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد، ودعوته للجدل مع الآخر والتي هي أحسن، وعرض هذا الأسلوب في نماذج حيّة منضبطة بضوابط الحق والعلم والإنصاف.

و- تضمّنه مناظرات واحتجاجات، كحوارات الأنبياء مع أقوامهم، ودفعه لشبهات المعاندين والمخالفين من مشركين ويهود ونصارى.

المبحث السادس: الدور النبوي ﷺ في التأسيس الكلامي (٣١ق.هـ-١١١هـ)

هذا المبحث يعالج قضية التأسيس النبوي لعلم الكلام وأدوار النبي ﷺ في هذا السياق. وقد عالج المبحث الرابع (عصور الكلام الإمامي: من التأسيس إلى الراهن الكلامي) هذه المسألة في خطوطها العريضة؛ حيث شخّص أبرز هذه المهام التي أنجزها النبي ﷺ والتي تعدّ تأسيسًا وتأصيلًا لعلم الكلام، وهي:

أ- التبشير بالرؤية الكونية العقديّة، وتأسيس الرسالة على التوحيد: (قولوا لا اله إلا الله تفلحوا)، وأسس بذلك الاستراتيجية العقديّة لأمة الإسلام متسلّحًا بالمنطق القرآنيّ: بثّ الوعي الكوني الجديد.

ب- إنقاذ الناس من تيه الضلال وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

ج- بيان أصول المعتقدات: الروايات التي فصلت آيات القرآن كانت سند الكثيرين في تفسير مسائل التوحيد والقدر والصفات، كما أنّ الأحاديث حول صفاته تعالى (الصفات الخبريّة) اعتمدها البعض وفهمها بطريقته لينسب إلى الله النزول، والرؤية البصريّة يوم القيامة.. وضع الرّجل في النار... إلخ.

ودون الخوض في هذه التفاصيل، يمكن القول إنّ الحديث شكّل المرجعيّة الثانية للمتكلّمين في تنقيح قضايا الكلام وأدلّته.

د- إبطال عقائد المشركين والكفّار والدهريين على النهج القرآني، وهذا ما تُخبرنا به كتب السيرة النبويّة، وروايات النبي ﷺ.

هـ- مناظرة أهل الكتاب وأتباع الأديان الأخرى وتنظيم العلاقات معهم، فسيرته في هذا المقام شكّلت تأسيساً تشريعياً لأصول العلاقات مع الأديان الأخرى. وهنا يمكن اعتبار وثيقة المدينة نموذجاً لعقد اجتماعي نبويّ حكم أطراف مجتمع المدينة من مسلمين، وأهل كتاب...

و- الإخبار عن مستقبل الأمة ومستقبل الدين: فالروايات عن الملاحم والفتن، وعن افتراق الأمة من بعده، وعن أحداث آخر الزمان وملاحمه، وعن ظهور المهدي وقيام المجتمع العادل التي تسود فيه قيم الحق والعدل. شكّلت تلك الروايات منطلقات الجدل الفرقي، والانقسامات المذهبية (ستفترق أمتي... وروايات المستقبل الموعود... والمهدي المنتظر).

ز- التأسيس لإمامة علي عليه السلام، بما هو الامتداد الطبيعي لنبوّة النبي محمد ﷺ، وترسيخ مكانة أهل البيت (عليهم السلام) في الأمة (التخطيط لمستقبل الرسالة وتنصيب الإمام)، وهذا دور خطير أدّاه النبي ﷺ.

وجاء المبحث السادس (التأسيس النبوي لعلم الكلام: قراءة تحليلية لروايات العقائد) فشرّح وفصّل أحد أهم هذه الأدوار المذكورة آنفاً: ألا وهو بيان أصول العقائد، ومفرداتها، ومفاهيمها، فكان عرضاً لأهمّ المفردات العقديّة في الأصول الخمسة، في بعض روايات الرسول ﷺ في تلك الموضوعات.

وهذا التكامل بين ما جاء في المبحث الرابع والمبحث السادس، يعدّ أحد تجلّيات هذا الترابط والتشابك بين فصول الكتاب، والذي يعزّز الوحدة الموضوعية للمدونة والتكاملية المعرفية بين أجزائها.

وستتوالى بإذن الله دراسة العصور التالية من عصور الكلام في الأجزاء اللاحقة؛

حيث سنعرض في الجزء الثاني تاريخ الكلام الإمامي في عصر الأئمة الأول: من الإمام علي عليه السلام إلى الإمام الصادق عليه السلام. (١١هـ-١٤٨هـ) وسيأتي في الجزء الثالث من هذا القسم عرض تاريخ الكلام الإمامي في عصر الأئمة الثاني: من الإمام الكاظم عليه السلام إلى نهاية الغيبة الصغرى (١٤٨هـ-٣٢٩هـ).

وهكذا يتضمن كل من الجزء الثاني من هذا القسم، والجزء الثالث منه ستة مباحث، يختص كل مبحث منها بعصر أحد الأئمة الأطهار وفق تسلسلهم التاريخي ومن خلال العناوين الواردة في الجدول أعلاه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الشيخ الأسعد بن علي قيادة

مدير مشروع تاريخ الكلام الإمامي

مدخل إلى علم الكلام الإسلامي

الشيخ مازن المطوري(*)

المقدمة

علم الكلام من العلوم التي وُلدت ونشأت وترعرعت في بيئة إسلامية، فهو شجرة أصيلة في مقابل الفلسفة الإسلامية التي عادةً ما توسم بتبسيط بصفة الأخذ من اليونان، كما دأب المؤرخون لهذه الفلسفة وخصومها على سُمها.

نعم، ولد وترعرع هذا العلم في بيئة إسلامية، وفي العقل الإسلامي الذي كان يُمارس الوعي بالعقائد الإسلامية التي نطق بها الوحي كتابًا وسنةً.

كانت الحاجة إلى وعي العقيدة الإسلامية وفهم الإيمان محفزًا للنشوء الجدل بين رجال المسلمين الأوائل حول الاعتقاد وما يتصل به من مسائل، فكان ذلك إيذانًا بولادة علم الكلام في صورته الأولى.

وبعد ربح من الزمان، أُلقت الاختلافات السياسية والاجتماعية بين المسلمين بظلالها على هذا العلم، وكانت رافدًا في تطوير وتنضيج أبحاثه المختلفة. وهكذا صار علم الكلام ينضج يومًا بعد آخر، إلى أن جاء أوان ترجمة كتب الفلسفة عن اليونانية والهندية والفارسية، فكان هذا الفعل إسهامًا ملحوظًا في تطوير البحث الكلامي، فقد أنتجت أبحاث الفلاسفة المسلمين وطريقة تناولهم للمسائل المتصلة بالعقيدة والآلهوت رد فعل عند علماء الكلام الأوائل، بين نقض وإبرام؛ ومن جانب آخر كان

(*)- باحث وأستاذ في حوزة النجف الأشرف، العراق.

للموقف السلبي من علماء الكلام إزاء الفلسفة، وما توجَّهوا به من إشكاليات، إسهامٌ فعَّالٌ في تثوير العقلية الإسلامية في تناول مسائل الاعتقاد.

وقبل ذلك كله، فإنَّ التأمل والتدبُّر في الوجود والكون وخلق السماوات والأرض وظيفَةٌ إسلاميَّةٌ أكَّدها آيات القرآن الكريم، فكان هذا الحافز الديني من العوامل الأساسية في تنمية مباحث الكلام الإسلامي عبر العصور المختلفة.

في السنوات الأخيرة، وبفعل مجموعة عوامل فكرية واجتماعية وسياسية، تمَّ تداول اصطلاح علم الكلام الجديد، والتأكيد على أهميته وضرورة الخروج عن أسوار علم الكلام المتعارف، وعن نمطية مباحثه وآلياته في معالجة مختلف الإشكاليات، وضرورة مغادرة المسائل المتوارثة، وتناول الإشكاليات الحديثة. وقد حفَّز هذا علماء الكلام على التصدي لهذه الدَّعوات، وتناول هذا الحقل (الكلام الجديد) بالتحقيق والبحث للوقوف على حقيقته، وخبر مسائله، وآلياته، وإشكالياته، والدِّفاع عن علم الكلام الإسلامي.

بناءً على هذه المقدمة، ستكون دراستنا لعلم الكلام الإسلامي في مقامين؛ نتناول في المقام الأوَّل البحث في موقعية علم الكلام في منظومة المعارف الإسلامية، والتعرّف عليه، وتحديد هويته وتسميته، ونطلّ بشكل موجز على شيءٍ من تاريخه، وعلاقة الحقيقة الدينية التي تمثّل معطًى لعلم الكلام بالحقيقة الفلسفية التي هي ثمرة البحث العقليّ الصرف.

أمَّا المقام الثاني، فنتناول فيه علم الكلام الجديد، مركّزين على تاريخه وهويته، وهل يمثل علمًا جديدًا، وطبيعة علاقته بعلم الكلام الإسلامي المعروف، ونتناول في أجواء ذلك حقل (فلسفة الدين) وعلاقته بعلم الكلام الجديد، وهل هما مختلفان أو مترادفان، ثم نمضي للخروج بمجموعة من الاستنتاجات.

أولاً: علم الكلام: الهوية، التاريخ

١. علم الكلام تعريف وتحليل

تنقسم منظومة المعارف الإسلامية إلى ثلاثة أقسام:

- العقائد: ويراد بها مجموعة المسائل التي يجب على الإنسان أن يتعرف عليها ويعقد القلب بها، كالتوحيد، وصفات الخالق، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد، وغيرها. ويُعبر عن هذا القسم بتسمية أصول الدين، وأصول الاعتقاد.

- الأخلاق: وهو القسم الذي يتحدث عن الصفات والسجايا الروحية التي ينبغي أن يتحلّى الإنسان بطيف منها، كالشجاعة، والكرم، والعفة، والصدق، والأمانة؛ وأن يتجنب طيفاً آخر، كالكذب، والخيانة، والحسد، وغيرها.

- الأحكام: وهي مسائل تتعلق بأفعال الإنسان، وما يرتبط بشؤون حياته من عبادات ومعاملات، كالصلاة، والصوم، والحج، والجهاد، والأموال، والموارث، والنكاح، والطلاق، وما شابه ذلك.

لكل واحد من هذه الأقسام علمٌ يتكفّل بدراسته وبحث مسائله والاستدلال عليها وإيضاحها والدفاع عنها، فأما قسم الأخلاق، فيتكفّل علم الأخلاق، وأضيف حديثاً فلسفة الأخلاق. ويتكفّل علم الفقه وأصول الاستنباط قسم الأحكام، أما قسم العقيدة، فيتكفّل البحث فيه علم الكلام الذي هو موضوع بحثنا الراهن، ويسمى بالفقه الأكبر، وعلم العقيدة، والمبدأ والمعاد.

لكن ما هو علم الكلام؟ وأي منهج يعتمد؟ وهل يختلف علماء الإسلام في نظرهم إلى هذا العلم وطبيعة المعرفة فيه؟ وهل هو علم منتج للمعرفة أو هو علم مستهلك؟ هذه الأسئلة وثمة أسئلة غيرها نحاول أن نستوضح الموقف منها في بحثنا الراهن.

قدّمت تعريفات متعددة لعلم الكلام، اصطبغ وتلون كل واحد منها بلون اهتمامات أصحابها، ومنظوماتهم الفكرية، والمناهج المعتمدة. بداية أشير إلى أن التعريفات المقدمة

لعلم الكلام يمكن تقسيمها من جهاتٍ متعدّدة إلى أقسام مختلفة، نذكر بعضها إجمالاً، ثم نتوقّف عند المعتمد في متابعة علم الكلام:

أ- العقلي والنقلي والمتوسّط

هنا يكون التقسيم على أساس المنهج المعتمد في علم الكلام:

أمّا العقلي، فهو الذي يعتمد العقل لاستنباط العقائد الإسلامية إثباتاً، وردّ الإشكاليات، وتأويل النصوص التي يلوح بدوّ مخالفتها العقل. وأبرز من اعتمد العقل وحده في تاريخ الجدل الكلامي الإسلامي هم المعتزلة، فأصحاب هذا الاتجاه يعتمدون العقل البشري وحده في معرفة الاعتقاد، حتى عُرفوا في تاريخ الفكر الإسلامي بأصحاب مدرسة الرأي.

وتعريف علم الكلام اعتماداً على المنهج العقلي ورد في كلمات قطب الدين الشيرازي، وابن خلدون. قال الشيرازي: «كلّ ما يمكن إثباته من التعاليم الدينية بالأدلة العقلية يسمّى علم أصول الدين»^[١]. وقال ابن خلدون: «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»^[٢].

أمّا النقلي، فهو الذي يعتمد النقل في استنباط العقائد الدينية وإثباتها، وأمّا العقل فإمّا أن يلغى من رأس، أو يعتمد عليه جزئياً. ويُعتبر أحمد بن حنبل من المتقدّمين رائداً لهذا التوجّه، ومن أقدم شيوخه، ويمثّله كذلك أهل الحديث الذين قصرُوا شأنهم على حفظ التراث الروائي ونقله دون التدبّر فيه والتعمّق في مغزاه وتمييز غثّه عن سمينه. وفي العصور الأخيرة، عُرف هذا التوجّه بالسلفي، وقد وصل الأمر ببعضهم إلى تحريم علم الكلام والنظر العقلي في مسائل الاعتقاد، حتى إننا نجد ابن قدامة قد أفرد رسالةً في ذلك أسماها «تحريم النظر في كتب علم الكلام»^[٣]!..

[١]- الشيرازي، قطب الدين، درّة التاج، ص ٨٥-٨٦.

[٢]- ابن خلدون، المقدّمة، ص ٢٩٠.

[٣]- انظر: المقدسي، موفق الدين بن قدامة، تحريم النظر في كتب علم الكلام.

وقد جرى على الطريقة النقلية في تناول المسائل الكلامية، الشيخ محمد بن علي الصدوق في كتاب الاعتقادات، حيث يلاحظ عدم استخدامه للحجج العقلية والاستدلال المنطقي في مسائل الاعتقاد^[١].

وأما المتوسط، فهو الذي يعتمد العقل والنقل في استنباط العقائد الإسلامية وإثباتها، ودفع الإثارات والإشكاليات الواردة عليها، ويضع كل واحد من العقل والنقل في مساحته الخاصة، وفضائه النموذجي الذي يلائمه ويعمل فيه.

ب- دقيق الكلام وجليله

مصطلحا دقيق الكلام وجليله كانا مستعملين عند المتقدمين من المتكلمين، كالأشعري، والجويني، وأبي الحسن البصري، وابن بطّة، والجاحظ وغيرهم، حيث كانوا يطلقون على بعض مسائل هذا العلم وصف دقيق الكلام، وعلى بعضها الآخر وصف جليل الكلام.

المراد من دقيق الكلام تلك المسائل التي تحتاج إلى مراتب عالية من النظر والتمعن في البحث والتحقيق، كأدلة النبوة، وتحرير المقصود بالمعاد، وتعلق الصفات، وكيفية تعلق علم الله تعالى بالمعلومات، والعلاقة بين الذات والصفة، وحقيقة الكسب والقضاء والقدر، سواء أكان الاستدلال عليها عقلياً أم نقلياً، وسواء أكانت من الإلهيات أم الطبيعيات.

أما جليل الكلام، فهي المسائل الواضحة الجلية والأصول التي لا تحتاج إلى تدقيق النظر والبحث والتكلف، وإنّما هي أصول ثابتة في الإسلام، كثبوت المعاد في الشريعة، ونبوة نبي الإسلام، وكون العالم حادثاً، سواء أكانت عقلية أم نقلية، وسواء أكانت متعلقة بالإلهيات أم غيرها من مباحث^[٢].

بيد أنّ ثمة من الباحثين من قدّم تفسيراً آخر لهذين التوصيفين، مغايراً لما تقدّم

[١]- انظر: الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات.

[٢]- فودة، د. سعيد عبد اللطيف، رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه، ص ٦٦-٦٧.

ذكره، كما هو الحال عند أبي حيان التوحيدي الذي فسّر دقيق الكلام بما ينفرد به العقل، والجليل بما يُعَلِّم من كتاب الله تعالى^[١]. ومن المعاصرين أخذ الدكتور محمد عابد الجابري^[٢]، والدكتورة يمنى طريف الخولي^[٣]، تفسيراً لدقيق الكلام وجليله يقترب مما ذكره التوحيدي، بل يبني عليه.

ت- التقسيم الوظيفي

يعتمد هذا التقسيم على أساس ما يحده تعريف علم الكلام من هدف ووظيفة، وبالتالي بيان ماهية علم الكلام وموقعه في منظومة إنتاج المعرفة أو الدفاع عنها. وعلى أساس هذا التقسيم، يتخذ علم الكلام هوية في التعريف المُقدّم له من الباحثين. ويعرف هذا التقسيم في كلمات النسفي وابن خلدون واللاهيجي بكلام المتقدمين وكلام المتأخرين، أو طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين، كما سنتعرّف على ذلك من نصوصهم. وقد أطلق بعض الباحثين المعاصرين تسميةً أخرى على هذين التحديدين وعبرَ عنهما بهوية الإنتاج المعرفي وهوية الدفاع العقيدي^[٤]. ويمكن أن يعبرَ عن هذين التحديدين كذلك بعلم الكلام المستهلك وعلم الكلام المنتج.

ونحن هنا نعتمد هذا التقسيم؛ لأنّه الموافق للصيرورة التاريخية لهوية علم الكلام، الهوية المترّحة بين علماء الكلام حسب طبيعة موقفهم من البحث العقلي والفلسفي، كما ستعرف.

٢. علم الكلام بين الفارابي والغزالي

وفي هذا المجال، سنعتمد تعريفين أحدهما للفارابي، والثاني للغزالي، مع تحليلهما والمقارنة بينهما.

كتب الفارابي في إحصاء العلوم معرّفاً علم الكلام: «وصناعة الكلام ملكة يُقْتَدِرُ بها

[١]- التوحيدي، أبو حيان، رسالتان، رسالة في العلوم، ص ٢٠٣.

[٢]- الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص ١٢١-١٢٤.

[٣]- الخولي، د. يمنى طريف، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، ص ٧٦-٧٧.

[٤]- قراملكي، د. أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص ٣٣.

الإنسان على نُصرة الأفعال والآراء المحدودة التي صرّح بها واضعُ المِلَّة، وتزييف كلِّ ما خالفه من الأقاويل^[١].

أمّا الغزالي، فقد ذهب في بيان موضوع علم الكلام إلى أنّه الموجود بها هو موجود، وذكر في المستصفى أنّ المتكلّم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود^[٢]. واستساغ العلامة الحلّي هذا المعنى، وذكر في نهاية المرام أنّ علم الكلام يُنظر فيه إلى أعم الأشياء، وهو الوجود، فيكون موضوعه الوجود المطلق^[٣].

يوقفنا تحليل ومقارنة التعريفات المقدّمة لعلم الكلام على أنّها تتفق وتختلف في جهات، وذلك تبعاً للمنطلق، والغاية من العلم، فبعض الباحثين يعرف علم الكلام عبر بيان موضوعه، بينما يقدّم آخرون تعريفاً عبر ملاحظة غاياته وأهدافه، وجعل بعض لعلم الكلام وظيفةً واحدة، فيما توقع آخرون عدّة وظائف لهذا العلم. ومن جانب آخر تقتصر بعض التعريفات على العنصر العقليّ في علم الكلام، ويدخل بعض آخر النقل إلى جانب العقل. كما حصر بعضهم دائرة علم الكلام بالدين الإسلاميّ، في حين توسّع فيه آخرون.

على أساس ذلك، إذا لاحظنا التعريفين المتقدمين لعلم الكلام، نجد تعريف الفارابي قد اشتمل على مجموعة أمور:

الأوّل: علم الكلام صناعة، إلّا أنّها صناعةٌ نظريّة في مقابل الصناعة العمليّة، والصناعة مأخوذة من الصنع، وكما يقال في المنطق: الصناعات الخمس، أي صناعة البرهان والجدل والشعر وغيرها.

الثاني: يقدر بها الإنسان، ويراد بالقدرة هنا التامّة، أي الملكة على إيراد الأدلّة ودفع الشبهات في كلّ مسائل العقيدة.

الثالث: هو من أجل الدفاع عن الأفعال والآراء التي جاء بها النبيّ أو واضع المِلَّة.

[١]- الفارابي، محمد بن محمد، إحصاء العلوم، الفصل الخامس، علم الكلام، ص ٤١.

[٢]- الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، ص ٦.

[٣]- الحلّي، الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مُطهر: نهاية المرام في علم الكلام، ج ١، ص ٩٩.

الرابع: دفع الشبهات وتزييف أقوال الآخرين.

يلاحظ هنا أنّ تعريف الفارابي قد اشتمل على الموضوع، والموضوع هو العقائد والأفعال الدينيّة، وعلى الغاية، وهي الدفاع ونقض آراء الخصوم وتزييفها. واضح جدًّا أنّ هذه الصناعة وتلك القدرة التامّة في النصرة والدفاع إنما تكون عبر الحجج والأدلة والبراهين.

وإذا ركّزنا على تعريف الغزالي، فالملاحظ عبر التحليل وجود تداخل بين علم الكلام والفلسفة الأولى (الميتافيزيقيا)؛ لأنّ الموجود بها هو موجود موضوع الفلسفة الأولى، أمّا علم الكلام فموضوعه العقائد الدينيّة، ولأجل ذلك صار البحث في علم الكلام مقيّدًا بكونه جاريًا على قانون الإسلام، أي هو لغاية الدفاع عن العقيدة الدينيّة عبر مختلف الوسائل، في حين تريد الفلسفة الكشف عن الحقيقة سواء أوافقت اعتقاد الفيلسوف أم لا، وسواء أوافقت ما يقوله الإسلام أم لم توافقه.

لذلك حاول القاضي الإيجي، في كتاب المواقف، تقديم تعريف يخفّف فيه من وطأة هذا الخلط، وإن لم يسلم منه، فقال: الموجود بها هو موجود على قانون الإسلام، بعد أخذ وردّ^[١].

نعم، لا ينكر وجود شبه واشتراك في بعض المسائل بين علم الكلام والفلسفة الأولى، ولكنّهما علمان مختلفان، ولكلّ واحد منهما موضوعٌ مختصّ به. وبسبب هذا الاشتباه وقع بعض الباحثين الغربيين في أغلاط عندما أخذوا بعض مباحث علم الكلام التي تناول فيها المتكلّمون الطبيعيّات أو مباحث أخرى ونسبوها إلى الفلسفة العقليّة التي نصّجت وتطوّرت في الحاضنة الإسلاميّة، كما هو الحال عند المستشرق الفرنسي برنارد كارا دو فو، الذي سجّل قائلاً:

«ليس القرآن رسالة فلسفة، ولم يكن محمّد فيلسوفًا ضبطًا، وإنّما لمس محمّد -مثل نبيّ- مسائل من النظام الفلسفيّ، ومنحها حلولًا عيانيّة، عبّر عنها تعبيرًا حماسيًا، وقد صارت هذه الحلول التي تألّفت العقيدة الإسلاميّة منها نقاطًا ثابتة في البحث النظريّ

[١]- الإيجي، عضد الدين، المواقف، ج ١، ص ٣٨-٤٠.

الفلسفي لدى العرب؛ ولذا لم تقم أعمّ معضلة في الفلسفة العربية على البحث عن الحقيقة، ما دامت هذه الحقيقة قد عُرضت في كثير من نقاطها الجوهرية، بل قامت على تأييد هذه الحقيقة، التي وُضعت وضعاً عياناً ببيان تحليلي عقلي، وبإقامة تعبير موافق لطرز الفلسفة القديمة مُقام التعبير الحماسي، وهذا ما يمكن أن يُسمى بالمعضلة السكلاسيّة. أجل، وجد من استطاعوا بعد ذلك أن يُغفلوا غاية هذه المعضلة، وأن يكونوا أكثر مبالاة بالفلسفة مما بالعقيدة التي كان يجب أن تظهر الفلسفة صورةً لها فقط، وأن يستخدموا الفلسفة حتّى لتحريف العقيدة، بيد أن هذه الأمور لم تكن غير حركات ثانوية في تاريخ الفكر العربي، وأنّ البحث السكلاسي هو الحركة الأولى؛ ولذا فإنّ من المهم أن تُذكر في البدأة مسألة الاعتقاد، التي نمت هذه الحركة على أثرها^[١].

فمن الواضح أنّ هذا التوصيف الذي أطلقه كارا دو فو إنّما ينطبق على علم الكلام، وأنظار المتكلمين، ولا يصحّ في توصيف البحث الفلسفي عند المسلمين.

على أن نشير هنا إلى أنّ بعض المتكلمين جعل موضوع علم الكلام وموضوع الفلسفة الموجود بما هو موجود، وحاول التفريق بينهما على أساس قانون البحث والمبادئ التي تؤخذ منها الأدلة، ففي علم الكلام يشترط المطابقة لظاهر الشريعة، خلافاً للفلسفة حيث المعتبر فيها المطابقة لأصول العقل وقضاياها الأساسية، كما هو الحال عند المحقق اللاهيجي في شوارق الإلهام^[٢].

أيّما كان الأمر، عبر العرض المتقدّم، نكون قد أخذنا صورةً عن هذا العلم ووظيفته وأهدافه.

٣. إشكاليّة التسمية بعلم الكلام

هناك بحثٌ مطروح في المدونات الكلامية حول سبب تسمية هذا العلم بـ(علم الكلام)، وتوجد في هذا المجال آراء متعدّدة وأقوال مختلفة، وهي كما جاءت في نهاية المرام للعلامة الحلي، وشرح العقائد النسفية للتفتازاني:

[١]- برنارد كارا دو فو، ابن سينا، ص ٩-١٠.

[٢]- اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، ج ١، ص ٧٠.

- أن العادة قد جرت في هذا العلم على البحث في حجج وبراهين وجود الصانع وصفاته وأفعاله، فكان يعبر عن هذه الأبحاث بالقول: الكلام في الله تعالى وصفاته وأفعاله، فتسميته بالكلام من باب تسمية الكل باسم الجزء.

- أن أصحاب الموقف المتحفّظ من البحث العقليّ والخوض في العقيدة، كانوا إذا سئلوا عن مسألة تتعلق بالله تعالى وصفاته وأفعاله، أجابوا: نهينا عن الكلام في هذا العلم، فأخذت التسمية من ذلك، فالذين يخوضون في هذا العلم متكلمون في المسائل التي نُهي عن الكلام فيها!

- أن هذا العلم، قياساً بغيره من العلوم التي كانت متداولة بين المسلمين، يعتبر أدقّها وأتقنها، وأنّ ميزة الإنسان عن سائر أنواع الحيوان وهي النطق، إنما تظهر عبر الخوض في هذا العلم وتناول مسائله، فكأنّ الباحث الذي يخوض في هذا العلم (المتكلم) هو أكمل الناس عقلاً ونطقاً، فسُمّي بالكلام لظهور قوّة الكلام فيه.

- أن عادة الباحثين في هذا العلم كانت جاريةً على تصدير أبحاثهم بالقول: الكلام في كذا وكذا، فأخذت التسمية منها.

- لأنّ مسألة الكلام الإلهي (القرآن) في أنّه قديم أو حادث، كانت أشهر مباحث هذا العلم، فقد أخذوا التسمية منها.

- أن علم الكلام أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً، ففيه قابليّة كبيرة واستعداد واسع إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم!

- أن هذا العلم لقوّة أدلّته وحججه صار كأنّه هو الكلام دون ما سواه، حيث يقال للأقوى من الحديثين: هذا هو الكلام.

- أن مباحث ومسائل هذا العلم إنما تتحقّق ويقف عليها الإنسان بالمباحثة وإدارة الكلام والحوار بين الطرفين، بينما غيره من العلوم تتحقّق بالمطالعة والتأمّل^[١].

وقد ذُكرت وجوه أخرى في سبب تسميته بعلم الكلام.

[١] - العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام، م.س، ج ١، ص ٨-٩؛ الفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، ص ١٠-١١.

ولكن يلاحظ هنا:

الأول: من الغريب أنَّ المسلمين الذين ولد هذا العلم على أيديهم، وترعرع ونضج في فيافي أبحاثهم، لم يقفوا على الوجه الحقيقي في تسمية هذا العلم بالكلام، ولم يضبطوا لنا ذلك، فكيف غاب عن وعيهم ضبط ذلك من أول الأمر؟ فلستُ أعلم السبب الذي جعلهم لا يقفون ولا يتفقون على سبب التسمية، رغم أنَّهم وقفوا وانفقوا إلى حدٍّ كبير على تسمية علوم أخرى، كعلم أصول الفقه، وعلم الرجال، وغيرهما!

الثاني: الملاحظ أنَّ أكثر الوجوه التي قيلت في سبب تسمية علم الكلام هي مجرد استحسانات وذوقيات، لا تركز إلى دليل معتمد، أو وثائق حاسمة.

الثالث: لو أردنا التوقّف لنقد تسمية الأبحاث المعروفة بـ(علم الكلام)، فالموقف هو التحفّظ؛ لأننا إذا لاحظنا تسمية علم الكلام بالنسبة إلى الصناعة أو الفن الذي أُطلقت عليه، فلا نجد لها تعكس شموليته، ولا تعكس قيمة مضمونه ومستواه، وهي، أي تسمية علم الكلام، تناسب بشكل كبير العلوم المختصة بدراسة اللغة والألفاظ، ومن هذه الناحية نجد أنَّ تسمية علم العقائد، أو علم أصول الدين أكثر شمولية، وأكثر مناسبة لهذا الفن أو الصناعة أو العلم، المهتم بدراسة العقيدة وأصول الديانة.

الرابع: رجّح الشيخ مصطفى عبد الرّازق في كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الوجه الثاني في تعليل التسمية، وقد استند في ذلك إلى نقلين تاريخيين^[١]:

النقل الأول: ما نقل عن مالك بن أنس أنه قال: إياكم والبدع؟ قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكّت عنه الصحابة، والتابعون لهم بإحسان^[٢]!.

فالتكلّمون - كما افترض عبد الرّازق - خاضوا وتكلّموا فيما ينبغي الصمت عنه! ومن ذلك أخذت تسمية علم الكلام.

[١]- عبد الرّازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٨٦-٣٩٠.

[٢]- الهروي، عبد الله الأنصاري، ذم الكلام وأهله، ج ٥، ص ٧٠.

النقل الثاني: ما رواه ابن عبد البرّ في جامع بيان العلم وفضله، عن مالك أنّه كان يقول: الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا [المدينة المنورة] يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهنم والقدر، وكلّ ما أشبه ذلك، ولا أحبّ الكلام إلا فيما تحته عمل^[١]... وكأنّ علم الكلام هنا تنظير لا يستتبعه عمل!

وقد خلص الشيخ مصطفى عبد الرّازق إلى القول: «وردّ تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندي؛ لمناسبته للواقع من سبق هذه التسمية للتدوين. أمّا سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها»^[٢].

لكن هذا الاستنتاج يصحّ لو كان يسبقه تتبّع واستقراء تاريخيّ لظهور مفردة (الكلام)، ودلالاتها على هذا البحث النظريّ في العقيدة الإسلاميّة، ومثل هذا التتبّع غير متوفّر، ولم يقدّمه لنا الشيخ عبد الرّازق وفق مؤشّرات وأرقام وشواهد واضحة، وإنّما اتخذ مصادرة فحسب.

بل إنّنا نجد عبر المراجعة التاريخية أنّ أبحاث وأصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد، لم تطلق عليها تسمية (الكلام) في ذلك الوقت، ولم تطلق صفة المتكلّم عليهما، فإثبات وجود هذه التسمية قبل القرن الهجري الثاني مشكل جدّاً، وإرادة المعنى الاصطلاحيّ للكلام في المنقول عن مالك بعيدة.

بناءً على هذا، لا يصحّ كذلك ما افترضه الشيخ جعفر سبحاني في أنّ خطب الإمام عليّ عليه السلام وكلماته كانت هي الأساس في تسمية وتدوين علم الكلام! فالمتكلّمون كانوا - كما افترض سبحاني - يستدلّون بكلام الإمام عليّ عليه السلام في كذا وكذا، حتى سُمّي مجموع المسائل بعلم الكلام^[٣]!

لا شكّ أنّ الإمام عليّاً عليه السلام قد تكلم وخاض في خطبه ورسائله وكلماته في أصول الاعتقاد والتوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر، كما هو واضح بيّن في نهج البلاغة،

[١]- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٩٤.

[٢]- عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، م.س، ص ٣٩١.

[٣]- اللجنة العلمية لمؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، معجم طبقات المتكلمين، ج ١، ص ١١.

غير أنّ هذا يختلف عن محلّ البحث في وجه تسمية هذا العلم بـ(الكلام)، وزمان انبثاقها، فما ذكره الشيخ سبحاني مجرّد استحسان لا دليل عليه، حاله حال الوجوه المتقدّمة في سبب التسمية.

٤. هويّة علم الكلام

حتى تتّضح لنا هوية علم الكلام عبر قراءة تاريخيّة، نحتاج إلى مقدّمة نتعرّف فيها على بدايات احتكاك المسلمين مع ثقافة الآخرين وفلسفاتهم، أو على الفلسفة بشكل عام؛ لأنّ التوفّر على هذا الأمر يُسهّم في معرفة هويّة علم الكلام، كما سيّتضح في ثنايا البحث.

شرع الحاكم العباسيّ الثاني أبو جعفر المنصور في سنة (١٤٥هـ) ببناء مدينة بغداد، لانتخاؤها عاصمةً للخلافة العباسيّة على الضفّة الغربيّة لنهر دجلة، وقد استغرق بناؤها مدّة أربع سنوات، وأصبحت بغداد في عصر حفيده هارون العباسي مركزاً مهماً في الشرق يضاهي بيزنطة، وفي تلك الفترة بدأت ملامح مرحلة فكريّة بالظهور متمثلة في ترجمة علوم الشعوب والأمم الأخرى إلى اللغة العربيّة، ولم تمضِ سنوات حتى أصبح في أيدي المسلمين أهمّ كتب أرسطو وأفلاطون والهنود والفرس وغيرهم، العلميّة منها والفلسفيّة.

وفي سنة (٢٠٧هـ) أنشأ المأمون العباسيّ بيت الحكمة في بغداد، وجعلها مركزاً لحزن الكتب والترجمة والتأليف، وقد اضطلع هذا المركز بمهمّة ترجمة علوم الأوائل، وقام عليه مجموعة كبيرة من المترجمين الماهرين، كأمثال حنين بن إسحاق الذي أسند إليه المأمون رئاسة بيت الحكمة. وقد أسهمت عمليّة الترجمة هذه بنضج الحياة الفكريّة والثقافيّة في الحضارة العربيّة والإسلاميّة.

اختلفت آراء المؤرّخين في بيان الأسباب والدوافع من وراء الترجمة، فهناك من أرجعها إلى دوافع خارجيّة سياسيّة لا صلة لها بالفكر الإسلاميّ، وهناك من يذهب إلى أنّ العوامل الداخليّة هي السبب وراء الترجمة، فقد كان لدعوة القرآن الكريم إلى التفكّر

والتأمل، الدور الكبير في حث المسلمين على التلاحق والالتقاء بفكر الآخرين وترجمته. وهناك من أرجع الأسباب إلى دوافع سلطوية للحكومات يومئذ بهدف الوقوف أمام فكر أهل البيت (عليه السلام)، وقد أخذ بهذا التفسير بعض علماء المدرسة الأخبارية والتفكيكية المعاصرة، وقد أرادوا بذلك التقليل من شأن البحث الفلسفي عبر إلباسه ثوب السلطات الجائرة التي فتكت بأهل بيت النبي (صلى الله عليه وآله)، وهذا الرأي تحديدًا لا يمتلك ما يعززه من وثائق تاريخية واضحة، ويمثل دعوى تفتقر إلى الإثبات التاريخي.

وهناك رأي يذهب إلى أن المسلمين كانوا يبحثون عن المعارف والعلوم المفيدة؛ لذلك ترجموا تلك الكتب والمواد التي كانت تتناسب وعملهم وحاجاتهم الحياتية والحضارية. وأيًا ما كان الأمر، كانت المواقف إزاء الفلسفة متباينةً بين الأوساط العلمية الإسلامية، حيث تراوحت بين متفائل وبين معترض متشائم، وصار كل طرف يؤيد وجهة نظره ويحاور ويحاجج الآخرين، فأسهم كل ذلك بنتائج معرفية مهمة.

ومن جملة النتائج المعرفية المترتبة على الخلاف في الموقف إزاء الفلسفة ما يرتبط بهوية علم الكلام وماهيته والدور المتوقع منه ووظيفته، بمعنى أن العلماء الذين رحّبوا بترجمة كتب الفلسفة وانفتحوا عليها وزاولوا النشاط الفلسفي، ذهبوا إلى التأكيد على أن دراسة الوجود من اختصاص الفلسفة والفيلسوف، أمّا الدفاع عن الفكر الديني وبيان العقائد الدينية وردّ الشبهات عنها، فمهمة موكولة إلى علم الكلام.

في مقابل ذلك، أكدّ المتحفّظون على ترجمة الفلسفة ومزاولتها والمتعاملون معها بريبة وشكّ على أن تحصيل المعارف والحقائق المرتبطة بالوجود من شأن علم الكلام والمتكلم. وعلى أساس هذا التباين، نعرف السرّ في تعريف الغزالي المتقدّم لعلم الكلام، والقول إنّه يتناول الوجود بما هو موجود؛ ذلك أن الغزالي كان في طبيعة المجاهدين للفلسفة، والذين حكموا بكفر الفلاسفة!

يتّضح في ضوء هذا البيان أن علم الكلام -وفق الفريق المناصر للبحث الفلسفي- علم الدفاع عن الفكر الديني والعقيدة الإسلامية، ولا علاقة له بإنتاج المعرفة والكشف

عن حقائق الوجود، في حين يكون علم الكلام -وفق الفريق المناهض للبحث الفلسفي- منتجاً للمعرفة، إذ يبحث علم الكلام حينئذٍ عن حقيقة الوجود.

إنَّ القراءة التاريخية لهويّة علم الكلام تُوقف الباحث على تذبذب وتراوح هذا العلم بين الهويّة الدفاعيّة، وبين هويّة الإنتاج المعرفيّ تبعاً للموقف من الفلسفة؛ فالذين اتخذوا موقفاً إيجابياً من الفلسفة اتخذت هويّة علم الكلام معهم سِمَة الدفاع، وهذا ما رأيناه في تعريف الفارابي المتقدّم، فالفارابي من أوائل الفلاسفة الإسلاميين، فالتصوّر الدّفاعيّ وردّ الخصوم هو المقوم لهويّة علم الكلام عند الفارابي وفريقه، أمّا الذين اتخذوا موقفاً مناوئاً للفلسفة، فقد كان التصوّر الطّاغي عندهم لهويّة علم الكلام متمثلاً في الإنتاج المعرفيّ، وقد لاحظنا هذا المعنى في تعريف الغزالي والعلامة الحلي وغيرهما.

ثمة نصوص مهمّة للتفتازاني وابن خلدون تشير إلى هاتين الطريقتين أو الهويّتين في علم الكلام، ومن المستحسن هنا إثباتها:

كتب التفتازاني في شرح العقائد النسفيّة:

«وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم أجمعين لصفاء عقائدهم، ببركة صحبة النبي ﷺ، وقرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكّنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مباحثهما فروعاً وأصولاً. إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء، والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمّات. فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلّتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات.. ولأنّه [أي علم الكلام] لا يبتناء على الأدلّة القطعيّة المؤيّد أكثرها بالأدلّة السمعيّة أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسُمّي بالكلام المشتقّ من الكلم، وهو الجرح. وهذا هو كلام القدماء، ومعظم خلافاته مع الفرق الإسلاميّة، خصوصاً المعتزلة لأنّهم أوّل فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنّة، وجرى عليه جماعة

من الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- في باب العقائد؛ وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصريّ ليقرّر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين. فقال الحسن: قد اعتزل عنا، فسمّوا المعتزلة، وهم سمّوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله، ونفي الصفات القديمة عنه.

ثم إنهم توغلوا في علم الكلام، وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس، إلى أن قال الشيخ أبو الحسن الأشعري لأستاذه أبي عليّ الجبائي.. وترك الأشعري مذهبه، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة وإثبات ما وردت به السنّة، ومضى عليه الجماعة. فسمّوا أهل السنّة والجماعة.

ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربيّة، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرّد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة، ليتحقّقوا مقاصدها فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمّ جرّا إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميّز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيّات، وهذا هو كلام المتأخّرين^[١].

وكتب ابن خلدون في المقدمة

«ثمّ جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي، فأملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثمّ لخّصه في كتاب الإرشاد، واتّخذة الناس إمامًا لعقائدهم، ثمّ انتشرت بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرّقوا بينه وبين الفلسفة بأنّه قانون ومعيّار للأدلة فقط، يسير به الأدلة منها كما يسير من سواها، ثمّ نظروا في تلك القواعد المقدمات في فنّ الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدّتهم إلى ذلك، وربّما أن كثيرًا منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، فلما سبروها بمعيار المنطق، ردّهم إلى ذلك فيها ولم يعتقدوا بطلان المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي، فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينة للطريقة الأولى

[١] - انظر: الفتاواني، سعد الدين، شرح العقائد النسفيّة، م.س، ص ١٠-١٢.

وتسمى طريقة المتأخرين، وربما أدخلوا فيها الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإلحائية، وجعلوهم من خصوم العقائد، لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب، وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم^[١].

في ضوء هذين النصبين، فإنّ طريقة المتقدمين تمثل الهوية الدفاعية لعلم الكلام، أمّا طريقة المتأخرين فتمثل هوية الإنتاج المعرفي، فكلام المتقدمين هو علم الكلام عند الفارابي كما عرفنا من تعريفه المتقدم، وغيره من رجال الكلام في الحقبة السابقة لترجمة الفلسفة، أمّا كلام المتأخرين فهو علم الكلام في هوية الإنتاج المعرفي.

هنا يكون من اللازم أن نتوقف عند هاتين الهويةتين، والكشف عن طبيعة الفارق بينهما، والتركيز على جوانب الالتقاء والافتراق، ولكن قبل ذلك أشير إلى نقطة مهمة ترتبط بهاتين الهويةتين، وهي أنّ الكاهن الفرنسي لويس جارديه حاول أن ينفي وجود مقابل لـ (الفهم للإيمان) في المسيحية، فاللاهوت في المسيحية يهتم بالإيمان وفهمه وليس الدفاع عنه، بينما يهتم علم الكلام الإسلامي بالدفاع أكثر من الفهم، ومن المستحسن إثبات نصّ عبارته، حيث قال:

«لا يوجد في الإسلام مقابل دقيق لذلك (الفهم للإيمان) المتكوّن علمًا مستقلًا، فالكلام.. دفاع عن الإسلام، وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية، لا من حيث المفهوم، ولا من حيث الما صدق؛ فمن حيث المفهوم نجد أنّ متون علم الكلام الإسلامية تهتمّ بالدفاع أكثر منها بفهم الإيمان، وفي المسيحية هذا الدفاع عن الإيمان هو بمثابة استهلال نقديّ للاهوت، أمّا في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم. والمهمة التنويرية، وهي المقام الأول في اللاهوت المسيحي، وجهد العقل المستنير بالإيمان للنفوذ في السرّ بما هو سرّ وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، كلّ هذا لا يظهر في علم الكلام إلّا تلميحًا، ولا يُراد لذاته. إنّ الكلام

[١]- انظر: ابن خلدون، المقدمة، م.س، ص ٢٩٤.

يتوجّه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره، من أجل إقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للإيمان الإسلامي.

كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الما صدق، وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي؛ فذلك لأن قواعد العقل الإنساني التي وضعها الله من أجل الفوز بالنجاة في الآخرة تتعلق، من وجهة النظر الإسلامية، بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي ينتسب، إلى حد كبير، إلى علم آخر هو على الخصوص علم أصول الفقه^[١].

وقد ورد ما هو قريب من هذا التحليل في كتاب تراث الإسلام^[٢].

يثير هذا التحليل الذي أورده جارديه، ومؤلفا تراث الإسلام، مسائل عدّة حريّة بالبحث التفصيلي، ولكن نقتصر هنا على تسجيل بعض الملاحظات:

- عرفنا سابقاً من التعريفين الأساسيين المقدمين لعلم الكلام أنّ موضوع هذا العلم بناءً على رأي الغزالي واللاهيجي وآخرين هو الوجود بما هو موجود، أمّا بناءً على رأي الفارابي، فهو العقائد الدينية، ومن ثم لا يصح ما ذكره جارديه من أنّ موضوع علم الكلام هو الدفاع عن الإيمان، ناسباً ذلك إلى مؤلفي المدونات الكلاميّة!

- إنّ الطابع الغالب على مباحث علم الكلام في القرون الثلاثة الأولى من تاريخه هو محاولة فهم الإيمان والوعي بالعقيدة، وإدراك مضمون العقائد التي نطق بها الوحي، وتحديد وبيان المجمل في القرآن الكريم والسنة الشريفة، من قبيل حكم مرتكب الكبيرة، والوعد والوعيد، والعدل الإلهي، والشفاعة، والقدر، والخلاص والنجاة في يوم الحساب، والثواب والعقاب، وغيرها، ولم يكن المهم في تلك القرون الدفاع عن العقيدة ضدّ خصومها في الداخل أو الخارج. نعم، صار الهدف الغالب بعد هذه القرون

[١]- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج ١، ص ١٣-١٤.

[٢]- نافعة، حسن؛ كليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ج ٢، ص ٥٣.

هو الدفاع عن الاعتقاد وإبطال شبهات وإشكاليات الآخرين، ولكنه إبطال ممتزج بالفهم والوعي بالعقيدة. ولعلّ السبب في تأكيد فكرة الدفاع في غاية علم الكلام بعد قرونه الأولى هو الردّ على دعوى طائفة من المسلمين ذهبت إلى تحريم الخوض والنظر في علم الكلام، كما هو الحال عند الحنابلة، فعلم الكلام في المقام الأوّل هو علم فهم العقيدة والإيمان قبل التصديّ للدفاع عنه.

- الملاحظ للاهوت المسيحيّ يجد سيادة هدف الردّ على الخصوم وإبطال إثاراتهم وشكوكهم في الإيمان المسيحيّ ومفرداته، سواء في الداخل أو الخارج، فقد غلب عليه بعد قرونه الأولى طابع الجدل من أجل الدفاع عن العقيدة ضدّ خصومها، فمن هذه الجهة لا يوجد فارق بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلاميّ، وهذا المعنى لا يشكّل منقصة؛ فطبيعة تعدّد الوعي والفهم بالعقيدة والإيمان يفرض فكرة الإبطال والردّ.

- أمّا إثارة صاحبي كتاب تراث الإسلام، فمن الواضح أنّ الدراسة المقارنة لموضوعات البحث في المدوّنات الكلاميّة الإسلاميّة ومتون اللاهوت المسيحيّ، تبين لنا وجود اتفاق إلى حدّ كبير في الموضوعات المبحوثة والغايات والأهداف منها، وليس مجرد شبه سطحيّ كما قالوا! وعلى سبيل المثال لو قارنّا بين كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي وبين رسائل العقائد لتوما الأكويني، فمثل هذه المقارنة توقفنا على كبير الشبه بينهما.

أضف إلى ذلك، أنّ النّاظر في متون الكلام الإسلاميّ يجدها متكاملة الموضوعات والمقدّمات والمناهج، حيث صار هذا العلم تدريجيّاً من جملة العلوم المتكاملة والمترتبة ترتّباً منطقيّاً.

أ- هويّة الدفاع العقيديّ (طريقة المتقدّمين)

تبتني هويّة الدفاع العقيديّ لعلم الكلام على توكيد أنّ علم الكلام كإطار نظريّ يكون مسبوqاً بحصول المعرفة عند الإنسان عن طريق الوحي، فتحصل المعرفة بالعقائد

وأصول الديانة عن طريق الوحي وإخبار الأنبياء ﷺ، وأمّا علم الكلام فهو على خلاف سائر العلوم النظرية الأخرى، كالفلسفة والطبيّيات والرياضيّات، لا يقوم بتحصيل المعرفة عند الإنسان والمرتبطة بالواقعيّات، وإنما تتمثّل وظيفته ودوره في صيانة المعارف الدينيّة وحراستها، والذود عن حصون العقيدة المأخوذة من الوحي وعن طريق النبوة، فالميتافيزيقيا تريد الكشف عن الواقع وتحصيل العلم بقوانين الوجود وأحكامه بما هو موجود، وفق طريقة القياس البرهانيّ، والطبيّيات تحصّل المعارف والقوانين المرتبطة بالموجود الذي هو جسم، فغايتها الكشف عن واقع الجسم وقوانينه وأحكامه وحالاته، وتقوم الرياضيّات بالدور نفسه فيما يرتبط بالكم.

أمّا علم الكلام، فلا تقوم وظيفته على تحصيل المعارف الواقعيّة والكشف عن الحقائق في الواقع، ولا يصل دوره إلى هذا الحدّ، وإنما يستخدم هذا العلم كإطار نظريّ من أجل بيان العقيدة وصيانتها والدفاع عنها.

وبعبارة أخرى: إنّ دور علم الكلام بالنسبة إلى العقيدة دور الخادم، فالمتكلّم يقوم بدور الخدمة بالنسبة إلى المعارف الإلهيّة، وتكون وظيفته وهدفه بيان العقيدة وإيراد الحجج والأدلة عليها والدّفاع عنها، وذلك مقابل هجومات وتشكيكات الآخرين من سائر الفرق والأديان.

ترسمُ الهوية الدفاعيّة لعلم الكلام نقطة الحراسة كهدفٍ أسمى، وقد تشكّلت هذه الهوية عند طيفٍ كبيرٍ من المتكلّمين الإسلاميين، تبعاً لموقفهم الإيجابيّ من الفلسفة، فالموقف الإيجابيّ من الفلسفة يقتضي أن تكون الفلسفة العلم الذي يستهدف تحصيل المعرفة بالواقع والكشف عن حقائق الوجود وقوانينه، خلافاً لعلم الكلام الذي تكون وظيفته وهويّته الدفاع عن العقيدة وصيانتها.

وقد رأينا، على أساس هذا البيان، خلوّ تعريف الفارابي لعلم الكلام من القول إنّ موضوعه الموجود بما هو موجود؛ لأنّ الموجود بما هو موجود موضوع الميتافيزيقيا، أمّا علم الكلام فموضوعه العقائد الدينيّة.

تأسيساً على ذلك، قرّر العلامة مطهري أنّ الوحدة بين مسائل علم الكلام ليست وحدة ذاتية، وإنّما وحدة اعتبارية ناشئة من كون مسائل علم الكلام تستهدف غرضاً واحداً، هو الدفاع عن العقيدة وصيانتها وحراستها، وهذا الهدف الواحد يكون منشأً للوحدة الاعتبارية بين مسائله، وإذا كانت الوحدة بين مسائل علم الكلام اعتبارية، فلا ضرورة حينئذٍ في وجود موضوع واحد له، فضلاً عن القول إنّ موضوعه الموجود بما هو موجود. ومّا يترتب على ذلك: أن العلم الذي تكون الوحدة بين مسائله اعتبارية يمكن أن يحصل تداخل بينه وبين العلوم الأخرى، وهذه النقطة بالتحديد هي السرّ وراء تداخل بعض مسائل علم الكلام مع الفلسفة والطبيعيات^[١].

يتّخذ علم الكلام، وفق هذا البيان، الوظيفة الدفاعية في تصوّر العلامة مطهري؛ ولذلك قرّر في تعريف علم الكلام أنّه: «علم يبحث في أصول الدين الإسلامي، ويتوخّى بيان ما هو داخل في أصول الدين وما هو خارج منها، ويتعرّض إلى بيان الأدلّة التي يمكن من خلالها إثبات هذه الأصول، ويتصدّى للإجابة عن الشبهات والشكوك التي تُثار ضدّ هذه الأصول»^[٢].

وإجمالاً، فهويّة الدفاع العقيديّ لعلم الكلام تمثّل تصوّر الفلاسفة عن هذا العلم، وكذلك لها حضور في كلمات المتكلّمين الأوائل، الذين ولد علم الكلام في أحضان بحوثهم، ومحاولتهم فهم الإيمان والعقيدة.

ب- هويّة الإنتاج المعرفي (طريقة المتأخّرين)

وفق هذه الهويّة، يكون علم الكلام وسيلةً لتحصيل المعرفة وتكميل العقل النظريّ بالحقائق، كما هو الشأن في سائر العلوم النظرية الأخرى، كالميتافيزيقيا والطبيعيّات والرياضيّات، فعلم الكلام يهدف وفق هذا التصرّو إلى الكشف عن الواقع وتحصيل المعرفة بالحقيقة، فكما أنّ الفلسفة والطبيعيّات والرياضيّات تهدف إلى الكشف عن

[١]- مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ج ٢، ص ١١-١٢.

[٢]- م. ن، ج ٢، ص ١١.

الواقع وتحصيل المعرفة بالحقيقة، فإنَّ علم الكلام يقوم بالدور نفسه؛ ولأجل ذلك فهو علم منتجٌ ومولّدٌ للمعرفة.

نعم، يفترق علم الكلام عن سائر العلوم النظرية الأخرى في استناده إلى مرجعية الوحي (القرآن والسنة)، ففي الوقت الذي تعتمد فيه تلك العلوم النظرية على موازين العقل والقضايا العقلية الصرفة، فإنَّ علم الكلام يعتمد مرجعية القرآن والسنة.

وقد لاحظنا هذه الهوية لعلم الكلام في تعريف الغزالي المتقدم، وهي السائدة في تصوّرات المتكلمين من علماء القرن السابع الهجري وما بعده، كما هو الحال عند العلامة الحلي، والمقداد السيوري^[١] وغيرهما. وكما أشرنا سابقاً، فإنَّ تشكّل هذه الهوية لعلم الكلام مرجعه الموقف السلبي إجمالاً والمتحفّظ تجاه الفلسفة.

وبعبارة أخرى: إنّ المتكلمين المؤمنين بهوية الإنتاج المعرفي لعلم الكلام يتمثلون في الفريق المناهض للتفكير الفلسفي، ومن نفاة أهلية العقل المحض في نيل معرفة الوجود والحقائق والكشف عنها، وحصر طريق ذلك في الوحي وإخبار الأنبياء ﷺ. ومن ثم، فقد خلصوا إلى ضرورة تأسيس علم يقوم بالدور الذي يدّعيه الفلاسفة بالنسبة إلى الفلسفة، أي دراسة الوجود بما هو موجود، والكشف عن حقائق الواقع ومراتبه وقوانينه وأحكامه؛ ولذلك نجد هذا الفريق من الباحثين وحتى يتجاوز إشكالية التشابه بين الفلسفة وعلم الكلام، أضاف قيداً في تعريف الكلام في كون مباحثه مشروطة بأن تكون جارية على قانون الإسلام، مما يعني أنّ المتكلم يعتمد إلى صياغة معارف الوحي بصياغة منتجة للمعرفة.

تأسيساً على هذا التصوّر، يدخل علم الكلام في زمرة العلوم الحقيقية التي لها موضوع واحد تدور مسائلها حوله، بمعنى ضرورة وجود موضوع واحد لعلم الكلام يكون القطب الذي تدور مداره الأحكام المختلفة فيه، ومن الواضح أنّ هذه الضرورة

[١]- السيوري، المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٢٦.

من خصائص العلوم الحقيقيّة دون الاعتباريّة.

ومن ناحية ثانية، لاحظ الباحثون الذين اتّجهوا صوب هويّة الإنتاج المعرفيّ لعلم الكلام الإسلاميّ أنّ الرائج في علم الكلام من دفاع عن العقيدة ومقولاتها لم يصل إلى نتيجة سليمة، وإنّما دخل في متاهات الجدل العقيم والمشاحنات اللفظيّة الإقناعيّة، فأفرغ من محتواه ومن المساهمة التي تثري المعرفة الدينيّة، فصار نشاطه سلبياً بنسبة كبيرة؛ ولذلك أرادوا لعلم الكلام عبر هويّة الإنتاج المعرفيّ - كما يتصوّرون - أن يقوم بالدور الإيجابيّ الهجوميّ، الذي يثري المعرفة الدينيّة، ويسهم في تنضيجها.

تواصل أو تقاطع؟

السؤال المهم في المقام: هل ثمة صلة وعلاقة بين الهويّتين، أو هما متباينتان بشكل تامّ ولا ارتباط بينهما؟

ويجب أن نلاحظ في مقام الإجابة، أنّ التحليل الدقيق لهاتين الهويّتين يقود الباحث إلى وجود وحدة كامنة، وهذه الوحدة ترجع إلى قواسم مشتركة بين هذين التصوّرين لهويّة علم الكلام، ويمكن بيان ذلك عبر مجموعة نقاط:

الأولى: اعتماد النصوص الدينيّة، فالرجوع إلى النصّ الدينيّ واعتماده مرجعيّة يمثّل قاسماً مشتركاً بين تصوّر الهويّة الدفاعيّة وتصور هويّة الإنتاج المعرفيّ، فالتصوّر الدفاعيّ وبعد أن يؤمن بالنصّ الدينيّ بشكل مسبق، ينطلق بعد ذلك في مهمّة الدفاع عنه وردّ الشبهات والإثارات، ويجري الحال نفسه في هويّة الإنتاج المعرفيّ، فالنصّ وحضوره مقوم له.

يتفق المتكلّمون في هذين التصوّرين في اعتماد القرآن الكريم والسنة القطعيّة كمرجعيّة، وإن كانت توجد بينهم اختلافات في موارد ومديات أخرى، كال موقف من خبر الواحد في العقائد، وسيرة الصحابة، والإجماع، وما أشبه.

الثانية: ترويج المفاهيم الدينيّة وتعليمها، فالتصوّران يشتركان في تضمّنهما برنامج

ترويج وتعليم التعاليم الدينية والدعوة إليها والتبشير بها، فالتكلم مبلغ للدين ومروج له، سواء أكان مؤمناً بالهوية الدفاعية لعلم الكلام، أم بهوية الإنتاج المعرفي.

الثالثة: تأسيساً على النقطة الثانية، يتمتع علم الكلام وفق التصورين بصفة الوساطة بين الوحي والمتلقي له من عامة المؤمنين به.

الرابعة: على مستوى نظرية المعرفة، يشترك أصحاب الهويتين في الإيمان بأصل الواقعية والعقلانية، أي في وجود واقع خلف الذهن، وقدرة العقل إجمالاً على فهم القضايا الدينية، ومن ثمّ فكلتا الهويتين تنشدان المعرفة اليقينية المطابقة للواقع.

الخامسة: ثمة انطباع موجود نسبياً بين الهويتين، يتمثل في أنّ غرض الوحي تعليم الحقيقة وإثارة دلائل العقول.

ولكن رغم اتفاقهما في ذلك نسبياً، إلا أنّهما يختلفان في تفسير محتوى التعاليم والنصوص الدينية، فأصحاب الهوية الدفاعية يؤمنون أنّ حقائق الوحي هي ذاتها حقائق الفلسفة، في حين يفكّك أصحاب هوية الإنتاج المعرفي بين الحقائق الدينية والفلسفية، وهذا ما سندرسه في العنوان القادم.

٥. الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية

يُعتبر البحث في العلاقة بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية من الأبحاث الضاربة العمق في تاريخ الفكر البشري، فلم يخل منه عصر من العصور أو ديانة من الديانات، بدءاً من اليهودية، فالمسيحية، والإسلام. فالفيلسوف الإسكندري فيلون (٣٠ ق.م - ٥٠ م)، قام بمحاولة التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة، فقد شرح الشريعة الموسوية شرحاً فلسفياً، موضحاً ما فيها من رموز. وفي هذه المحاولة، نجد الحقيقة الدينية قد وُضعت لأول مرة في التاريخ في صبغة فلسفية ومبادئ عقلية صرفة، وقد كان فيلون مؤمناً بأنّ كلاً من التوراة والفلسفة تعبّران عن حقيقة واحدة، غاية الأمر أنّ الأقوال الدينية أكمل وأتم،

ولكنّها أقل تفصيلاً، بينما الفلسفة أقل شمولاً وإن كانت أكثر تفصيلاً^[١].

وحين جاءت المسيحية ودخل الناس فيها أفواجا، وأقبلوا على اعتناقها، وآمن بعضهم بالفلسفة وزاولوها، انقسم المدافعون عن الدين إلى طائفتين، حملت الأولى منهما على الفلسفة، ورأت فيها مصدراً للبدع، وحاربتها وعارضتها معارضة شديدة، وقد كان على رأس هذه الطائفة ترتوليان الذي كان يقول: «أي علاقة توجد بين أثينا وأورشليم؟ بين الأكاديمية والكنيسة؟ إننا بريؤون من الذين ابتدعوا مسيحية رواقية أو أفلاطونية جدلية، بعد المسيح لسنا بحاجة إلى شيء»^[٢].

أمّا الطائفة الثانية، فقد أعجبت بالفلسفة أشد الإعجاب، وبحثت عن الحقائق التي بلغتها الفلسفة، والتي أعلنتها الديانة المسيحية في الوقت ذاته، وقد خلصت هذه الطائفة إلى عدم وجود تعارض بين الدين والفلسفة، بل تمهّد الفلسفة السبيل للدين، فالاتفاق ممكن بينهما.

وقد كان من أشهر رجال هذه الطائفة القديس جوستين (١٠٠-١٦٥م)، حيث رأى أنّ العقل صادق في دائرة الطبيعة، أمّا الإيمان فمكمّل له وليس مبطلاً؛ لأنّ مصدرهما واحد. ثمّ جاء كليمان (١٥٠-٢١٧م) وهو أول مفكّر مسيحي أسهب في تحييد الفلسفة والتشجيع عليها، فرأى أنّ الله هو مصدر كلّ حقيقة، ولكن تارة تصدر الحقائق عنه بصفة أوليّة كحقيقة العهد القديم والجديد، وتارة تصدر بصفة ثانوية مثل الحقائق الفلسفية، ورأى أنّ من واجب المثقّف المسيحي أن يتفقه في الدين، وأنّ الفلسفة خير أداة لتحقيق هذه الغاية^[٣].

وبعد جوستين، واصل تلميذه أورجين الإسكندري (١٥٠-٢٤٥م) خطاه، وبعدهم جاء القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م)، فكان له الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية، ويمكن القول إنّ كيان الفلسفة المسيحية قد اكتمل على يديه، فقد كان التمهيد

[١]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٧٧؛ بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص ٩٠-٩٢.

[٢]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص ٢٢.

[٣]- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، م.س، ص ٢٩٩-٣٠٠.

لقيام ذروة الفلسفة المدرسيّة مع القدّيس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م).

ولم يكن العصر الإسلاميّ مختلفاً في ذلك، فقد رأى كثيرٌ من مفكّري الإسلام أنّ الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحدة، فقد قرّر الكنديّ أنّ كلّ ما أذاه النبيّ محمدٌ ﷺ موجود جميعاً بالمقاييس العقلية^[١]! أمّا الفارابي، فقد رأى أنّ الفلسفة والدين يتفقان موضوعاً ومصدراً وغاية، وأتّهما من أجل الإنسان^[٢].

وجاء بعد الكندي والفارابي إخوان الصفا، الذين رأوا عدم التعارض بين الدين والفلسفة، ثمّ جاءت محاولات الشيخ الرئيس ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل، ثمّ أطلّ الأندلسيّ ابن رشد الذي ألّف كتاباً خاصّاً في هذا المجال أسماه (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

ولكن المحاولة الواضحة الناضجة إلى حدّ كبير في هذا المجال، وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معها، تتمثّل في محاولة أو في مشروع الفيلسوف صدر الدين الشيرازي الذي طرح مدرسة الحكمة المتعالية، وأراد بيان الموافقة والانسجام بين البرهان والقرآن والعرفان، فقد رأى العقل والشرع متطابقين، وفي هذا المجال كتب جملته المعروفة: «حاشى الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^[٣].

أمّا الفلاسفة الغربيّون، فلهم تصوّرات وآراء متباينة ومتعدّدة عن الدين نفسه وعن الفلسفة، وبشأن العلاقة بينهما يمكن الوقوف عليها عبر الرجوع إلى مصادرها الخاصّة.

وأياً ما كان الأمر، فالهدف من هذه النقطة التوقّف لمعرفة العلاقة بين الحقيقة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة من وجهة نظر هويّتي علم الكلام المتقدّمتين، وبهذا الصدد نلاحظ:

بناءً على الهوية الدفاعيّة لعلم الكلام، وهي السائدة عند المتقدّمين والفلاسفة كما

[١]- رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢٤٤.

[٢]- الفارابي، تحصيل السعادة، ص ٨٨ فما بعدها.

[٣]- الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٣٠٣.

اتّضح من تعريف الفارابي، فقد رأى الفلاسفة أنّ الحقائق والمضامين التي أخبر بها الأنبياء ﷺ، والقضايا التي توصل إليها الفلاسفة ليست أجنبية عن بعض، وإنّما متّحدة في الواقع وفي عالم الثبوت؛ لأنّ الحقيقة الخالية من كلّ شائبة يمكن الوصول إليها بأدوات عقلية صرفة، وقد نختصر هذا الطريق ونأخذها عن لسان الوحي والدين، بصرف النّظر عن سعة الدائرة وضيقها.

وبعبارة أخرى: إنّ هامش الاختلاف بين الحقيقة التي جاء بها الأنبياء ﷺ عن طريق الوحي، وبين الحقيقة التي يتوصّل إليها الفلاسفة عبر البراهين العقلية، محدود جدّاً لا يُلْتَفَت إليه، غاية الأمر أنّ الحقيقة التي جاء بها الوحي قد بُيِّنَت بلسانٍ عربيٍّ مبينٍ متّسم بالوضوح والفهم العام، بينما بُيِّنَت الحقيقة الثانية عبر منتجات العقل والفكر بقوالب فنية، وخطاب تخصّصي، لا يتمكّن منه كلّ واحدٍ من الناس، ومن المستحسن هنا إيراد بعض النّصوص بهذا الشأن:

قال السيّد الخميني رحمته الله: «والفرق بين المأثورات عن الأنبياء وكتب الحكماء، إنّما هو في الاصطلاحات والإيجاز والتفصيل فقط، مثلما أنّ الفرق بين الفقه والأخبار الخاصّة بالفقه هو في الاصطلاحات والإيجاز والتفصيل أيضًا، لا في المعنى»^[١].

وكتب العلامة الطباطبائي رحمته الله: «ودع عنك أيضًا ما نهج به جمع من الباحثين المسلمين من أنّ الدين يرفض الفلسفة ويبطلها ولا ينسجم معها، وأنّ الموقف الدينيّ هو غير الموقف الفلسفيّ، وهدف هذا غير هدف ذاك.. فهؤلاء يفسّرون الفلسفة على أنّها مجموعة منظمّة من أقاويل رجال من يونانيّين وغير يونانيّين، وفيهم الملحد والمتقيّ، والكافر والمؤمن، ومنكر الصانع ومثبته، والمخطئ والمصيب.. لا يُراد من التعرّض بالبحث لهذه الأقاويل إلّا التشبّه بهم ولا من التعلّق بها إلّا تقليد الجمهور من مشاهيرهم. ولو كانت الفلسفة هي التي فسّروا، وحقيقتها هي التي ذكروا، لكان الأجدر بها أن لا تكون، ولكان الأحرى بكلّ من يحترم نفسه أن لا يتعرّض لها ولا

[١]- الخميني، روح الله الموسوي، الأربعون حديثاً، ص ٢٢١.

يمارسها، وأن ينكرها الدين ويتبرأ منها براءة الذنب من دم يوسف، لكن الحقيقة هي -تماماً- خلاف ما زعموا، وأمّا ما ذكروه فهو طريقة تُتبع في بعض الصناعات، التي يُطمأن فيها إلى إجماع الرجال وشهرتهم، وتُستقرأ المذاهب فيها وتستقصى، ليكون ذلك دليلاً على التلازم بين مسائل متشعبة، لا دليل له إلا اتفاق الباحثين عليه.

وأمّا الفلسفة -التي قدّمنا أنّها البحث الاستدلاليّ عن الحقائق- فإنّها لا تعني بالرجال وأقوالهم، ولا بإجماع العلماء وشهرتهم، ولا يجوز لها أبداً أن تعني؛ إذ كيف يصحّ الاكتفاء عن معرفة الحقّ الصريح وأعيان الأمور بمعرفة ما قيل فيها وعنّها؟ وكيف يجدي في الحصول على سكون النفس، واطمئنانها إلى الحقائق والواقعيّات، الالتجاء إلى آراء الناس ومذاهبهم فيها؟ فدع عنك هذه الأقاويل، وتيقن أنّ الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهيّة، وهي الحصول على المعارف الإلهيّة عن حجة عقلية^[١].

بصرف النظر عن مديات اتفاقنا مع تفاصيل هذه الدعوى، لكن تأسيساً على هذا الاعتقاد توصّل الفلاسفة إلى تقديم رؤية لحلّ مسألة تعارض الدين والفلسفة ظاهراً، وعبر ذلك رسموا حدود علم الكلام وغايته وأهدافه ووظائفه، ويمكن إيجاز ذلك في نقاط:

- علم الكلام فنّ وصناعة وليس علماً من العلوم النظرية، كالفلسفة والرياضيات والطبيعيّات، بمعنى أنّه يمنح المشتغل به مهارة وقوّة جدليّة من أجل الدّفاع عن العقيدة.

- لا يطلب من علم الكلام تحصيل المعرفة بعالم الوجود وحقائق الأمور عن طريق المنهج النظريّ؛ لاختصاص ذلك بالفلسفة.

- المتوخّى من علم الكلام هو الحفاظ على العقائد الدينيّة من هجمات الآخرين، من أتباع سائر الفرق والملل والنحل الداخليّة والخارجيّة.

- إثبات كلّ فرقة من فرق المسلمين لأصول مذهبها ومعتقداتها الخاصّة، والرّد على المخالف.

[١]- الطباطبائي، محمّد حسين، الإنسان والعقيدة، رسالة علي والفلسفة الإلهيّة، ص ٢٨٥-٢٨٦.

هذه الرؤية عن هويّة علم الكلام حاضرة عند المتكلّمين الأوائل، كالأشعري، والباقلاني، والأسفراييني، والجويني، والصدوق، والمفيد، والطوسي، وكذلك عند الفلاسفة كما عرفنا من تعريف الفارابي لعلم الكلام؛ ولذا نجد أصحاب هذا الاتجاه في هويّة علم الكلام يميلون في تعريفه إلى الغاية والأهداف، كما تقدّم.

وأما بناءً على هويّة الإنتاج المعرفي لعلم الكلام، فالفلسفة والدين مختلفان في الحقيقة، وقد لاقت هذه الرؤية حضوراً واسعاً في مدارس مختلفة كمدرسة أهل الحديث، والحنابلة ومن تابعهم من أبناء المنهج السلفي، وكذلك في مدرسة الأخباريين الشيعة، والمدرسة التفكيكية المعاصرة، فقد رفض رجال هذه المدارس فكرة وحدة الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية، وجزموا بتمايزهما، واتخذوا موقفاً رافضاً لأصل البحث الفلسفي.

يُعتبر الغزالي من الرواد في مسلك التمايز هذا، فقد انطلق أولاً إلى شنّ هجوم على الفلاسفة المسلمين، وكتب في نقدهم مقاصد الفلاسفة، ثمّ تهافت الفلاسفة الذي كّفّرهم فيه لمجموعة مسائل. والملفت في مشروع نقد الغزالي للفلاسفة أنّه لم يتوقّف على الفلسفة عبر الطريقة المعهودة من التلمذة عند أساتذتها المهرة، وإنّما اكتفى بمطالعة الكتابات الفلسفية في أوقات التعطيل، حتى إنّ كتب في المنقذ من الضلال قائلاً:

«فعلّمنا أنّ ردّ المذهب قبل فهمه والاطّلاع على كنهه رمي في عماية، فشمرّت عن ساق الجدّ في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة، ومن غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنوّ بالتدريس والإفادة لثلاثمئة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله سبحانه بمجرّد المطالعة في هذه الأوقات المختلفة على منتهى علومهم في أقلّ من سنتين..»^[١]

ولذلك نجد ابن رشد في نقده تهافت الفلاسفة عند تعرّضه لبعض مطالب الغزالي، يسجّل قائلاً: «قد يظنّ أنّ هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إمّا رجل جاهل وإمّا رجل شرير، وأبو حامد مبرّأ من هاتين الصفتين، ولكنّه قد يصدر عن غير الجاهل

[١]- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ص ٧٤.

قول جاهليٍّ، ومن غير الشرير قول شريريٍّ على جهة الدور، ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات»^[١].

وعلى كلِّ حال، فقد طرح الغزالي رؤيةً مغايرةً لما طرحه الفلاسفة، خلص فيها إلى نقطتين أساسيتين:

الأولى: تناقض ما يُزعم أنه حقيقة فلسفية.

الثانية: عدم انسجام الأفكار السائدة في الفلسفة مع تعاليم الدين ومنظومته؛ ولذلك يرفض الغزالي رؤية وحدة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية.

ورغم أن مشروع الغزالي تعرّض للنقد المحكم والرصين من قبل ابن رشد الأندلسيٍّ، إلا أن بعض ذوي الاتجاهات السلفية والتفكيكية واصلوا طريقه، ولعلَّ من أبرزهم في ذلك هو عبد الكريم الشهرستاني الذي ألَّف كتاب مصارع الفلاسفة، وكذلك ألف كلٌّ من قطب الدين الراوندي، وعلاء الدين الطوسي، ومصالح الدين خواجه زاده، كتباً بنفس عنوان كتاب الشهرستاني، وكان هدفهم إبطال فكرة وحدة حقيقة الفلسفة والدين.

وتوجد في المذهب الإماميِّ مدارس تتبنّى وجهة النظر هذه، كالمدرسة الأخبارية، وما يعرف بالمدرسة التفكيكية المعاصرة، التي حاول بعض أعلامها تأسيس منهج يقوم على العقل الفطري المرتكز على المستقلات العقلية وعن طريق هذا العقل الفطري يصل المرء إلى طريق الوحي ومدرسته، وبالتالي يكون المنهج الصحيح هو التعقل والتدبر في مدرسة الوحي^[٢].

ثانياً: الكلام الجديد: هويته وعلاقته بالقديم

بعد أن توفّرنا في المقام الأوّل على معرفة علم الكلام الإسلاميّ في معالِمه الرئيسة،

[١] - ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، ص ٤٨٥-٤٨٦.

[٢] - أنظر: سيدان، جعفر، الدرر النبويّة في نقد الآراء الفلسفيّة.

يصل بنا البحث إلى المقام الثاني، وهو مخصّص للحديث عن علم الكلام الجديد، فنريد التعرّف على هويّة هذا العلم، وعلاقته بعلم الكلام المعروف المتداول، وبيان معالمة الأساسيّة.

١. الكلام الجديد التاريخ والهويّة

يُعتبر مصطلح (الكلام الجديد) من المصطلحات التي ظهرت في القرن العشرين في الثقافة الإسلاميّة، وبحسب بعض الباحثين^[١]، فإنّ أوّل من استخدم هذا المصطلح في العالم الإسلاميّ هو الباحث الهنديّ شبلي النعماني (١٨٥٧-١٩١٤)، فقد ذكره في المجلّد الثاني من كتابه تاريخ علم الكلام، وتحت هذا العنوان قام بدراسة مجموعة من التحدّيات التي كانت تواجه الدين والمعرفة الدينيّة والإيمان في وقته^[٢].

وجاء بعد النعماني العلّامة الشهيد مرتضى مطهري، وصرّح في بعض كتاباته بأنّ من أهمّ واجبات المسلمين تأسيس (علم كلام جديد)، ودعاهم إلى العمل على طرح المسائل الجديدة ووضعها على بساط البحث، ومن ثمّ تلك النظريّات والمسائل والآراء التي تحاول تفسير منشأ الدين، كما رأى ضرورة إعادة النّظر في المسائل الكلاميّة القديمة، كالوحي والإلهام، وأدلة إثبات وجود الله تعالى، والإمامة والقيادة، ومعالجتها في ضوء ما استجدّ من شبهاتٍ وإشكاليّات^[٣].

وقد راج استخدام هذا المصطلح كثيرًا في السنوات الأخيرة، وراج بحث ما يطرح فيه من مسائل بفعل عوامل متعدّدة، بعنوان أنّها مسائل كلاميّة جديدة؛ لذلك نحتاج إلى البحث في أنّ ما يُعرف بعلم الكلام الجديد هل هو بالفعل علم جديد مستقلّ إلى جانب علم الكلام الإسلاميّ المعروف؟ أم هو امتداد للأوّل، غاية ما هنالك هو توسّع في المسائل المطروحة فيه؟

[١]- يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ص ٣٥.

[٢]- انظر: الهندي، شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ص ١٧٧ فما بعدها.

[٣]- مطهري، مرتضى، مجموعه آثار، وظائف حوزه های علمیه (فارسی)، ج ٢٤، ص ٢٨٤.

وفي هذا الصدد توجد مجموعة من الآراء:

- ذهب بعض الباحثين إلى نفي وجود علم كلام جديد مستقل إلى جانب علم الكلام الإسلامي، وإنّما غاية ما حصل أنّ ثمة مسائل جديدة، ومواضيع لم تُبحث سابقاً، قد ألحقت بعلم الكلام وتوسّعوا في بحثها.

وبعبارة ثانية: من حيث الواقع لا يوجد علمان مختلفان موضوعاً وغاية، وإنّما يوجد علمٌ واحد يتكامل عبر الزمان حسب تكامل الحضارة وتفتح العقول، وهو أمر ليس شاذّاً ولا خاصّاً بعلم الكلام، وإنّما جرى ويجري في سائر العلوم، فإذا لاحظنا علم النحو وعلم أصول الفقه نجد أنّ هذين العلمين قد تطوّرا تاريخياً بشكل متكامل وتصاعديّ عمّا كانا عليه في السابق، وكذلك الحال في علم الكلام، فلم يكن يوم ظهوره إلاّ عبارة عن عدّة مسائل محدودة، كالتوحيد والعدل والقضاء والقدر وما أشبه، ولكنّه أخذ يتكامل ويتطوّر بفعل عوامل عديدة، كالاحتكاكات الثقافية، وبروز إثارات جديدة في ظلّ عوامل مختلفة.

ويرى هذا الفريق أنّ كلّ، أو غالب، المسائل المطروحة تحت عنوان علم الكلام الجديد، لها بذور وأصول في علم الكلام الإسلامي المتداول، غاية الأمر أنّها طُرحت بشكل آخر؛ لذلك يقترح استبدال عنوان (علم الكلام الجديد) بعنوان (المسائل الجديدة في علم الكلام). ويضيف أنّ الغاية من وصف بعض المسائل بعلم الكلام الجديد هي تهميش علم الكلام الإسلامي الذي تكامل عبر الزمان، والقول إنّ المدونات الكلامية لا تلبي حاجات العصر، ولا تشبع رغبة الطالبين، والحال على العكس من ذلك تماماً^[١].

- ذهب باحثون آخرون إلى الموافقة والإقرار بحصول تغييرات طرأت على علم الكلام، وأنّ ذلك التغيّر لم يقتصر على حدود المسائل والمفردات، وإنّما شمل دائرة الأسلوب والمنهج في البحث، ولكن مع ذلك فهذا لا يبرر استحداث علم جديد وتسمية جديدة!

[١]- السبحاني، جعفر، مقدمة معجم طبقات المتكلمين، ج١، ص ١٥٣-١٥٤.

ويرى أصحاب هذا التوجّه، أن هذه الفكرة تتضح لنا بشكل أكبر بملاحظة علم الفقه، إذ أن هذا العلم، وكما هو معروف، كان ابتدائيًا في القرون الهجرية الأربعة الأولى، ولكن طرأت عليه بعد ذلك تحولات بنيوية سواء في المنهج والأسلوب والمواضيع، فصار وكأنّه علم مختلف، وبرغم ذلك لم يسمح الفقهاء لأنفسهم أن يقسموا الفقه إلى قديم وجديد كما هو حاصل في علم الكلام.

تأسيسًا على ذلك، نحتاج -وفق هذا الفريق- إلى معرفة الضابطة الموضوعية التي على أساسها نصفُ علمًا من العلوم بالجديد، ومن دون تحديد الضابطة لا يسوغ لنا توصيف تطوّرات فترة زمنية معيّنة بأنّها علم جديد^[١].

والخلاصة، يُسلّم هذا الرأي بحصول تغيّرات، سواء أكان في المفردات أو المنهج أو الأسلوب، ولكنه لا يوافق على ولادة علم كلام جديد.

- إنّ التغيّر طرأ على الموضوع، ومع تغيّر الموضوع يتغيّر العلم؛ لأنّ العلوم تتغير بسبب تغيّر المواضيع فيها، ومن ثمّ فنحن أمام ولادة علم كلام جديد بفعل تغيّر الموضوع، فالتغيّر والاتساع الحاصل لا يكمن في المنهج، أو الغاية، أو الأسلوب، وإنّما في الموضوع، فعلم الكلام القديم موضوعه العقائد الدينية، أمّا علم الكلام الجديد فموضوعه كلّ القضايا الدينية، فضلًا عن العقائد.

- إنّ تغيّر علم الكلام الجديد والقديم جوهريّ حقيقيّ، وهو تغيّر راجع إلى الغاية المتوخاة منها؛ فالتكلم المعاصر يعيش في فضاء مغاير للفضاء الذي كان يعيشه المتكلمون القدماء، وهو يتحدّث مع مخاطبين مختلفين عن مخاطبي علماء الكلام المتقدمين، ومن ثمّ لا يحتاج أن يضع نصب عينيه الأهداف السابقة، ويكرّس جهوده وأتاعه من أجلها، وإنّما مكن مهمّة المناسبة للوضع الحاضر في تفسير الإيمان وتقديم الدين للناس، أمّا المهام الرئيسة في الكلام القديم، فهي عرض الأصول الإيمانية للإسلام، والكشف عنها، ثمّ إثبات العقائد الدينية والردّ على الشبهات التي تردّ ضدّ الدين من خارجه،

[١]- آملّي، جوادي، كلام جديد در کدّر اندیشه ها، به اهتمام علي أوجبی، ص ٢٢-٢٥.

أو سائر الفرق الأخرى، بينما تبدّلت الأجواء الفكرية في عصرنا الحالي، وتبدّلت بعض القضايا برمتها، فقد انهار الجزم الفلسفي والعلمي، وأصبح من غير المجدي البحث عن المعرفة اليقينية بالواقع، واللهث وراء طلب اليقين بمعناه البرهاني!

ولا يريد الإنسان المعاصر إثبات شيء بقدر ما يريد حلّ مشكلة، وتجاوز أزمة في حياته الفكرية، والعملية، بناءً على هذا، ثمة حاجة إلى علم كلام جديد يتناول مطارحات حول الله والنبوة والوحي والمعاد، وفق أسلوب مختلف يشدّ الناس، ويتناسب والتطوّرات المعرفية المعاصرة.

- ذهب باحثون إلى وجود تغييرات أساسية طرأت وطالت المنهج والموضوع والغاية واللغة جميعاً، بمعنى أنّ التغيّر شمل المنظومة الكلامية والهندسة المعرفية لعلم الكلام. من ثمّ، فإنّ ظهور الكلام الجديد لا يُلغي القديم بقدر ما هو ظهور تكامليّ فيه. حيثنّذ فالتجديد والتغيّر لا يخصّ ضلعاً واحداً من أضلاع علم الكلام، وإنّما يشمل جميع أضلاعه المعرفية^[١].

- هناك من ذهب إلى أنّ العلوم تتمايز بالأغراض منها، وليس بتمايز المواضيع فيها؛ لعدم وجود موضوع واحد لبعض العلوم كما هو الحال في علم الكلام، وليس بالمنهج؛ لاشتراك سلسلة علوم في منهج واحد أحياناً، كما هو الحال في المنهج التجريبيّ بالنسبة إلى العلوم الطبيعية كالفيزياء والطب والكيمياء والأحياء والجيولوجيا.

على هذا الأساس، لا يوجد مبرر للقول بوجود علم كلام جديد؛ لأنّ الأغراض والأهداف المتوخّاة والمتربّعة من (علم الكلام الجديد) هي نفسها الأغراض والأهداف في علم الكلام الإسلاميّ المعروف، وتتمثّل في بيان وإثبات العقائد الدينية والمذهبية، والدفاع عنها، والجواب عن الإشكاليّات الواردة عليها من الخصوم.

يشترك صاحب هذا الرأي مع الرأي المتقدّم في النقطة الخامسة في أنّ العلوم تتغير وتتمايز بتبع الأهداف والغايات، ولكنّه يختلف معه في افتراض وحدة أهداف وغايات

[١] - قمرلكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، م.س، ص ١٣٩.

الكلامين القديم والجديد، فلا يوجد علمًا كلام، في حين يفترض أصحاب الرأي السابق اختلاف أغراض وأهداف الكلامين القديم والجديد.

٢. تقويم ونقد

أيًا ما كان الأمر، لا نريد الدخول في بحثٍ تفصيليٍّ للموازنة بين هذه الآراء وترجيح بعضها على الآخر، وإنّما نكتفي بتسجيل ملاحظات عامّة:

الأولى: من حيث المبدأ لا مشكلة في الاصطلاح، فهو سهل المؤونة من قبل أيّ جماعة من الباحثين بلحاظ اعتبارات معيّنة، ومن ثمّ في إطلاق اصطلاح (الكلام الجديد) على مجموعة من المسائل والأبحاث المطروحة في زماننا لا مشكلة فيه، على أنّ هذه التسمية قد أصبحت واقع حال عند قطاع كبير من الباحثين، وفي دوائر معرفيّة متعدّدة؛ لذلك لا معنى للتوقف كثيرًا عند الاصطلاح.

وإذا لاحظنا، من ناحية أخرى، واقع الأبحاث والمسائل التي يطلق عليها (علم الكلام الجديد)، لا نجد لها قد وصلت، من حيث النضوج والتكامل، إلى مستوى يتطلّب فرزها عن غيرها من الأبحاث لتكون علمًا مستقلًّا وتخصّصًا محدودًا في محورها، كما قد جرت العادة على ذلك في الثقافة الغربيّة، حيث إنهم وبعد ملاحظة وصول مجموعة أبحاث إلى مستوى عالٍ من النضج أو التضخم، يضطّرون إلى فرزها في علم جديد يكون أقدر على استيعابها، واستيعاب ما يطرح فيها من أفكار ونظريّات ودراسات.

الثانية: من المهمّ هنا أن نتساءل: إننا في بحثنا عن ولادة علم جديد وتمايزه واستقلاله عن علم آخر، هل نريد من العلم ما قبل التدوين، أي العلم في ثبوته الواقعيّ النفس أمريّ، كما هو المنحى الذي سلكه المحقّق العراقي^[١]، والشهيد الصّدر^[٢]، فنبحث عن السّمة المشتركة واقعًا بين مجموعة مسائل والتي على أساسها يكون علمًا معيّنًا، أو يراد من ذلك العلم بعد التدوين؟ أي النظر إليه بلحاظ المناسبات التي دعت الباحثين إلى

[١]- البروجدي، محمد تقي، نهاية الأفكار، ج ١، ص ٤، ١٩.

[٢]- الهاشمي، محمود، بحث في علم الأصول، ج ١، ص ١٩-٢٠، ٤٢.

الاتفاق على تدوين مجموعة مسائل في كتاب، وإطلاق تسمية معينة عليها.

فإن كان البحث عن العلم بمعناه الأول، فحينئذ لا يكون علم الكلام الإسلامي المتعارف فضلاً عن الجديد علمًا مستقلًا، وليس له تقرر ولا ثبوت واقعي؛ لوضوح عدم وجود سمة مشتركة واقعة وقبل التدوين بين المسائل المطروحة بعنوان (علم الكلام)! فلا تصل النوبة إلى البحث في أن (الكلام الجديد) علم مستقل عن القديم أو لا؟

وأما إن كان البحث عن العلم بمعناه الثاني، فالعلوم ليس لها واقع متقرر خلف الجهود البحثية التي قد تصيب وقد تخطئ، ومن ثم يتعذر إعطاء مائز نهائي جامع مانع، غاية ما في الأمر أن الباحثين في شأن من الشؤون يلاحظون جهة معينة أو حيثيات معينة، يُصنّفون على أساسها العلوم ويطلقون عليها تسميات مختلفة، حينئذ يكون العلم -وفق هذه الرؤية- عبارة عن الأسئلة والأجوبة عن الإشكاليات ومحاولات معالجتها، وكشف اللثام عن الغموض والالتباس فيها، وهو هنا لا تتضح معالمه إلا في طول البحث وليس له تقرر واقعي!

الثالثة: من الأمور التي ينبغي التركيز عليها هي تحديد ملاك التجديد في العلم، فما هو الملاك الذي على أساسه وفي ضوئه نصف علمًا ما بكونه قديمًا أو جديدًا؟

ويلاحظ هنا، أن كلّ ما يُطرح في المقام بوصفه ملاكًا للجدة محلّ تأمل، سواء أكان هو التجدد في المسائل، أو في الموضوع، أو في الهدف والغاية، أو في اللغة، أو في المبادئ التي يرتكز عليها العلم. والذي نميل إليه، بعد رفضنا الدائرة الواسعة لمنحى المحققين العراقي والصّدر، أن ما يُعرف بعلم الكلام الجديد يمثل طورًا متكاملًا من علم الكلام الإسلامي، وليس علمًا مستقلًا، وحيثيات التكامل فيه مختلفة، فهي من جهة مسائل جديدة وإشكاليات لم تُطرح سابقًا، ومن جهة أخرى تعدّد المناهج المعتمدة في البحث، وثالثة تعدّد الأغراض، فضلاً عن اللغة والاصطلاح والاهتمامات.

زد على ذلك، أن كافّة المسائل التي تُبحث في الكلام الجديد لها جذور في علم الكلام الإسلامي، ويمكن أن تبحث في طيّ مسائله وأبحاثه المعروفة دون أن نشعر بأننا

نحشرها حشراً بلا مناسبة، إشكالية العلاقة بين الإيمان والعقل تعتبر من المبادئ العامة في البحث الكلامي والفلسفي، فلا غنى للباحث عن الخوض فيها وتبني وجهة نظر بشأنها، سواء أكان الباحث فيلسوفاً أو متكلماً، والحال نفسه في بحث لغة الدين، فبعض مسائله تنتمي إلى بحث الصفات الإلهية المعروف في علم الكلام، وبعض مسائله تنتمي إلى نظرية المعرفة، وإشكالية الشرور تنتمي إلى بحث الفعل الإلهي والعدل، وهكذا الحال في سائر المسائل التي تبحث بعنوان الكلام الجديد، فهي إما قد بحثت بالفعل في مسائل علم الكلام الإسلامي المعروف، أو أن لها جذوراً في تلك المسائل، أو يمكن إدراجها على أساس مناسبة معينة.

الرابعة: في هذه الملاحظة، نريد أن نعقد مقارنة بين علم الكلام الإسلامي المعروف وبين ما يُعرف بعلم الكلام الجديد، من أجل الوقوف على عناصر القوة والضعف فيهما، ونشير هنا إلى بعض النقاط:

- يمتاز علم الكلام الإسلامي المعروف بالشمول والدقة، فالتكلم في المدونة الكلامية المتوارثة حين يتناول مسألة معينة، نجده قد تفحصها تفحصاً دقيقاً وعالجها معالجةً مستوعبة، وأفضل شاهد على ذلك هو الرجوع إلى المدونات في علم الكلام، حيث يقف الباحث على حجم الجهود التي بذلها المتكلمون المسلمون في دراسة المسائل المطروحة يومذاك، واستيعابها ومعالجة كافة الاحتمالات والإشكاليات الواردة فيها، وعلى طريقة النقض ونقض النقض.

في المقابل، تشوب الكلام الجديد غالباً السرعة في الحكم، وفقدان الدقة والارتجال في موارد ليست بالقليلة، وفقدان الشمول؛ ومن ناحية ثانية، فإن لغة علم الكلام في المدونة الكلامية المتوارثة مضبوطة ودقيقة ومحددة في إيصال المراد منها، وحتى استخدام المفردات دقيق إلى حد كبير، بينما يفتقد الكلام الجديد غالباً إلى هذه الميزة، بل نجد في موارد ليست بالقليلة أن اللغة المستخدمة عند باحثي الكلام الجديد تفتح الباب أمام محتملات بسبب عدم الدقة، الأمر الذي أدخل الباحثين في جدل جانبي لم يطوّر من هذا الميدان.

- إنَّ الغالب على علم الكلام الجديد وبدلاً من إسهامه في حلِّ مشاكل الناس، وتقديم الإيمان لهم، وإيصالهم إلى الاطمئنان، كما هو المتوقَّع منه وفق مدَّعى أنصاره، صارَ مشكلةً بفعل ما يمتاز به من نزعةٍ شكِّيَّةٍ وريبيَّةٍ مدمِّرةٍ في العديد من المسائل والمواضيع التي تناولها بالبحث، وهذا بدوره أثَّر في سلب الاطمئنان من نفوس الناس والاستقرار من أتباع الاتجاهات الكلاميَّة، وجعلهم يعيشون في حيرةٍ وريبةٍ وقلق. والشكُّ في بعض المجالات وإن كان مهمًّا باعتباره مقدِّمة للبحث والوصول إلى الحقائق، ولكن يلاحظ غالباً أنَّ الشكَّ صار غايةً ونتيجةً يصل إليها المشتغلون بهذه الميادين.

في المقابل، نجد علم الكلام الإسلاميّ، قد اتَّسم بإجاباته الحاسمة وفق منهجه الفكريّ الذي يؤمن به، ومن ثمَّ كان يُسهم في إشاعة الاطمئنان في نفوس الناس، بصرف النظر عن مديات اقتناعنا ببعض إجاباته، أو المنهج الفكريّ الذي تبتني عليه.

- الملاحظ في بعض كتابات (الكلام الجديد) طغيان الأسلوب الاستفزازيّ للناس في ما يؤمنون به، عبر استعمال ألفاظ غير معهودة في ثقافتهم وبيئتهم، مع إمكان استعمال مفردات بديلة، فبدلاً من استعمال مصطلح (الصرافات المستقيمة) الذي يتلقاه المسلم وهو يقرأ القرآن الكريم الذي يقول ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ (الفاتحة، ٧)، و﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾ (الأنعام، ١٥٣)، كان من الممكن تفادي ذلك والتعبير بالتعددية الدينيَّة المعرفيَّة!

وفي الواقع، تقومُ النزعة الاستفزازيَّة على قاعدة الصدمة التي يتَّبِعها بعضهم في تناول القضايا العقيدية والفكرية، فهو يريد أن يصدم واقع الناس وثقافتهم عبر مفردات وأساليب راديكاليَّة، وحين يدخل أسلوب الصدمة المجال العقائديّ والفكريّ، فهو يُسهم في تحريب الفكر والعقيدة، وإذا كان فيه نفع فضرره أكثر من نفعه. على أنَّ أسلوب الصدمة يتنافى ورفض النزعة الجزميَّة التي يتغنَّى ويرتَّم بها باحثو الكلام الجديد!

ويمكن عبر البحث والمتابعة الوقوف على نقاط قوَّة وضعف في علمي الكلام القديم والجديد، كما في أصالة القديم وولادته بجهود إسلاميَّة دون التأثير بثقافة وفكر

الآخرين، خلافاً للكلام الجديد. على أن نؤكد أننا في هذا الحديث لا نريد القول إن علم الكلام الإسلامي لا يخلو من مشكلات ونقاط ضعف، فيمكن هنا الإشارة إلى الدخول في متاهات الجدل، وعدم الوصول إلى نتائج في بعض المسائل، والانشغال كذلك بالنزعة النظرية التجريدية البعيدة عن الواقع، بل والدخول في بطن الافتراضات والاحتمالات التي لا واقع لها. ومنها طغيان النزعة المذهبية على أبحاث هذا العلم التي ألفت بظلالها على أبحاثه وأدلته، حتى صار المتلقي إذا سمع آية قرآنية أو رواية معينة انتقل ذهنه إلى فرقة أو طائفة من المسلمين!

ومن ناحية ثانية، لا نريد في هذا الحديث، أو ما تقدّم في بيان هوية الكلام الجديد، التقليل من أهمية الكلام الجديد، أو ندعو إلى حذفه، بل إننا من المؤمنين بأهمية وضرورة ولوج هذا الميدان، فهل من المجدي في وقتنا الراهن أن نشغل بشبهة ابن كمونة ونترك إثارات ديفيد هيوم أو أوجست كونت! أو أن نشغل بالجدل الذي أثاره الرازي أو الأخباريون ونكون في حالة غيبوبة عن التطورات المعرفية المعاصرة، وما حملته في جعبتها من إثارات وإشكاليات ألفت بظلالها على المعرفة الدينية ككل في شتى المجالات والميادين!

إن تغيير اللغة، والخطاب، والاهتمامات، والمناهج، والتعرض للإثارات والمسائل الجديدة، ضرورة لا محيص عنها، ولا يمكن للباحث في الشأن العقدي والديني أن يغفل ذلك، أو يتخذ موقف اللامبالاة تجاهه!

٣. العلاقة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين

يُعتبر مصطلح فلسفة الدين من جملة المصطلحات التي ولدت في القارة الأوروبية، وتحديدًا في نهايات القرن الثامن عشر الميلادي، ويشير بعض الباحثين إلى أن هذا المصطلح قد بدأ مع الفيلسوف الألماني المعروف فردريك هيغل (١٧٧٠-١٨٣١)، حيث استعمله وأشار به إلى مجموعة من المحاضرات التي تدور وتتمحور حول الدين، والتي ألقاها

هيجل عدّة مرات في السنوات ١٨٢١، و١٨٢٤، و١٨٢٧، وسنة وفاته ١٨٣١^[١].

وبعد تلك الفترة، انتشر اصطلاح فلسفة الدين في الفضاءات المعرفيّة الغربيّة، ثمّ انتقل إلى الفضاء الإسلاميّ والعربيّ، ونريد في هذه الفقرة تحديد المراد من فلسفة الدين ووجه لقائها وافتراقها عن الكلام الجديد، بمعنى هل هما ميدانان مختلفان متباينان أو مترادفان؟ وإذا كانا مختلفين فهل ثمة مشتركات بينهما أو لا؟

بداية، يجب أن نعرف السبب الذي يدعونا إلى عقد هذه الفقرة، والذي يتمثّل في مُبرّر منهجيّ؛ إذ ما لم يدرس الباحث العلاقة بين هذين الحقلين ويتوفّر على ضابطة التمييز بينهما، فلا شكّ في أنّه سيقع في اشتباهات كثيرة، إذ دون هذا التمييز ستغدو العلاقة بين الحقلين غامضة، ومرجع هذا الغموض إلى أمرين:

الأوّل: حداثة هذين الحقلين، فليس لهما سابقة في تاريخ معارف البشر بعنوانهما المستقلّ.

الثاني: يلاحظ المتابع للبحوث والكتابات في هذين الفرعين وجود تداخل في بعض المسائل والأبحاث، فهناك مسائل تبحث في فلسفة الدين وفي الكلام الجديد في الوقت ذاته! كما هو الحال في نظريّات نشوء الدين، وتفسير المعجزة، وبراهين وجود الإله.

ولأنّ هذا المصطلح قد ولد في القارّة الأوروبيّة، فالصحيح في التعرّف عليه الرجوع إلى نصوص الكتاب والباحثين الأوروبيّين. جاء في كتاب فلسفة الدين لجون هيك:

«فلسفة الدين.. أي التفكير الفلسفيّ حول الدين تشبيهاً بفلسفة العلم وفلسفة العلم. فلسفة الدين إذن ليست جزءاً من التعاليم الدينيّة، ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينيّة، فالمحدد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين. وعليه ليست فلسفة الدين فرعاً من فروع اللاهوت (نقصد باللاهوت الصياغة المنهجية للاعتقادات الدينيّة)، بل هي فرع من فروع الفلسفة، يدرس المفاهيم والمنظومات

[١]- وقد ترجمت هذه المحاضرات إلى العربية بعنوان جدليّة الدين والتنوير من دروس فلسفة الدين بقلم أبو يعرب المرزوقي، وصدرت عن دار كلمة سنة ٢٠١٤.

الاعتقاديّة الدينيّة، كما يدرس ظواهر التجربة الدينيّة وأعمال العبادة والتأمل التي تركز عليها وتنشأ منها هذه المنظومات الاعتقاديّة..^[١].

وقد صار هذا التعريف والإيضاح لفلسفة الدين المعتمد والمرجع في غالب الكتابات التي تناولت هذا الموضوع، وفلسفة الدين هي الميدان الذي يدرس الدين من خارجه، لا لأجل تبريره والدفاع عنه، وإنّما باعتباره موضوعاً للاشتغال الفلسفيّ الحرّ، فالباحث في فلسفة الدين كأَيّ باحث في أيّ حقل من حقول الفلسفة، كالميتافيزيقيا والطبيعيّات. ولا يخضع البحث في فلسفة الدين إلّا للمنهج العقليّ وأدواته، فالعقل هو مرجعيّة الباحث في فلسفة الدين.

بناءً على هذا يمكننا أن نضع الفوارق بين فلسفة الدين والكلام الجديد في مجموعة نقاط:

الأولى: فلسفة الدين علم يدرس الدين ومنظومته وظواهره من الخارج، ولا يسعى إلى إعطاء وجهة نظر حول حقانيّة المقولات الدينيّة وصدقها، أو الانتصار لطرف على حساب آخر، خلافاً لعلم الكلام فهو يدرس الدين ومقولاته من الداخل، ويستهدف بيان العقائد والمقولات الدينيّة والاستدلال عليها والدفاع عنها، والانتصار لطرف ديني، أو مذهبي، على آخر.

الثانية: المنهج المتّبع في فلسفة الدين هو المنهج العقليّ، فهي أي فلسفة الدين تحلّل القضايا الدينيّة بالاستناد إلى مرجعيّة العقل والمناهج المتفرّعة عنه، خلافاً لعلم الكلام، فهو يعتمد العقل والنقل.

الثالثة: المتكلّم مؤمن بالدين وبمذهب معيّن، وهو يهدف إلى الدفاع عمّا يؤمن به من عقائد وردّ الشبهات عنها، وعلى هذا فالمتكلّمون مؤمنون متديّنون، أمّا الباحث في فلسفة الدين، فقد يكون مؤمناً، وقد يكون ملحدًا أو مشككًا؛ ولذلك فهو يسعى إلى

[١]- جون هيك، فلسفة الدين، ص ٣.

اكتشاف الحقيقة المرتبطة بمسألة دينية معينة دون التزام، أو تعهد، أو اعتقاد منه.

وفق هذا البيان تختلف فلسفة الدين عن علم الكلام سواء أكان هو القديم أو الجديد، حيث تدرس فلسفة الدين الدين من الخارج، في حين يدرس علم الكلام الدين من الداخل، وعليه فعلم الكلام مستقل عن فلسفة الدين، ومختلف عنه منهجاً وغايةً.

ولكن رغم ذلك، فهناك مسائل مشتركة بين الكلام الجديد وفلسفة الدين، بمعنى أنّها تبحث في الحقلين معاً، فمسائل من قبيل لغة الدين، وبراهين وجود الله، والمعجزة وحقيقتها، ومشكلة الشر، والإيمان والعقلانية، ونظريات نشوء الدين، تبحث في فلسفة الدين وفي الكلام الجديد، ولكن طريقة بحثها والغاية والهدف منها مختلفان في كل من فلسفة الدين والكلام الجديد.

وقد دعا هذا الاشتراك بعض الباحثين إلى تقرير أنّ ما يُبحث في العالم الإسلامي بوصف علم الكلام الجديد، هو عين ما يُمارس في الغرب تحت عنوان فلسفة الدين^[١]! ولكن يتّضح وفق ما قدّمناه من بيان أنّ هذا الكلام غير صحيح بالمرّة.

[١] - يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، م.س، ص ٣٧.

الخاتمة

١. ولد علم الكلام في بيئة إسلامية خالصة، وقد كان الحافز الأساس في هذه الولادة هو محاولة فهم العقيدة الإسلامية، حيث أسهمت محاولة فهم الإيمان والوعي بالعقائد التي تحدّث عنها القرآن الكريم في جعل المسلمين يخوضون هذه الأبحاث، التي نضجت تدريجاً وعُرفت بعلم الكلام.

٢. كان للصراعات السياسية بين جماعات المسلمين، وكذلك لترجمة كتب الفلسفة، دورٌ مهمٌّ في نضج البحث الكلامي وتكامله.

٣. في بحث سبب التسمية بعلم الكلام، لا يوجد سببٌ وجيهٌ يمكن اعتباره في بيان الوجه التعليلي لهذه التسمية (الكلام)، وكلّ ما ذُكر في هذا المجال حتى اللحظة يمثل استحسانات وذوقيات من قبل أصحابها، ولا يعتمد على وثائق محكمة.

٤. قدّمت تعريفات مختلفة ومتعددة لعلم الكلام الإسلامي، اصطُبع وتلوّن كلّ واحد منها بلون اهتمامات أصحابها، والمناهج التي يميلون إليها.

٥. يمكن تقسيم تعريفات علم الكلام من جهات مختلفة إلى:

أ- العقلي والنقلي والمتوسّط.

ب- دقيق الكلام وجليله.

ج- التقسيم الوظيفي (طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين)، وهذا التقسيم الثالث هو المعتمد في هذه الدراسة.

٦. وفق هوية الإنتاج المعرفي لعلم الكلام يكون من شأن علم الكلام تحصيل المعارف والحقائق المرتبطة بالوجود وما يرتبط به من مسائل. أمّا وفق هوية الدفاع العقيدي، تكون وظيفة علم الكلام هي الدفاع عن الفكر الديني وبيان العقيدة وردّ الشبهات

عنها. أمّا دراسة الوجود فمن اختصاص الفلسفة والفيلسوف.

٧. في مجال الحقيقة الدينيّة والحقيقة الفلسفيّة، توجد في الحاضنة الإسلاميّة توجّهات مختلفة، حال بقيّة الحاضنات اليهوديّة والمسيحيّة، يوجد من ذهب إلى تأكيد وجود التنافي والتعارض بين الحقيقة الدينيّة وعقائد الإسلام، وبين النتائج التي يتوصّل إليها الباحث الفلسفيّ؛ وفي المقابل، ثمة من ذهب إلى القول إنّ الحقائق والمضامين التي جاء بها الوحي وأخبر بها الأنبياء ﷺ، ليست أجنبيّة بالمطلق عن النتائج التي يتوصّل إليها الفلاسفة عبر البحث العقليّ البرهانيّ.

٨. في مسيرة تكامل البحث الكلاميّ، ظهر في القرن العشرين مصطلح (الكلام الجديد)، في الثقافة الإسلاميّة، وقد عُزِيَ أوّل استعمال له إلى الباحث الهنديّ شبلي النعمان، ثمّ استعمل من قبل العلامة الشهيد مطهري، وراج بعد ذلك استعماله في كتابات ودراسات عديدة.

٩. قدّمت تصوّرات مختلفة للمراد من الكلام الجديد، وبيان حقيقته، وفرقه عن الكلام الإسلاميّ المعروف، وهل يمثل امتداداً لهذا العلم أو هو علم آخر مستقلّ عنه.

١٠. كلّ التصوّرات المقدّمة في هذا المجال هي محلّ تأمل وعليها ملاحظات، والذي نميل إليه أنّ الكلام الجديد يمثل طوراً متكاملاً من علم الكلام الإسلاميّ، وليس علماً مستقلاً. ولهذا التكامل حيثيّات ووجهات متعدّدة، منها طرح مسائل جديدة، ومنها تعدّد المناهج المعتمدة في البحث، ومنها تعدّد الأغراض، فضلاً عن اختلاف اللغة والاصطلاح والاهتمامات والأولويّات.

١١. في ذيل البحث عن الكلام الجديد، عولجت علاقة الكلام الجديد بفلسفة الدين، واتّضح في ثنايا البحث أنّهما فرعان مختلفان وليسّا مترادفين كما تصوّرت بعض الكتابات، رغم وجود قواسم مشتركة بينهما.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، لا.ط، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٨.
٣. ابن رشد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، تحقيق: موريس بويج، ط٢، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٢.
٤. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨، ج٢.
٥. الإيجي، عبد الرحمن، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط١، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٧، ج١.
٦. البروجردي، محمد تقي، نهاية الأفكار، تقرير أبحاث الشيخ ضياء الدين العراقي، ط٧، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٣٨.
٧. التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧.
٨. التوحيد، أبو حيان، رسالتان، رسالة في العلوم، ط١، قسطنطينية، مطبعة الجوائب، ١٣٠١.
٩. الجابري، د. محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
١٠. الحلّي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٩هـ، ج١.

١١. الخميني، روح الله الموسوي، الأربعون حديثاً، تعريب: محمد الغروي، ط ٤، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ٢٠٠٣.
١٢. الخولي، د. يمني طريف، الطبيعيات في علم الكلام من الماضي إلى المستقبل، ط ١، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.
١٣. السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، ط ١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤.
١٤. السيوري، المقداد، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ط ١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤.
١٥. الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط ٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١، ج ٩.
١٦. الشيرازي، قطب الدين، درة التاج، تصحيح: أحمد مشكوة، لا ط، طهران، ١٩٣٨.
١٧. الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات، ط ١، قم، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، ١٣٨٩ هـ. ش.
١٨. الطباطبائي، محمد حسين، الإنسان والعقيدة، رسالة عليّ والفلسفة الإلهية، تحقيق: الشيخ صباح الربيعي والشيخ علي الأسدي، ط ١، قم، مكتبة فدك، ٢٠٠٥.
١٩. الغزالي، أبو حامد محمد، المستصفى في علم الأصول، طبعه وصححه: محمد عبد السلام عبد الشافي، لا ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.
٢٠. الغزالي، أبو حامد محمد، المنقذ من الضلال، حققه وقدم له: د. جميل صليبا ود. كامل عياد، ط ٦، لبنان، دار الأندلس، ١٩٦٧.
٢١. الفارابي، محمد، إحصاء العلوم، الفصل الخامس، علم الكلام، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩١.

٢٢. الفارابي، محمد، تحصيل السعادة، قدّم له وبوّبه وشرحه: د. علي بو ملحم، ط١، لبنان، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ١٩٩٥.
٢٣. الكندي، يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، حقّقها وأخرجها: محمد عبد الهادي أبو ريّدة، لاط، مصر، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.
٢٤. اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، ط٢، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤٢٨هـ، ج١.
٢٥. المقدسي، موفق الدين ابن قدامة، تحريم النظر في كتب علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن دمشقية، ط١، الرياض، دار عالم الكتب، ١٩٩٠.
٢٦. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، ط٣، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤١٧هـ، ج١.
٢٧. الهروي، عبد الله الأنصاري، ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل، ط١، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٩٨، ج٥.
٢٨. الهندي، شبلي النعماني، علم الكلام الجديد، ترجمة وتقديم: جلال السعيد الحفناوي، ط١، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢.
٢٩. آملی، جوادی، كلام جديد در کذر اندیشه ها، به اهتمام علي أوجبی، مؤسسه فرهنگي دانش وانديشه معاصر، ١٣٧٥ هـ. ش.
٣٠. برنارد كارا دو فو، ابن سينا، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداووي، ٢٠٢٠.
٣١. جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة: طارق عسيلي، ط١، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠١٠.
٣٢. حسن نافعة؛ كليفورد بوزورث، تراث الإسلام، ترجمة: د. حسن مؤنس ود. إحسان صدقي العمدة، لاط، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، لات، ج٢.

٣٣. سيدان، جعفر، الدرر النبوية في نقد الآراء الفلسفية، ١٨٢، ط ١، مشهد، مدرسه علوم ديني حضرت ولي عصر، ١٣٩٠ هـ ش.
٣٤. عبد الرزاق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، لاط، مصر، مكتبة الإسكندرية، ٢٠١٠.
٣٥. فودة، سعيد عبد اللطيف، رسالة في بيان جليل الكلام ودقيقه، ط ١، بيروت، دار الذخائر، ١٤٣٦.
٣٦. قراملكي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة: حيدر نجف وحسن العامري، ط ١، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.
٣٧. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
٣٨. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، وظائف حوزة هاى علميه (فارسي)، ناشر صدرا، سال نشر ١٣٩٠ هـ ش، ج ٢٤.
٣٩. مطهرى، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة: حسن علي الهاشمي، ط ١، دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠١، ج ٢.
٤٠. يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ط ١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦.

مناهج علم الكلام من منظور تاريخي

الشيخ غسان الأسعد(*)

المقدمة

يعتبر علم الكلام الإسلامي من العلوم المهمة في الدراسات الإسلامية، وهو علم ما زال ينبض بالحياة، متخذاً أشكالاً مختلفة وصوراً متنوعة، فعلم الكلام لم يبقَ منحصرًا بمسائل محدّدة أو بأسلوب معيّن، بل اتخذ مسارات شتى تبعاً لجملة من الظروف العلمية والتاريخية والموضوعية التي انعكست على تطوّر هذا العلم بشكل كبير، حيث نلاحظ أنّ علم الكلام اليوم لا ينحصر بمعالجة القضايا المرتبطة بأصول الدين وما يتفرّع عنها فقط، ففي بداية نشأة هذا العلم تاريخياً، كانت قضايا هذا العلم تنحصر بدراسة مسائل أصول الدين كالتوحيد والنبوة والمعاد...، أمّا اليوم فإنّ هذا العلم بات مسؤولاً عن معالجة كثير من القضايا الفكرية المعاصرة التي لم تكن تُطرح ضمن مسائل هذا العلم سابقاً. من هنا، فإنّنا عقدنا العزم في هذا البحث على تقديم دراسة مختصرة تُبيّن التطوّر الحاصل في علم الكلام على المستوى المنهجيّ، وسنعمل على تتبّع هذا التطوّر في مجموعة من المدارس الكلامية الأساسية، على أن يجري التركيز بشكل أكبر على التطوّر التاريخي في مناهج علم الكلام في مدرسة الشيعة الإمامية الاثني عشرية، وذلك باعتبار أنّ موقعيّة علم الكلام ومركزيّته عند الشيعة الإمامية أقوى من غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى؛ وليس الهدف من هذا البحث دراسة هذه النقطة بالتحديد، ولكننا سنشير إلى أهمّ العناصر التي نرى أنها تشكّل أسباباً موضوعيّة لهذا التميّز في مركزية علم الكلام وموقعيته، وهي من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى تطوّر علم الكلام واستمراره نشاطاً عند الإمامية، ويمكن اختصارها في الآتي:

[*]- باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ بجامعة المصطفى، بيروت.

١ - مسألة الإمامة ومركزيتها في المعتقد الشيعي: فهي من المسائل الكلامية المهمة التي عكف علماء الإمامية على إثباتها وبيان حقيقتها في مختلف كتبهم الكلامية، وهي تعدّ من أصول مذهبهم؛ ولذلك فإنّ دراستهم لهذه المسألة وسعيهم للإجابة على مختلف الإشكالات التي تدور حولها جعل علم الكلام يبقى حيّاً في كتبهم وفي أقلام علمائهم.

٢ - ارتباط الشيعة بأهل البيت (عليه السلام) واعتقادهم بأنهم امتداد للنبي (صلى الله عليه وآله)، منح المذهب الإمامي حيوية خاصة وقابلية للاستمرار والخلود أكثر من غيره، وذلك من جهتين: من جهة الاعتقاد باستمرار وجود القيادة الإلهية المنصبة طوال حوالي ٢٥٠ سنة (عصر النبوة وعصر الإمامة)، ومن جهة اتّساع وشموليّة الموروث الروائي للأئمة الأطهار الذين حفظوا سنة النبي (صلى الله عليه وآله) وعزّزوا هذا المخزون الروائي الذي دوّن وحفظ ولم يمر بمرحلة شفوية طويلة قرن تقريباً، كما هو حال المذاهب الأخرى.

٣ - الملحمة الحسينية واستشهاد الإمام الحسين (عليه السلام)، وحرص الأئمة على ارتباط شيعتهم بالحسين وثورته، منح المذهب طاقات رهيبية في تخطي كلّ المعوقات التاريخية، وكلّ محاولات الاجتثاث التي مارسها الطواغيت عبر الزمن، ورسخ العقيدة الإمامية أكثر في النفوس وفي الواقع، فروح الثورة والإصلاح الديني يقومان أساساً على العقيدة.

٤ - العقيدة المهدوية والإيمان بالإمام المهدي (عليه السلام) واستمرارية هذا الرابط الموضوعي الذي يربط الأرض بالسماء والغيب بالشهادة، جعل هذا المذهب مذهباً حيّاً بأتم معنى الكلمة؛ لأنّ علاقته مع الله لم تنفصم كما هو حال سائر المذاهب المبتورة. واعتقاد الإمامية الراسخ بالمهدوية وانهقاد الأمل في عيون أتباع هذه الفرقة بمختلف مستوياتهم رسخ القناعة لديهم بأنهم يمثلون تحدياً فكرياً وعملياً لمختلف النظريات الفكرية في العالم المعاصر، بل يطرحون أنفسهم كبديل مناسب يمكنه قيادة البشرية إلى الكمال المنشود. ومن هنا، فإنّ هذا الفكر بقي حيّاً يدافع عن نفسه، ويحاول أن يثبت قواعده وركائزه، وهذا إنّما هو وظيفة علم الكلام بشكل أساس.

٥ - قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، التي استندت في أصولها التأسيسية إلى

الفكر الإسلامي والمعتقد الإمامي بالذات، وخوض الفكر الشيعي تجربة الدولة جعل المذهب في مواجهة تحديات مستجدة ومستمرة، وجعله في قلب الاهتمامات بالنسبة للعالم الإسلامي الذي يرنو لنجاح الإسلام في قيادة دولة حديثة، وكذلك في قلب التحديات مع الآخر الغربي الذي استفزته النجاحات العلمية والحضارية العظيمة التي حققتها هذه التجربة التي تتكى على قيادة فكرية صلبة، تستمد قوتها من هذا البحر الزاخر لمدرسة أهل البيت (عليه السلام) (عقيدة وفقها) الذي لا ينضب ولا ينفذ.

وعلى كل حال، فإن دراسة تطوّر مناهج علم الكلام لدى الفرق الكلامية يمكننا من فهم الصورة العامة لتطوّر هذا العلم وفهم مختلف منعطفاته ومساراته العامة. كما أنّ دراسة تطوّر المناهج في علم الكلام يعدّ مدخلاً رئيساً لدراسة تاريخ علم الكلام، وهذا ما يُكسب بحثنا هذا أهميته. وخاصة أننا لم نجد دراسات كافية في هذا المجال، فالمصادر في هذا البحث قليلة، حيث لم نجد مصدراً تعرّض إلى دراسة التطوّر التاريخي للمناهج في علم الكلام عند الفرق الإسلامية المختلفة، فلعلّ هذا البحث يكون محاولة أولية لسدّ ثغرة صغيرة في المكتبة الإسلامية، عسى أن تتبعه دراسات أعمق وأوسع.

أولاً: نشأة علم الكلام وتعريفه ومناهجه:

١- نشأة علم الكلام

لا شك أنّ التحديد الزمنيّ لنشأة علم من العلوم يعدّ أمراً بالغ الصعوبة والتعقيد، وذلك من جهة أنّ العلوم لا تنشأ بشكل مفاجئ، ولا يمكن أن يُعطى لولادتها تاريخ دقيق محدّد؛ فنشأة العلم تحتفّ بجملّة من العناصر التي تتداخل فيما بينها لتشكل معاً الأساس لنشأة أيّ علم من العلوم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علم الكلام، فلا يتوقّع القارئ أن نقوم بتحديد سنة زمنيّة ما لنشأة علم الكلام.

وعلى كل حال، فإنّ الدارسين لنشأة هذا العلم يختلفون فيما بينهم لجهة تحديد أوّل مسألة كلامية وقع النقاش حولها في تاريخ علم الكلام، فمنهم من يرى أنّ أوّل مسألة كلامية برزت بشكل جليّ هي مسألة مرتكب الكبيرة التي أثارها الخوارج، وبالتالي فالخوارج

هم أول فرقة كلامية تأسست في الإسلام، حيث ظهرت هذه الفرقة على إثر قضية التحكيم في حرب صفين أي في السنة ٣٧ للهجرة، وفتح النقاش بعدها حول مرتكب الكبيرة أنه مؤمن أم فاسق. ومن جهة أخرى، قيل إن المسألة الأولى التي وقع النقاش حولها هي مسألة الجبر والاختيار.

ولكن لا بد من الإشارة إلى أننا إذا كنا نتحدث عن علم الكلام بوصفه علماً يوظف المحاجة والنقاش لإثبات العقائد الدينية، فعندها يمكننا القول إن البحث الكلامي ترافق مع نشأة الإسلام، فمحاجة النبي ﷺ للمشركين وكذلك محاجة المسلمين الأوائل للمشركين يعدّ من المباحث الكلامية؛ وأما إذا كان الحديث عن أول مسألة كلامية وقع النقاش فيها بين المسلمين بوصفهم أتباعاً لفرق مستقلة، فيمكن القول إن نشأة الفرق الكلامية بدأت مع الإمامية، كونهم من سارع إلى إثبات إمامة أمير المؤمنين علي عليه السلام بنصب الأدلة بعد وفاة رسول الله ﷺ، وكانت السيدة الزهراء عليها السلام من الأوائل الذين خطبوا وقدموا الحجج والبراهين على ذلك، وخطب الإمام علي عليه السلام ومحاجاته شاهدة على ذلك، ومن ثم أصحاب الإمام علي عليه السلام وكل من بقي على عهده مع رسول الله ﷺ.

وعلى كل حال، فإن حسم النقاش في هذه المسألة خارج عن إطار البحث.

٢- تعريف علم الكلام

اختلف المتكلمون في تعريف علم الكلام، وقد ذكروا جملة من التعريفات المختلفة، ولا نريد الخوض في مناقشة التعريفات المذكورة. ولكن لا بد من التعرّض إليها باختصار شديد، فقد عرّف ابن خلدون في مقدّمته علم الكلام، فقال: «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات»^[١]. وقريب من هذا التعريف ما اختاره بعض المفكرين المعاصرين في تعريف علم الكلام، حيث يقول: «هو العلم الباحث عن العقائد الدينية اعتماداً على

[١]- ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ص ٥٨٠.

المنهجين العقلي والنقلي، والمسؤول عن تبينها وتنظيمها وإثباتها استناداً إلى مصادر هذه العقائد، والردّ على شبهات المخالفين واعتراضاتهم»^[١]، ويحظى تعريف الفارابي لعلم الكلام بأهمية خاصة، حيث يقول: «صناعة الكلام ملكة يُقْتَدَرُ بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودّة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»^[٢]، حيث يتضمّن هذا التعريف توسعة مهمّة في وظيفة علم الكلام، إذ لم يحصر علم الكلام بالدفاع عن العقائد الدينيّة، بل يشمل الدفاع عن الأحكام الشرعيّة، والتي عبّر عنها الفارابي بالأفعال المحمودّة، وبيّن الفارابي ذلك بقوله: «الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملة مسلّمة بجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلّم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً»^[٣].

ولا بدّ من الإشارة في المقام إلى أنّ حصر المنهج المعتمد في علم الكلام بالمنهجين العقلي والنقلي -كما ورد في التعريف المذكور أعلاه- ليس تامّاً، وذلك من جهتين أساسيتين:

- أ- إنّ بعض علماء الكلام يرفضون الاعتماد على المنهج العقلي، ويعتبرون أنّه ينبغي استنباط أو إثبات العقائد الدينيّة من الكتاب والسنة فقط، وبناء عليه ينبغي أن يؤخذ ذلك بعين الاعتبار في التعريف.
 - ب- يمكن للمتكلّم في مقام محاجة الخصم أو الدفاع عن العقائد الدينيّة التوسّل بمختلف المعارف والمناهج التي يمكن أن تتوفّر بين يديه.
- وبغضّ النظر عن الإشكال أعلاه، فإنّه يمكن أن نحدّد دور المتكلّم ووظيفته في أمور ثلاثة أساسيّة:

- إثبات العقائد الدينيّة واستنباطها من أدلّتها
- تبين العقائد الدينيّة وتوضيحها وتنظيمها
- الدفاع عن العقائد الدينيّة وردّ الشبهات

[١]- برنجانكار، رضا، علم الكلام الإسلاميّ دراسة في القواعد المنهجية، ص ٢٢.

[٢]- الفارابي، أبو النصر، إحصاء العلوم، ص ٧١.

[٣]- م.ن، ص ٧٢.

وسيطر لنا في طيّات البحث تأثير هذه الأدوار المختلفة وانعكاسها على تغير المنهج وتطوره، وخاصة إذا وسّعنا إطار الدفاع عن العقائد الدينية إلى الدفاع عن مختلف المفاهيم الدينية، حتى لو لم تكن تنتمي إلى صنف المسائل الاعتقادية، كما هو الحال في تبرير بعض الأحكام الفقهية وردّ شبهات المخالفين حولها، كقضية الحجاب، أو إرث المرأة مثلاً، حيث إنّ المتكلم هو من ينبغي له أن يتصدّى لتبرير هذه القضايا والدفاع عنها وبيان وجوه الحكمة فيها وردّ الاعتراضات التي يمكن أن تنشأ حولها.

٣- المنهج وأقسام المناهج الكلامية

يختلف علم الكلام عن غيره من العلوم الأخرى في جوانب مختلفة، وبعض هذه الجوانب ترتبط بالمنهج أو بالمناهج المعتمدة في هذا العلم، ومن أهم هذه الخصائص أنّه علم يتميز بمرونة كبيرة تمكّنه من تجاوز الانحصارية المنهجية، أو تخلّصه من القيود المنهجية الصارمة التي قد تحكم بعض العلوم الأخرى كالفلسفة مثلاً، أو علم الفقه، أو العلوم غير الشرعية كالفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم التجريبية. فلمثل هذه العلوم مناهج حاکمة تضبط نتائجها وتحكمها برباط وثيق.

وقبل التعرّض إلى تطوّر المناهج في علم الكلام على المستوى التاريخي لا بدّ من عرض مختصر لبيان المقصود من المناهج العامة في علم الكلام بشكل مختصر، وهي عديدة ومتنوّعة ولكننا سنكتفي بأشهرها:

أ. **المنهج النقليّ:** ويُقصد بالنقل الكتاب والسنة، ويختلف المتكلّمون في المراد من السنة، فمنهم من يقصر السنة على ما روي عن النبي ﷺ، بينما يذهب آخرون ومنهم الشيعة الإمامية إلى القول بشمول السنة لما يُروى عن المعصومين. وعلى كلّ حال، فإنّ النصوص الدينية (الكتاب والسنة) هي مصدر من مصادر المعرفة، ولكن الاستفادة من هذين المصدرين تحتاج إلى بذل جهد علمي خاص من أجل استنباط المعنى المراد منها، ولا يكفي مجرد نقلها لفهم المراد منها، حيث إنّ «حتى تصحّ نسبة أيّ كلام إلى الدين، فإنّه لا بدّ من أن يتمّ الكشف عن مدلولات النصّ الدينيّ بطريقة ممنهجة تبرز فيها كيفية

استظهار الكلام المنسوب إلى الدين من النصّ الديني^[١]، وبالتالي فإنّ المنهج النقليّ يعتمد على المصادر النقليّة ويستفيد منها بعد تحليلها والبحث في مدلولاتها لاستنباط المعنى منها.

ب. **المنهج العقليّ**: للعقل موقعيّة خاصّة في مختلف العلوم ومنها علم الكلام، ويكتسب العقل موقعيّة من جهتين: الجهة الأولى أنّ القضايا العقليّة هي قضايا يقينيّة لا شكّ فيها، والثانية أنّ العقل مشترك بين البشر. «وموضوع إدراك العقل السليم هو مطلق الواقعيّة، وهي أعمّ من النظريّة والعمليّة، أو الواقعيّة الخارجيّة والمفهوم الذهنيّ»^[٢].

ويقسم العقل في كلمات الفلاسفة والمتكلّمين إلى قسمين العقل العمليّ والعقل النظريّ، ويتكفّل العقل النظريّ بالكشف عن «الحقائق النظريّة والواقعيّات والموجودات والمعدومات»^[٣]؛ وأمّا العقل العمليّ فوظيفته إدراك الحسن والقبح في الأفعال، وقد وقع الخلاف بين المتكلّمين في حجّية العقل العمليّ في إدراك الحسن والقبح كما هو معلوم.

ج. **المنهج الجدليّ**: وهذا المنهج هو المستخدم بشكل كبير في النقاشات والمحاججات الكلاميّة، ويكون الهدف في هذا المنهج هو إفحام الخصم بغضّ النظر عن صحّة المقدمات المستعملة في الدليل الجدليّ المفحم، وقد لا يكون المتكلّم نفسه مقتنعاً بالمقدمات التي يوظّفها في الدليل، ولكنّه يستخدمها إذا كان الخصم يسلم بها، وبعبارة أخرى فإنّ المتكلم في هذا المنهج يعمل على إبطال النتيجة أو اللّازم، ليتوصّل من خلالها إلى إبطال الملزوم.

د. **المنهج التفكيكيّ**: يعتبر هذا المنهج من المناهج التي ذاع صيتها وانتشرت في الجمهورية الإسلاميّة في إيران، وخاصّة في مدينة مشهد، والمبدأ الذي يقوم عليه منهج التفكيك هو عدم الخلط بين المناهج، وضرورة الفصل بينها، وأن أكبر خطأ

[١]- برنجكار، علم الكلام الإسلاميّ - دراسة في القواعد المنهجية، م.س، ص ٤٨.

[٢]- م.ن، ص ١١٤.

[٣]- م.ن، ص ١٢٢.

تاريخي وقع فيه المسلمون هو هذا الخلط والتداخل المنهجي في المسائل الدينية، فالمنهج الديني لا بد أن يستند إلى فهم نصوص الوحي كتاباً وسنة، ويجب فصله عن المنهج الفلسفي، وكذلك عن المنهج العرفاني الكشفي الصوفي القائم على الذوق والشهود، فالدين لا يمكن بلوغ حقائقه من طريق الفلسفة أو العرفان.

٤- تمهيد في التطور المنهجي لعلم الكلام الإسلامي

يمكن الادعاء أن علم الكلام يختلف عن باقي العلوم من جهة تطور المنهج، حيث يمكن أن نلمس تطوراً منهجياً كبيراً في هذا العلم على المستوى التاريخي، فالمناهج التي اعتمدها المتكلمون على مدى القرون الماضية - منذ تأسيس علم الكلام في العقود الأولى من فجر الإسلام - تأثرت شكلاً ومضموناً بالظروف والحاجات وطبيعة التحديات التي واجهها هذا العلم، ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى مجموعة من العوامل التي نرى أن لها تأثيراً مباشراً على المنهج المعتمد في هذا العلم، وهي:

أ- البعد الوظيفي لعلم الكلام، فمن الواضح أن علم الكلام من العلوم الوظيفية، حيث يذكر علماء الكلام ثلاث وظائف أساسية للمتكلم كما مر بنا، وهي: إثبات العقائد الدينية، الدفاع عن العقائد الدينية، تبين العقائد الدينية، ومن هنا فإن هذه الوظائف المختلفة للمتكلم تفرض عليه أثناء ممارسته للعمل الكلامي أن يقوم بتعديل في منهجه المعتمد بحسب الدور الذي يتلبسه ويقوم به. فالمنهج في الإثبات يختلف عنه في الدفاع وكذا في التبيين.

ب- يختلف المنهج المعتمد في علم الكلام باختلاف المسائل الكلامية التي يشتغل المتكلم فيها، فالمسائل الكلامية التفصيلية في باب المعاد مثلاً، كالبحث في الصراط والميزان وغير ذلك من مواقف القيامة، تفرض على المتكلم منهجاً نقلياً صارماً؛ لقصور العقل عن إثبات هذه المواقف وسبر أغوارها، فلا يجد بداً من اللجوء إلى المنهج النقلي في المقام، بخلاف الأمر في قضايا التوحيد، حيث يكون المنهج العقلي حاضراً بقوة.

ج- يختلف المنهج الكلامي المعتمد باختلاف المخاطب، فلو كان الخطاب الكلامي

موجّها إلى الآخر اللا ديني، فإنّ ذلك يفرض اعتماد المتكلم على المنهج العقليّ غالباً، وأمّا إذا كان موجّهاً إلى الآخر المسلم المختلف، كما لو كان الخطاب موجّهاً إلى متكلم آخر من مدرسة أخرى، فإنّ طبيعة المنهج ستكون مختلفة تماماً.

د- يختلف المنهج بين المدارس الكلاميّة المختلفة، وذلك تبعاً للمباني المعرفيّة والكلاميّة المتنوّعة، وبعبارة أخرى فإنّ المنهج الكلاميّ سيتأثر بالمبنى المختار في نظريّة المعرفة.

ثانياً: تطوّر مناهج علم الكلام لدى الفرق الإسلاميّة الكبرى:

سنكتفي بدراسة هذا التطوّر في أربع مدارس كلاميّة فقط، وهي: أهل الحديث، المعتزلة، الأشاعرة، الإماميّة الاثني عشرية. على أن نعود إلى دراسة تطوّر المنهج في كلّ مدرسة على حدة، وذلك باعتبار أنّ الطريقة المثلى لمقاربة التطوّر التاريخي للمناهج في علم الكلام تقتضي دراسة هذا التطوّر لدى كلّ مدرسة بشكل مستقلّ، بحيث نتمكن من إلقاء الضوء على الأسباب التي أدّت إلى حدوث مثل هذا التطوّر، وهذا يساعدنا على فهم تاريخ علم الكلام بشكل أدقّ وأعمق، كما يُساعدنا على فهم الآراء العقديّة للفرق الإسلاميّة المختلفة، خاصّة أنّ التطوّر التاريخي في مناهج علم الكلام أدّى إلى حدوث تبدّلات وتحولات كبرى في مسائل هذا العلم ونتائجها.

١- التطوّر المنهجيّ عند أهل الحديث:

تُعتبر هذه الفرقة من الفرق الأساسيّة التي كان لها تأثيرٌ كبيرٌ في علم الكلام الإسلاميّ، فضلاً عن تأثيرها في المجتمع الإسلاميّ بشكل عامّ، ودُكرت لهذه الفرقة تسمياتٌ مختلفة، فعُرفوا بأهل الحديث، والظاهرية، والحشوية، والسلف، والصفاتيّة...، والسبب الأساس في هذا التنوّع على مستوى الاسم إنّما يرجع إلى أنّه لم يكن لهذه الفرقة في بادئ الأمر كيان موحد، فقد كانت عبارة عن مجموعة من الآراء المتناثرة والمختلفة، ولم تتخذ هيئة موحّدة حتّى منتصف القرن الثالث الهجريّ، حيث يمكن الادّعاء أنّ أوّل من وحد صفوفها وهذب أقوالها هو أحمد بن حنبل الذي حظي بشهرة واسعة وتعاطف كبير في المجتمع الإسلاميّ السنّي بشكل عامّ؛ وذلك بسبب ما لقي من سجن

وتعذيب على أثر ما سمّي بمحنة خلق القرآن.

ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أنّ هذه الفرقة اعتمدت في بدايات نشأتها على المنهج النقليّ بشكل حصريّ، بحيث رفض أتباعها الاستناد إلى العقل في إثبات العقائد الدينيّة، وخاصّة في الفترة الأولى من نشأتها. ونعتقد أن هذا أمر طبيعيّ في أيّ حركة ناشئة، سواء أكانت دينيّة أم غير دينيّة، حيث يغلب على أتباع أيّ دين أو فكر جديد التأثير النصّيّ بكلمات المؤسّس الأوّل، بحيث تكون للنصوص الأولى سلطة خاصّة على أفكار الأتباع، وهذا ما نلاحظه بشكل كبير في نشأة الإسلام، حيث كان المسلمون يرتبطون بالنصّ الدينيّ -الكتاب والسنة- بشكل كبير جدّاً، وبما أنّ المسلمين يعتقدون أنّ القرآن قطعيّ الصدور، وبما أنّهم مأمورون باتباع النبيّ، وفي ظلّ تأثيرهم الشديد بشخصيّة الفريدة، فقد أدّى ذلك إلى ارتباطهم بالكتاب والسنة الشريفة ارتباطاً عاطفياً اتخذ طابعاً تقديسياً شديداً.

ولكنّا نلاحظ أنّ هذا الميل -الذي نراه طبيعياً كما ذكرنا- قد اتخذ جانب الإفراط الشديد عند بعض المسلمين، فتمسّكوا بالنصوص من جهة، ومنعوا من اعتماد أيّ مصدر آخر في المعرفة، بل منعوا من أيّ محاولة لفهم هذه النصوص وتحليلها بما يخالف المعنى الظاهريّ والسطحيّ لكلماتها وللمفاهيم الواردة فيها، ورفضوا أيّ محاولة للنقاش والحوار، بل منعوا السؤال والاستفسار واعتبروه بدعة؛ فخالفوا بذلك النصّ نفسه الذي يدعو في العديد من منطوقاته إلى إعمال النظر والتدبّر والتفكير؛ ولذلك فقد كان من الطبيعيّ أن يكون موقفهم من علم الكلام موقفاً سلبياً، فرفضوا نتائج هذا العلم، ومنعوا الخوض في المسائل الكلاميّة.

ولا شكّ في أنّ هذا التشدّد لم يكن بمرتبة واحدة لدى جميع السلف، خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ أهل الحديث لم يكونوا في بداية نشأتهم فرقة منظّمة. وعلى سبيل المثال، عندما يتحدّث الشهرستاني في الملل والنحل عن الصفاتيّة من السلف، نجد أنّه يشير إلى نوع من الاختلاف النسبيّ في رؤاهم، حيث يقول إنّ السلف أو الصفاتيّة انقسموا إلى قسمين: فمنهم من أوّل الصفات الخبريّة الواردة في القرآن على وجه يحتمله

اللفظ، ومنهم من تمسك بهذه الصفات دون التدخل في محاولة فهم معناها^[١]، وينقل عنهم قولهم: «فلسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها (...)»، ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا لا بد من إجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف^[٢].

ويذكر الشهرستاني جملة من أعلام السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل من جهة، ولكنهم رفضوا التشبيه من جهة أخرى وهم: مالك بن أنس الذي عاش في القرن الثاني للهجرة و(توفي في سنة ١٧٩هـ)، وداود بن علي الأصفهاني (توفي سنة ٢٢٠هـ)، وأحمد بن حنبل (توفي سنة ٢٤١هـ)، وسفيان بن سعيد الثوري (توفي سنة ٢٦١هـ)^[٣].

والملفت للنظر أن هؤلاء جميعاً كانوا يرفضون الخوض في علم الكلام، ويذمون المشتغلين فيه، فكانوا يتصدون لبيان عقائدهم وأفكارهم دون الالتزام بالطريقة المعتمدة في المسائل الكلامية، ودون الاستفادة من منهج الحجاج والجدال المتعارف في الفرق الكلامية الأخرى.

ولعل الظروف الفكرية في البيئة الإسلامية قد فرضت على أتباع هذه الفرقة اللجوء إلى تغيير الأسلوب نوعاً ما، حيث يمكن أن نتلمس بوضوح بداية لتطور منهجي واضح عند بعض أعلامها في القرن الثالث الهجري، حيث ينقل الشهرستاني في الملل والنحل أن بعض أتباع هذا المذهب خاضوا المباحث الكلامية وسلكوا طريق المحاججة والجدال، ثم يقول: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي [توفي سنة ٢٤١هـ] - وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا جملة من السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية»^[٤].

[١]- انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ص ٧٩.

[٢]- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، م.س، ص ٨٠.

[٣]- م.ن، ص ٨٠.

[٤]- م.ن، ص ٨١.

وعلى الرغم من هذا التطور اللافت إلا أنه يمكن القول إنه تطورٌ خجول، حيث بقي المنهج الأساس في المحاجبات الكلامية هو المنهج النقلي، فكان أتباع هذه الفرقة يرفضون أي تدخل على مستوى المنهج العقلي في استنباط العقائد الدينية، واستمر ذلك إلى القرن الخامس الهجري، حيث يمكن تلمس تطور منهجي واضح مع القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء (توفي سنة ٤٥٨ هـ)، فقد سلك الفراء في كتابه المعتمد في أصول الدين مسلك الكلاميين في المحاجبة وفي مقام بيان العقائد الدينية، وقد ردّ على كلّ من الشيعة الإمامية والمعتزلة والأشاعرة، كما نجد أنه عندما يردّ على هذه الفرق المختلفة إنما يردّ بطريقة المحاجبة الكلامية، مخالفاً منهج أسلافه المانع من مباشرة الكلام وأساليبه، وكمثال على ذلك يقول في مسألة وجوب النظر: «وطريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه السمع دون قضية العقل، ولا مجال للتعلّل في تحسين شيء من المحسنات ولا تقبيح شيء من المقبّحات، ولا إثبات شيء من الواجبات، ولا بتحريم شيء من المحظورات ولا إثبات شيء من المباحات، وإنّما يعلم ذلك من جهة الرسل الصادقين»^[١]، ويستدلّ على ما ذكره بقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبْتَلِينَ وَمُنْذِرِينَ لِقَلٍّ يُكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء، ١٦٥)، فلولا مجيء الرسل لما كان لله حجة على عباده، وهذا يعني أنّ العقل لا يكون حجة^[٢]. ولا بدّ من التنبيه هنا إلى أنّ المقصود من العقل هنا هو العقل العملي، فمن الواضح من النصّ السابق أنّه في مقام بيان أنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح، وإنّما يعلم ذلك من الشرع فقط.

ويقول في مقام تحديد منهجه الذي يستند إليه في إثبات العقائد الدينية: «الأدلة التي يدرك بها الحق خمسة أشياء: كتاب الله، وسنة رسول الله، وإجماع الأمة، وما استُخرج من هذه النصوص وبُني عليها من طريق القياس والاجتهاد، وحجج العقول»^[٣]، وبناء عليه نجد أنّ الفراء يقبل بالاعتماد على حجج العقول؛ ولذلك يرى بعض المستشرقين

[١]- الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، المعتمد في أصول الدين، ص ٢١.

[٢]- م. ن، ص ٢١.

[٣]- م. ن، ص ٢٨.

أنَّ الفراء «أول حنبليّ يعتمد عناصر من المنهج العقليّ (الكلام) في مناقشة مباحث الاعتقاد»^[١]. وبناء على ما ذكرناه سابقاً لا يكون ثمة تهاوت بين النصّين؛ باعتبار أنَّه هناك ينكر حجّة العقل العمليّ، وهنا يثبت حجّة العقل النظريّ.

ولم نشهد تطوُّراً ملحوظاً في المنهج المعتمد لدى هذه الفرقة إلّا بعد مجيء ابن تيمية الذي قام بإحياء عقائد السلفيّة، ولكنّه لم يطرّ في المنهج الذي اعتمده في عقائدهم، ويظهر من كتبه أنّه يعتمد على الكتاب والسنة فقط، ويرفض تأويل الصفات، ولكنّنا لا نلمس أي تطوُّر منهجيّ في كتبه على مستوى العقائد^[٢].

٢- التطوُّر المنهجيّ عند المعتزلة

أ- المرحلة الأولى

من المعلوم أنَّ المعتزلة من أشهر الفرق الإسلاميّة الكلاميّة، وعلى الرغم من اضمحلال هذه الفرقة وأقول نجمها منذ قرون متعدّدة، إلّا أنَّ آراء أصحابها بقيت محلّ تأمل ونظر من قبل الدارسين لهذا العلم، وتختلف المصادر الكلاميّة التي تُعنى بدراسة تاريخ علم الكلام ونشأة الفرق في تحديد مؤسّس هذا المذهب، وقد اشتهر أنَّ المؤسّس هو واصل بن عطاء، وكان من تلامذة الحسن البصريّ، وقد اختلف مع أستاذه في مسألة مرتكب الكبيرة، ثمّ اعتزل في إحدى زوايا المسجد وبدأ يعلن مواقف وآراءه في مختلف المسائل الكلاميّة، ويرى آخرون أنَّ عمرو بن عبيد هو المؤسّس، وهو من تلامذة الحسن البصريّ أيضاً، وقد كان على تواصل مع عمرو بن عبيد.

وينقل السيّد المرتضى في أماليه حواراً جرى بين عمرو بن عبيد وبين واصل بن عطاء في واحدة من أولى المسائل الخلافية في علم الكلام، وهي المسألة المرتبطة بحكم مرتكب الكبيرة، وبعد نقاش طويل دار بينهما سلّم عمرو بن عبيد بما قاله واصل، ثمّ

[١]- مجموعة من المؤلفين، المرجع في تاريخ علم الكلام، ص ٧٠.

[٢]- انظر: ابن تيمية، العقيدة الواسطيّة، ص ٧٠.

أعلن عدوله عن مذهبه السابق واختار الالتزام بمذهب واصل في هذه المسألة^[١].

وهذا يثبت أن واصل هو المؤسس الأول لمذهب الاعتزال، ويبدو أن عمرو بن عبيد قد ساند في التأسيس في مرحلة لاحقة. وهذا ما يظهر من كلمات الشيخ المفيد عند عرضه لنشأة المعتزلة^[٢]. ويبدو أن واصل بن عطاء كان رجلاً بليغاً شديدة البراعة في الكلام، وينقل السيد المرتضى أنه كان يعاني من لثغة في حرف الراء؛ لذا كان يعمل على اجتناب الكلمات التي تتضمن حرف الراء، وهذا يحتاج إلى بلاغة وفصاحة بمستوى رفيع. وأما عمرو بن عبيد فقد كان من المحدثين، وكلاهما كان معروفاً بالزهد^[٣].

وعلى كل حال، يمكن القول إن المرحلة الأولى في تأسيس هذا المذهب ترجع إلى هذين العلمين، وليس من الواضح في ما يروى عنهما من محاجبات كلامية وجود بذور خاصة ومختلفة في منهجهما في الكلام عن غيرهما من المتكلمين المعاصرين لهما، وخاصة في ما يرتبط بالاعتماد على العقل في البحث والمحاجة. والاختلاف في بعض المسائل الكلامية واختيارهما الاعتزال عن أستاذهما وآرائهما السابقة لا يرجع كما يبدو إلى تبدل وتغير في المنهج المعتمد لديهما في البحث الكلامي، بقدر ما يرجع إلى تبدل في الرأي.

ب- المرحلة الثانية

يمكن القول إن هذه المرحلة تتسم بتطور منهجي كبير طرأ على الفكر الاعتزالي، ولعل هذا التطور هو السبب في تلك السمة العقلانية في الفكر الاعتزالي، ولعل السبب الأساس في هذا التطور هو تأثر أصحاب هذا المذهب في هذه المرحلة بالفلسفة اليونانية، وذلك بالترافق مع ازدهار حركة الترجمة في العصر العباسي، فاطلع بعض المتكلمين من المعتزلة على الفكر اليوناني وتأثروا بنتائج الفلسفة اليونانية وأفكارها، بل يقول ديفيد بينيت: «إن المرحلة المتقدمة الكلاسيكية من الفلسفة الإسلامية (الفارابي وابن سينا وآخرون) مدينة للمعتزلة في كثير من أسسها التصورية، وكذلك حركة الترجمة اليونانية

[١]- انظر: الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الأمالي، ج ١، ص ١١٤.

[٢]- انظر: المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات.

[٣]- انظر: م.ن، ص ١١٣.

العربية (...) ولا سبيل إلى فهم خطاب الفلسفة الإسلامية السنيّة إلا من باطن التراث الإسلامي السابق عليها»^[١].

وبالتالي فإنّه يمكن الحديث في هذه المرحلة من نشأة المعتزلة عن تطوّر منهجيّ كبير طال مختلف المسائل الكلاميّة وخاصّة مع بعض أعلامها، ومنهم أبو الهذيل العلاف (١٣٥هـ - ٢٣٥هـ)، وإبراهيم بن سيار النّظام (١٦٠هـ / ١٨٥هـ - ٢٢١هـ / ٢٢٩هـ) وغيرهما، ومن الواضح أنّ النزعة العقليّة التي اشتهر بها مذهب الاعتزال برزت مع هؤلاء، ويشهد لذلك ما ذكره في محاجّاتهم الكلاميّة من مباحث مستفادة من الفلسفة اليونانيّة، من قبيل ما تبوّه من آراء حول طبيعة الأجسام والذرة وغير ذلك من مسائل طُرحت للمرّة الأولى في الكتب الكلاميّة في ذلك الوقت.

ج - المرحلة الثالثة

شهد الفكر المعتزليّ تحولات كبيرة، وخاصّة مع الجبائيّ وابنه، ومن بعدهما أبو الحسين البصريّ الذي عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، وازداد تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانيّة إلى حدّ كبير، واختلفت آراؤهم في شرحهم للأصول الاعتقاديّة الخمسة، ولكنّهم مع ذلك حافظوا على هذه الأصول بشكل عامّ.

ومن المعلوم أنّ المعتزلة كانوا يحظون بحماية سياسيّة، وخاصّة في عصر المأمون العباسيّ، وبقي هذا الدعم مستمرّاً حتى القرن الثالث الهجريّ، ولكن بعد مجيء المتوكّل العباسيّ الذي كان يميل إلى الأشاعرة عانى المعتزلة من القمع، ما أدّى إلى أفول مدرسة المعتزلة نسبياً، ولكن وجود بعض المفكرين الكبار من أمثال أبي علي الجبائيّ وابنه هاشم أبقى الفكر المعتزليّ حيّاً، إلّا أنّ هذا المذهب أفل في فترة حكم السلاجقة، فتمّ طرد المعتزلة ونفيهم، واندثر هذا المذهب بشكل كامل، بحيث لا نجد متكلّماً من المعتزلة بعد القرن الثامن الهجريّ^[٢].

[١]- مجموعة من المؤلفين، المرجع في تاريخ علم الكلام الإسلاميّ، ص ٢٨٥.

[٢]- انظر: طالقاني، حسن، تاريخ علم الكلام، ص ٨٢-١٠١.

ولعلّ السبب الأساس لأفول مذهب الاعتزال ليس القمع الفكري والاضطهاد السياسي، حيث إنّ الإمامية مثلاً عانوا من القمع والاضطهاد أضعاف ما عانى منه المعتزلة، ولكن مذهبهم لم يواجه الأفول، ولعلّ السبب الأساس لأفول مذهبهم هو فقدانهم للقاعدة الشعبية المؤيدة، وذلك بسبب منهجهم في تحكيم العقل والابتعاد عن النص الديني بشكل كبير جداً، وهذا ما أفقدهم القدرة على الانتشار والتوسع، فمن المعلوم أن القاعدة الشعبية بشكل عام ترتبط بالنص الديني وخاصة الكتاب والسنة بشكل وثيق، ويتأكد هذا الميل ويشد عند أتباع التيارات الدينية والفكرية بشكل عام في بدايات النشأة والانتشار، ولا شك أنّ ابتعاد المعتزلة عن الاستدلال بالنصوص الدينية في إثبات العقائد جعل الناس يبتعدون عنه ويحذرون من تأييده.

٣- التطور المنهجي عند الأشاعرة

تُنسب فرقة الأشاعرة - كما هو معلوم - إلى أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري (٢٦٠هـ - ٣٣٠هـ)^[١]، وكان الأشعري قد تربى على يد أبي علي الجبائي بعد أن فقد والده، وتلمذ على يديه، ومن الطبيعي أن يتأثر التلميذ بأستاذه؛ لذا سلك في بداية عمره مذهب الاعتزال وبقي على هذه الحالة حتى بلغ سن الأربعين، ولكنه بعد ذلك حصل تحوّل في شخصيّة الأشعري، وتروى في أسباب حدوث هذا التحوّل قصص عدّة، ولكننا نعتقد أن تحوّلًا بهذا الحجم لا يمكن أن يكون ناشئًا من حادثة هنا أو نقاش هناك، فيبدو أنّ ثمة أسبابًا عدّة أدّت إلى حدوث التحوّل الكبير في شخصيته العلميّة.

أ- المرحلة الأولى من التطور المنهجي عند الأشاعرة

ومن هنا فإنّنا يمكن أن نتحدّث عن نوع من التطور المنهجي في شخصيّة الأشعري، أو فننقل التحوّلات العلميّة في شخصيته، وثمة خلاف في طبيعة التحوّل الأوّل

[١] - انظر، الشهرستاني، الملل والنحل، م.س، ج ١، ص ٨١.

عند الأشعريّ، فمنهم من يقول إنّه في البداية انقلب من الاعتزال إلى أهل الحديث، ومنهم من يقول إنّه في البداية التزم بمذهبه الخاصّ ثمّ رجع في نهاية حياته إلى أهل الحديث، ومرجع هذا الخلاف يكمن في تحديد تاريخ تأليف الأشعريّ لكتابه الإبانة واللمع، فالإبانة يتضمّن نصرة لأهل الحديث، بينما يتضمّن اللمع خلاصة آرائه الخاصّة،^[١] ويبدو أنّ الصحيح هو أنّ الأشعريّ تحوّل أولاً إلى أهل الحديث ثمّ أسّس منهجاً خاصّاً به، وذلك لثلاث قرائن:

الأولى: أنّ القارئ لكتاب اللمع يلحظ بوضوح متانة مؤلفه وعمق أفكاره واستدلّالته التي تفوق بكثير ما ذكره في الإبانة، وهذا يدلّ على أنّه كتب اللمع بعد نضوجه الفكريّ والعلميّ.

الثانية: أنّ الأشعريّ في الإبانة لم يعترض أو يظهر تراجعاً عن أقواله في اللمع، بينما في اللمع نجد أنّه يهاجم الحنابلة ويعارضهم، فلو كان قد انقلب عن آرائه السابقة، لكان لا بدّ من أن يصرّح بذلك.

الثالثة: أنّه من المستبعد أن يؤسّس الأشعريّ مذهباً خاصّاً به بشكل منظّم ومتين كما يظهر في اللمع، ثمّ يتراجع عن ذلك المذهب الذي أسّسه إلى مذهب آخر كان يعارضه بشدّة، وخاصّة أنّ الأشعريّ في الإبانة لا يظهر بذلك المستوى من النضوج العلميّ الذي نلحظه في اللمع.

ويمكن القول إنّ نشأة الأشعريّ كانت مترافقة على المستوى العلميّ مع بروز الخلاف بشكل واضح وعميق بين قطبين أساسيين عند أهل السنة، وهم أهل الحديث والمعتزلة، وكان الانشقاق والخلاف بين هاتين الفرقتين كبيراً جدّاً، وهذا يرجع إلى الاختلاف المنهجيّ الكبير في مقارنة الشؤون الكلاميّة والعقدية، وأراد الأشعريّ أن يخطّ لنفسه خطأً وسطاً بين المدرستين، ويمكن تلمّس هذه النزعة إلى

[١]- انظر في هذا الخصوص: الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، (مقدّمة المحقّق)، ص ٢٩؛ انظر أيضاً: الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (مقدّمة المحقّق)، ص ٣-١٣.

اتخاذ سبيل وسطي بين الرأيين بشكل واضح في مسائل مختلفة، ومنها ما ذكره في مسألة أفعال الإنسان الاختيارية، حيث رفض مقولة الجبر، ولم ينصر مقولة المعتزلة في التفويض، فابتكر نظرية جديدة وهي الكسب^[١]، وفي مسألة خلق القرآن لم ينصر مقولة الحنابلة بقدّم القرآن، كما أنّه اختلف مع المعتزلة القائلين بخلق القرآن، واتخذ لنفسه طريقاً وسطاً، فقال إنّ القرآن الذي بين أيدينا مخلوق، ولكن الكلام النفسي قديم^[٢]. وأمّا على مستوى المنهج، فنجد أنّ الأشعري وافق المعتزلة في الاعتماد على نتائج العقل النظري، ولكنّه رفض الاعتماد على قضايا العقل العملي، وبالتالي ذهب إلى القول بأنّ الحسن والقبح شرعيّان.

ب- المرحلة الثانية من التطوّر المنهجيّ عند الأشاعرة

تعدّ هذه المرحلة ذات أهميّة كبرى على مستوى انتشار المذهب الأشعريّ وتطوّره وتكامله، ويرجع الفضل في تطوير هذا المذهب في بداية الأمر إلى أبي بكر الباقلانيّ (٤٠٣هـ)، وهو من أشهر الشخصيات العلميّة عند الأشاعرة، حيث نلحظ في هذه المرحلة بالذات تطوّرًا ملحوظًا وكبيرًا على المستوى المنهجيّ؛ إذ إنّ الباقلاني يعتمد أساليب وأدبيات الفلاسفة والمتكلّمين من المعتزلة في مقام إثبات وجود الله، ونجد أنّه يستخدم مصطلح واجب الوجود، ويصف العالم بأنّه ممكن الوجود، في مقارنة متأثرة بوضوح بأساليب المعتزلة في المحاجة الكلاميّة^[٣].

وفي السياق المنهجيّ نفسه، نجد أنّ الفخر الرازي قد وطّد هذا المنهج أكثر وأثبتته في كتبه الكلاميّة، فأدخل الفلسفة وقضاياها في خدمة مباحثه الكلاميّة، ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في كتابه: «محصل أفكار المتقدّمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين»، حيث يذكر جملة من المقدّمات الفلسفيّة قبلولوج

[١]- انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، م.س، ص ٨٣.

[٢]- الشهرستاني، الملل والنحل، م.س، ص ٨٣.

[٣]- انظر: مجموعة من المؤلّفين، المرجع في تاريخ علم الكلام، تبيل، خان: بين قرطبة ونيسابور بزوغ الأشعرية وتوطّد أركانها، م.س، ص ٤١١-٤٢٠.

في قضايا الإلهيات بالمعنى الأخص^[١]. ولكن هذا لا يعني تبني الرازي لمقولات الفلاسفة، إذ إن الرازي يصرّح في مواضع عديدة بمخالفته لمقولات الفلاسفة وينقدها.

والجدير بالذكر أنّ المذهب الأشعريّ نفسه اصطبغ في فترة من الفترات بالفلسفة كما يتجلّى في كتاب المواقف لعصّد الدين الإيجي (٦٨٠-٧٥٣هـ) وفي شروحه كشرح الشريف الجرجاني وشرح شمس الدين الكرمانى.

وفي الأزمنة الحديثة والمعاصرة، شهد عملية تجديد من قبل ثلّة من العلماء على غرار الشيخ محمد عبده شيخ الأزهر، والشيخ البوطي، والشيخ محمد الغزالي وغيرهم. وتظهر الحركة التجديدية عند الأشاعرة في تصديهم للسلفية المعاصرة، ومحاولة إرجاع المذهب الأشعريّ إلى مكانته التي افتكتها الوهابية، والسلفية الجهادية والعلمية وغيرها من المسميات. وأبرز خطوات التجديد المعاصرة جاءت في مؤتمر الشيشان ٢٠١٦ الذي انعقد تحت عنوان: «من هم أهل السنة والجماعة»، وحضره شيخ الأزهر وعدد من كبار رجال الدين من حول العالم، وتضمنت توصياته أنّ أهل السنة والجماعة هم: «الأشاعرة والماتريدية في الاعتقاد وأهل المذاهب الأربعة في الفقه، وأهل التصوّف الصافي علماً وأخلاقاً وتركية». واعتبر المشاركون أنّ المؤتمر يمثل «نقطة تحوّل مهمة وضرورية لتصويب الانحراف الحادّ والخطير الذي طال مفهوم أهل السنة والجماعة إثر محاولات اختطاف المتطرفين لهذا القلب وقصره على أنفسهم وإخراج أهله منه». كما حدّد المؤتمر المؤسسات الدينية السنية التي يُرجع إليها، وهي: الأزهر الشريف، والقرويون، والزيوتنة، وحضرموت، والمؤسسات الدينية والعلمية في روسيا الاتحادية^[٢].

نكتفي بهذا القدر فيما يخص الأشاعرة، لأنّ الدراسة تبحث بتفصيل أكثر في تطور المنهج الكلامي عند الإمامية.

[١]- انظر: الطوسي، نصير الدين، نقد المحصّل للفخر الرازي.

[٢]- انظر: مؤتمر الشيشان الثاني لأهل السنة والجماعة ٢٠١٦، على الرابط:

٤- التطور المنهجي عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية

أ- المرحلة الأولى: مرحلة تشكل النواة الأولى للكلام عند الإمامية:

ذكرنا سابقاً أنّ علم الكلام نشأ مع نشأة الإسلام، وأنّ موضوعاته كانت تتمثل في بيان عقائد الإسلام وإثباتها بالدليل والدفاع عنها، وكذلك المحاججات مع المشركين واليهود والنصارى والصابئة وغيرهم ورد شبهاتهم وإبطال عقائدهم. أمّا الموضوعات التي شكّلت تمايزاً عقدياً اتّسم بها فعلى رأسها مسألة الإمامة أولى المسائل الخلافية، ويدلّ على ذلك خطب أهل البيت عليهم السلام، فالزهراء عليها السلام ألقت خطبتها حول أحقية علي عليه السلام في الإمامة والخلافة أمام جمع من الصحابة، ولعلي عليه السلام خطبٌ ومحاججات عدّة حول أحقيته في الخلافة. ما يجعلنا نقول بأنّ الإمامة هي النواة الأولى لتشكّل الافتراق المذهبي والتنوّع الفرقي.

وتضمّنت كلمات أمير المؤمنين وخطبه المختلفة جملة من المباحث والمعارف الرفيعة في علم الكلام، ومنها على سبيل المثال خطبته المعروفة في التوحيد، فعن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِّيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِّيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ، فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّاهُ، وَمَنْ حَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ، وَمَنْ قَالَ فِيمَ، فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ عَلَامَ، فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ. مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَةِ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ»^[١]، فهذه المقطع من خطبة أمير المؤمنين هو من أرفع وأرقى المعارف التوحيدية.

في سياق آخر يمكن القول إنّ الشيعة الإمامية قد ساهموا بشكل فعّال في نشأة

[١]- الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة (من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام)، ص ٤٥-٤٦.

هذا العلم، فقد كان الأئمة عليهم السلام يعلمون بعض أتباعهم ممن لديهم المؤهلات اللازمة للدخول في معترك الصراع الكلامي والتصدي للدفاع عن التشيع وردّ الشبهات وإثبات أحقية مذهبهم، ويدلّ على ذلك ما رواه الكليني عن: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عمّن ذكره، عن يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فورد عليه رجل من أهل الشام فقال: إنّي رجل صاحب كلام وفقه وفرائض وقد جئت لمناظرة أصحابك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كلامك من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله أو من عندك؟ فقال: من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله ومن عندي، فقال أبو عبد الله: فأنت إذا شريك رسول الله؟ قال: لا، قال: فسمعت الوحي عن الله عزّ وجلّ يخبرك؟ قال: لا، قال: فتجب طاعتك كما تجب طاعة رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: لا، فالتفت أبو عبد الله عليه السلام إليّ فقال: يا يونس بن يعقوب هذا قد خصم نفسه قبل أن يتكلّم. ثم قال: يا يونس، لو كنت تحسن الكلام كلمته، قال يونس: فيا لها من حسرة، فقلت: جعلت فداك إنّي سمعتك تنهى عن الكلام وتقول: ويل لأصحاب الكلام يقولون، هذا ينقاد وهذا لا ينقاد، وهذا ينساق وهذا لا ينساق، وهذا نعقله وهذا لا نعقله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: إنّا قلت: فويل لهم إن تركوا ما أقول وذهبوا إلى ما يريدون. ثم قال لي: اخرج إلى الباب فانظر من ترى من المتكلّمين فأدخله؟ قال: فأدخلت حمران بن أعين وكان يحسن الكلام، وأدخلت الأحول وكان يحسن الكلام وأدخلت هشام بن سالم وكان يحسن الكلام، وأدخلت قيس بن الماصر وكان عندي أحسنهم كلاماً، وكان قد تعلّم الكلام من عليّ بن الحسين عليهما السلام»^[١]، فهذا النصّ يثبت أن الإمام كان يعتني بجملة من أصحابه ليكونوا من أصحاب الكلام القادرين على المحاججة والكلام، بل يثبت تصدي الإمام الصادق عليه السلام لتعليم أصحابه فنون هذا العلم، بل يدلّ على تصدي الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام لهذه المسؤولية في تعليم أصحابه أصول المحاججة.

وبناء عليه، فإنّه يمكن القول إنّ دخول الشيعة الإمامية في معترك الصراع الكلامي بدأ في وقت مبكر، أي في بدايات القرن الثاني الهجري. ولا شك أن وجود

[١]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ١٧١.

المعصوم بين الشيعة كان عاملاً مساعداً، حيث إنّ الأئمة قد مارسوا أدوراً مهمة جداً في هذا المجال، أهمّها:

الدور الأوّل: تدريب ثلّة من الشيعة على الاستدلال والحجاج.

الدور الثاني: شارك الأئمة بأنفسهم في صياغة استدلالات ومجاجبات كلامية مختلفة، وفي مسائل متنوعة، وهي تشكّل حدّاً أوسط يمكن البناء عليه في علم الكلام الإمامي (الجواني) على الأقلّ.

الدور الثالث: كان المتكلّمون من أصحاب الأئمة يرجعون إليهم ليرشدوهم إلى صحّة أو سقم استدلالاتهم، ومن المفيد في هذا المجال أن ننقل نموذجاً عن تلك المراجعات، ومنها ما رواه الكليني في سند صحيح عن: «محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور ابن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ الله أجل وأكرم من أن يُعرف بخلقه، بل الخلق يُعرفون بالله، قال: صدقت، قلت إنّ من عرف أنّ له ربّاً، فقد ينبغي له أن يعرف أنّ لذلك الرب رضى وسخطاً، وأنّه لا يُعرف رضاه وسخطه إلّا بوحي أو رسول، فمن لم يأت الوحي، فينبغي له أن يطلب الرسل، فإذا لقيهم عرف أنّهم الحجّة وأنّ لهم الطاعة المفترضة، فقلت للناس^[١]: أليس تعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان هو الحجّة من الله على خلقه؟ قالوا: بلى، قلت: فحين مضى عليه السلام من كان الحجّة؟ قالوا: القرآن فنظرت في القرآن فإذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته، فعرفت أنّ القرآن لا يكون حجّة إلّا بقيم، فما قال فيه من شيء كان حقاً. فقلت لهم: من قيم القرآن قالوا: ابن مسعود قد كان يعلم، وعمر يعلم، وحذيفة يعلم، قلت: كلّ؟ قالوا لا، فلم أجد أحداً يُقال إنّّه يعلم القرآن كلّهُ إلّا عليّاً عليه السلام، وإذا كان الشيء بين القوم فقال هذا: لا أدري وقال هذا: لا أدري وقال هذا لا أدري، وقال هذا:

[١] - يُقصد بالناس في الروايات عادة أهل السنة.

أنا أدري، فأشهد أن علياً عليه السلام كان قيّم القرآن، وكانت طاعته مفترضة وكان الحجّة على الناس بعد رسول الله عليه السلام، وأنّ ما قال في القرآن فهو حقّ، فقال رحمك الله، فقلت: إنّ علياً عليه السلام لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده كما ترك رسول الله عليه السلام، وأنّ الحجّة بعد عليّ الحسن بن عليّ وأشهد على الحسن أنّه لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده كما ترك أبوه وجده وأنّ الحجّة بعد الحسن الحسين، وكانت طاعته مفترضة. فقال: رحمك الله، فقبّلت رأسه وقلت: وأشهد على الحسين عليه السلام أنّه لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده عليّ بن الحسين وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، فقبّلت رأسه وقلت: وأشهد على عليّ بن الحسين أنّه لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده محمّد بن عليّ أبا جعفر وكانت طاعته مفترضة، فقال: رحمك الله، قلت: أعطني رأسك حتى أقبله فضحك، قلت: أصلحك الله قد علمت أن أباك لم يذهب حتى ترك حجّة من بعده كما ترك أبوه وأشهد بالله أنّك أنت الحجّة وأنّ طاعتك مفترضة، فقال: كفّ رحمك الله، قلت: أعطني رأسك أقبله، فقبّلت رأسه فضحك وقال: سلني عما شئت، فلا أنكرك بعد اليوم أبداً»^[١].

وبناء عليه، يمكن القول إنّّه على المستوى المنهجيّ كان المعصوم يشكّل المحور والمركز في الاستدلالات الكلاميّة سواء أكان باستفادة المتكلّمين من استدلالات الأئمّة أو برجوعهم إليهم في إثبات صحّة استدلالاتهم، أو بالرجوع إليهم عند غلبة خصومهم عليهم، وهذا ما يمكن أن نراه بوضوح في المحاروة بين هشام بن الحكم وبين أبي هذيل العلاف، حيث قال: «وروي أنّ أبا هذيل العلاف قال لهشام بن الحكم: أناظرك على أنّك إن غلبتني رجعت إلى مذهبك، وإن غلبتك رجعت إلى مذهبي، فقال هشام: ما أنصفتني! بل أناظرك على أنّي إن غلبتك رجعت إلى مذهبي، وإن غلبتني رجعت إلى إمامي»^[٢]. ولكن مع ذلك لم تكن تلك المرحلة مرحلة منظّمة على مستوى البناء الكلاميّ، بل كانت المسائل تطرح متفرّقة ومتناثرة، وبالتالي فإنه لا يمكن الحديث عن بناء منهجيّ خاصّ.

[١]- الكليني: الكافي، م.س، ج ١، ص ١٨٧-١٨٨.

[٢]- الصدوق، محمد بن بابويه، الاعتقادات، ص ٤٣.

ب- المرحلة الثانية: مرحلة النمو والتنظيم

تعدّ المرحلة الثانية من أهمّ المراحل في تكوّن المذهب الإمامي، حيث إنّ هذه الحقبة التاريخية التي تمتدّ من أواخر القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري، وقد مثلت في بدايتها تجربة قاسية خاضها الشيعة الإمامية، حيث اختبروا في هذه المرحلة غيبة الإمام المعصوم، وهو اختبار قاس وصعب باعتبار أنّ الشيعة قبل هذه المرحلة كانوا يعيشون في كنف المعصوم ويرجعون إليه في مختلف مسائلهم الدينية وغير الدينية، وبالتالي فإنّه كان يغنيهم عن البحث في سبيل الوصول إلى معارفهم المتنوّعة، ولعلّ هذا هو السبب الأبرز الذي جعل الشيعة يهتمّون أكثر بعلم الأصول والفقه والكلام وغيرها، فوجود المعصوم كان أنسًا واطمئنانًا على المستوى المعرفي والعلمي لدى أتباع الشيعة الإمامية.

أمّا مع غيبة المعصوم، فقد وجد الشيعة أنفسهم مضطرين إلى الاعتماد على أنفسهم والدفاع عن عقائدهم، فبرزت الحاجة إلى الاجتهاد والتأليف أكثر فأكثر، وظهرت في هذه المرحلة جملة من المؤلّفات والمجاميع الحديثية العامة، ومنها الكتب الأربعة، وغيرها من الكتب الكثيرة في ميادين علمية ودينية مختلفة.

وأما في علم الكلام، فإنّنا نجد أنّ هذه الحقبة تميّزت بمحاولة تقديم بناء علمي متماسك ومنظّم ومبوّب وفق منهج واضح، حيث جرى العمل على بيان معتقدات الشيعة الإمامية في مختلف الشؤون والقضايا الكلامية، وليس في شؤون القضايا الخلافية فقط، وإن كان التركيز على قضية الإمامة واضحًا في هذا المجال، ويمكن تقسيم طريقة تصدّي علماء الإمامية في هذه الحقبة إلى مدرستين أساسيتين: المدرسة الأولى تمثلت بالنشاط العلمي البارز للمحدّثين من الإمامية الذين انطلق عملهم في الكوفة ابتداءً، ثم انتقل نشاطهم إلى قم، وكان الحضور الأبرز كما ذكرنا هو للمحدّثين من المتكلّمين، ومنهم الشيخ الكليني في أصول الكافي، والصدوق في كتبه الكلامية والاعتقادية المختلفة، والملفت للنظر أنّ المحاججات والاستدلالات الكلامية المذكورة

في هذه الكتب كانت موجّهة إلى الحاضنة والبيئة الشيعيّة الداخليّة، وبعبارة أخرى فإنّ الخطاب كان خطاباً داخليّاً، وليس لمواجهة الخصوم، فكان النصّ الدينيّ الثابت عن المعصوم هو عمدة البناء الكلاميّ في هذه الفترة^[١].

وبناء على ما مرّ، فإنّ بدايات هذه الحقبة التاريخيّة شهدت تطوّرًا ملحوظًا في تعاطي علماء الإماميّة مع القضايا الكلاميّة، وذلك من جهة التنظيم والتبويب وإفراد المؤلّفات المستقلّة في القضايا الاعتقاديّة، ولكن كانت جُلّ هذه المؤلّفات تستند إلى النصّ الدينيّ الصادر عن المعصومين، مع تدخّل بسيط في شرح أو بيان بعض الملاحظات بشكل مختصر، وكتب الشيخ الصدوق الاعتقاديّة خير مثال على ذلك.

في جانب آخر، برز علماء آخرون من أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى، حيث عملوا على التصديّ لبيان عقائد الإماميّة ولكن بأسلوب مختلف تمامًا، حيث إنهم استندوا في ذلك إلى المحاجبات الكلاميّة بأسلوب استدلائيّ وجداليّ، ولم يكن خطابهم موجّهًا إلى البيئة الشيعيّة الداخليّة، بل كان هدفهم دفع الإشكالات عن عقائد الإماميّة، ومواجهة الخصوم وأصحاب الفرق الأخرى.

ولا بدّ من التركيز في هذا المجال على الجهود العلميّة البارزة التي مارسها السيّد المرتضى، والتي كان لها أثرها البارز على الخطاب الكلاميّ الشيعي لفترة طويلة من الزمن، بل يمكن القول إنّ منظومة الكلام عند الإماميّة مدينة لجهود السيّد المرتضى.

ولعلّ أكثر ما يمكن ملاحظته في هذا المجال هو مدى التقارب بين عقائد الإماميّة وبين ما طرحه المعتزلة من آراء وعقائد، ولا بدّ من الاعتراف بأن علماء الإماميّة استفادوا من أساليب المعتزلة في كتبهم الكلاميّة، بل وفي بناء نظامهم الكلاميّ بشكل عام؛ لذا نجد أنّ السيّد المرتضى يتحدّث عن الجواهر والأعراض ويستند إلى دليل الحدوث في

[١]- انظر: طالقاني، تاريخ علم الكلام، م.س، ص ١٦٥.

إثبات وجود الله، وغير ذلك من الاستدلالات والمصطلحات الفلسفية الأخرى^[١].

وبالرجوع إلى كتب السيد المرتضى نجد أنه يعتمد بشكل كبير جداً على الاستدلالات العقلية، مستمداً بعضاً من المصطلحات الفلسفية والكلامية التي ذكرها المعتزلة في كتبهم، ومن الجدير بالذكر أن السيد المرتضى ذكر المنهج الأساس الذي يعتمد عليه في دراساته الكلامية، حيث ذكر عند عرضه لآرائه في ما يتعلق بالصفات الإلهية، فقال: «فصل في ذكر جملة من الاستدلال بالشاهد على الغائب، اعلم أنا إنما أوردنا هذه الجملة وقطعنا بها نظام الكلام في الصفات؛ لأن كثيراً مما مضى ويمضي، بل جميعه مبني عليه»^[٢]، وظاهر عبارة السيد المرتضى أن ما ذكره من منهج في الاستدلال لا يختص بمبحث الصفات، بل بمجمل المباحث الكلامية، ويوضح السيد المرتضى مراده من هذا المنهج بأن الشاهد هو المعلوم، والغائب هو المجهول، وبالتالي يكون مقصوده هو قياس التمثيل المذكور في كتب علم المنطق^[٣].

وينبغي أن نشير في المقام إلى أنه على الرغم من تسليمنا بتأثر المتكلمين من الإمامية في هذه المرحلة بالمعتزلة، إلا أن ذلك لا يعني أنهم كانوا يتبعونهم في عقائدهم وأفكارهم، ويدل على ذلك شدة اهتمام الشيخ المفيد ببيان الفوارق بين المعتزلة والإمامية، حيث نجد أن الغاية الأساسية في كتابه أوائل المقالات هي العمل على التمييز بين عقائد الإمامية وعقائد المعتزلة، حيث أبرز نقاط الاختلاف معهم بشكل تفصيلي^[٤].

ج- المرحلة الثالثة: مرحلة التأسيس الفلسفي في علم الكلام

تعد هذه المرحلة التاريخية من أهم المراحل في تطور علم الكلام عند الإمامية،

[١]- انظر: طالقاني، تاريخ علم الكلام، م.س، ص ١٨٠-١٨٨.

[٢]- المرتضى، علي بن الحسين، الملخص في أصول الدين، ص ١٣٥.

[٣]- انظر لمزيد من التفصيل: المدن، علي، تطور علم الكلام الإمامي - دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، ص ٧٧.

[٤]- راجع: المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات.

ويمكن القول إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧هـ - ٦٧٢هـ) هو رائد هذه المرحلة الأولى، وقد تبعه في هذا المسار تلميذه في الكلام والفلسفة كمال الدين ابن ميثم البحراني (٦٣٦هـ - ٦٩٩هـ). وشكّل النشاط الفلسفي والكلامي لهذين العلمين نقطة تحوّل بارزة في علم الكلام عند الإمامية، فعلى الرغم من أنّ علم الكلام عند الإمامية تأثر بالفلسفة وأدبياتها منذ القرن الرابع الهجري مع السيّد المرتضى كما بيّنا سابقاً، إلّا أنّ علم الكلام بقي حتى القرن السابع الهجري محتفظاً بنظامه المنهجي الخاص به، والذي يتمايز به عن النظام الفلسفي العام، وإن كانت المصطلحات والأساليب متشابهة بين العلمين إلى حدّ كبير، وأمّا في القرن السابع الهجري، فقد بلغ التأثير الفلسفي أوجه، وجرى اعتماد النظام الفلسفي التام في تشييد البناء والمنظومة الكلامية برمّتها، وتبعه في ذلك تلميذه في الفلسفة والكلام ابن ميثم البحراني.

يعتبر الخواجة نصير الدين الطوسي من أهمّ شراح الفلسفة المشائية، وكان شديد الاهتمام بشرح الفلسفة السنيوية، فكان من الطبيعي أن يترك هذا الجانب العلمي في شخصيّة الخواجة بصمات واضحة على علم الكلام، وكان ذلك سبباً رئيساً في التحوّل الكبير الذي ترك أثره على الفكر الشيعي الإمامي، وخاصة في الحلّة وهي الحاضرة العلمية البارزة في ذلك الوقت، «فمع ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني قطع كلام الحلّة خطوة تجاه الفلسفة وتبدّلت المنافسة الجدّية القائمة بين كلام الإمامية والفلسفة في هذه المرحلة إلى حالة من التعامل مع الفلسفة والاختلاط بها أحياناً»^[١].

استمرّ هذا التحوّل والتكامل على يد العلامة الحسين بن يوسف بن المطهر الحليّ (٦٤٨هـ - ٧٢٦هـ)، وكان تلميذاً عند الخواجة نصير الدين وابن ميثم البحراني، وبالتالي يمكن القول إنّ «التأثير الأظهر لفكر الطوسي الكلامي في الأوساط العلمية بمدينة الحلّة التي كانت أحد المراكز الفكرية الرائدة للشيعّة الاثني عشرية»^[٢]. وقد تظهر ذلك في

[١] - طالقاني، تاريخ علم الكلام الإسلامي، م.س، ص ٢١٠.

[٢] - مجموعة من المؤلفين، المرجع في تاريخ علم الكلام: رضا بور جوادي، وزاينه شميتكه: «العصر الإيلخاني وما بعد الإيلخاني»، م.س، ص ٧٦٧.

الكتب الغزيرة التي ألفها العلامة، وأهمّها شرح تجريد الاعتقاد للخواجة نصير الدين الطوسي، وهو الشرح الذي ما زال يدرّس في الحوزات العلميّة في مراحل السطوح العليا حتى يومنا هذا.

ولكن تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّه على الرغم من هذا التحوّل المنهجيّ الكبير الذي كانت له مدياته وتأثيراته العلميّة العميقة في الفكر الكلاميّ عند الإماميّة، وخاصّة لجهة استناد الكلام إلى الفلسفة ومباحثها، ولكن هذا لا يعني أنّه قد تمّ اختزال علم الكلام أو استلابه، ذلك أنّه يمكن القول إنّ «النظام الكلاميّ الذي ظهر في مدرسة الحلّة الكلاميّة يشبه الفلسفة الإسلاميّة أو الفلسفة السنيّة أيّها مشابهة على صعيد الهيكلية والشكل والاصطلاحات (...)»^[١]، وفيما بقيت اختلافات مهمّة بين الكلام الإماميّ في مدرسة الحلّة والنظام الفلسفيّ الإسلاميّ^[٢]، وهذا يعني بعبارة أخرى أنّ مدرسة العلامة الحليّ أبقت على الثنائية بين مساري الكلام والفلسفة، وإن كانت قد اتّحدت معها في المصطلحات والمناهج والأساليب.

ولعلّ أهمّ ما قدّمه الحليّ على مستوى التحوّل المنهجيّ هو نقده لمناهج المتكلّمين وتهذيبها، وكان نتيجة ذلك تحوّل من القياس العقليّ (قياس الشاهد على الغائب) إلى القياس الاستدلاليّ البرهانيّ، مبرزاً إشكالات عميقة ودقيقة على الأدلّة المعتمدة في علم الكلام عند القدماء^[٣].

في سياق آخر، حصل تطوّر منهجيّ كبير بعد العلامة الحليّ، برز على يد ثلّة من علماء الإماميّة الذين تأثّروا بالفلسفة الإشراقية، وبدأ هذا المسار مع الشيخ حيدر الأملي، ثمّ تكامل وأخذ مدى أوسع مع الميرداماد وتلميذه صدر المتألّفين، الذي أحدث تغييراً واسعاً في الفكر الإماميّ بشكل عام، وقد حاول الجمع بين النصّ الوحيانيّ وبين الفلسفة

[١] - طالقاني، تاريخ علم الكلام الإسلاميّ، م.س، ص ٢٢٣.

[٢] - لمزيد من المعلومات انظر: المدن، علي، تطوّر علم الكلام الإماميّ، م.س، ص ٣٤٩-٣٥٠.

والعرفان، وهو ما عرف بمدرسة الحكمة المتعالية، «فاختلط نظام الحكمة المتعالية بشكل كبير مع المباحث الكلامية، وامتلك القدرة لتحلّ مكان المباحث الكلامية، وسنرى تدريجيّاً أنّ الكلام الإمامي وقع تحت تأثير هذا التيار الفلسفي الكلامي، وبات قريباً من الفلسفة على صعيد محتواه الداخلي (...) واستطاع تيار الفلسفة الصدرائية من خلال توسّع نطاق أنشطته أن يصبح بديلاً عن النظام الكلامي عند الإمامية»^[١].

د- المرحلة الرابعة: المرحلة المعاصرة

لا شكّ أنّ مدرسة الحكمة المتعالية قد تركت تأثيرها العميق على كثير من العلماء المعاصرين الكبار، وقد أضحت هذه المدرسة أوسع انتشاراً في الأوساط العلمية عند الإمامية، وبرز ذلك بوضوح عند ثلّة من العلماء والمفكرين، من أمثال العلامة الطباطبائي والشهيد مطهري والشيخ اليزدي وغيرهم من العلماء البارزين الذين كان لهم دورهم الكبير في نشر الفكر الإسلامي، وفي الإجابة عن الشبهات والإشكالات المعاصرة، وعملوا على بناء منظومة فكرية متكاملة ومتناسكة، متأثرين في ذلك بمدرسة الحكمة المتعالية ومبانيها العامة، دون أن يعني ذلك التزامهم التام بجميع نتائجها ومدّعاتها، ولكن الطابع العام لأعمالهم ينتسب إلى هذه المدرسة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ علم الكلام في الفترة المعاصرة رسم لنفسه مساراً خاصاً و متميّزاً عن المسار الذي اتخذه بعد الخواجة نصير الدين الطوسي، ولا يرجع هذا الاختلاف في المسار إلى اختلاف منهجيّ في البناء الكلامي الأساس - الأساس الفلسفي -. وبعبارة أخرى، فإنّ تمايز علم الكلام عن الفلسفة لا يعني الانقلاب على الفلسفة ونتائجها، بقدر ما هو استجابة للحاجات الطارئة والتحديات الداهية على الفكر الإسلامي بشكل عام، حيث إنّ الساحة الفكرية المعاصرة شهدت الكثير من التحديات التي أنتجت مدارس فكرية متنوعة طرحت نفسها كمنهج معرفي ورؤى

[١]- طالقاني، تاريخ علم الكلام الإسلامي، م.س، ص ٢٢٥.

كونيّة منافسة للإسلام، وطرحت شبهات وإشكالات متنوّعة، فكان لا بدّ من التصدي للجواب عنها، وبيان الأنموذج الإسلاميّ والحضاريّ بوصفه المنافس الأوّل لجميع التيارات الفكرية المعاصرة. ومن هنا فقد وجد المفكّرون الإسلاميون - وخاصة في البيئة الشيعية التي استفادت من زخم الثورة الإسلامية في إيران - أنفسهم أمام تحدّيات ومسؤوليّات ضخمة لجهة بيان المنظومة الإسلامية ورؤاها الفكرية وفق خطاب معاصر يحاكي الحاجات والضرورات التي فرضت نفسها على المجتمع الإسلاميّ، وهذا ما نشاهده في كتب الشهيد مرتضى مطهري ومحاضراته المختلفة، والشهيد محمد باقر الصدر، وكذلك كتب الشيخ اليزدي وغيرهم من العلماء الذين عملوا على التنظير للأنموذج الإسلاميّ الأصيل.

ولا شكّ أنّ التنظير المذكور يحتاج إلى أسلوب مختلف على مستوى طريقة التقديم والتبويب واللغة والخطاب عن ذلك الأسلوب والخطاب المعتمد في الكتب الكلامية السابقة، دون أن يعني ذلك الابتعاد عن الأسس الفلسفية وقضاياها، وعلى سبيل المثال فإنّنا نجد أنّ الشيخ اليزدي في كتابه دروس في العقيدة الإسلامية يصرّح بأنّ الرؤية الكونية الصحيحة هي تلك الرؤية المبنية على المعرفة العقلية والفلسفية^[١]. وكذلك فإنّ الشهيد مطهري في محاضراته وكتبه العقدية يستند في استدلالاته على وجود الله تعالى إلى براهين فلسفية يعتبرها أكثر دقّة و يقينية، كبرهان الوجوب والإمكان وبرهان الصديقين لصدر المتألهين^[٢].

هذا التوجّه في الخطاب الكلاميّ المعاصر دفع بعض المفكرين إلى القول إنّنا نحتاج إلى تأسيس علم مستقلّ أطلقوا عليه علم الكلام الجديد، وذلك باعتبار أنّ التغير الحاصل في علم الكلام المعاصر هو تغيّر في الأسلوب والمنهج واللغة وطريقة الخطاب، فضلاً عن المسائل والموضوعات المطروحة، ولا نريد الدخول في مناقشة هذه الفكرة

[١] - اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية.

[٢] - انظر: مطهري، مرتضى، التوحيد، ص ٢٩٠-٣٢٥.

ومدى صحتّها، بقدر ما يهّمنا الإشارة إلى توسّع مسائل علم الكلام، وإلى التغيّر الكبير في أسلوب الخطاب الذي فرض نفسه في مقام التصديّ والدفاع عن الدين وقضاياه، مضافاً إلى الحاجة الضرورية لبيان الأسس الفكرية الإسلامية التي تمثّل النموذج الحضاريّ القادر على الاستجابة إلى مختلف حاجات الإنسان المعاصر، والذي يمكنه إيصال الإنسان إلى سعادته، وقد يستدعي مثل هذا التغيّر اعتماد مناهج متعدّدة تفرضها طبيعة المسألة المطروحة أحياناً.

الخاتمة

لا شك أن الاطلاع على تاريخ التطور المنهجي الذي طرأ على مختلف الفرق الكلامية في مختلف الحقبات يقدم للباحث في هذا العلم صورة أكثر وضوحاً عن مسائل هذا العلم، ويجعل فهمنا للنظريات المطروحة فيه أكثر عمقاً، وقد حاولنا في هذا البحث المختصر تقديم صورة إجمالية عن تاريخ المناهج لأربعة فرق أساسية، وهم أهل الحديث والمعتزلة والأشاعرة والشيعة الإمامية، مع التركيز بشكل أكبر على التطور التاريخي عند الشيعة الإمامية، باعتبار أن الكلام عند الشيعة الإمامية بقي ينبض بالحياة، بل بات أكثر حيوية واتساعاً.

ويمكن في الختام أن نشير إلى خلاصة ما توصلنا إليه في هذه المقالة، وذلك في النقاط الآتية:

- ١ - يتأثر المنهج المعتمد في المدارس الكلامية المختلفة بجملة من العوامل والظروف، فالحاجات والتحديات التي يواجهها المتكلم تترك أثرها المباشر على المنهج المعتمد، هذا فضلاً عن اختلاف المنهج باختلاف المسائل الكلامية.
- ٢ - للبعد الوظيفي أهمية بالغة في تطور المنهج الكلامي وتغيره.
- ٣ - دراسة تطور المناهج في كل مدرسة على حدة يساهم في اكتساب نظرة أوضح لتاريخ علم الكلام بشكل عام، كما يساهم بوضوح في فهم المباني الكلامية في المدارس الكلامية على اختلافها.
- ٤ - ظل المنهج الكلامي ثابتاً عند أهل الحديث حتى القرن الخامس الهجري، حيث نلاحظ تطوراً واضحاً في المنهج مع أبي يعلى الفراء.
- ٥ - تبلور المنهج الاعتزالي ذو السمة العقلانية في القرن الثاني للهجرة، وترافق ذلك مع ازدهار حركة الترجمة في العصر العباسي. ثم شهد الفكر الاعتزالي تطوراً أعمق

وأوضح في القرن الرابع الهجري، حيث برز تأثير المعتزلة بالفلسفة ومباحثها بشكل جلي، وذلك قبل أقول هذا المذهب في عصر السلاجقة.

٦- شهدت حركة الفكر الكلامي عند الأشاعرة تطورها التأسيسي الأول مع الباقلاني الذي تأثر بالمحاججات الكلامية عند المعتزلة، وظهر تأثرهم بالقضايا والمسائل الفلسفية، وبرز ذلك بوضوح في كتب الفخر الرازي، ولم يشهد الفكر الكلامي الأشعري تطوراً ملموساً بعد ذلك، وبقي إلى يومنا هذا في حالة من الركود والجمود العلمي، فاقصر العمل الكلامي على شرح كتب القدماء وبيان آرائهم.

٧- شهد المنهج الكلامي عند الإمامية مراحل مختلفة من التطور، ويمكن بيانها ضمن المراحل الآتية:

- المرحلة الأولى: ارتبط فيها علم الكلام بالإمام المعصوم، فكان الشيعة يرجعون إلى إمامهم في استدلالاتهم ومحاججاتهم بشكل كبير.
- المرحلة الثانية: ويمكن القول إنها مرحلة التنظيم والتبويب الكلامي بدأت مع المفيد والسيد المرتضى، حيث سلك الكلام الإمامي في تلك الفترة مسلك المعتزلة في أسلوب المحاججة والاستدلال.
- المرحلة الثالثة: تعدّ مرحلة بارزة في الكلام الإمامي، ويعتبر الخواجه نصير الدين الطوسي رائد هذه المرحلة، ويمكن القول إن هذه المرحلة تشكل نقطة تحول بارزة، قوامها بناء القواعد الكلامية على أسس فلسفية وبرهانية.
- المرحلة الرابعة: برز في هذه المرحلة تأثير علماء الإمامية بمدرسة الحكمة المتعالية، فترك ذلك أثراً كبيراً على النتائج الكلامية، وخاصة في مباحث التوحيد والعدل والمعاد.
- استطاع علم الكلام في المرحلة المعاصرة أن يرسم لنفسه مساراً مختلفاً عن المسار الفلسفي، بحيث حافظ على هويته الوظيفية التي تميزه عن الفلسفة، وبالتالي فإن

هذا المسار لا يعني الانقلاب على الفلسفة ونتائجها، بقدر ما يمثل استجابة من علماء الكلام للاحتياجات والتحديات التي طرأت على الساحة العلمية المعاصرة.

وأخيراً ندعو الباحثين والمتخصصين في مجال الدراسات الكلامية، وبالأخص تاريخ الكلام، إلى مزيد العناية بدراسة تاريخ المناهج عند مختلف الفرق، فالباحث يتفاجأ من ندرة الدراسات في هذا المجال، بل انعدامها تقريباً. وعليه، فهذا البحث يشكل خطوة صغيرة في هذا المسار، ويكشف عن مدى الحاجة إلى تقديم دراسات أشمل عن التطور المنهجي عند الفرق الكلامية المختلفة بشكل مفصل.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن خلدون، عبد الرحمن، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة الناشر، الطبعة الثانية، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٢. الأشعري، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، (مقدمة المحقق)، تحقيق: صالح التميمي، ط ١، مدار المسلم للنشر، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م.
٣. الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، (مقدمة المحقق)، تحقيق: حموده غرابه، لا طبعة، مطبعة مصر، ١٩٥٥ م.
٤. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام)، تحقيق: الشيخ بهجت العطار، ط ١، مؤسسة الرافد، لا مكان، ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م.
٥. الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الأمالي، ط ١، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٢٥ هـ.
٦. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط ٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م.
٧. الطوسي، نصير الدين، نقد المحصل للفخر الرازي، تحقيق: محسن بيدارفر، ط ١، مكتبة بيدار، قم، ١٤٤٠ هـ.
٨. الفارابي، أبو النصر، إحصاء العلوم، تعليق: عثمان محمد أمين، لا طبعة، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م.
٩. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، المعتمد في أصول الدين، تحقيق: وديع حداد، لا ط، بيروت، دار المشرق، لا ت.

١٠. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، لا طبعة، دار الكتب الإسلامية، طهران.
١١. المدن، علي، تطوّر علم الكلام الإمامي - دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي، ط ١، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠١٠ / ١٤٣١ هـ.
١٢. المرتضي، علي بن الحسين، الملخص في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا أنصاري قمي، لا طبعة، مركز دانشكاهي وكتابخانه مجلس شوري إسلامي، طهران.
١٣. المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ط ٢، دار المفيد، لبنان، ١٤٠٤ هـ / ١٩٩٣ م.
١٤. المفيد، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، ط ٢، دار المفيد، لبنان، ١٤٠٤ هـ / ١٩٩٣ م.
١٥. اليزدي، محمد تقي مصباح، دروس في العقيدة الإسلامية، ط ٨، بيروت، دار الرسول الأكرم، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.
١٦. برنجكار، رضا، علم الكلام الإسلامي دراسة في القواعد المنهجية، ترجمة: حسنين الجمال، الطبعة الأولى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٦.
١٧. مجموعة من المؤلفين، المرجع في تاريخ علم الكلام، مراجعة حسن شافعي، ترجمة: أسامة السيد، تحرير: زابينه شميته، ط ١، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨ م.
١٨. مطهري، مرتضى، التوحيد، ترجمة: عرفان محمود، ط ١، بيروت، مؤسسة أم القرى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.

المدونات الكلامية بين المكتبة الشيعية والتصنيف العشري

الشيخ محمود علي سرائب(*)

مقدمة

تزداد أهمية التصنيف البليوغرافي يوماً بعد آخر، وتعمّق الحاجة إليه كلما تراكم الإنتاج المعرفي في مختلف العلوم والفنون، فهو الطريق الأمثل للوصول اليسير لمنابع المعرفة ومصادر هذه العلوم والفنون.

والتصنيف البليوغرافي يعتمد بالأساس على رؤية فلسفية في تصنيف العلوم وتقسيمها، ومن هذا التقسيم الفلسفي انبثقت هذه التصنيفات البليوغرافية. وهذه الرؤية الفلسفية تمتد جذورها في الفلسفة اليونانية، وتعمقت مع الفلاسفة والعلماء المسلمين، كالفارابي (ت ٣٣٩هـ)، والخوارزمي (ت ٣٨٧هـ)، وابن سينا (ت ٤٢٧هـ)، وابن النديم في فهرسه (ت ٣٨٠هـ)، ويعدّ من بعده كتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم»^[١] لأحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده أقرب نظام إلى النظم الحديثة، ولم ينقطع التصنيف منذ القرن الثاني حتى مطالع العصور الحديثة، إذ إننا نجد كتباً عديدة صدرت خلال القرنين الماضيين باللغة العربية^[٢]، أمّا الإصدارات البليوغرافية الغربية التي قام بها أمثال: ملفيل ديوي (١٨٥١-١٩٣١م)

[*]- باحث في الفكر الإسلامي، وأستاذ حوزوي.

[١]- زاده، أحمد بن مصطفى بطاش كبرى، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ج ١، ص ٧٦.

[٢]- القونجي، صديق حسن، أبجد العلوم، ١٣٠٧هـ؛ الحكيم، مصطفى، مبادئ العلوم؛ إدوارد فان ديك، اكتفاء القنوع بما هو مطبوع؛ إيلان سركيس [ت ١٩١٩م]، معجم المطبوعات.

-والذي هو مورد البحث والنقد في هذه المقالة-، شارل كتر، هنري لافونتينبول أوتلت، جيمس براون، هنري بليس، وغيرهم، فقد حظيت بأهمية كبرى في عالمنا المعاصر، وأُعتمد بعضها كتصنيف عالمي للمكتبات.

ولا جدال أن تصنيف ديوي العشري الذي وضعه ملفيل ديوي سنة ١٨٧٦م يُعدّ من أشهر التصنيفات التي تُرجمت إلى العديد من لغات العالم، واعتمدت في أغلب المكتبات العامة في مختلف البلدان.

والدراسة التي بين أيدينا محاولة لتفحص طريقة تصنيف النسخ المترجمة للعربية (ط ٢١)، للمدونات والمؤلفات الكلامية الإمامية، وإلى أي مدى يعكس هذا التصنيف المضمون العلمي والمعرفي للشريعة بموضوعية؟

والدافع وراء دراسة هذا الموضوع هو ما يلحظه -للأسف!- الباحث الموضوعي لهذه الظاهرة في دراسة التراث الإسلامي، والعلوم الإسلامية، وهي تهميش الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، واعتبار أن الإسلام السنّي هو الممثل الرسمي للديانة الإسلامية، وبالتالي إن مصنفاته ومدوناته هي الأصل، ومدونات الفرق الأخرى هي الهامش!!!

فبنظرة سريعة إلى ما كتبه علماء الإمامية من مدونات كلامية، نلمس أهميتها البالغة بوصفها من أهم المصادر للتعرف على آراء المتكلمين المتقدمين وأفكارهم، واكتشاف المسار التطوري للفكر الإمامي، والذي تميّز في أصوله، ومناهجه، ومفرداته العقديّة، عن المذاهب الكلامية الأخرى للأشاعرة، والمعتزلة، والخوارج، وغيرهم.

ولأجل ذلك، تُحاول هذه الدراسة الكشف عن الالتباسات والأخطاء التي وقع فيها هذا التصنيف، ومن جهة أخرى سعت لتضيء على المدونات الكلامية الإمامية وتنوّعها على مستوى الشكل التصنيفي أو على مستوى التطور المنهجي التاريخي:

اعتمدنا في البحث على المنهج الوصفي التحليلي النقدي، وقسمنا الدراسة إلى أربعة

مباحث:

المطلب الأول: التصنيف الببليوغرافي وأهميّة الدراسة الببليوغرافية العقديّة

المطلب الثاني: نظام ديوي ومكانة الكلام الإمامي في هذا التصنيف

المطلب الثالث: المراحل التاريخيّة لحركة التّأليف عند الشيعة الإماميّة

المطلب الرابع: الأشكال التصنيفيّة في علم الكلام الإمامي

وتوجّنا البحث بخاتمة ضمّناها الاستخلاصات والنتائج.

أولاً: التصنيف الببليوغرافي وأهميّة الدّراسات الببليوغرافيّة

١- التصنيف والتصنيف الببليوغرافيّ

قبل الإجابة عن سؤال: ما هو التصنيف الببليوغرافي؟، لا بدّ أن نتعرّف أولاً؛ على التصنيف بشكل عامّ، ثمّ نتعرّف على الببليوغرافيا، ثمّ على التصنيف الببليوغرافي تعريفه، وأهمّيّته، وأهدافه.

أ- تعريف التصنيف Classification:

عندما نتحدّث عن علم المكتبات، يتبادر إلى ذهننا مباشرة علم التصنيف، والذي نعني به هنا تصنيف الكتب، تمييزاً له عن أنواع أخرى من التصنيف؛ لأنّ هذا العلم يرتبطُ بالأساس بتصنيف الأحياء (Taxonomy)، وقد اشتقّت هذه الكلمة من اليونانيّة، حيث يدلّ لفظ Taxis ترتيب، ويعني لفظ Nomos قانون؛ ولذا يعرف التصنيف بأنّه قانون الترتيب^[١].

- التصنيف لغة:

الصَّنْفُ بالكسْرِ، والفتح لغةٌ فيه: النَّوعُ والصَّرْبُ من الشَّيْءِ، يُقَالُ: صَنَفْتُ مِنَ الْمَتَاعِ،

[١]- السعدي، حسين؛ داوود، حسين، أساسيات علم الأحياء، ص ٢٢٤.

وصُنِّفَ منه. جمع: أَصْنَافٌ، وصُنُوفٌ^[١]. والتَّصْنِيفُ: تمييز الأشياء بعضها من بعض^[٢]. وصنَّفَ الشيءَ: مَيَّزَ بعضه من بعض. وتَصْنِيفُ الشيء: جعله أَصْنَافاً^[٣] ومنه تصنيف الكتب. كما قال الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)^[٤].

وقد أوضح أحمد بن فارس الرازي (ت ٣٩٥هـ) المعنى اللغوي للتصنيف بما لا مزيد عليه، فقال: «الصاد والنون والفاء أصلٌ صحيح مطَّردٌ في معنيين، أحدهما الطائفة من الشيء، والآخر تمييز الأشياء بعضها عن بعض. قال الخليل: التَّصْنِيفُ: تمييز الأشياء بعضها عن بعض»^[٥].

- التصنيف اصطلاحاً

ما يهَمُّنا من مصطلح التصنيف، هو التصنيف المرتبط بعلم المكتبات، والذي لا «يختلف في مفهومه العام عن معناه اللغوي، وهو يعني جمع وترتيب الأشياء المتشابهة في أقسام تبعاً للصفات المتشابهة».

وتصنيف الكتب هو «تمييز بعضها عن بعض بحسب موضوعاتها، وذلك وفق منهج تصنيف معيَّن، حيث تُرتَّب الكتب وفق هذا المنهج على الرفوف لتسهيل الحصول على الكتب المطلوبة ومعرفة أماكنها في أقلِّ وقت»^[٦].

ب- تعريف البليوغرافيا (Bibliography)

وفي الثقافة العربيَّة المعاصرة، نستخدم كلمة بليوجرافيا أو بليوغرافيا (Bibliography) للدلالة على تصنيف الكتب، وهي من الكلمات غير العربيَّة التي دخلت إلى اللغة العربيَّة معرَّبةً في العصر الحديث، وقد جاءت هذه الكلمة أصلاً من اللغة اليونانيَّة،

[١]- الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، ج ١٢، ص ٣٢٩.

[٢]- الفراهيدي، الخليل، العين، ج ٧، ص ١٣٢.

[٣]- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٩، ص ١٩٨.

[٤]- الزمخشري، محمود بن أحمد، أساس البلاغة، ص ٥٤٧.

[٥]- زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣١٣.

[٦]- البدوي، أحمد أبو زيد السيد، فنّ تصنيف الكتاب نظام ديوي العشري، ص ٩.

وهي مركبة من كلمتين، هما: Biblion كتيب، وهي صورة التصغير للمصطلح Biblos بمعنى كتابة، وكلمة Graphia وهي اسم الفعل المأخوذ من Graphein بمعنى ينسخ أو يكتب، وقد كانت ببليوجرافيا تعني منذ ظهورها خلال العصر الإغريقي وحتى القرن السابع عشر «نسخ الكتب»، وظلت تحمل المعنى نفسه حتى تحوّل مدلولها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر من «نسخ الكتب» إلى «الكتابة عن الكتب». فالببليوجرافيا إذاً كلمة تتكوّن من مقطعين: ببليو، معناها كتاب، وجرافيا تعني وصف؛ ولهذا فإنّ أبسط تعريف للكلمة هو وصف الكتب.

وقد تطوّر مدلول الببليوجرافيا على مرّ العصور حتى أصبحت تدلّ على ثلاثة جوانب، هي: العلم، الفنّ، وثمرة الفنّ. فالببليوجرافيا علماً هي: مجموعة الحقائق العلميّة المنظّمة التي تُعالج الكتاب من جميع نواحيه، سواء أكان في النواحي المتّصلة بكيانه المادّي أم النواحي المتعلّقة بصفته وعاءٍ يحمل الأفكار وينقل الحقائق^[١].

وما نريده من الببليوجرافيا في هذه المقالة، هو التّعامل مع الكتب بصفّتها أوعيةً لنقل المعرفة والحقائق العلميّة للآخرين.

ت- تعريف التصنيف الببليوغرافيّ

ويمكن تعريف «التصنيف» بأنّه: «هو جمع المادّة العلميّة المتناسبة في موضوع بذاته، ثمّ تقسيمها وترتيبها في نظام خاصّ ووفق أساس معيّن، والرّبط فيما بينها برابطٍ مناسبٍ، بحيث تبدو صلة بعضها ببعض».

فيُلاحظُ في أمر التصنيف الببليوغرافيّ:

- الرّبط المنطقيّ بين الأفكار والمعاني، وبين جزئيات الموضوعات وكلّيّاته.
- مراعاة التسلسل التاريخيّ في عرض الأفكار والمعاني ما أمكن، ليُعرف صاحب الفكرة

[١]- ينظر: فرحان، ليلي عبد الواحد، الببليوجرافيا تطوّرها وأنواعها وأساليب إعدادها، ص ١١.

الأول، ويتبين تطورها عند الآخرين، ومقدار ما أضافه اللاحق إلى السابق^[١].

فالتصنيف إذاً، هو أحد أهمّ العمليّات والخدمات الفنيّة اللازمة والضروريّة في عمليّة تنظيم المكتبات، حيث إنّهُ بدون التصنيف تصبح المكتبة عبارة عن مخزن لمواد لا يمكن استرجاعها والوصول إليها بسرعة، ومن خلاله تُنظّم المكتبة ويُسهّل استخدامها.

وسلنحظ -كما سيأتي- أنّ تصنيف ديوي العشري لعلم الكلام الإماميّ يضيّع التسلسل التاريخيّ لعلم الكلام وموقعيّته، وأصالته، وأقدميّته، حيث يعتمد الرؤية السنيّة لتصنيف علم الكلام. وبغضّ النظر عن المناقشة في أصل نظريّة أهل السنّة في تقسيم الموضوعات الكلاميّة، والتي هي خارج موضوع المقالة، ولكن من البديهيّ مراعاة خصوصيّة العلم في عملية التصنيف عند مذهب معيّن، أو مجموعة، أو ديانة، ولا يصحّ على الإطلاق إخراج أو إدراج أيّ علم أو موضوعات في علم ما لا تتوافق مع رؤية أصحاب الاختصاص في هذا العلم. وعدم مراعاة الطريقة العلميّة في التصنيف تُعتبر من الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها التصنيفات الببليوغرافية لبعض العلوم، ومنها علم الكلام عند الشيعة الإماميّة.

٢- أهميّة التصنيف الببليوغرافي

إنّ الدراسات الببليوغرافية وبغضّ النظر عن تعريفها الإصطلاحيّ الدقيق تعني علم القوائم أو الإنتاج الفكريّ بشكل عامّ، فهي علم وصف الكتب والمقالات والمخطوطات والتعريف بها، والتي يستعين بها الكاتب عندما يكون بصدد كتابة بحث ما.

وهناك أنواع متعدّدة للببليوغرافيا، وما يعيننا في هذه الدراسة هي الببليوغرافيات المتخصّصة، وهي التي تهتمّ بحصر ووصف الإنتاج الفكريّ المتخصّص في موضوع معيّن، وعادةً ما تحرص هذه الببليوغرافيات على تغطية الإنتاج الفكريّ بكلّ أشكاله وعلى اختلاف لغاته، وذلك في إطار حدودها الموضوعيّة.

[١]- الأحذب، خلدون بن محمّد سليم، التصنيف في السنّة النبويّة، ص ٥.

أ- أهداف التصنيف الببليوغرافي وفوائده:

هناك أهداف متعدّدة للتصنيف المكتبيّ، نذكر منها:

١. يساعد القراء والباحثين على الوصول إلى ما يريدونه بسرعة وسهولة.
٢. يضع حدوداً واضحةً لمختلف أصول المعرفة وفروعها.
٣. يخدم القارئ والباحث في الوصول لأوعية المعلومات حسب موضوعاتها.
٤. يكشف مواضع النقص والضعف في مقتنيات المكتبة، فكلّما تبين أنّ هناك بعض أرقام التصنيف لم تستخدم، أو أنّها مستخدمة لعددٍ قليل من أوعية المعلومات، دلّ ذلك على ضعف الموضوعات التي تمثّلها تلك الأرقام.
٥. يوفر وسيلة مثاليّة لتنظيم الكتب، بحيث يسهل استخدامها ومن ثمّ إرجاعها إلى أماكنها بعد الاستعمال.
٦. يُساعد في تسهيل عمليّة الجرد، حيث نجد أنّ الكتب التي تُعالج موضوعاً واحداً مرتّبة بجوار بعضها^[١].

ب- أهداف الدراسة الببليوغرافية للتراث العقديّ (الإماميّ):

إنّ لأيّ دراسةٍ ببليوغرافيّة أهدافاً، ومنها الدراسة العقديّة، ويمكن إيجازها بالآتي:

- حفظُ الإنتاجِ الفكريّ وتصنيفُه وتوثيقُه والتعريفُ به، مثل جمع المخطوطات الخاصّة بحقل علم الكلام الشيعيّ -في التراث المخطوط-، وهي مخطوطات جرى جمعها في مكتبات برلين وباريس وإنكلترا، وغيرها. وقد ترجم فريقٌ من المستشرقين مؤلّفات منها تبحث في علم الكلام -ومنها علم الكلام الشيعيّ- إلى لغاتٍ أوروبيةٍ عدّة، ولا سيّما الألمانيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة.

- تعريفُ القُرّاء على النتاجِ العقديّ لعلماء الإماميّة، سواء المخطوط أم غيره. وهذا الهدف هو الأساس؛ لأنّه ليس الهدف محضُ التصنيف الببليوغرافي، بل التعريف، الشرح، التحليل، التحقيق، الترجمة، وغير ذلك.

[١]- انظر: مختصر التصنيف في المكتبات ونظام ديوي العشريّ، ص ١٢.

- تسهيل البحث والمعرفة للباحثين في التراث العقديّ الإمامي. وهذا الهدف يحتاج إلى عمل كبير حتى نتمكن من الوصول إليه؛ لأنّه لا يتأتّى من خلال التصنيف البليوغرافي المتبع في أنظمة التصنيف، ومنه تصنيف ديوي العشريّ -كما سيأتي- لأنّه لا يوجد في هذا التصنيف تصنيف للكلام الإمامي بشكلٍ منهجيٍّ صحيحٍ ودقيقٍ.

- معرفة ومواكبة التطور العلميّ والمعرفيّ الذي حصل في التراث العقديّ الإمامي، فعلم الكلام الإمامي مرّ بمراحل مختلفة منذ نشأته وتاريخه، مروراً بأطواره، ومناهجه، وأسلوب الكتابة فيه، فنحن نلاحظ فوارق منهجية واضحة في الأزمنة المتقاربة، فضلاً عن الأزمنة المتباعدة، فلو أجرينا مقارنة سريعة بين الإنتاج العقديّ للشيخ المحدثين الصدوق رضوان الله عليه والإنتاج العقديّ للشيخ المفيد رضوان الله عليه، لوجدنا فوارق كبيرة على مستوى المنهج، والأسلوب، بل حتّى في بعض الأفكار العقديّة، وهذا ما نجده عند المقارنة بين «الاعتقادات في دين الإماميّة» للشيخ الصدوق و«تصحيح الاعتقادات» للشيخ المفيد، أما لو وسّعنا الدائرة الزمنية أكثر، فسنلاحظ فوارق كبيرة جدّاً، وكما يقول جملة من المحقّقين إنّ علم الكلام عند الشيعة ما قبل زمان الحاجة نصير الدين الطوسي قد مرّ شيءٌ وما بعده شيءٌ آخر.

ثانياً: نظام ديوي والكلام الإمامي في هذا التصنيف

(MELVIL DEWE) أمريكيّ عاش في مدينة نيويورك من (١٨٥١-١٩٣١)، درس في كليّة انهرست (Anhrerst)، اقترح تعديل نظام ترتيب الكتب في مكتبة الكليّة لقصور النظام القائم، فأوجد وهو في سنّ (١٧ عاماً) تصنيفه الشهير وعرضه على إدارة الكليّة التي سخرت منه في البداية ولكنه في الأخير استطاع أن يجعل مكتبة كليّته تسمح له بتصنيف كتبها حسب برنامجه، وقد فعل ذلك تطوعاً في صيف ١٨٧٣، واستطاع بعد ذلك أن يطبع تصنيفه وأن يُصدره في كتاب عام ١٨٧٦.

ومن ثمّ ظهرت تصانيف عديدة، إلّا أنّ بعض هذه الأنظمة لم تصمد لأسباب مختلفة،

ومن أهم الأنظمة المعتمدة اليوم في التنظيم المكتبي وتستخدمها المكتبات العربية:

- ديوي العشري هو الأشهر.

- العشري العالمي.

- مكتبة الكونغرس.

ويقوم نظام ديوي على تقسيم المعرفة إلى عشرة أقسام رئيسة، ويتفرع كل واحد من الأقسام الرئيسية إلى عشرة شعب، تمثل التفرعات الرئيسية للموضوع. كما أن كل شعبة تتفرع بدورها إلى عشرة فروع حسب طبيعة الموضوع، وهكذا ينقسم كل فرع إلى عشرة، وبذلك يمكن أن يستمر التقسيم العشري إلى ما لا نهاية، وهذه المرونة هي الميزة الأساسية لهذا التصنيف الذي يجعله قابلاً لاستيعاب كل جديد.

أمّا أقسام ديوي الرئيسية، فهي:

٠٠٠ المعارف العامة.

١٠٠ الفلسفة.

٢٠٠ الديانات.

٣٠٠ العلوم الاجتماعية.

٥٠٠ العلوم البحتة.

٦٠٠ العلوم التطبيقية.

٧٠٠ الفنون الجميلة.

٨٠٠ الآداب.

٩٠٠ التاريخ والجغرافيا والتراجم.

وكل رتبة من هذه الرتب تقسم بدورها إلى عشرة أقسام... وهكذا إلى ما لا نهاية، بالاستفادة من الأرقام العشرية التي لا نهاية لها.

١- الملاحظات على نظام ديوي وترجماته

١-١- نقد نظام ديوي العشري

توجد انتقادات فنيّة لهذا النظام، وهي مسألة طبيعيّة، ولكن هناك انتقادات يمكن تصنيفها ضمن الانتقادات الأيديولوجيّة، وهي الأخطر عادة في هكذا برامج وتصنيفات، ومن هذه الانتقادات لتصنيف «ديوي»، هي قوميّته الواضحة، التي تظهر في كثرة الموضوعات التي تهم الولايات المتّحدة وتقسيماها الاستبداديّة.

والانتقادات التي يمكن أن توجّه إلى هذا التصنيف كثيرة، بل يمكن القول إنّ لم يتعرّض نظام تصنيفٍ لانتقاداتٍ كما تعرّض هذا النظام. ومن هذه الانتقادات، نذكر الآتي:

- يعتبر التوجّه الغربيّ أحد أسباب مشكلات نظام ديوي الأصليّ، حيث يقتصر البحث بموضوع الدين في العالم على الدين المسيحيّ.

- تداخل بعض الموضوعات الفرعيّة ببعضها، وظهور بعض المواضيع المحدّدة ضمن أكثر من اختصاص.

- التوجّه الغربيّ في نظام ديوي يشكّل مصدرًا للمشكلات. وعلى سبيل المثال، التركيز المكثّف في علم الاجتماع على الولايات المتّحدة الأمريكيّة.

- في أصل النظام، ثمة تجاهلٌ واضحٌ للديانة الإسلاميّة، وللغة العربيّة، وللأدب العربيّ؛ ولذا حصلت تعديلات كثيرة على هذا النظام، كما سيأتي.

١-٢- الترجمات العربيّة والتعديلات على نظام ديوي

منذ أن صدر نظام ديوي تُرجم ترجمات عدّة، وأُجريت عليه مجموعة من التعديلات، وخاصّة في العالم العربيّ. فقد اهتمّ المكتبيّون العرب بهذا النظام وأخضعوه لمجموعة من التعديلات المختلفة؛ لأنّ هذا النظام في الأساس وُضع ليعالج موضوعات غير احتياجات مكاتب العالم العربيّ والإسلاميّ، (وخاصّة موضوعات اللغة، الأدب العربيّ، الدين، التاريخ الإسلاميّ)، ولم يُوضع لمعالجة القضايا الفكرية والعقدية

الإسلامية العامة، فضلاً على أن يراعي الخصوصيات الفكرية لعلم الكلام الشيعي، ولذلك صدرت تعديلاتٌ وبأيدي عربية ليتناسب النظام مع متطلبات واحتياجات المكتبة العربية والإسلامية. ويعود تاريخ أول محاولة في هذا المجال إلى حوالي عام ١٩٢٩م عندما قامت دار الكتب المصرية بوضع جداول لتصنيف ديوي العشري باللغة العربية بعد أن أجرت عليها التعديلات اللازمة.

هذا وقد تعددت الترجمات العربية المعدلة للنظام منذ ذلك الحين، وقد تركّزت جميعها على التعديل في مجالات الدين الإسلامي، اللغة العربية، الأدب العربي، التاريخ العربي والإسلامي، القانون والإدارة العامة، الأعمال العامة في مجال الموسوعات والقواميس العامة، الدوريات، الصحافة، المجموعات الفكرية.

وهذه الترجمات والتعديلات على قسمين:

أ- الترجمات والتعديلات على مستوى الأفراد:

ويمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسين، هما:

١- الترجمات الفردية غير المرتبطة بطبعة محدّدة من طبعات تصنيف ديوي العشري:

وهي ترجمات لم تنصّ صراحة على أنّها ترجمة لطبعة محدّدة من طبعات نظام تصنيف ديوي الأصلية باللغة الإنجليزية.

ومن أمثلتها ما يلي:

- ترجمة فليب طرازي/ إرشاد الأعراب إلى تنسيق الكتب في المكتبات، بيروت: وزارة التربية والوطنية والفنون الجميلة، ١٩٤٧.

- ترجمة خالد الحديدي/ التقسيم العشري وتطبيقه في المكتبة العربية، بيروت: دار الشروق، ١٩٤٧.

- ترجمة يوسف داغر/ دليل الإعراب إلى علم المكتبة وفنّ المكاتب، بيروت: [د.ن.]، ١٩٤٧.

- ترجمة علي إمام عطية/ كشاف تصنيف المكتبات على نظام ديوي المعدل، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٢.
- ترجمة مدحت كاظم/ التصنيف: نظام ديوي العشري، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٦٨.
- ترجمة محمود الشنيطي وأحمد كابش/ موجز التصنيف العشري (الجداول)، ط ٢، القاهرة، دار المعرفة، ١٩٧٧.
- ترجمة عامر إبراهيم قندلجي/ تعديل تصنيف ديوي للمكتبات العربية، بغداد، وزارة الإعلام، ١٩٧٧.

الترجمات الفردية المرتبطة بطبعات معينة:

ومن أمثلة هذا النوع من الترجمات ما يلي:

- ترجمة محمود الأخرس/ نظام التصنيف العشري، ط ١٧، طبعة جديدة ومنقحة، عمان: جمعية المكتبات الأردنية، ١٩٧٩.
- ترجمة فؤاد اسماعيل فهمي/ التصنيف العشري الموجز: الجداول، الرياض: دار المريخ، ١٩٧٩ (ترجمة للطبعة الثامنة عشرة من تصنيف ديوي العشري).
- ترجمة إسماعيل الدباس وجميل الشلبي/ الدليل العملي للتصنيف في المكتبات ومراكز التوثيق والمعلومات- عمان: جمعية المكتبات الأردنية، ١٩٨٥ (ترجمة الطبعة التاسعة من تصنيف ديوي العشري).
- ترجمة فؤاد إسماعيل فهمي/ التصنيف العشري: الكشاف النسبي والجداول، الرياض: دار المريخ ١٩٨٦ (ترجمة الطبعة الثامنة عشرة).
- ترجمة يونس أحمد الخاروف وقاسم محمد الخالدي/ تصنيف ديوي العشري والكشاف النسبي، الطبعة العشرون، الطبعة العربية الثانية، منقحة ومراجعة، عمان: المترجمان ١٩٩٤. وتعتبر هذه الترجمة متميزة في كثير من جوانبها.
- محمد عوض العايدي/ الموسوعة في التصنيف العشري، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠ (ترجمة الطبعة الواحد والعشرون من تصنيف ديوي العشري الجداول الرئيسة + الجداول المساعدة + الكشاف النسبي).

ب- الترجمات والتعديلات على مستوى المنظّمات

وتمثّل هذا النّوع ترجمةً عربيّةً واحدة فقط، هي ترجمة العربيّة للطبعة الحادية عشرة المختصرة، والتي أصدرتها المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم في الكويت عام ١٩٨٤.

وتُعتبر هذه الترجمة من أفضل الترجمات العربيّة لتصنيف ديوي العشريّ، فقد اشتملت على الجداول الرئيسة والمساعدة والكشاف التحليليّ، وجاءت طبعاتها على قدر كبير من الوضوح، وامتازت تعديلاتها بالدقّة والشمول ومراعاة حاجات المكتبة العربيّة، وعلى الرّغم من الأخطاء والثغرات البسيطة في بعض أرقام التصنيف والتعديلات العربيّة، إلّا أنّ هذه الأخطاء لا تُقلّل من كونها محاولة عربيّة متميّزة^[١].

وفيما يلي نستعرض بعض نماذج التعديلات:

وهذه التعديلات كانت في الموضوعات الآتية:

- **الديانات:** حيث كان الدين الإسلاميّ مع الديانات الأخرى، ومع التعديلات احتلّ قسمًا خاصًا به في الجداول. وهنا يمكن أن نقترح إجراء تعديلات فيما يخصّ الفكر الإماميّ في مجالات العلوم الإسلاميّة، ومنها علم الكلام لما يتمتع به هذا الفكر من متانة وجامعيّة وأقدميّة، ولا يصحّ من الناحية المنهجية جعله ملحقاتًا بغيره، خصوصًا وأنّ في الفكر الإماميّ خصائص وفروعًا لا يمكن لحظها في أمثل هذه التصنيفات، كما سنبيّن لاحقًا. والكلام نفسه يجري على الفقه، الأصول، التفسير، السيرة، وغير ذلك.

- **العلوم الاجتماعيّة:** حيث عدّل قسم القانون بما يتوافق مع المكتبة العربيّة.

- **اللغات:** حيث كانت اللّغة العربيّة مندرجةً تحت قسم اللّغات الأخرى، فأصبحت بعد التعديل مندرجةً في قسم خاصّ بها.

- **الأدب العربيّ:** حيث كان الأدب مندرجًا تحت قسم الآداب الأخرى، فأصبح بعد التعديل مندرجًا في قسم خاصّ به.

- **التاريخ والجغرافية والتراجم العربيّة:** حيث عدّلت أرقامها بما يتناسب مع المكتبة العربيّة.

[١]- ينظر: أحمد إتيّم، محمود، التصنيف بين النظرية والتطبيق، م.س، ص ٦٣-٦٥.

- الفلسفة: حيث وضع للفلسفة الإسلامية والعربية رمزا في الخطّة.

ومن نماذج التعديلات على الخطّة في الترجمات العربية، خاصّة فيما يتعلّق بالدين الإسلاميّ، واللغة العربية، والأدب العربيّ، أن تمّ رفع هذه الموضوعات في الخطّة ووضعها في أماكن أخرى (في الديانات أخذ الدين الإسلاميّ ٢٩٧ تحت ديانات أخرى، وفي اللغات أخذت اللغة العربية ٤٩٢ تحت لغات أخرى، وفي الآداب أخذت آداب اللغة العربية رقم ٨٩٢ تحت آداب لغات أخرى)^[١]. وقد تمّ التعديل بنقل الدين الإسلاميّ مع موضوعاته المختلفة إلى ٢١٠-٢٦٩^[٢]، ونقل اللغة العربية إلى ٤١٠-٤١٩، ونقل الأدب العربيّ إلى ٨١٠-٨١٩. وهكذا في التاريخ الإسلاميّ والعربيّ.

وقد اتّفقت معظم التعديلات العربية على موضوع اللغة العربية، وكذلك اتّفقت على موضوع الأدب العربيّ، بينما اختلفت فيما بينها على موضوع الدين الإسلاميّ، فبعضهم خصّص له الأرقام ٢١٠-٢١٩، والبعض الآخر خصّص له الأرقام ٢١٠-٢٦٩ كما أشرنا. كذلك اختلفت في موضوع التاريخ الإسلاميّ والعربيّ، فخصّص له بعضهم رقم ٩٥٦، وخصّص له آخرون رقم ٩٥٣.

وبسبب كثرة هذه التعديلات، ونظراً لاختلافها وتباينها وعدم تجانسها، نشأت فوضى كبيرة في المكتبات العربية، وكان من الأفضل أن تستقرّ فيما بينها على تعديل محدّد يرضي جميع الاتجاهات وفي باحتياجات المكتبة العربية كي لا تتخبّط بين هذه التعديلات وتلك. وعلى الرّغم من أن بعض المكتبات العربية قد استقرّت على هذه التعديلات أو تلك، إلّا أننا نرى من الأفضل تبني وجهة النظر التي تُعطي تفصيلاتٍ وتقسيماً فرعيةً أكبر للعلوم الإسلامية والعربية، وخاصّة علوم الدين الإسلاميّ، لما تزخر به المكتبة الإسلامية من نفائس الكتب والموضوعات الدقيقة التي تحتاج لمثل هذه التفصيلات^[٣].

[١]- حامد عودة، أبو الفتوح، نظم التصنيفات الحديثة في المكتبات والأرشيفات المتخصصة، ص ٩٧.

[٢]- ينظر: العايدى، محمّد عوض، الموسوعة في التصنيف العشريّ، الجدوال الرئيسة، ج ٢، ص ١٠٢.

[٣]- محمّد عوض العايدى، الموسوعة في التصنيف العشريّ، ص ١٢-١٣.

٢- كيف صُنِّفَ علم الكلام الإمامي في نظام ديوي؟

نحن نتحدّث عن التصنيف بعد إجراء تعديلاتٍ على النظام طبعًا، وإلاّ فإنّنا أشرنا إلى أنّ أصل نظام ديوي العشريّ قد تجاهل الديانة الإسلاميّة بشكل واضح، فضلًا عن علم الكلام الإمامي، لكن حسب الطبعة ٢١ من موسوعة تصنيف ديوي العشريّ، فقد صُنِّفَ علم الكلام الإمامي على الشكل الآتي:

أ- من ٢٤١ إلى ٢٤٤

٢٤١- الإلهيّات: ذات الله وصفاته: الوجود - القدم - البقاء - التنزيهات - التوحيد - الحياة - السمع والبصر - الأفعال - نفي الاتحاد بالغير - القدرة - العلم - الإرادة - الكلام.

٢٤٢- النبوّات: إرسال الرسل - المعجزات - أول الرسل وآخرهم وعددهم وأفضلهم - النبوة والرسالة المحمّديّة (تشمل عموم الرسالة - المعراج - الشفاعة) - عصمة الأنبياء - وظائف الرسل - الكتب السماويّة.

٢٤٣- السميّات: الملائكة - الجنّ - الأولياء - الكرامات - اليوم - الآخر - الموت - الروح - إعادة الروح - فناء الجسم - شروط الساعة (يشمل الدجال - دابة الأرض - هبوط عيسى - طلوع الشمس من المغرب) الحشر - الميزان - الكتاب - سؤال القبر - الحساب - الصراط - الثواب والعقاب - الجنّة والنار - والخلود - المؤمن والعاصي - مرتكب الكبيرة - الصغار - الشفاعة - التوبة - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الإيمان (يشمل حقيقة الإيمان - مقاماته - صاحب الكبيرة - إيمان المقلد) حكم مخالف الحقّ من أهل القبلة - الكفر - (الاستهزاء على الشريعة - ردّ النصوص).

٢٤٤ - الإمامة: تشمل: نصب الإمام - شروط الإمامة - النصّ على الإمام - الأئمة بعد رسول الله - احتجاج الشيعة - الخلفاء الراشدون - أفضليّة الخلفاء ورأي الشيعة في هذا الموضوع - الصلاة خلف كلّ برّ وفاجر - الصحابة وتعظيمهم.

ب- من ٢٤٥ - ٢٤٩ الفرق.

٢٤٥- المباحث العامة: في المذاهب الكلامية أو الفرق، ويشمل الفرق بين الفرق.

المرجئة: تشمل: اليونانية - العبيدية - الغسانية - التوبانية - الصالحية - الخالدية.
الجهمية: تشمل: الجبرية الخالصة.

النجارية: تشمل: البرغوثية - الزعفرانية - المستدركة - الحفصية.
الضرارية.

البكرية.

أهل الحديث: أتباع أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن القيم الجوزي، ومحمد بن عبد الوهاب.

الكلايين: أتباع عبد الله بن كلاب وآراؤهم قريبة لآراء الأشعرية وسابقة عليه.
الأشاعرة: تشمل علم الكلام الأشعرية، وتشمل آراءه وآراء تلامذته الباقلاني والغزالي وفخر الدين الرازي.
الماتريدية: أتباع أبي منصور الماتريدي.

٢٤٦- المعتزلة: صنف هنا المباحث العامة الشاملة في المعتزلة:

عقائد المعتزلة: صنف هنا آراء المعتزلة في صفات الله - خلق الإنسان - خلق القرآن - عدل الله - الجبر والاختيار - التولد - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

مجموعات المعتزلة: أهم فرق المعتزلة، وهي:

٢١، الواصلية.

٢٢، العمرية.

٢٣، الهذيلية.

٢٤، النظامية،

٢٥، البشرية،
٢٦، المعمرية،
٢٧، الجاحظية،
٢٨، الكعبية،
٢٩، فرق معتزلة أخرى
معتزلة الشرق

٣٢، معتزلة البصرة

٣٤، معتزلة بغداد

٣٦، معتزلة مناطق شرقية أخرى

معتزلة الأندلس.

ت- ٢٤٧ الشيعة: صنف هنا الأعمال الشاملة لفرق الشيعة وعقائدها

١-، ٥-، آراء الشيعة ومعتقداتهم: تشمل:

الإمامة عند الشيعة:

وجوب الإمامة- وجوب النص على الإمام- وجوب عصمة الإمام- علم الإمام- إمامة
الأفضل- وجوب معرفة الإمام- وجوب موالاة الإمام- غيبة الإمام- مهدية الإمام-
المهدي المنتظر- الإمام الغائب- الإمام المستقر- الإمام المستودع- الأئمة الإثنا عشر.

العلم الباطن:

التأويل الباطني ووجوبه- ستر علوم الباطن- العقل الكلي- النفس الكلية- التناسخ
والحلول- الجفر والجامعة.

الدعوة والدعاة:

تشمل رئاسة الدعوة- باب الأبواب- الحجة- داعي البلاغ- داعي الدعاة- الدعوة

بحسب النظام الفلكي - الدعاة الإثني عشر - النقباء الثلاثون - المحجوبون الإثني عشر - الظاهرة الإثني عشر - الدعاة الكالبون.

آراؤهم في الموت،

آراء ومعتقدات أخرى تشمل:

- ٥٢، الرجعة

- ٥٤، البداء

- ٥، التقية والتستر

- ٦، ٩، فرق الشيعة

- ٦، الكيسانية: تشمل المختارية - الهاشمية - الرزامية - الكريية.

- ٧، الزيدية: تشمل السلمانية - الصالحة - البترية - النعيمية - اليعقوبية - المراثية.

- ٨، الإمامة (الإثني عشرية)

- ٨٢، الفرق المتأخرة من الإمامة: هي: النعمة اللاهية - النوربخشية - البكتاشية -

المشعشين - البابائيون - الأخبارية الأصولية.

- ٨٤، فرق منقرضة من الإمامية: تشمل منها الباقرية - الجعفرية - الواقفة -

الناوسية - الموسوية.

- ٩، الإسماعلية

٩١ - الإسماعيلية الغربية (أو المستعلية): تضم:

- ٩١١، الطيبة

- ٩١٢، البهرة

- ٩١٣، الداودية

- ٩١٤، السليمانية

- ٩٢، الإسماعيلية الشرقية (النزارية)

- ٩٣، إسماعيلية الموت (الصباحية)

- ٩٤، إسماعيلية الشام (السنانية)

- ٩٥، الخوارج (الآغا خانية)

- ٩٦ - ٩٩، الغلاة

- ٩٦، النصيرية

- ٩٧، الحاكمة

- ٩٨، الدروز

- ٩٩، فرق الغلاة الباقية والمنقرضة: منها: السبئية - البيانية والخباصية - الحربية -

المغيرية- المنصورية- الجارودية- الخطابية...

ث- ٢٤٨ الخوارج: صنف هنا الأعمال الشاملة في الخوارج:

- ١، آراء ومعتقدات الخوارج

صنف هنا آراءهم في الإمامة.

- ٢، ٩، فرق الخوارج

• ٢، الأباضية، وتشمل الحفصية- الحارثية- اليزيدية

• ٣، الأزارقة

• ٤، النجدات

• ٥، البيهية

• ٦، العجاردة،

• ٧، الثعالية

• ٨، الصفرية

• ٩، فرق أخرى من الخوارج

ح- ٢٤٩ الإلحاد والملاحدة

- ١، أهل الحق

- ٢، البائية

- ٣، الأزلية

- ٤، البهائية

- ٥، القاديانية^[١].

٣- نقد طريقة تصنيف الكلام الإمامي في نظام ديوي

سجلنا سابقاً الملاحظات العامة على تصنيف ديوي، وفي هذا المورد نسوق الملاحظات والانتقادات لطريق تصنيف نظام ديوي للكلام الإمامي ومدوناته:

أ- الملاحظة الأولى

من ٢٤١ إلى ٢٤٤ اعتمد ديوي تصنيف العقائد أو أصول الدين ضمن الرؤية السنيّة، وهي حسب هذه الرؤية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- الإلهيات: وهي المسائل التي يبحث فيها عن الأدلة.

- النبويات: وهي المسائل المبحوث فيها عن النبوة وأحوالها.

- السمعيّات: وهي المسائل التي لا تتلقّى أحكامها إلّا من السمع ولا تؤخذ إلّا من الوحي.

وتقسيم أصول الدين مختلفة عند الإماميّة عن غيرهم، ولا بدّ من مراعاة هذه الرؤية عند تقسيم أصول الدين وتوبييها.

وجميع المذاهب الإسلاميّة تتفق على الأصول الثلاثة: التوحيد، النبوة، المعاد. غير أنّ هناك أصولاً خاصّة بكلّ مذهب، فأصول المذهب الشيعي تشمل العدل والإمامة، بمعنى أنّ الجهل بهما لا يُخرج صاحبهما من الإسلام، بل من دائرة التشيع. ولكن بأصل الإمامة، تخرج المذاهب الإسلاميّة الأخرى، وبأصل العدل يتّضح الفرق بين العدليّة - ومنهم الإماميّة - وبين الأشاعرة.

[١]- الموسوعة في التصنيف العشري، م.س، ج٢، صص ١٢١-١٢٥.

ب- الملاحظة الثانية

في تصنيف الإمامة تحت رقم ٢٤٤، عرض الرؤية السنّية وأدخل رؤية الإمامية كوجهة نظرٍ في مقابل الرؤية السنّية، مع أنّه يوجد اختلاف جوهريّ بين السنّة والشيعة في موضوع الإمامة، وهي من الأصول عند الشيعة الإمامية. إنّ اتّفاق مشايخ المتكلّمين من أهل السنّة على كون الإمامة من الفروع التي يُبحث عنها في الكتب الفقهيّة، واتّفاق الشيعة الإمامية على أنّها من الأصول، ومنشأ هذين القولين من أصل آخر، وهو أنّ حقيقة الإمامة تختلف عند السنّة عمّا هي عند الشيعة، فالسنّة ينظرون إلى الإمام كرئيس دولة، ينتخبه الشعب أو نواب الأمّة، أو يتسلّط عليها بانقلاب عسكريّ، وما شابه ذلك، فإنّ مثل هذا لا يُشترط فيه سوى بعض المواصفات المعروفة.

وأما الشيعة الإمامية، فينظرون إلى الإمامة على أنّها استمرار لوظائف الرسالة «لا لنفس الرسالة، فإنّ الرسالة والنبوة مختومتان بالتحاق النبيّ الأكرم بالرفيق الأعلى»، ومن المعلوم أنّ ممارسة هذا المقام، يتوقّف على توفرّ صلاحيّات عالية لا ينالها الفرد، إلّا إذا وقع تحت عناية إلهيّة ربّانيّة خاصّة، فيخلّف النبيّ في علمه بالأصول والفروع، وفي عدالته وعصمته، وقيادته الحكيمة، وغير ذلك من الشؤون.

ولذا فإنّ بعض العناوين المطروحة تنسجم مع النظرة الإمامية لمنصب الإمامة، مثل: النصب، والنصّ، وبعض العناوين تنسجم مع الطرح السنّي للإمامة، كالصلاة خلف البر والفاجر، وغير ذلك. وفي نظر الإمامية، فإنّ موضوع الصحابة وتعظيمهم وعدالتهم وغير ذلك لا يُطرح في مباحث الإمامة، بخلاف الرؤية السنّية، فيوجد تحبّط منهجيّ واضح في هذه العناوين. وتساءل لماذا لم تُطرح الإمامة في عقائد الفرق إذا كان السنّة أصلاً يعتبرونها مسألة فرعيّة، وقد تكون مبحثاً فقهيّاً عندهم لا علاقة له بالأصول أصلاً؟

ت - الملاحظة الثالثة

لا يصحّ جعل علم الكلام الإمامي في خانة الفرق والمذاهب، بل يجب وضعه في خانة أصول الدين الإسلامي، وأسباب ذلك كثيرة، أهمّها: الأقدمية التاريخية، والأصالة لعلم الكلام الإمامي. نعم، تصنيف الإمامية كفرقة أو مذهب في الفرق والمذاهب الإسلامية، هو من جهة كونها كالمعتزلة والأشاعرة والخوارج وغيرهم من الفرق.

ث - الملاحظة الرابعة

في ٢٤٧ الشيعة (فرق وعقائد الشيعة)، حصل خلطٌ واضحٌ بين آراء فرق الشيعة، على سبيل المثال، في موضوع الإمامة عُرض رأي الشيعة في الإمامة، ووضع ضمن ذلك تقسيمات: الإمام المستقرّ، والإمام المستودع، وغير ذلك، وهي تقسيمات إسماعيلية لا تُوافق عليه فرق الشيعة، وخاصّة أهمّ فرق الشيعة وأعظمها على الإطلاق الإمامية الاثني عشرية. وأيضاً في العلم الباطني طُرحت عناوين هي في الأغلب من معتقدات الإسماعيلية. والكلام نفسه في الدعوة والدعاة.

- المفترض أن يذكر عقائد الإسماعيلية عند تعرّضه لفرق الإسماعيلية، ولكنّه ذكر بعض معتقداتهم تحت عنوان آراء الشيعة ومعتقداتهم من دون أيّ تمييز بين الإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية وغيرهم.
- استخدم مصطلحات اعتبرها من معتقدات الإمامية، كالتناسخ والحلول، مع أنّ الشيعة الإمامية يعتقدون أنّ الحلول نوعٌ من الشرك، والتناسخ مسألة باطلة غير صحيحة.

- اعتبرت هذه النسخة العربية لتصنيف ديوي في تقسيماتها بعض الفرق، من الفرق الشيعية، كالغلاة والدروز، وهذا خطأ شائع؛ وذلك لأسباب متعدّدة، لعلّ أوضحها تكفير الشيعة الإمامية لبعض هذه الفرق، كالغلاة، والحكم بطلان معتقدات بعض الفرق الأخرى، ولا يصحّ من الناحية المنهجية جعل فرقة أو مجموعة من شعب الفرقة الرئيسة بمجرد أنّها انشقت عنها، فلا يصحّ على سبيل المثال اعتبار مجموعة أو

فرقة ملحدة انشقت عن السنّة أو الشيعة أمّا فرقة سنيّة أو شيعيّة، وهكذا لا يصحّ جعل الفرق المغالية من الفرق الشيعيّة.

وقد يكون ديوي اتّبع أصحاب المقالات في تقسيمهم للفرق الشيعيّة، فهم يذكرون للشيعة فرقاً كثيرة، وهم بين غلاة وغيرها، وقد ذكر الشهرستاني تبعاً لعبد القاهر البغدادي، خمس فرق: كيسانيّة وزيدية وإمامية وغلاة وإسماعيلية^[١].

ج- ملاحظات على التقسيم الخماسي لفرق الشيعة

- الغلاة ليسوا من الشيعة ولا من المسلمين، وإنّ عدّهم من الطوائف الإسلاميّة جناية على المسلمين والشيعة على وجه الخصوص.

- الكيسانيّة حسب التحقيق لم تكن فرقة ظهرت بين الشيعة، وإنّما خلقها أعداء أئمة أهل البيت ليستغلّوها ويقضوا بها على تماسك الشيعة ووحدتهم، وأكثر ما يمكن أن يُقال في المقام: إنّ كانت هناك شكوك وأوهام اعترت بعض السدّج في إمامة محمّد بن الحنفية، ثمّ أزيلت، فتجلّى الصبح لذي عينين.

يقول العلامة جعفر السبحاني: إنّ المذهب الكيسانيّ تحدّقه إبهامات وغموض في مؤسّسه وأتباعه وأهدافه تكاد تدفع الإنسان إلى القول إنّ مذهب مختلق من جانب الأعداء، ملصق بشيعة أهل بيت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم، والغاية تشويش أذهان الشيعة أوّلاً وتحطيم سمعة السيف البّثار المختار بن أبي عبيدة ثانياً^[٢].

أمّا باقي الفرق التي نُسبت للشيعة من قبيل: الفطحيّة والواقفيّة، فهناك شكوك كثيرة تخوم حول هاتين الفرقتين قد تؤدّي إلى التشكيك في كونها فرقاً من الأصل، أمّا الآن فلا وجود لهذه الفرق بين الشيعة، وهي بائدة كأفكارها.

أمّا النصيرية، فهم من الغلاة الذين يعتقدون بإمامة محمّد بن نصير النمريّ، وهذه

[١]- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، ج١، ص ١٤٧.

[٢]- السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ج٧، ص ٤٠.

الفرقة وما شاكلها من الفرق الأخرى هم من الغلاة الذين لا علاقة لهم بالشيعية وبفكرة التشيع أصلاً.

والصحيح أن فرق الشيعة ثلاثة، وهي:

- الإمامية.

- الزيدية.

- الإسماعيلية.

- أهمل هذا التصنيف معتقدات رئيسة للإمامية، كالعدل الذي يُعتبر من أصول الدين أو أصول المذهب عند الإمامية.

وعلى ضوء هذه المؤخذات والملاحظات الكثيرة على نظام ديوي وغيره من الأنظمة الببليوغرافية والتي لا يمكن استقصاؤها في هذه المقالة، يمكن أن نقترح على المختصين في العلوم المكتبية إعداد نظام خاص بالمكتبة الإمامية، مع كل ما يواجه هذا العمل من صعوبات على غرار ما قام به عبد الوهاب أبو النور، حيث وضع تصنيفاً جديداً بعنوان «التصنيف الببليوغرافي لعلوم الدين الإسلامي»^[١]، وإذا كان ذلك غير متاح، فلا أقل من إجراء تعديلات على نظام ديوي يلحظ علم الكلام وغيره من العلوم عند الإمامية.

ثالثاً: المراحل التاريخية لحركة التأليف عند الشيعة الإمامية:

ولما كانت الاشتباهاات التي سجّلناها على نظام ديوي تعود أساساً للجهل بخصوصيات المسار التاريخي لعلم الكلام الإمامي وتطوره المنهجي من جهة، وكذلك للغفلة عن خصوصية الأشكال التصنيفية في هذا المجال عند الإمامية. خصّصنا المبحث الثالث لدراسة المراحل التاريخية لحركة التأليف عند الشيعة الإمامية في علم الكلام، والمبحث الرابع للتعرف على أهم الأشكال التصنيفية في هذا المجال عند الإمامية.

[١]- ينظر: السويّدان، التصنيف في المكتبات العربية، م.س، ص ٩٥.

والحديث عن تاريخية حركة تطوّر التأليف الكلامي عند الإمامية، سنختزله في بُعدين: من جهة التطوّر الهيكلي، ومن جهة المنهجية المتبعة:

١- المراحل التاريخية لعلم الكلام من حيث التطوّر الهيكلي:

ويمكن تقسيم هذه المراحل الهيكلية إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وهي:

أ- مرحلة التكوين

وهي المرحلة التي سبقت ظهور هذا العلم، والتي تُسمى بفترة الوحي، والمعتمد في هذه المرحلة هو أخذ الدين من الوحي مباشرة، بما في ذلك أصول الإيمان، ولم يحدث أيّ خلاف بين الصحابة في هذه المرحلة، وفي حال افتراض حدوثه كان ينتهي بالرجوع إلى النبي ﷺ، ولم تأخذ هذه المرحلة صبغة الاستدلال على المعتقدات، بل كانت تتسم بالتسليم والتصديق القلبي، وهي أوّل مرحلة في كلّ دين.

ب- مرحلة التوسعة

وهي المرحلة التي بدأت تُثار فيها الشبهة والتساؤلات والإشكالات حول مجموعة من المعتقدات الرئيسة في الفكر الإسلامي. ولعلّ أوّل مسألة طُرحت في هذا المجال مسألة الإمامة، وبعدها قتال المرتدين، والقضاء والقدر وهكذا. وتبدأ هذه المرحلة من عصر الخلفاء بعد النبي الأعظم ﷺ إلى أوائل القرن الثاني للهجرة.

ت- مرحلة التدوين الموضوعي

في هذه المرحلة، كثر الخلاف واتسع شقه، فكان لا بدّ من تدارك الأمر كي لا يُمزج الحقّ بالباطل، فكان لا بدّ من بيان المعتقدات السليمة والصحيحة للناس، وفي هذه المرحلة كان للأئمة وأصحابهم دورٌ كبيرٌ في هذا المجال، فظهرت عدّة مدونات مختصرة، وأُسمت بعض هذه المدونات بحصر البحث في موضوع واحد، وهو تناول موضوع محدّد، والكتابة حوله، وهي ما يمكن تسميته بمرحلة التدوين الموضوعي، والتي كانت في القرن الثاني والثالث الهجريين. ولعلّ أوّل شخص قام بعملية تدوين

موضوعي لبعض المسائل الكلامية هو علي بن إسماعيل بن ميثم التمار (١٧٩هـ)، وهو أوّل من صنّف في الإمامة وسماه الكامل، وله: المناسك والاستحقاق^[١]. وهو من وجوه متكلّمي الشيعة وشيوخهم، كان معاصراً لهشام بن الحكم، وناظر أبا الهذيل وضار بن عمرو الضبي والنظام^[٢]، ولكن جعله أوّل متكلّم من الشيعة غير صحيح؛ لأنّه كان تلميذ هشام بن الحكم، وكان هشام أوّل متكلّم من الشيعة، بل من المسلمين^[٣]. وبعده توالى الكتابة الموضوعية، ودوّنت عدّة رسائل عقائدية في موضوعات متعدّدة أبرزها في التوحيد والعدل.

وبعد هذه المراحل الثلاث المتقدّمة هناك مراحل أخرى نذكرها باختصار، وهي:

- مرحلة التبيين والتنظيم الموضوعي: في القرن الثالث والرابع، برزت التوجّهات العقديّة للمدارس الأخرى، كالمدرسة الاعتزالية، ومدرسة أهل الحديث،... وغيرهم. بالإضافة إلى غيبة الإمام الثاني عشر، والتي ولّدت تداعيات خاصّة على الواقع الشيعي، وفي هذه المرحلة قام المتكلّمون من علماء الإمامية ببيان المسائل الكلامية على أساس مذهب أهل البيت بطريقة موضوعية خاصّة، وردّوا على الشبهات التي أوردتها المدارس الأخرى على الشيعة الإمامية، سواء أكانوا من أهل السنة أم من الشيعة غير الإثني عشرية، كالزيدية والإسماعيلية. وفي هذا المجال، كتب أبو سهل النوبختي (٣١١هـ) كتاباً تحت عنوان: «التبيين في الإمامة»، وابن قبة: «الإنصاف» في الموضوع نفسه، والشخ الصدوق (٣٨١هـ) كتاب: «التوحيد في الصفات ونفي التشبيه»، و«كمال الدين وتأمّ النعمة» في موضوع غيبة الإمام المهديّ ﷺ.

- المرحلة البنائية (المنهجية والدقة): في القرن الخامس والسادس، وتحديدًا على يد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) بدأت مرحلة جديدة في الكلام الشيعي، وذلك من خلال طرحه أبحاثاً موسّعة في علم الكلام، وبمنهجية عقلية أدّت إلى ظهور هيكلية جديدة في علم

[١]- ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ٩٧.

[٢]- نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، ص ٣٦.

[٣]- ينظر: التستري، محمد تقي، قاموس الرجال، ج ١٢، ص ٣٩٥.

الكلام هي أوسع وأدق من المرحلة السابقة، وهكذا فعل السيّد المرتضى (٤٣٦هـ)، ومن بعده شيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠هـ) وآخرون... وقد أوصلوا هذه المرحلة إلى كمالها.

- مرحلة التحوّل والتكامل (التطوّر والتحوّل): في القرن السابع الهجري، حصل تطوّر نوعي على يد الخواجة نصير الدين الطوسي، وذلك من خلال منهجيّته الفلسفيّة الخاصّة التي أدخلها إلى علم الكلام، فأدّت بالتالي إلى ابتكار هيكلية جديدة طوت المراحل السابقة وولدت مرحلة جديدة ومتكاملة في علم الكلام الشيعي.

- مرحلة الشرح والتلخيص: في القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر، نلاحظ أن أكثر الآثار الكلاميّة في هذه الفترة الزمنيّة اتّسمت بالشرح والتلخيص للمصنّفات السابقة، وبالأخصّ لكتاب «تجريد الاعتقاد» للخواجة نصير الدين الطوسي.

- مرحلة الإصلاح (علم الكلام الجديد): وبدأت هذه المرحلة في منتصف القرن الرابع عشر الهجريّ تقريباً، وما زالت مستمرّة إلى وقتنا الحاضر، وإرهاصات هذه المرحلة يمكنُ رصدها في بدايات القرن الثالث عشر على يد السيّد جمال الدين الأفغاني، ومن بعده تلميذه الشيخ محمّد عبده، وتوالى الإنجازات العلميّة في هذا المجال على يد أعلام كبار أمثال العلامة الطباطبائي، والشهيد مطهري، والسيّد محمّد باقر الصدر، والشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي، وغيرهم.

٢- المراحل التاريخيّة للتصنيف الكلامي من حيث المنهجية المتبعة:

التقسيم الثاني للمراحل التاريخيّة لعلم الكلام، هي بلحاظ المنهجية المتبعة في تحقيق المسائل الكلاميّة، ويمكن تقسيم الكلام الشيعي بهذا اللّحاظ إلى تقسيّات عدّة، وهي:

أ- الكلام العقليّ والنقليّ: في المرحلة الأولى من عصر حضور الإمام المعصوم، أي في مرحلة التأسيس والتي اصطبغ فيها علم الكلام بالصبغة العقليّة والنقليّة.

ب- الكلام النقليّ: في المرحلة الثانية من عصر حضور المعصوم إلى ما بعد الغيبة

الصغرى (٣٢٩هـ) بفترة وجيزة، وتحديدًا إلى نهاية عصر شيخ المحدثين الصدوق (٣٨١هـ).

ت- الكلام العقلي: من القرن الخامس إلى القرن السادس، وبدأت على يد أعلام كبار، أمثال الشيخ المفيد، وتطوّرت على يد السيّد المرتضى، وتجوّهت وتعاظمت على يد الشيخ الطوسي وأمثال هؤلاء العظام.

ث- الكلام الفلسفي: في القرن السابع، وبدأت على يد الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ).

ج- الكلام طبق المنهج الإخباري: من زمان العلامة المجلسي (١١١١هـ)، ومحمّد محسن الفيض الكاشاني (١٠٩٢هـ)...

ح- الكلام من خلال منهجية توافقية تركيبية من العقل والنقل والفلسفة: من القرن الرابع عشر إلى الآن. والمؤسس لهذا البناء والمنهج هو الحكيم الملاء صدر (١٠٥٠هـ). والذي أضاف لهذه الأمور الثلاثة المباني والمفاهيم العرفانية، واعتبر أنّه لا تضاد ولا اختلاف بين العقل والنقل والكشف، وهي المدرسة التي أطلق عليها الملاء صدر اسم «مدرسة الحكمة المتعالية».

وهذا التقسيم يؤثّر على تصنيف المدونات الكلامية عند الإمامية أيضًا، فقد نصّف الكتب الكلامية حسب المنهج الكلامي، مثل: المدونات الكلامية حسب المنهج العقلي، أو حسب المنهج النقلي، أو حسب المنهج الفلسفي.

وهذا التقسيم المتقدّم للمراحل التاريخية للتصنيف الكلامي، من عقلي ونقلي وفلسفي، عليه مجموعة من الملاحظات، نذكر منها:

- يُقصد بهذا التقسيم أنّ التوجّه الغالب في الزمن أو القرن الفلاني إلى القرن الفلاني كان التوجّه العقلي أو النقلي أو الفلسفي، وهذا لا يعني عدم وجود توجّهات أخرى، ولكن الغالب على هذا القرن كان النقلي أو غيره وهكذا.

- الأهم أن هذا التصنيف المنهجي تولّد نتيجة استقراء المدونات الكلامية في القرون المختلفة، بدءاً بمرحلة التأسيس ووصولاً إلى الحاجة نصير الدين الطوسي وما بعده، وهذه المدونات والمصنّفات لا تعكس بالضرورة المنهج والأسلوب الكلامي المعتمد والرائج في نصوص أهل البيت (عليه السلام)، فقد يلحظ الباحث اختلافاً واضحاً وجلياً بين العقلانية والطرح العقلي والمنطقي في نص الإمام المعصوم، وبين العقلانية والطرح العقلي في نص صاحب التجريد الخواجة نصير الدين الطوسي ومن بعده، حيث إنّ المراد بالعقل والمنهج العقلي في مدرسة الخواجة نصير الدين هو أدبيات ومصطلحات ومنهج المدرسة المشائية، والتي تولّد على أساسها ما يُسمّى الكلام الفلسفي الإمامي، بينما نجد أن العقلانية والطرح العقلي عند الشيخ المفيد -على سبيل المثال- أقرب لأدبيات وأسلوب نص المعصوم (عليه السلام) من أدبيات ونهج الخواجة نصير الدين الطوسي ومن بعده من العلماء الذين ينتمون إلى هذا الطرح، مع أن كلّ هذه التوجّهات تعتقد بأنّ ما يقومون بتدوينه في كتبهم المختلفة هو عبارة عن عقائد الإمامية المستندة بالأساس إلى النصّ الديني.

وقد يتّضح هذا الكلام أكثر عندما نُخضع المرحلة التأسيسية الأولى لعلم الكلام الإمامي لمزيد من الدراسة والتأمّل، والتي لا شك أنّها أثّرت على المراحل التي تلتها، بل على كلّ مراحل ومدارس علم الكلام إلى وقتنا الحاضر. فمن يلحظ مدرسة المدينة المنورة، وهي أولى المدارس الكلامية عند الإمامية ومركز الفكر الإمامي، فلقد عرفت هذه المدرسة نشاطاً منذ بدايات طرح المباحث الكلامية في العقود الأولى للإسلام وحتى أواخر عصر الحضور، أي فترة الإمامين الهادي والعسكري (عليه السلام)، وقد تشكّلت في المدينة حركة فكرية واجتماعية للشيعّة تتمحور حول شخصية الأئمة (عليهم السلام).

والخاصية المهمة والأبرز في مدرسة المدينة المنورة، هي أن هذا الفكر العقديّ تشكّل وتبلور وانتشر استناداً لمحورية أهل البيت (عليهم السلام)؛ لأنّ الشيعة تعتقد أنّ الإمام المعصوم هو المصدر الوحيد بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تلقّي المعارف والأحكام الدينية؛ ولذا كانوا يرجعون إلى أئمتهم في كلّ شيء، ومن أبرز وأهمّ هذه الأشياء الأمور العقديّة؛ ولذا تشكّل من

خلال ذلك تراث عقديٍّ مهمٍّ جدًّا، توفّر عند الشيعة وتمّ نقله في المجاميع الحديثية فيما بعد.

ولذا نجد في هذه المرحلة وفي مدرسة المدينة تحديدًا أنّ مسألة الاعتقاد بالصياغة والنصّ والتنصيب الإلهي في نظرية الإمامة كانت مطروحة، وهي مسألة تُعتبر جزءًا من الأفكار الأكثر محوريتيًّا في التشيع، وكذلك نرى أنّ موضوعات، كالغيبة والمهدوية والبداء، والتي تُعدّ من التعاليم المهمة والأساسية عند الشيعة، بل المختصة بهم، طُرحت في ذلك الزمان. وهذه الأفكار كنظرية النصّ، والغيبة، وغير ذلك، كانت وما زالت محطّ النقد في ذلك الزمان وإلى يومنا، بل والطعن والإساءة من المدارس الأخرى.

ومن هنا لا بدّ من التدقيق والتأني عند الحديث عن المرحلة الأولى التأسيسية، أو ما يُسمى مرحلة النصّ أو عصر حضور المعصوم، خاصّة عندما نصنّفها ضمن الكلام العقليّ والنقليّ والقول إنّ هذه المرحلة التأسيسية اصطُبع فيها علمُ الكلام بالصبغة العقلية والنقلية.

فما قد نفهمه من منهج المعصوم استنادًا إلى نصّه المبارك هو أعلى وأرقى وأكمل من المناهج الأخرى؛ لأنّ هذا المنهج هو انعكاسٌ للمنهج الفطريّ العقديّ- التكامليّ المطروح في القرآن الكريم. والذي لا مجال في هذه المقالة للدخول في شرحه وبيان فرقه عن المنهج العقليّ المحض أو النقليّ المحض أو المزج بينهما؛ لأنّنا في منهج أهل البيت نحن أمام أيقونة مختلفة تضع كلّ منهج وكلّ أداة معرفيّة في مكانها المناسب، وتخطب الوجدان والذوق والروح والعقل بلغة تنسجم مع الفطرة البشرية في توليفة هي أقرب لحدّ الإعجاز من النصوص الأخرى. وما الصحيفة السجادية، ونهج البلاغة، والأدعية المختلفة، وروايات المعارف، عنّا ببعيدة، ولعلّنا نوفّق لدراسة منهج أهل البيت العقديّ في دراسة أخرى والذي ينبغي أن يكون هو الأصل الذي تُقاس به باقي المناهج لا أن يُقاس منهج المعصوم بالمناهج الأخرى.

وما نريد أن نخلص إليه، أنّ مدرسة المدينة والمرحلة التأسيسية هي المرآة التي لا

بدّ أن نرى من خلالها باقي المدارس - كمدرسة الكوفة، وقم، وبغداد، والحلة، وغير ذلك - والمناهج والتوجهات الكلامية عند الشيعة الإمامية.

ولا بدّ من الإشارة - وتأكيداً لما تقدّم - أنّه بغضّ النظر عن التصنيف المنهجيّ لعلم الكلام عند الإمامية بين نقليّ - عقليّ ونقليّ فقط وغير ذلك، وبالإضافة إلى ما أشرنا إليه من ضرورة الفهم الدقيق للمرحلة التأسيسية، فإنّ الأصل في عقائد الشيعة الإمامية هو النصّ الروائي الصادر عن النبيّ ﷺ وأهل البيت ، وهذا فارق أساس بين الإمامية وباقي الفرق الإسلامية؛ لأنّ «الفرق بمجموعها تكوّنت بوصفها نتاجاً حقيقياً لمخاض البحث والدراسة والحوار، وكنتيجة منطقية للتوسّع الأفقيّ في الرقعة الإسلامية التي شملت العديد من الأمم والقوميّات المختلفة، وما يؤلّفه ذلك من احتكاك وجدل فكريّ وتأثر وتأثير في تلك التيارات الفكرية، وتداخل غير محسوس في أحيان كثيرة أوجد - ودون وعي من الكثيرين - ركائز وجود هذه التصوّرات التي تبلورت فيما بعد فيما يسمّى بالفرق الإسلامية. ومن هنا، فإنّ المرء لا يجد لها تاريخاً متّصلاً بزمان النبيّ الأكرم ﷺ».

- فالخوارج مثلاً كانوا فرقةً سياسية نشأت في عام (٣٧هـ) أثناء حرب صفّين، ثمّ تبدّلت إلى فرقةٍ دينيةٍ في أواخر القرن الأوّل وأوائل القرن الثاني.

- والمرجئة ظهرت في الأوساط الإسلامية عند اختلاف الناس في الخليفة عثمان والإمام عليّ، ثمّ تطوّرت إلى معنى آخر، وكان من حصيلة التطوّر هو تقديم الإيذان وتأخير العمل.

- والجهمية نتيجة أفكار «جهم بن صفوان» المتوفّي سنة (١٢٨هـ).

والمعتزلة تستمدّ أصولها من واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصريّ المتوفّي عام (١٣١هـ)، وهكذا القدريّة، والكرامية، والظاهرية، والأشعرية، فجميعها فرق نتجت عن البحث الكلامي وصقلها الجدل عبر القرون، فلا تجد لهذه الفرق سنداً متّصلاً بالنبيّ الأكرم ﷺ.

وأما عقائد الشيعة الإمامية، فعلى النقيض من ذلك، ولا صلة في نشأتها بينها وبين

تلك الفرق؛ لأنها أخذت أساساً من مصادر التشريع الحقيقية للإسلام، وهي: الذكر الحكيم أولاً، والسنة النبوية ثانياً، وخطب الإمام عليّ، وكلمات العترة الطاهرة الصادرة من النبي الأكرم ﷺ ثالثاً؛ فلاجل ذلك يحدّد تاريخ عقائدهم بتاريخ الإسلام وحياة أئمتهم الطاهرين^[١].

وإذا أردنا أن مراعاة الإنصاف، فلا بدّ أن نضع عقائد الشيعة الإمامية على رأس التصنيف العقديّ لأصول الدين، وباقي المدارس تصنّف ضمن الفرق، لا كما هو الواقع الآن. وقد يُقال إنّ هذا الكلام فيه نفحة تعصّب للمذهب، ولكن الحقيقة خلاف ذلك، ولا يسع المجال لذكر الأدلة التفصيلية على ذلك، ولكن ما ذكر من رجوع عقائد الإمامية للمصادر الأولى يؤكّد ما قلناه.

رابعاً: الأشكال التصنيفية في الكلام الإمامي

إنّ الأساس العلميّ الذي بُنيت عليه المقالة في نقدها لطريقة تصنيف الكلام في نظام ديوي يقوم على دعامتين:

- تاريخية التصنيف، والمنابع الأولى للمدونات الكلامية الإمامية التي تمنحها خصوصيات، تختلف عن سائر الفرق والمدارس.
- تنوّع الأشكال التصنيفية في الكلام الإمامي.

وهذا الأخير هو ما نعالجه في هذا المبحث، حيث نستعرض عشرة أشكال تصنيفية في المدونات الكلامية ونعطي نماذج لكل شكل تصنيفي مما دونه علماء الإمامية. وهذا العرض لتنوّع أساليب تدوين المدونات وفحواها، دليل آخر على قصور هذه التصنيفات (ديوي وغيره) على التعريف بهذه المدونات بشكل موضوعي.

[١]- ينظر: السبحاني، جعفر، أضاء على عقائد الشيعة الإمامية، ص ٣٤٧-٣٤٨.

١- الروايات العقائدية

يمكن اعتبار الأشكال التصنيفية الأولى في علم الكلام الإمامي هي الروايات التي نقلها أصحاب الأئمة عليهم السلام، ككتاب «سليم بن قيس»، أو ما كتبه الأئمة أنفسهم عليهم السلام إلى أصحابهم، كرسالة محض الإسلام، أو الأهليلة، في مجال المعتقدات، سواء أكانت تتضمن كافة المعتقدات أو الأصول الرئيسة أو بعض الأصول الاعتقادية، كالوحيد. ويمكن ضم إقرار المعصوم لعقائد الآخرين في هذا المجال أيضًا؛ لأنه لا فرق بين قول المعصوم وإقراره من ناحية الحجية عند الإمامية.

أ- كتاب سليم بن قيس الهلالي (ت ٧٦هـ)

اشتهر هذا الكتاب منذ القرن الأول إلى يومنا هذا بـ(كتاب سليم بن قيس الهلالي)، وكثيرًا ما يُعبر عنه اختصارًا بـ(كتاب سليم). وربما يسمى بأصل سليم وكتاب السقيفة، وهو أقدم كتاب وصل إلينا، وهذه ميزة عظيمة لهذا النص التاريخي العقدي.

ومؤلف هذا الكتاب العظيم هو أبو صادق سليم بن قيس الهلالي العامري الكوفي، وهو من خواص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، والإمام الحسن، والإمام الحسين، والإمام زين العابدين عليهم السلام، وقد أدرك الإمام الباقر عليه السلام أيضًا، وأصله من بني هلال بن عامر بطن من عامر بن صعصعة، من هوازن من قيس بن عيلان، من العدنانية، ولد سليم قبل الهجرة بستين، وكان عمره عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتي عشرة سنة.

- موضوعات الكتاب

هناك موضوعات مهمة لم يكتب عنها أحد قبل سليم بن قيس، وهذا مما يزيد في قيمة الكتاب العلمية والتاريخية، فمن الأحاديث المهمة التي تطرق كتاب سليم لها: حديث الغدير، حديث الثقلين، حديث المنزلة، حديث السفينة، حديث باب حطة، حديث الحوض، حديث سد الأبواب، حديث الكساء وآية التطهير، حديث المباهلة، حديث الكتف.

كما تعرّض لحوادث تاريخية خطيرة، كحروب رسول الله صلى الله عليه وآله، مواساة الإمام عليّ وإيثاره وفداؤه النبيّ صلى الله عليه وآله، إشهد النبيّ أصحابه على ولاية أمير المؤمنين من بعده، مؤامرة المنافقين في محاولتهم قتل النبيّ صلى الله عليه وآله، أخبار السقيفة والهجوم المكرر على دار الزهراء عليها السلام.. وغيرها.

وكتاب سليم من كتب الأصول الأربعمئة. قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني في كتاب الغيبة: «ليس بين جميع الشيعة ممن حمل العلم ورواه عن الأئمة (عليهم السلام) خلاف في أنّ كتاب سليم بن قيس الهلالي أصل من أكبر كتب الأصول التي رواها أهل العلم وحمله حديث أهل البيت (عليهم السلام) وأقدمها؛ لأن جميع ما اشتمل عليه هذا الأصل إنّما هو عن رسول الله (صلى الله عليه وآله)، وأمير المؤمنين (عليه السلام)، والمقداد، وسلمان الفارسي، وأبي ذر، ومن جرى مجراهم ممن شهد رسول الله وأمر المؤمنين (عليهم السلام) وسمع منهما، وهو من الأصول التي ترجع الشيعة إليها وتعول عليها»^[١].

ب- توحيد المفضل أو كتاب فكر للإمام جعفر الصادق (عليه السلام)

توحيد المفضل أو كتاب فكر هو كتاب يضم حديثاً طويلاً عن الإمام الصادق (عليه السلام) حول مواضيع عدّة، كالحكمة، ومعرفة الله، وأسرار الخلقة، وقد أملاه على المفضل بن عمر الجعفي خلال أربعة مجالس. ويعدّ هذا الكتاب من الكتب الشيعية القيّمة والمعتبرة في المباحث الاعتقادية.

في المجلس الأوّل، يعزو الإمام الصادق (عليه السلام) الإنكار والشكّ في وجود الله لدى البعض إلى الجهل بالنسبة إلى أسباب وكيفية خلق الكون، ثم يتطرّق إلى خلق العالم، وخلق الإنسان، وأعضاء جسم الإنسان، كجهاز الهضم والحواس الخمسة، ويستدلّ بتلك على حكمة خالقها وقدرته وعلمه.

في المجلس الثاني، تحدّث الإمام الصادق (عليه السلام) عن عجائب عالم الحيوانات، منها: الحصان، الفيل، الزرافة، القرد، الكلب، الدجاج، الخفاش، النحل، الجراد، النمل، السمك.

[١]- ينظر: آقا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٢، ص ١٥٢.

في المجلس الثالث، ذكر الإمام عجائب السماء والأرض، كلون السماء، طلوع الشمس وغروبها، فصول السنة، الشمس والقمر والنجوم وسيرهم السريع في السماء، البرد والحر والرياح، صنع الصوت، الجبال، النبات.

وخصّص الإمام الصادق المجلس الرابع بأمور، منها: حقيقة الحياة والموت، أسباب خلق الإنسان، كيفية معرفة الكون، بيان الفصل بين الحسّ والعقل في معرفة العالم وحقائق الكون. وهناك رسالة أخرى كتبها الإمام الصادق عليه السلام للمفضّل، وهي محاورته مع الطبيب الهندي (رسالة الإهليلجة).

ويقول العلامة السيد ابن طاووس عن الإهليلجة: «وهو كتاب مناظرة مولانا الصادق عليه السلام للهندي في معرفة الله جلّ جلاله بطرق غريبة عجيبة ضرورية حتى أقرّ الهندي بالإلهية والوحدانية...»^[١]

ويمكن اعتبار رسائل الأئمة إلى أصحابهم أو إلى العموم في الموضوعات العقيدية، تندرج تحت هذا الشكل التصنيفي (روايات العقائد)، وكذلك ما كتبه الأصحاب وعرضوه على الأئمة الأطهار عليهم السلام.

ت- رسالة محض الإسلام للإمام الرضا عليه السلام

وهي الرسالة التي كتبها الإمام الرضا عليه السلام في معرض الردّ على سؤال المأمون العباسي، فقد روي عن الفضل بن شاذان قال: «سأل المأمون عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له محض الإسلام على سبيل الإيجاز والاختصار فكتب عليه السلام له أن محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له إلهًا واحدًا فردًا صمدًا قيومًا سميعًا بصيرًا قديرًا قديمًا قائمًا باقيا عالمًا لا يجهل...»^[٢].

وقد ذكر الإمام فروغاً شتّى من مختلف أبواب الفقه، وأشار إلى بعض الفوارق بين

[١]- ابن طاووس، علي بن موسى، الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، ص ٩١.

[٢]- الصدوق، محمد بن بابويه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٢٩.

مذهب أهل البيت وغيرهم، ومسائل أخرى ذكرت في هذه الرسالة الجليلة.

ث- عرض السيّد عبد العظيم الحسيني (ت ٢٥٢هـ) عقائده على الإمام الهادي عليه السلام

في الرواية عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ الْحُسَيْنِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى سَيِّدِي عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَمَّا بَصُرَ بِي قَالَ لِي مَرْحَبًا بِكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ أَنْتَ وَلِيْنَا حَقًّا قَالَ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكَ دِينِي فَإِنْ كَانَ مَرْضِيًّا ثَبِتَ [ثَبْتُ] عَلَيْهِ حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ هَاتِيهَا أَبَا الْقَاسِمِ فَقُلْتُ إِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاحِدٌ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ خَارِجٌ مِنَ الْخَلْدَيْنِ حَدُّ الْإِبْطَالِ وَحَدُّ التَّشْبِيهِ وَإِنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا صُورَةٍ وَلَا عَرَضٍ وَلَا جَوْهَرٍ... إِلَى أَنْ قَالَ لَهُ الْإِمَامُ: يَا أَبَا الْقَاسِمِ هَذَا دِينُ اللَّهِ الَّذِي ارْتَضَاهُ لِعِبَادِهِ فَاثْبُتْ عَلَيْهِ ثَبَّتَكَ اللَّهُ بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ^[١].

وقد اشتملت الرسالة على:

- التوحيد وصفات الله تعالى.
- النبوة والإمامة.
- مسائل عقدية أخرى: المعراج، المسألة في القبر، الجنة، النار، الصراط، الميزان، البعث، الفرائض، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ج- كتاب التوحيد: محمد بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)

يجمع كتاب التوحيد أحاديث النبي محمد وآله التي يرويها الصدوق بأسانديه حول مسألة التوحيد بغية معرفة ما على المكلف من الاعتقاد في هذه المسألة.

فهو كتاب جامع لأحاديث التوحيد، ومطالبه، وما يرتبط به من صفات الله وأسمائه وأفعاله، وأحاديثه، وأكثر أحاديث الكتاب المذكورة في غيره من الكتب المعتمدة المعتمد عليها، كنهج البلاغة، والكافي، والمحاسن، وبعض كتب المؤلف كالعيون ومعاني

[١]- الصدوق، محمد بن بابويه القمي، الأمالي، ص ٤١٩-٤٢٠.

الأخبار وغيرهما بأسانيد متعدّدة. فالكتاب كغيره من كتب المؤلف من الأصول المعتمدة كان مورد الاستناد لمن تأخّر عنه من العلماء.

أمّا سبب تأليف الكتاب، يقول الشيخ الصدوق: «إنّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا أنّي وجدت قومًا من المخالفين لنا ينسبون عصابتنا إلى القول بالتشبيه والجبر، لما وجدوا في كتبهم من الأخبار التي جهلوا تفسيرها ولم يعرفوا معانيها ووضعوها في غير موضعها، ولم يقابلوا بألفاظها ألفاظ القرآن، فقبحوا بذلك عند الجهال صورة مذهبنا، ولبسوا عليهم طريقتنا، وصدّوا الناس عن دين الله، وحملوهم على جحود حجج الله، فتقرّبت إلى الله تعالى ذكره بتصنيف هذا الكتاب في التوحيد ونقي التشبيه، والجبر...».

عدد أبواب الكتاب ٦٧ بابًا، وعدد الأحاديث خمسمئة وثلاثة وثمانون.

٢- المؤلفات المفردة:

الخاصية الرئيسة لهذا النوع من المصنّفات هو تناول موضوع أو مسألة محدّدة وبحثها بطرق ومناهج مختلفة، واستدلالات متنوّعة، وقد تكون رسائل توضيحية، وقد تكون رسائل نقدية، وهكذا. وهي طريقة قديمة اعتمدها أصحاب الأئمة وما زالت إلى الآن، كأن نتحدّث عن الإرادة الإلهية، العصمة، الشفاعة، الإمامة، البداء، الجبر والتفويض،... ومن هذه المصنّفات أو الرسائل نذكر الآتي:

أ- رسالة في عدم سهو النبي ﷺ: الشيخ المفيد أعلى مقامه الشريف (ت ٤١٣ هـ)

من البحوث المهمة المطروحة في علم الكلام: البحث عن جواز السهو على النبي ﷺ، وعدمه؟! فالشيعة لم يرد عنهم خلاف في عصمته ﷺ من السهو في الأقوال.

وأما في الأفعال، فقد ذهب بعض من ساهم الشيخ المفيد بـ«المقلّدة»، وهم فرقة يلتزمون بالتقليد في أصول الدين، ويشبهون من يسمّى من العامة بالسلفية والحشوية في المنهج الكلامي والعقائدي.

فإن هؤلاء التزموا بنسبة السهو إلى فعل النبي ﷺ، اعتمادًا على رواية من أخبار

الآحاد، زعموا ورودها بذلك. والكتاب باختصار يتضمن نفي السهو عن أفعال النبي بالأدلة المقنعة والحجج الدامغة.

ب- المقنع في الغيبة: السيّد الشريف المرتضى أعلى الله مقامه (ت ٤٣٦هـ)

وكتاب المقنع في الغيبة يُعتبر من النماذج الفاخرة في مجاله، وقد تعرّض فيه السيّد المرتضى إلى الكثير من المفردات الخاصّة بغيبة الإمام المهدي المنتظر (عليه السلام)، مجيباً من خلالها على مجمل تساؤلات المثارة في هذا الصدد بأسلوب رصين، واستدلال متين، أقرّ به من طالعه وتأمّل في فحواه، بل وأصبح من المراجع المهمّة التي اعتمدها أعلام الطائفة في بحوثهم ومؤلّفاتهم.

ت- النجاة في القيامة في تحقيق أمر الإمامة: ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ)

يتعرّض الكتاب لأهمّ البحوث في الإمامة، ويمتاز على الرّغم من ضآلة الحجم باستيعابه إلى حدّ كبير:

- الآراء المختلفة والمتضاربة حول الإمامة وفي مختلف شؤونها.
- الأدلّة والوجوه التي يقيمها لإثبات ما تراه الإماميّة الإثني عشرية في مختلف مسائل الإمامة.
- الأدلّة والوجوه التي يقيمها أصحاب بقيّة الطوائف الإسلاميّة لا سيّما مناقشتهم في أدلّة الإماميّة.

ث- استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر: العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ)

: (٧٢٦هـ)

رسالة موجزة أورد فيها مباحث القضاء والقدر، وطرح فيها المذاهب المختلفة في أفعال العباد، ثمّ أقام البراهين العقليّة على مذهب العدليّة، كما أردف براهينه بما ورد في

الكتاب العزيز. كتب هذه الرسالة بطلب من السلطان أولوجاي توخدا بنده محمد لما سأله نظر الأدلة الدالة على أن للعبد اختياراً في أفعاله، وأنه غير مجبر عليها. وهذه الرسالة مع صغر حجمها، فهي جامعة لأهم الأدلة وأدقها حول هذا الموضوع، وبعبارة موجزة.

٣- الدورات الكاملة

المقصود بالدورات الكاملة هي الكتب التي تعرّضت لكلّ الأصول الاعتقاديّة عند الإماميّة، أي الأصول الخمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد. وقد تضيف بعض المصنّفات عناوين أخرى، كالرجعة، والتقية، وغير ذلك.

وهذه الدورات الكاملة يمكن تقسيمها إلى قسمين:

أ- القسم الأوّل: الدورات الكاملة من دون استدلالات

وهي ما تضمّن التعريف بعقائد الشيعة إجمالاً من دون استدلال، وهو أشبه بالرسالة العملية والفتاوى الفقهيّة، ولكنها رسالة عمليّة وفتوى عقديّة، ومن هذه التصنيفات نذكر:

اعتقادات: الشيخ محمد بن علي بن بابويه القميّ المعروف بـ(الصدوق) أعلى الله مقامه الشريف (ت ٣٨١هـ).

لشيخ المحدثين الصدوق رحمته الله رسائل عدّة وبأحجام مختلفة في الاعتقاديّات، وهي:

- وصف دين الإماميّة على الإيجاز والاختصار:

وهي رسالة مدرجة ضمن كتاب الأمالي للشيخ الصدوق، وهي في المجلس ٩٣ من مجلس يوم الجمعة الثالث عشر من شعبان سنة ثمان وستين وثلاثمئة.

وجاء في بداية هذه الرسالة (المجلس): واجتمع في هذا اليوم إلى الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، أهل مجلسه والمشايخ، فسألوه أن يملّي عليهم وصف دين الإماميّة على الإيجاز والاختصار، فقال: دين الإماميّة هو

الإقرار بتوحيد الله تعالى ذكره، ونفي التشبيه عنه، وتنزيهه عما لا يليق به، والإقرار بأنبياء الله ورسله...^[١]. وقد ذكر الصدوق في هذه الرسالة جملةً من الأحكام الشرعية، وعند قراءة الرسالة نجد أن أغلبها في فروع الدين لا في أصوله.

– الهداية في الأصول والفروع

كتاب الهداية اشتمل على بحوث عقائدية موجزة في بدايته، بالإضافة إلى ما تضمنته من دورة مختصرة في الفقه.

وقد تضمن القسم الأول من الكتاب مجموعة من المسائل العقائدية، وقد عرضها الشيخ الصدوق بشكل موجز، ومن العناوين التي تعرض لها نذكر الآتي:

ما يجب أن يُعتقد في التوحيد من معاني أخبار النبي والأئمة عليهم السلام: أنه تعالى لا يوصف بجسم ولا صورة... أنه تعالى سميع بصير... أنه تعالى خارج من الحدين.. كيفية معرفة الله عز وجل.

معنى قوله: (الرحمن على العرش استوى)... نفي الجبر والتفويض... إنه تعالى ليس من شيء أو في شيء أو على شيء... معنى القضاء والقدر... عدد الأنبياء المبعوثين،... باب النبوة: النبي والأئمة عليهم السلام أفضل الخلق... باب الإسلام والإيمان.

– اعتقادات الإمامية والمعروف باعتقادات الصدوق

هذا الكتاب أشبه بالمتون الاعتقادية، ولكنه ذكر بعض الأدلة البسيطة، كالرواية، وما شابه ذلك.

ألف الشيخ الصدوق هذا الكتاب، معتمداً المنهج الكلامي المعروف عند أهل الحديث، وهو الاعتقاد في معرفة أصول الدين على النصوص الواردة، من كتاب وحديث، ومفسراً لها حسب ما ورد من تفسيره عن أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم معادن الحكمة والعلم ومخازن المعرفة.

[١]- ينظر: الصدوق، محمد بن بابويه، الأمالي، ص ٧٣٨-٧٥١.

يشتمل هذا الكتاب على خمسة وأربعين باباً.

- ياقوت الكلام: أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت من أعلام القرن الثالث.

من تراث الشيعة الأقدمين في علم الكلام، ولعله أول كتاب كلامي شيعي كما يعتقد بعض الباحثين. هذه الرسالة الماثلة أمام القارئ الكريم (الياقوت)، هي مع اختصارها الشديد حوت أمّهات المسائل الكلامية ورؤوس ما يعتقد الإمامية، وهي من مؤلفات أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت المعروفة أسرته في علم الكلام.

- العقائد الجعفرية: شيخ الطائفة الطوسي أعلى الله مقامه (ت ٤٦٠ هـ).

اختصر الشيخ الطوسي في العقائد الجعفرية ما دونه في عقائد الشيعة في خمسين مسألة، ومما عرضه نذكر الآتي:

إنّ معرفة الله واجبة... الله تعالى موجود،... وهو واجب الوجود لذاته،... قديم أزلي،... قادر مختار،... قادر على كلّ مقدور، وعالم بكلّ معلوم،... الله تعالى عالم، بمعنى أنّ الأشياء منكشفة واضحة له،... يدرك لا بجارحة،... حيّ، بمعنى أنّه يصحّ منه أن يقدر ويعلم. متكلم لا بجارحة، كلّ ما فعله الله تعالى فهو أصلح،... إلى آخر الرسالة.

ب- القسم الثاني: الدورات الكاملة الاستدلالية

في هذا القسم الثاني، تدخل الدورات الكاملة، ولكنها مع ذكر الدليل، وهذا الدليل قد يكون بسيطاً ومختصراً، وقد يكون مسهباً وتفصيلياً، ومن هذه المصنّفات نذكر:

- عجالة المعرفة في أصول الدين: أبو الفضل الراوندي (من أعلام ق ٧)

الكتاب له مميزات وخصائص متعدّدة، منها:

في العبارة: لا تجد أيّ تعقيد، أو غرابة، أو صعوبة.

ويعتمد على الحجّة والاستدلال على كلّ حكم في كلّ قضية.

وفي الترتيب: عمد إلى ربط فصول الكتاب على اختلاف مواضيعها وبحوثها، فهو في نهاية كلّ فصل يمهد للفصل التالي، بحيث يوحى للقارئ «منطقيّة» ترتيب الفصول، كما هو الحال في ترتيب مقدّمات قياس برهانيّ متكامل.

ففي مقدّمة الكتاب: أورد الاعتماد على الأساس الذي اعتبره «منهجاً» لتفكيره، وهو إثبات «أصل الحاجة» الذي يتوصّل به إلى «المعرفة» ولزومها وضرورتها، وهكذا عالج وفق هذا المنهج المبتكر في الفصل الأوّل مسائل التوحيد ممهداً لمسائل النبوة في الفصل الثاني، باعتبارها طريقاً إلى الكمال المنشود، ومهد في الفصل الثاني لمسألة الإمامة باعتبارها استمراراً لأداء مهمّة هداية الأمة، وفي نهاية فصل الإمامة مهّد للفصل الرابع المعاد، على أساس أنّ الدّاعي إلى وجود الإمام، وهو حفظ النظام، لا يتمّ إلّا بثبوت الجزاء من ثواب للطاعة وعقاب للعصيان.

– المنقذ من التقليد: سديد الدين الحمصي (ت حدود ٥٨٥ هـ)

المنقذ من التقليد والمرشد من التوحيد المسمّى بالتعليق العراقيّ، أو (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد) عبّر عنه السيّد ابن طاوس في الباب الخامس من «فرج المهموم» بـ«المرشد إلى التوحيد»، قال: يسمّى كتاب «المرشد إلى التوحيد» «المنقذ من التقليد»، وذكر أنّه كبير في مجلدين، وأنّ عنده نسخة عليها خطّ جدّه، ورام على المجلد الثاني كما مرّ بعنوان «المرشد»، وهو المعروف بـ«التعليق العراقيّ» في علم الكلام، وأوّل مباحثه: [القول في حدوث الجسم]^[١].

– المسلك في أصول الدين وتليه الرسالة الماتعيّة: نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد، المحقّق الحليّ (ت ٦٧٦ هـ)

هذا الكتاب من الآثار الكلاميّة المهمّة التي كتبها المحقّق الحلي، وقال في مقدّمة

[١]- آقا بزرگ الطهراني، الذريعة، ج ٢٣، ص ١٥١.

الكتاب: «رأيت أن أُملي مختصراً يقصر عن هجئة التطويل، ويرتفع عن لكنة التقليل، يكون مدخلاً إلى مطوّل كتبهم، وموصلاً إلى تحصيل مذاهبهم، فاقترعت منها على المهم، امثالاً لسؤال من سأل، متوكّلاً على الله، مستمداً منه المعونة والتوفيق»^[١].

وقد قسّم المحقّق مطالب الكتاب إلى أربعة أقسام رئيسة، وعبر عن كلّ قسم بالنظر. وكلّ واحد من هذه الأبواب يقسّم إلى فصول متعدّدة: النظر الأوّل في التوحيد، والثاني في أفعاله سبحانه، وفي هذا هذا القسم تعرّض للمعاد، والثالث في النبوات، والرابع في الإمامة.

والرسالة الماتعية في آخر كتاب المسلك في أصول الدين، هي مختصر المسلك كما يظهر للمتأمل في مطالعتهما ونظمهما وأسلوبهما.

- قواعد المرام في علم الكلام: ابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ)

يُعتبر من الكتب الكلاميّة المختصرة، وهو مع اختصاره يمتاز بالشمول لكلّ مباحث أصول الدين وما يلحق بها من المسائل الاعتقاديّة، بالإضافة إلى وضوحه وقوّة عباراته، وإشراق أسلوبه، وخلوّه عن التعقيد الذي يُرى في كثير من الكتب المشابهة له.

وقد اشتمل الكتاب إلى جانب المقدّمات في التصرّ والتصدّق، وأحكام النظر كقاعدة أولى، وكلّيّات المعلومات كقاعدة ثانية، وجاءت القاعدة الثالثة في حدوث العالم، وخصّص من القاعدة الرابعة إلى الثامنة بالترتيب: إثبات العلم بالصانع وصفاته، والأفعال وأقسامها وأحكامها، فالنبوة، فالمعاد، وأخيراً الإمامة.

- حقّ اليقين في معرفة أصول الدين: السيّد عبد الله شبر قدّس سره (ت ١٢٤٢هـ)

جاء في مقدّمة الكتاب: «هذه تحقيقات شافية وتدقيقات وافية ومهمّات كافية، قد تضمّنت معرفة الإيمان بالله، واليوم الآخر، وأصول الدين ومعارف اليقين، وسائر أصول الفرقة المحقّقة والطائفة الحقّة، بالبراهين العلميّة، والأدلّة اليقينيّة ومحكمات

[١]- جعفر بن الحسن، نجم الدين (المحقّق الحلّي)، المسلك في أصول الدين، ص ٣٤.

الآيات القرآنية والأخبار المعصومية والشواهد العلمية، قد جمعت بين المعقول والمنقول وحق لها أن تدعى لها أرباب الأذهان والعقول، وأن تسمى بالحق اليقين في معرفة أصول الدين، وقد رُتب على خمسة أبواب وفصول وخاتمة والتوفيق من الله مأمول»^[١]. يتكوّن الكتاب من اثنين وعشرين فصلاً، موزعين على خمس كتب: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

- الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل (١-٤): محاضرات العلامة جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي.

يتميز الكتاب بمزايا عدة، منها:

- التركيز على المسائل اللازمة المفيدة في المجتمع، وترك ما لا فائدة فيه.
- الاعتماد في نقل المناهج والمدارس الفكرية على المصادر الأصلية.
- رعاية العدل والإنصاف عند الحكم على آراء الآخرين.
- الاستدلال بالآيات القرآنية،^[٢] وأحاديث العترة الطاهرة.
- طرح المسائل على نهج موافق للتسلسل العقلي المنطقي للموضوعات الكلامية، مع إرجاع كل بحث إلى موضعه المناسب، فبدأ بمباحث عامة حول معرفة الدين وأصوله، ثم بحث في أدلة إثبات الصانع، ثم في صفاته، وأدرج فيها مباحث العدل والبداء والقضاء والقدر والجبر والاختيار، ثم في النبوة العامة، فالنبوة الخاصة، فالإمامة، فالمعاد.
- التدرج في البحث: ففي كل أصل استعرض تعريفاته اللغوية، ثم الاصطلاحية. وإن كانت له ثمة مقدمات كلامية ضرورية طرحها، ثم يدخل في أصل البحث، وغير ذلك^[٣].

[١]- شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ص ١٦.

[٢]- لا بد من الإشارة أن هناك كتباً يمكن تصنيفها ضمن الدورات العقائدية الكاملة، ولكن لا تصنف هنا عادة أو لا يلتفت إليها؛ لأنها مصنفات قرآنية بمعنى أنها تصنف ضمن التفاسير الموضوعية للقرآن؛ لأنها تذكر الآيات القرآنية على العقائد، مع أنها تشمل كل الأصول الاعتقادية، نذكر منها: نفحات القرآن للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ومفاهيم القرآن للشيخ جعفر السبحاني.

[٣]- السبحاني جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج ١، ص ٢١.

٤- الشروح

والمقصود بهذا الشكل من التصنيف هي تلك الكتب والمصنّفات التي قام بها مؤلفوها لشرح الكتب الكلامية المهمة. نذكر منها:

أ- تمهيد الأصول في علم الكلام: الشيخ الطوسي

الكتاب هو شرح قسم الكلام من كتاب «جمل العلم والعمل» للسيد المرتضى، ولم يخرج منه إلا ما يتعلق بالأصول (أي أصول العقائد) كما صرح به في الفهرست.

وللكتاب أربعة أجزاء، كلّ جزء يتضمّن فصولاً: الجزء الأول يشتمل على البحث عن ذاته وصفاته وقسم من أفعاله تعالى، والجزء الثاني يختصّ بما بقي من أفعاله، والجزء الثالث يختصّ بالكلام في الوعد والوعيد، ويندرج تحته مباحث النبوة، والجزء الرابع يختصّ بمباحث الإمامة.

ب- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحليّ

وهذا الكتاب شرحٌ لكتاب «تجريد الاعتقاد» للمحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٧-٦٧٢هـ)، وهو من أوجز المتون الكلامية وفق العقائد الإمامية.

إنّ كتاب كشف المراد تبعاً لمتنه يدور على محاور ثلاثة:

الأوّل: في الأمور العامة التي يُطلق عليها الإلهيات بالمعنى الأعمّ، ويبحث فيه عن الوجود والعدم وأحكام الماهيات،...

الثاني: في الجواهر والأعراض التي يُطلق عليها الطبيعيات، ويبحث فيه عن الأجسام الفلكية والعنصرية والأعراض التسعة، على وجه التفصيل.

الثالث: في الإلهيات بالمعنى الأخصّ، ويبحث فيه عن الأصول الخمسة.

وكشف المراد هو شرح للمحور الثالث الموسوم بالإلهيات بالمعنى الأخصّ الذي

يُبحث فيه عن ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله، ولأجل ذلك عكف المحصّلون على دراسة هذا المحور الذي يتضمّن البحث عن إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته: البحث عن عدله، كما يدخل في البحث عن أفعاله: البحث عن النبوة والإمامة والمعاد.

ت- أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: العلامة الحلي

أمّا الياقوت فهو تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت (المتوفى ٣١٠هـ) كما ذكره العلامة، وكما مرّ بنا آنفاً في قسم الدورات العقائدية دون استدلال.

وقد أوعز العلامة في كتابه هذا، إلى كتاب «مناهج اليقين» وكتاب «معارج الفهم» و«نهاية المرام»، والجميع من تأليفه. والعلامة في هذا الكتاب أورد مجموع المطالب في ١٥ مقصداً، ٤ مقاصد خصّصها للأمور العامة، و١١ مقصداً لمباحث الإلهيات.

ث- النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: الفاضل المقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ).

الباب الحادي عشر؛ كتاب عقائديّ شيعيّ مشهور، وهو الباب الحادي عشر من أبواب كتاب منهاج الصلاح في مختصر المصباح، تأليف العلامة الحليّ.

وقد ذكر العلامة الحليّ في الباب الحادي عشر من أصول الدين ما يجب على المسلم معرفته بإجماع العلماء، وهي الآتية: معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

وقد اهتم أهل العلم بكتاب الباب الحادي عشر لما تميّز به من اختصار وشمولية، كما أنّه نُسخ وطُبِع مستقلاً عن أبواب الكتاب العشرة، وحظي بشروح وتعليقات كثيرة. ومن أهمّ هذه الشروح، ما كتبه الفاضل المقداد، وهو «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر»، وقد حظي هذا الشرح باهتمام خاصّ لدى العلماء والباحثين من بين شروح الكتاب، فأصبح يُدرّس في المدارس والحوزات العلميّة.

٥- الردود

هي الكتب التي تعتمد منهج الردّ على فكرة عقديّة أو أفكار عقديّة محدّدة، أو الردّ على مذهب، كالردّ على المعتزلة أو الردّ على الوهابيّة، أو الردّ على الشبهات. وقد تكون الردود والمناقشات داخل المذهب الواحد، وغير ذلك، ومن هذا النوع من المصنّفات، نذكر الآتي:

أ- تصحيح اعتقاد الإماميّة: الشيخ المفيد (قُدّس سره)

الكتاب من تأليف الشيخ المفيد العكبري، ويتمحور حول عقائد شيخه الصدوق، تلك العقائد التي دوّنها الشيخ الصدوق باسم الإماميّة، وبما أنّ المنهج الكلامي المتبع لدى جمهور الشيعة هو المنهج الذي يقول إنّ أصول الدين ومسائل العقيدة لا بدّ أن يتوصّل الإنسان إليها بنفسه وبلاستعانة بعقله الذي هو رسول باطن لديه، وإن استرشد إلى ذلك بطريق أهل البيت (عليهم السلام) والعلماء بحديثهم فلا بأس، أمّا أن يتقيّد في ذلك بالنصوص، ولا يتعدّاها، أو يعتمد على ما ضعف ووهن منها، أو يقلّد من يقول فيها برأي، اعتماداً على الظنّ، فلا.

وبما أنّ الشيخ المفيد يعتمد المنهج الثاني، فهو قد تصدّى للشيخ الصدوق في كتاب الاعتقادات، بالنقد والردّ في كتاب (تصحيح الاعتقادات). والكتاب باختصار، هو دراسة نقديّة لكتاب الشيخ الصدوق.

ب- الشافي في الإمامة: (١-٤): السيّد الشريف المرتضى (قُدّس سره)

«الشافي في الإمامة» من الكتب الكلاميّة التي تناولت بحث الإمامة بشكل معمّق، حيث أجاب المؤلّف فيه على الشبهات التي طرحها القاضي عبد الجبار المعتزلي حول الإمامة في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، وأبطل حججه، وأثبت بدليل العقل والنقل أنّ الإمامة ضرورة دينيّة واجتماعيّة.

وقد عالج السيّد المرتضى مسألة الإمامة من جميع جهاتها، كمبدأ ديني واجتماعي

وسياسي، وأثبت بدليل العقل والنقل الصحيح أنها ضرورة دينية واجتماعية، وأن علياً هو الخليفة الحق المنصوص عليه بعد الرسول ﷺ، وأن من عارض وعاند فقد عارض الحق والصالح العام. وقد ذكر الشريف جميع الشبهات التي قيلت أو يمكن أن تُقال حول الإمامة، وأبطلها بمنطق العقل، والحجج الدامغة.

ت- بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية: أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس (...-ت ٦٧٣هـ)

وهي ردود على الجاحظ في الكثير من مقولاته ومعتقداته التي أدرجها في الرسالة العثمانية:

قال السيد ابن طاووس في مقدمة كتابه: «وبعد: فإن أبا عثمان الجاحظ صنّف كتابه المسمّى (بالرسالة العثمانية) ابتداء، غير حامد لإله البرية، ولا معترف له بالربانية، ولا شاهد لنبيه بالرسالة الجليلة، ولا لأهله وأصحابه بالمرتبة العلية، شارداً في ببداء هواه، سامداً في ظلماء عماه. زعم مخاصماً شرف أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) بكلمات سردها، ولفظت زعم أنه شيدّها، راداً على نفسه في تقارير مناقب مولانا أمير المؤمنين -صلوات الله عليه- سدّدها ومجّدها، هازلاً في مقام جادّ، جاهلاً في نظام استعداد، مادّاً في الأوّل باعه القصير إلى أعناق الكواكب، وذراعه الكسير إلى النجوم الثواقب»^[١].

ث- عبقات الأنوار: المير حامد حسين اللكهنوي ت ١٣٠٦هـ.

عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، للسيد مير حامد حسين اللكهنوي الهندي، وقد كتبه للرّد على كتاب التحفة الاثني عشرية لعبد العزيز الدهلوي المشهور بـ(السراج الهندي) والذي حاول فيه تفنيد عقائد الإمامية.

وبالتحديد قد ردّ السيد اللكهنوي على الباب السابع من كتاب التحفة الاثني عشرية؛ حيث قسّم الدهلوي القسم السابع من كتابه إلى مطلبين:

[١]- ابن طاووس، أحمد بن موسى بن جعفر، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، ص ٥٣.

الأول: الآيات التي يستدل بها الشيعة على إمامة عليٍّ عليه السلام. وقد ذكر في هذا القسم ٦ آيات فقط!!

الثاني: الأحاديث التي يستند عليها الشيعة في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام. وقد نقل في هذا المجال ١٢ رواية فقط، فهو يرى: أنّ أدلة الشيعة منحصرة في هذه الأدلة فقط، ويعتقد أنّ هذه الأدلة لا تكفي لإثبات إمامة عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام.

وفي هذا المجال، أورد اللكهنوي أدلة الإمامية في إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام. وقد اجتهد المؤلف كثيراً لبيان فلسفة الإمامة عند الشيعة، كما أنّه نقض مدّعات صاحب كتاب التحفة حرفاً بحرفٍ من خلال الاعتماد على الأدلة المحكمة.

٦- المناظرات

المقصود بالمناظرات في التأليف المؤلفات التي ترصد تقرير المناظرات التي تقام بين العلماء من المذاهب المختلفة، صحيح أنّ في المناظرات نوعاً من الردّ، ولكن عادة تكون في مجلس واحد في مكتبة ما. أمّا الردود، فهي غالباً تكون على فكرة أو شبهة مطروحة أصلاً، أو على مذهب ما، فيأتي الردّ على هذه الأمور، كما في كتاب الشافي أو عبقات الأنوار كما تقدّم.

وتوجد مناظرات قام بها أصحاب أهل البيت عليه السلام، ولم تصل إلينا كمدونات، إنّما نُقلت في الكتب. ومن أشهر الأصحاب الذين عرفوا بالمناظرة والجدال: هشام بن الحكم الذي قال فيه ابن النديم: «وكان ممن فتق الكلام في الإمامة، وهذب المذهب بالنظر، وكان حاذقاً بصناعة الكلام، حاضر الجواب»^[١]. وكذلك مؤمن الطاق: محمد بن علي بن النعمان البجلي، الشهير بمؤمن الطاق، أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، فقيه ومتكلم، عُرف بمناظراته مع الطوائف الأخرى، وله مناظرات كثيرة مع أبي حنيفة، وكان يعمل صيرفيّاً، توفي بعد الإمام الصادق عليه السلام.

[١]- ابن النديم، الفهرست، المقالة الخامسة الفن الثاني، ص ٢١٧.

أما الكتب التي ذكرت المناظرات والاحتجاجات، فنذكر منها: كتاب من التراث القديم وآخر من المصنّفات الحديثة:

أ- الاحتجاج على أهل اللجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، من أعلام القرن السادس الهجري.

الاحتجاج على أهل اللجاج والمشهور بالاحتجاج، هو كتابٌ كلاميٌّ دونه الطبرسيّ باللغة العربيّة، ويشتمل الكتاب على احتجاجات النبيّ محمد ﷺ والأئمة وبعض الصحابة وبعض العلماء وبعض الذرية الطاهرة على المخالفين في مواضيع مختلفة.

ويشير الطبرسيّ إلى الغاية التي كان يرومها من وراء تأليفه للكتاب قائلاً: «إنّ الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب عدول جماعة من الأصحاب عن طريق الحجاج جدّاً، وعن سبيل الجدال وإن كان حقّاً، وقولهم: «إنّ النبيّ ﷺ والأئمة ﷺ لم يجادلوا قطّ ولا استعملوه، ولا للشيعه فيه إجازة، بل نهوهم عنه وعابوه، فرأيت عمل كتاب يحتوي على ذكر جمل من محاوراتهم في الفروع والأصول مع أهل الخلاف وذوي الفضول، قد جادلوا فيها بالحقّ من الكلام وبلغوا غاية كلّ مرام، وأنهم ﷺ إنّما نهوا عن ذلك الضعفاء والمساكين من أهل القصور عن بيان الدين دون المبرزين في الاحتجاج الغالبين»^[١].

اشتمل الكتاب على:

مقدمة بيّن فيها المصنّف طرفاً ممّا أمر الله في كتابه من الحجاج والجدال بالتّي هي أحسن وفضل أهله، والغاية من تأليف الكتاب.

فصول عدّة في ذكر طرف ممّا جاء عن النبيّ ﷺ وسائر الأئمة من الجدال والمحااجة والمناظرة في أصول الدين وما يجري مجرى ذلك مع من خالف الإسلام وغيرهم.

[١]- الطبرسيّ، أحمد بن علي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٤.

ب- مناظرات في الإمامة ١-٤: عبد الله الحسن

قال العلامة الجعفريّ عليه السلام في تقديمه للكتاب: «الكتاب أوّل محاولة مستوعبة تجمع كلّ صورة من صور المناظرة حول الإمامة، أمكن للمؤلف - حفظه الله - أن يصل إليها، وشيخنا الطبرسيّ (رحمه الله) وإن كان قد سبقه إليه في كتابه الشهير (الاحتجاج)، لكنّه لم يخصّ موضوع كتابه بالإمامة وحدها، وقد انتهى به إلى عصره وهو القرن السادس، وقد نظم المؤلف مادّة الكتاب حسب التسلسل الزمنيّ، وهذه حسنة أخرى»^[١].

يقول المؤلف في مقدّمة كتابه: «وقد آثرنا في فهرسة وترتيب المناظرات الاعتماد على التسلسل التاريخيّ لوقوعها، ليتسنى للقارئ الكريم الاطّلاع على سيرها في حقل الإمامة في أحقاب زمنيّة متوالية، ابتداءً من الصدر الأوّل وإلى وقتنا الحاضر.

وبالإمكان الوقوف -من خلال هذا التسلسل لهذه المناظرات- على وسائل الاستدلال لدى الطرفين عبر عصورها المختلفة، ومدى تطوّرها.

وهذا الكتاب ليس هو الأوّل في هذا الباب، بل هناك كتب كثيرة حوت مثل هذه المناظرات والمحاورات، مثل: كتاب الفصول المختارة للشيخ المفيد -أعلى الله مقامه- وكتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسيّ -أعلى الله مقامه-، فقد جمع فيه مناظرات واحتجاجات النبيّ صلى الله عليه وآله والزهراء والأئمّة عليهم السلام مع اليهود والنصارى والزنادقة والملاحدة ومع مختلف المذاهب، والبحار للشيخ المجلسي -أعلى الله مقامه- في بعض أجزائه، والمراجعات للسيد شرف الدين -قدس الله سره-، والغدير للأميني -طاب ثراه- في الجزء الأوّل، وغيرها.

إلا أنّنا اقتصرنا في هذا الكتاب على المناظرات التي جرت بشأن الخلافة والإمامة فقط، كما مرت الإشارة إليه آنفاً^[٢].

[١] - ينظر: الحسن، عبد الله، المناظرات في الإمامة: مقدّمة محمّد رضا الجعفري، ص ١٣.

[٢] - الحسن، عبد الله، المناظرات في الإمامة: مقدّمة محمّد رضا الجعفري، م.س، ص ١٩.

٧- المعاجم الكلامية

وهي المصنفات التي تُذكر فيها عادة مصطلحات علم الكلام عند الفرق المختلفة، وحسب استخدامات علماء الكلام، بالإضافة إلى التعرّض في بعض الأحيان لأقوال المتكلّمين في خصوص المصطلحات، خصوصاً المصطلحات التي تأخذ طابعاً عقدياً، مثل: الكسب، منزلة بين منزلتين...

وهناك بعض المعاجم ذكرت أكثر من علم، ومن بينها علم الكلام، فقد ألّف الإمامية كتب مصطلحات عُرفت بمصطلح الحدود والمقصود به التعريفات، وقد ذكر العلامة الطهراني في الجزء السادس من الذريعة كثيراً من كتب الحدود والحقائق.

ومن هذه الكتب نذكر الآتي:

أ- النكت في مقدّمة الأصول: الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)

موضوع الكتاب: يتكفّل الكتاب بشرح المصطلحات الكلامية، وقد سبق الشيخ المفيد الكلاميين كلّهم في تأليف هكذا كتاب، وسماه «النكت في مقدّمات الأصول».

العنوان يعبر عن صدق كون الكتاب «مقدّمة» لعلم أصول الدين؛ إذ هو يتكفّل شرح المصطلحات المستعملة في ذلك العلم، وبدون هذا الشرح لا يمكن تحصيل مسائله ومعارفه، فهو بحق «مقدّمة للأصول».

إلا أنّ الشيخ لم يقتصر على هذه المقدّمة، وإنّما أدرج في الكتاب بحوثاً عن نفس الأصول أيضاً، فذكر الأدلّة على كلّ القضايا الأساسية في العلم، فالكتاب من جهة ينفع في مجال المصطلحات، ومن جهة أخرى في مجال المسائل والأبحاث العقدية.

ويتميّز الكتاب بالأمور الآتية:

- عبارة المتن مبسّطة جداً، وقد جعله الشيخ كما قال في مقدّمته لإرشاد المبتدئين.

- وضعه الشيخ على شكل محاورات بين السائل والمجيب.

- إنّ الألفاظ المشروحة مرتّبة على حسب ترتيب الأبواب والبحوث المعروضة في المناهج والكتب الكلاميّة، حيث بدأ بتعريف «النظر، والدليل، والعقل، والعلم...»، وهي المستعملة في الأبواب الأولى، ثم تدرّج مع الأبواب والبحوث حتى المعاد.

ب- رسالة الحدود والحقائق: الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، وهي مطبوعة ضمن رسائل الشريف نفسه. ورسالة الحدود والحقائق هي معجم فلسفيّ كلاميّ فقهيّ، يذكر المصطلح ثم يشرحه شرحاً موجزاً، طُبِعَ ضمن منشورات الذكرى الألفيّة للشيخ الطوسي، ونشرته جامعة مشهد-إيران، ٢/ ١٥٠-١٨١ في «رسائل المرتضى» ٢/ ١٧٧-٢٤٧، وقد جاءت رسالة أخرى تحمل الاسم نفسه، طبعت ضمن النشرة المذكورة، ٢/ ٧٢٨-٧٤١، ارتأى ناشرها أنّها مأخوذة من كلام الشريف المرتضى^[١].

ت- المقدّمة للألفاظ المتداولة بين المتكلمين: محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)

وقد بيّن الشيخ الطوسي في مقدّمة هذه الرسالة المطبوعة ضمن الرسائل العشر مضمون هذه الرسالة، فقال: «سألتم أيّدكم الله إملاء مقدّمة تشتمل على ذكر الألفاظ المتداولة بين المتكلمين وبيان أغراضهم منها، فلهم مواضع مخصوصة ليست على موجب اللغة، ومن نظر في كلامهم ولا يعرف مواضعهم لم يحظَ بطائل [من ذلك]، وإذا وقف على مرادهم، ثمّ نظر بعد ذلك في ألفاظهم، حصلت بغيته، وتمّت منيته. وأنا مجيبكم إلى ما سألتم، مستعيناً بالله ومتوكّلاً عليه، وهو حسبي، ونعم الوكيل»^[٢].

ث- أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨هـ)

هذا الكتاب يسمى بجامع العلوم، وقد تعرّض فيه المؤلّف لمصطلحات علوم زمانه كلّها من الأدب، والتاريخ، والتفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والفلسفة، والكلام، والطب، والهيئة، وغيرها. فأورد آراء المتقدّمين عليه المختلفة والمتعارضة تارة،

[١]- الجعفري، محمد رضا، الكلام عند الإماميّة نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه، ص ٧٧.

[٢]- الطوسي، محمّد بن الحسن، الرسائل العشر، ص ٦٥.

ومن خلال مراجعة الكتاب نجد المؤلف يُبدي رأيه في تعريف بعض المصطلحات ويُبين وجهة نظره، ولكن أكثر الموارد التي يُبدي فيها نظره ويبطل بعض الآراء الأخرى هي الموارد الكلامية، فالنظرة الكلامية لها أثر في أكثر المجالات، حتى إنّ الأبحاث التاريخية والأدبية لها صبغة كلامية. وقد رتب المؤلف مصطلحات العلوم حسب المواضيع في ثلاثة وثلاثين باباً، فيها فصول. وكرر بعض المصطلحات في مواضع مختلفة لاشتغالها على معانٍ خاصة في كل علم، فميز بينها.

ولهذا الكتاب ميزة وفائدة أخرى، وهي أنّ النصوص المنقولة فيه كثيراً ما لا نجدها في كتب أصحابها الموجودة الآن، منها ما ينقله عن ابن سينا، ابن متويه، الكندي، أبي هاشم، أبي علي، الأشعري.

وجدير بالذكر، أنّ ابن شهر آشوب أخذ كثيراً من الحدود من مطاوي كتب شيخ الطائفة (رضوان الله عليه)، وخاصة التبيان^[١].

ج- الحدود (المعجم الموضوعي للمصطلحات الكلامية): الشيخ قطب الدين محمد بن الحسن المقرئ النيسابوري من أعلام القرن السادس الهجري.

موضوع الكتاب، كما يلوح من اسمه، هو في بيان وتعريف اصطلاحات علم الكلام، والكتاب مفتاح لفهم المسائل الكلامية.

تضمّن الكتاب على تسعة فصول، وكلّ فصل يحتوي على مسائل عدّة، وهي على الشكل الآتي:

الأول: في أحكام الجوهر.

الثاني: في أقسام الأعراض وأحوالها.

الثالث: في حدود الأشياء المخاطبة، ويحتوي على مسألة في اللذة والألم.

[١]- ينظر: ابن شهر آشوب، محمد بن علي، أعلام الطرائق في الحدود والحقائق، مقدّمة التحقيق، ج ١.

الرابع: في حدود ما يدخل في الألم واللذة.

الخامس: في بيان أوصاف الجمل والمعاني التي تشمل الأوصاف.

السادس: في التعاريف التي تدخل في الأفعال.

السابع: في الاستحقاق.

الثامن: في بيان ما يدخل في العلوم والاعتقادات.

التاسع: في بيان ما يلزم مراعاته في الحدود.

ح- شرح المصطلحات الكلامية (١-٢): إعداد مجمع البحوث الإسلامية: العتبة الرضوية المقدسة، دار البصائر، طهران، ١٤١٥هـ، ط ١.

الكتاب من الكتب المعاصرة، يرصد المصطلحات والألفاظ المتدوالة في هذا العلم، ويجمع أقوال المتكلمين في المادة الواحدة من مصادرها الأساسية. وهي مع كثرتها متنوّعة المشارب والاتجاهات.

وقد حوى المعجم على شرح لـ ١٤٣٠ مصطلحاً كلامياً، رُتبت بحسب الحروف الأبجدية، وأخذت من مئة وعشرة مصدر كلامي.

خ- معجم العناوين الكلامية (١-٢): غلام علي بوريعقوبي، ناشر: بنياد پژوهشهای اسلامی، ١٣٩٧هـ.ش، ط ١.

معجم تخصصيّ يحتوي على أكثر العناوين المبحوثة في علم الكلام، والمستخرجة من مئات الكتب الكلامية القديمة، فهرسها المؤلّف حسب حروف الأبجدية في مجلّدين. يتمكّن الباحثون في علم الكلام والطلّاب الجامعيّون والحوزويّون من مراجعتهم لهذا الكتاب من التعرّف على المواضيع الكليّة لهذا العلم.

٨- الموسوعات

أ- موسوعة الإمامة في التراث الكلامي عند الإمامية (١-٥): المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ١٤٤١هـ، ط ١.

تهدف هذه الموسوعة إلى:

- ترتيب وتصنيف التراث الكلامي الإمامي بحسب الموضوع وحروف الهجاء.
 - تسهيل الوصول إلى المفردات الكلامية.
 - الاطلاع على جميع ما كتبه علماءنا حول المفردات الكلامية في مكان واحد.
 - رعاية التسلسل الزمني لنقل المفردات الأقدم فالأقدم.
 - الوقوف على تطوّر الكلام الإمامي عبر القرون.
 - الوقوف على مناهج علمائنا الكلامية.
 - الوقوف على الشُّبُهات المطروحة مع ردّها^[١].
- ب- موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة: للشيخ محمد الريشهري (رحمه الله)، بمساعدة رضا برنجكار، وتتألف من ستة أجزاء: الجزء الأول والثاني في المعرفة، والثالث والرابع والخامس في معرفة الله، والجزء السادس في العدل.
- وللشيخ عملٌ موسوعيٌّ آخر في المعارف القرآنية والحديثية، يتألف من عشرة أجزاء (موسوعة معارف الكتاب والسنة).

٩- الطبقات

تُعَدُّ كتب الطبقات من مناهج البحث التاريخي التي ابتكرها علماء الإسلام مبكرًا، وقيل الطبقة عشرون سنة، ويُراد أحيانًا بالطبقة أبناء جيل واحد أو عصر واحد أو صنف واحد، وهي تشمل موضوعات كثيرة مختلفة، مثل: طبقات الفقهاء، الشعراء،

[١]- ينظر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، موسوعة الإمامة في التراث الكلامي عند الإمامية، مقدمة الموسوعة، ج ١، ص ٣.

الكتاب، الوزراء، الأطباء، الحكماء، الفلاسفة، الأدباء، والنحويون واللغويون. وتقدم هذه الكتب غالباً معلوماتٍ عن بدايات كل علم وتطوره من خلال دراسة ما أضاف رجال هذا العلم له، فكتب التراجم والطبقات هي السجل الحافل للأنشطة الثقافية والدينية والعلمية للأمة الإسلامية، وتمدنا بمعلومات عن الحياتين الاقتصادية والاجتماعية. ويبيّن للمترجم له مدى إسهامه في أحد المظاهر الحياتية المختلفة للمجتمع الإسلامي، ومن الملاحظ عدم وجود تقسيم موحد للطبقة عند المؤلفين، ومن هذه الطبقات طبقات المتكلمين، ونذكر منها: «معجم طبقات المتكلمين (١-٥)»، وهو من إصدار اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، تقديم وإشراف العلامة جعفر السبحاني، الناشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٤ هـ، ط ١.

اشتمل الجزء الأول من المعجم على مقدمة حول معجم تاريخ علم الكلام وكيفية نشوئه وتكامله ومدارسه والعراقيل التي كانت في مسيره، واشتمل الكتاب من الجزء الثاني إلى آخر الجزء الخامس على ترجمة لرجال وعلماء علم الكلام خلال أربعة عشر قرناً.

١٠- المخطوطات

العمل في المخطوطات له أشكال متعددة، منها: البحث عن المخطوطات، الرحلة إليها، جمعها، نقلها، حفظها، صيانتها، تحقيقها، ترجمتها، وغير ذلك. وما نريده في التصنيف في مجال المخطوطات الكلامية هو فهرسة المخطوطات، وتوثيقها، وضبطها، ورقياً (وعائياً أو ببليوغرافياً)، وربما كشفها وتلخيصها.

ومن بداية القرن التاسع عشر، قام المستشرقون بأعمال مهمة في مجال جمع مخطوطات التراث الإسلامي، ومنها المخطوطات الكلامية، وهذا العمل يمكن الاعتماد عليه؛ لأنّ خطورة العمل الاستشراقي تبدأ عندما يقوم هؤلاء بترجمة أو تحقيق أو شرح التراث الإسلامي ومنه التراث العقدي.

وما يهمنّا هي الأعمال التي ذكرت التراث العقدي الإمامي بشكل منفرد، أو ضمن التعريف بالمخطوطات في العلوم الأخرى، ومن هذه الكتب والأعمال نذكر الآتي:

أ- التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة (١-١٤): أحمد حسيني أشكوري، ناشر: دليل ما، ١٣٩٨ هـ. ش، ط ١.

هذه المجموعة تقع في ١٤ مجلدًا للتعريف بالمخطوطات العربية الموجودة في المكتبات الإيرانية العامة، وفي المجالات المختلفة والفروع المعرفية الإسلامية: الفقه، التفسير، الفلسفة، الكلام، التاريخ، الحديث، الرجال، الشعر، والأدب.. وقد تمّ ترتيب الموسوعة حسب ترتيب حروف الألفباء.

والمؤلف يذكر اسم المخطوطة، مؤلفها، تاريخ تدوينها، محلّ حفظها وتواجدها، وينقل جملة من كلمات المخطوطة في البداية والنهاية، ويبيّن في نهاية التعريف الخصائص العامة لهذه المخطوطة.

ب- التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي: أحمد حسيني أشكوري، ناشر: كتابخانه عمومی آية الله مرعشي نجفي، ١٣٧٣ هـ. ش، تعداد الصفحات: ٢٤٠٧، ط ١.

والمنهج الذي اتّبعه المؤلف في هذه المجموعة هو المنهج نفسه الذي اعتمده تقريبًا في التراث العربي المخطوط في المكتبات العامة الإيرانية.

الخاتمة

ستظل الدراسات البليوغرافية، مهما كانت العراقيل الماثلة أمامها، من الأعمال المهمة للبحث والتحقيق، وفي نطاق عمل موسوعي يريد أن يعرف بتاريخ كلام الإمامية، كان لا بد من بحث بيلوغرافي يعرف على الأقل بأهم الأشكال التأليفية لهذا الفن، والتطور التاريخي لحركة التدوين وأشكالها عبر الزمن، فكان هذا البحث الذي لم يغفل أيضاً عن دراسة موقع الكلام الإمامي في التصنيف الأشهر للمكتبات: تصنيف ديوي، والإشكالات عليه.

ويجدد بنا في نهاية المطاف أن نستعرض الخطوات التي حققناها والنتائج التي أدركناها:

١. بيان مختصر عن التصنيف البليوغرافي وأهميته، وخصوصاً في التراث العقدي. وشرحنا كيف تساهم هذه التصنيفات، وخاصة التصنيف الأشهر: تصنيف ديوي في ترجمته العربية في تهميش التراث الكلامي للشيعية الإمامية.
٢. نبهنا إلى الترجمات العديدة لنظام ديوي منذ أن صدر وأجريت عليه مجموعة من التعديلات، وخاصة في موضوعات اللغة والأدب العربي والدين والتاريخ الإسلامي.
٣. انتقدنا اعتماد نظام ديوي في تصنيفه لأصول الدين الرؤية السنّية، وحتى في عرض الرؤية السنّية أدخل رؤية الإمامية كوجهة نظر، مع أن ثمة اختلافاً جوهرياً بين السنّة والشيعية في موضوع الإمامة.
٤. نبهنا أنه لا يصح جعل علم الكلام الإمامي في خانة الفرق والمذاهب، بل يجب وضعه في خانة أصول الدين الإسلامي، وذلك لأسباب كثيرة، منها: الأقدمية التاريخية، والأصالة التي يتمتع بها علم الكلام الإمامي.
٥. في المراحل التاريخية لحركة التأليف عند الشيعة الإمامية، تعرّضنا للمراحل التاريخية لعلم الكلام من حيث التطور الهيكلي في مراحل الرئيسة: مرحلة التكوين، مرحلة

التوسعة، مرحلة التدوين الموضوعي. وبعد هذه المراحل الثلاث ذكرنا مرحلة التبيين والتنظيم الموضوعي، المرحلة البنائية (المنهجية والدقة)، مرحلة التحول والتكامل (التطور والتحول)، مرحلة الشرح والتلخيص، وصولاً إلى مرحلة الإصلاح (علم الكلام الجديد).

٦. في المراحل التاريخية لتصنيف الكلامي من حيث المنهجية المتبعة، تعرضنا للمناهج المختلفة، منها: علم الكلام العقلي والنقلي، الكلام النقلي، الكلام العقلي، الكلام الفلسفي، المنهجية التوافقية، وأشرنا إلى أن هذا التصنيف المنهجي تولّد نتيجة استقرار المدونات الكلامية في القرون المختلفة، وهذه المدونات والمصنفات لا تعكس بالضرورة المنهج والأسلوب الكلامي المعتمد والرائج في نصوص أهل البيت (عليه السلام).

٧. تعرضنا لمجموعة من الأشكال والقوالب التصنيفية في علم الكلام الإمامي، وهي: الروايات العقائدية، المؤلفات المفردة، الدورات الكاملة، الشروح، الردود، المناظرات، المعاجم الكلامية، الطبقات، الموسوعات، المخطوطات. وعرفنا بعدد من مصنفات الإمامية في علم الكلام كنماذج لهذه الأشكال التصنيفية.

ونظراً إلى الإشكالات الكثيرة التي يواجهها نظام ديوي العشري، والذي يُعتبر من أهم وأشهر نظم التصنيف المكتبي، ومن أجل الحفاظ على التراث الإسلامي الإمامي وعرضه بطريقة علمية ومنهجية، فإننا نقترح على الباحثين وأهل الاختصاص أن يبادروا إلى معالجة هذا الخلل الواضح، إما من خلال إجراء تعديلات على أصل النظام، أو اعتماد أنظمة يعدّها خبراء ومختصّون في هذا المجال تعتمد وجهة نظر في التصنيف تُعطي تفصيلاتٍ وتقسيماتٍ فرعية أكثر للعلوم الإسلامية والعربية، وخاصة علوم الدين الإسلامي، وبالأخص التراث الإمامي؛ لما تزخر به المكتبة الإسلامية-الشيعية من نفائس المخطوطات، والكتب والموضوعات الدقيقة، والتي تحتاج لمثل هذه التفصيلات حتى نتمكن من عرض هذا التراث الإمامي في المجالات المختلفة، ومنها علم الكلام الإمامي بشكل يليق بهذا التراث العظيم، وبأصالته، وقرآنيته، وعمقه، وشموليته.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: هارون عبدالسلام محمد، ط ١، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
٢. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠ م.
٣. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، منطق المشرقيين، ط ٢، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.
٤. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، أعلام الطرائق في الحدود والحقائق، مقدمة التحقيق، شركت انتشارات علمي وفرهنگي تهران.
٥. ابن طاووس، أحمد بن موسى، بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية، تحقيق: علي العدناني الغريفي، ط ١، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١١ هـ.
٦. ابن طاووس، علي بن موسى، الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، ط ٢، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٩٨٩.
٧. ابن طاووس، علي، الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، ط ١، قم، المشرفة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤٠٩ هـ.
٨. ابن قيس الهلالي الكوفي، سليم، كتاب سليم بن قيس الهلالي، تحقيق: محمد باقر الأنصاري الزنجاني الخوئي، ط ١، قم، الهادي، ١٤١٥ هـ.
٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٩، الناشر: أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ، لا. ط.
١٠. أبو الفتوح، حامد عودة، نظم التصنيفات الحديثة في المكتبات والأرشيفات المتخصصة، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، لا. ط.

١١. إتيَم، محمود أحمد، التصنيف بين النظرية والتطبيق، ط٣، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٨م.

١٢. الأحَدب، خلدون بن محمد، التصنيف في السَّنة النبويَّة، لا.ط، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، لا.ت.

١٣. البدوي، أحمد؛ السيّد، أبو زيد، فنّ تصنيف الكتاب نظام ديوي العشريّ، ط٢، القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٩٣م.

١٤. التستري، محمّد تقي، قاموس الرجال، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط١، قم، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ١٤٢٥هـ.

١٥. الجعفري، محمد رضا، الكلام عند الإمامية نشأته، تطوّره، وموقع الشيخ المفيد منه، مجلة تراثنا، ج٣٢، قم المشرفة مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث.

١٦. الحسن، عبد الله، المناظرات في الإمامة: مقدّمة محمّد رضا الجعفري، ط١، قم، أنوار الهدى، ١٤١٥هـ.

١٧. الحلي، الحسن بن يوسف، استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر، ط١، مشهد، دار الإنباء بالغيّب، ١٤١٨هـ.

١٨. الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب، مفاتيح العلوم، تحقيق: عبد الأمير أعسم، ط١، بيروت، دار المناهل، ١٤٢٨هـ.

١٩. الراوندي، محمّد سعيد، عجالة المعرفة، تحقيق: السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ، مقدّمة التحقيق، ط١، قم، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٧هـ.

٢٠. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، لا.ط، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

٢١. الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، أساس البلاغة، لا.ط، القاهرة، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.
٢٢. السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق، ١٤٢١م.
٢٣. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم: حسن محمد مكي العاملي، ط٣، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ١٤١٢هـ.
٢٤. السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، لا.ط، قم، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤١٨هـ.
٢٥. السعدي، حسين؛ داوود، حسين، أساسيات علم الأحياء، لا.ط، لا.م، لا.ن، ٢٠٠٥م.
٢٦. الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، لا.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
٢٧. الصدوق، محمد بن بابويه القمي، الأمالي، ط١، قم، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ.
٢٨. الصدوق، محمد بن بابويه، الأمالي، ط١، بيروت، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، ١٤١٧هـ.
٢٩. الصدوق، محمد بن بابويه، التوحيد، تحقيق: هاشم حسيني طهراني، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، د.ت.
٣٠. الصدوق، محمد بن بابويه، عيون أخبار الرضا، لا.ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤هـ.
٣١. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخراسان، لا.ط، النجف الأشرف، دار النعمان، ١٩٦٦م.

٣٢. الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال، تحقيق: حسن مصطفوي، لا.ط، مشهد، ١٣٤٨ هـ.ش.

٣٣. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، لا.ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، لا.ت.

٣٤. الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط ١، قم، مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧ هـ.

٣٥. العائدي، محمد عوض، الموسوعة في التصنيف العشري، الجداول الرئيسة، ٥٩٩-٠٠٠، ط ١، مصر، المكتبة الأكاديمية، ٢٠٠٠ م.

٣٦. الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ط ١، بيروت، مكتبة الهلال، ١٩٩٦ م.

٣٧. الفراهيدي، الخليل، العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ط ٢، مؤسسة دار الهجرة، ١٤١٠ هـ.

٣٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط ٢، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.

٣٩. المجلسي، محمد تقي (الأول): روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ط ٢، قم، مؤسسه فرهنگي اسلامي كوشانبور، ١٤٠٦ هـ.

٤٠. المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، تحقيق: رضا الأستاذي، لا.ط، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٢١ هـ.

٤١. المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، موسوعة الإمامة في التراث الكلامي عند الإمامية، ط ١، النجف، العتبة العباسية، ٢٠١٩ م.

٤٢. المسعودي، أبو الحسن بن علي، مروج الذهب، لا.ط، بيروت، د.ت.

٤٣. المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، ط ٢، قم، انتشارات أنصاريان، لا.ت.
٤٤. المفيد، محمد بن محمد، الحكايات، تحقيق: محمد رضا الحسني الجلاي، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.
٤٥. الميانجي، علي الأحدي، مواقف الشيعة، ط ١، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤١٦هـ.
٤٦. شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، ط ٢، قم، أنوار الهدى، ١٤٢٤هـ.
٤٧. فرحان، ليلى عبد الواحد، البليوغرافيا تطورها وأنواعها وأساليب إعدادها، لا.ط، بغداد، الجامعة المستنصرية، ١٩٩٢م.
٤٨. كبرى زاده، أحمد بن مصطفى بطاش، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، ط ٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
٤٩. مختصر التصنيف في المكتبات ونظام ديوي العشري، منشورات وزارة الثقافة: مديرية المراكز الثقافية، دمشق، سوريا.
٥٠. نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، ط ٢، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٥م.

عصور تاريخ الكلام الإمامي من التأسيس إلى الراهن الكلامي

الشيخ الأسعد بن علي قيادارة(*)

المقدمة

حازت دراسة تاريخ العلوم اهتمام الباحثين والمحققين في العصور الأخيرة، فانصبّت جهودهم على دراسة تاريخ مختلف العلوم، واستعراض سيرها التكاملية، فأصبح لكل علم تاريخ خاص به، يستعرض مسيرته عبر الزمن.

وتنبثق أهمية تاريخ العلوم، من حاجة الباحث في كل علم من العلوم لمعرفة عميقة بنشأته، والظروف التي أحاطت بتشكّل بذوره الأصلية: أي كينونته الأولى؛ ومن ثمّ الاطلاع على صيرورته: أي المحطّات الكبرى، والمراحل الأساسية التي شهدتها في حركة نموّه وتطوّره، ومن ثمّ مآلات هذا المسار وما انتهى إليه واقع العلم اليوم.

ولهذا، لا ينفكّ تاريخ كل علم من العلوم عن ثلاثة عناوين مركزية: النشأة، والكينونة، والصيرورة.

وإحاطة الباحث بهذه العناوين، تمنحه فرصة أكبر لفهم التحوّلات، أو النقّلات الكبرى التي شهدتها العلم في مختلف محطّاته التاريخية، كما يغدو قادرًا على تفسير النكسات أو التراجعات التي شهدتها هذا العلم في محطة ثانية.

وعندما نتحدّث عن تاريخ العلوم، لا ينحصر الأمر في دائرتي العلوم الإنسانية والعلوم

[*]- باحث تونسيّ وأستاذ في جامعة المصطفى (حوزة الرسول -ص-) بيروت.

التجريبية، بل هذا حال العلوم الإسلامية التي تتخذ النصّ الدينيّ محوراً لموضوعاتها ومسائلها.

وهذه المقالة تُعنى بتاريخ علم مخصوص: وهو علم الكلام الذي يعرف القاصي والداني موقعه في البناء المعرفي الإسلامي، ومكانته التأسيسية لسائر العلوم الأخرى، وهي تتوجّه بالذات -بحكم تخصّص الموسوعة- لتاريخ كلام الإمامية، وتسعى لبناء تحقيقٍ موضوعيٍّ لتاريخ هذا العلم ومحطّاته الكبرى، تحقيق يعبر بواقعية عن المراحل الرئيسة التي شهدها هذا العلم، ويكشف فعلاً عن المسارات التي سلكها، والمآلات التي أدركها.

فالتحقيق، ومهما بذل الباحث من جهود، يظلّ وجهة نظر، ومسألة اجتهادية قد تُصيب وقد تُخطئ؛ ولذا نجد في سائر تواريف العلوم قراءات متعدّدة، وتحقيقات متنوّعة لنفس العلم، بل قد نجد تعدّداً في تواريف نفس المدرسة، أو التيار، داخل العلم أحياناً. وقد قسّمنا البحث إلى مبحثين أساسيين:

أولاً: مقدّمات لدراسة عصور الكلام الإمامي

وفي هذا المبحث نعالج القضايا الآتية:

١. فؤائد دراسة تاريخ الكلام
٢. صعوبات التحقيق
٣. نماذج من تحقيقات تاريخ الكلام الإمامي ومناقشتها
٤. التقسيم المقترح

ثانياً: من التأسيس إلى الراهن الكلامي

وفي هذا المبحث، نُحلّل العصور الثمانية للتقسيم المقترح: من عصر النشأة والتأسيس إلى الراهن الكلامي.

ونتوجّ الدراسة بخاتمة نضمّنها الاستخلاصات والنتائج.

أولاً: مقدمات لدراسة عصور الكلام الإمامي

هذه المقدمات تتضمن عناصر عدة تمهّد لعرض التقسيم المقترح:

١-١ - فوائد تاريخ علم الكلام:

سيمتزج الحديث عن فوائد التأريخ للعلوم عمومًا وأهميته بفوائد تدوين تاريخ علم الكلام خصوصًا، ففي كلّ العلوم نلمس الحاجة إلى البحث التاريخي وثماره الجمّة، والتي نرصدها يومًا بعد آخر مع تطوّر الدّراسات الابستمولوجيّة، وفلسفة العلوم، ومن ذلك:

١-١-١ - تأكيد الترابط بين تاريخ العلم وحميّة التطوّر التاريخي:

فالاجتهاد هو العنوان الأبرز في صون حيويّة العلوم الإسلاميّة واستمراريّة نموّها، واتّقاد شعلة الاجتهاد واستمراريّتها بمثابة الروح التي تنفخ في هياكل هذه العلوم؛ لذلك يستحيل انفصال العلم عن تاريخه. ففي كلّ زمان اجتهاد، وكلّ عصر نظريّات. نعم، كلّ ذلك لا يلغي الثوابت، ولكن منطق الاجتهاد الذي تتبّاه الحوزة العلميّة مؤسّسة الاجتهاد في هذه العلوم، يُعطي لتلك الثوابت صيغها المتجدّدة، وأبعادها المعاصرة وتجليّاتها.

ربّما نجد عند بعض المدارس الفكرية المعاصرة مقارنة شبيهة بهذه المقاربة تقوم على مقولة «بنية الثورات العلميّة» لتوماس كوهن، الذي يرى أنّ تاريخ العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف بقدر ما هو طائفة من الكشوف الثوريّة التي تقدّم ما يسمّى بالنموذج القياسي (PARADIGM)، ويعني به نسق الارتباط الكليّ بين نظريّات العلم المختلفة التي يسير العلماء على هداها ويعملون من خلاله إلى أن تجد كشوف ثوريّة جديدة تخالف الآراء السائدة في النموذج العلميّ المعمول به في ظلّ النموذج السائد لتحلّ مكانها نظريّات جديدة ترتّبت على الكشف الجديد»^[١].

[١]- باشا، أحمد فؤاد، إبستولوجيا العلم ومنهجية التراث الإسلامي، ص ٢١-٢٢.

١-٢-١- إن دراسة تاريخ العلم تُساهم مساهمةً جديةً في فهم نظريات العلم، واكتشاف الظروف التي أسهمت في تكوّن النتائج النهائية لهذه النظرية أو تلك، مثلاً: إذا درّسنا نظرية حكم مرتكب الكبيرة، فيمكن أن نتبّع تاريخياً كيف بدأت هذه المسألة، وكيف انبثقت الآراء الأخرى التي فنّدت مقولة الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة، ثمّ كيف توالى سائر المقولات الأخرى: فردّاً على الموقف المتطرّف للخوارج، تطرّف المرجئة للقول إنّ الإيمان لا يضرّ معه معصية أو كبيرة مهما عظمت، ويتحيرّ الموقف المعتزليّ بين هذا وذاك، ليذهب إلى القول بالمنزلة بين المنزلتين، في حين يشخص الرأي الحقّ في مسلك آخر اهتدى إليه الإماميّة وبعض الفرق الأخرى.

فالمرور تاريخياً بأراء الفرق والعلماء، يُمكننا من امتلاك تصوّر عن الموضوع، وعن مختلف الأقوال فيه، وأدلة كلّ قول، وبقطع النظر عن إيمان الباحث ومعتقداته في الموضوع.

من جهة ثانية، يمكن الاستفادة من تاريخ العلم أيضاً في إبطال شبهات العصر، فالكثير من الشبهات التي تثار ضدّ الدين، وضدّ الأصول الاعتقادية منتزعة من تاريخ علم الكلام وتاريخ الأديان، فوحدة العقل الإنسانيّ تفرض هذا التناظر بين الشبهات التاريخية والمعاصرة.

١-٣- كشف اللبس والغموض والتداخل بين المصطلحات

يقع اللبس في بعض الأحيان بين المصطلحات، فيتوهّم الباحث وحدة مصطلح معيّن في عصرين أو أكثر، بينما الأمر خلاف ذلك التوهّم، وهذا اللبس والاشتباه يرجع أحياناً إلى عدم الاطلاع على السير التاريخي للمسألة، فتاريخ العلم هو الذي يكشف السياق الذي استُخدم فيه المصطلح خلال العصر الأوّل، وسيحدّد هل يختلف هذا المدلول في العصر اللاحق أم لا؟

ومثاله في تاريخ الكلام: تقسيم الإرادة إلى إرادة تكوينيّة وتشريعيّة؛ فقد جاء هذا

التقسيم متأخراً نسبياً؛ ولأجل ذلك نرى أنّ المتكلمين الأوائل خلطوا ولم يفرّقوا بين هذين النوعين، ومن هنا احتدم النقاش: هل أنّ الله يريد من العباد المعاصي أو لا؟ خاصّة بين الأشاعرة والمعتزلة.

١-٤- التعرّف على الترابط بين العلوم، ومدى التأثير المتبادل بين هذه العلوم

يمكن أن يكتشف الباحث في تاريخ العلوم الإسلامية تفاعل هذه العلوم فيما بينها، ومدى تأثير بعضها على بعضها الآخر، أو مديات تأثير بعض النظريات في مجال معرفي على مجال معرفي آخر، وهو أمرٌ تفرضه التكاملية بين العلوم الإسلامية، والباحث إزاء هذه الظواهر يستطيع أن يقف عند آثارها وانعكاساتها على البحث العلمي، كما تُرشدّه إلى الكثير من الإيجابيات والسلبيات في هذه العلاقة، وهذا نراه بوضوح في علم الكلام بحكم طبيعة موضوعه، فهو يتصدّى لتنقيح أصول الدين بما تمثله من بناء تحتي لكل العلوم الأخرى، فالكثير من المباني الفقهية والأصولية تأثرت بالقواعد الكلامية، كقاعدة الحسن والقبح العقليين، وقاعدة لا جبر ولا تفويض،...

١-٥- تعليل تنوّع أطوار الازدهار والاندحار التي مرّ بها تاريخ العلم

لمّا كان تاريخ العلم عادة مزيّجاً من أطوار ازدهار وفترات اندحار؛ كان جديراً بالباحثين الوقوف عند تلك الأطوار، وهذه الفترات، ومعرفة أسباب هذا النمو والتطوّر هنا، وعوامل ذلك التخلف والتراجع هناك.

ففي دراسة تاريخ الكلام، يُمكننا الوقوف على الأسباب التي أدّت إلى حالة الجمود والركود في حركة الاجتهاد الكلامي بعد الخواجة الطوسي، أو الدور الذي لعبه الاتجاه الأخباري في تراجع الاجتهاد الكلامي وظهور الاتجاهات المغالية.

١-٦- تفسير الانشقاقات الفرقيّة

من الظواهر البارزة في تاريخ الكلام، الانشقاقات الفرقيّة كظاهرة تاريخيّة مطّردة،

بدأت ببروز الخلافات بعد وفاة رسول الله ﷺ، ومن ثم انشقاق الخوارج عن جيش الإمام علي عليه السلام، إلى الانشقاقات المتكررة في مذهب الإمامية وفي منعطفات تاريخية عديدة من حياة الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، وتفسير أسباب هذه الانشقاقات هو معطى من تاريخ العلم وتاريخ هذه الفرق.

١-٧- استشراف مستقبل العلم

تُساهم دراسة تاريخ العلم في وضع رؤية واضحة لمستقبل هذا العلم، فالفهم العميق لتاريخ العلم ومنحنيات التطور والتقهقر التي عرفها العلم طوال مسيرته عبر الزمن، تُنمي عنصر التنبؤ العلمي واستشراف مستقبل العلم. ولا تخفى أهمية دراسة مستقبلات العلم؛ لأنها تمنح بصيرةً ثابتةً تُمكن العاملين في مجال ذلك العلم من الاستجابة لتحديات المستقبل، والاستعداد لمواجهة كل القضايا والتساؤلات المتوقعة، والتخطيط للتعامل مع التحوّلات والتبدّلات المنتظرة على جميع الأصعدة.

١-٢- صعوبات التحقيق

تواجه محاولات استرداد الفترات التاريخية لأي علم من العلوم الإسلامية عموماً، وعلم الكلام خصوصاً، صعوبات جمة، يمكن أن نذكر منها:

١-٢-١- ندرة المصادر، وشحّة المصنّفات في هذا المجال؛ ما يكشف عن قلة الباحثين المهتمين بتاريخ العلوم في نطاق العلوم الإسلامية. وفي الحقيقة، يُمثّل هذا الإهمال لتاريخ العلوم، والدراسات التحليلية النقدية لمسارها ومآلها عائقاً من عوائق تطوّر هذه العلوم، ودافعاً للنزوع نحو الجمود والمحافظة على السائد، بل للدفاع عن الماضي الذي يغدو مقدساً لا يمكن المساس به؛ لأنّه مع غياب التاريخ، والوعي التاريخي بمسار العلم، تشرّب الأعناق دائماً إلى محطّات العلم الأولى، وتشخص الأبصار دوماً إلى جيل المؤسّسين، بقطع النظر عن ضرورات المرحلة، ومتطلّبات العصر، ومنطق تطوّر الزمن.

وفي الواقع، تسهم دراسة تاريخ العلوم، والتعرّف على أهمّ المراحل التي قطعتها، والتحوّلات المعرفيّة والمنهجية التي شهدتها، في دفع عمليّة نموّ هذه العلوم وتقدّمها أكثر فأكثر؛ فهي تعمّق في وعي الباحث وشعوره أنّ العلم، ومساره، ومصيره، لا يقف عند علم من الأعلام، ولا يتجمّد عند مصنّف من المصنّفات، ولا قداسة لحقبة مقابل حقبة أخرى، فحركة العلم لا يمكن أن تخبو؛ فهي في نموّ وتكامل مستمرّين ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (سورة يوسف، الآية ٧٦).

١-٢-٢- صعوبة التشخيص الدقيق للمنعطفات التي عرفها تاريخ العلم، فعلم الكلام لم يعرف تقدّمًا تصاعديًا مطّردًا، كما تُوحى بعض القراءات ذات النزعة التطوريّة، فالواقعيّة العلميّة والموضوعيّة تفرض علينا أن نعرّف أنّ المنحى شهد تطوّرًا، وازدهارًا، كما عرف نكسات موضعيّة، ومن هنا يتوجّب التمييز بين مختلف المنحنيات الصعوديّة، والنزوليّة، في الرسم البيانيّ لمسار العلم.

١-٢-٣- لا يخفى أنّ انتهاء المتكلّم يمثّل عائقًا أمام التجرّد والموضوعيّة في تنقيحه لمسائل العقيدة والاعتقاد. وفي تاريخ الكلام نواجه المشكلة نفسها، فهذه البحوث والدراسات حول تطوّر علم الكلام -على قلّتها- تنفعل بشدّة بولاء الباحث، وانتمائه العقائديّ، فابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) مثلاً حينما يتحدّث عن تاريخ هذا العلم، يُلغي جهود وتاريخ كلّ ما سوى الأشاعرة، والسلفيّة، عموماً؛ ويتحوّل تاريخ علم الكلام إلى تاريخ مذهب بعينه. وهذا محمّد عبد الكريم الشهرستاني (٤٦٧-٥٤٨هـ) الذي أخذ على نفسه في مقدّمة كتابه (الملل والنحل) أن ينقل آراء الفرق من مصادرها، ينقلب على نفسه في طيّات الكتاب: فينسب ما هو مشهور وسائد للكثير من الفرق والمذاهب. وهذا الداء للأسف لا يسري فقط في التاريخ العام، بل نجده أيضًا في التاريخ الخاصّ، حيث كثيرًا ما يمثّل الانتماء لمدرسة ما، أو فئة داخل المذهب الواحد، تحديًا لموضوعيّة الباحث وتجرّده العلميّ.

١-٢-٤- ما اكتنف تاريخ الشيعة من التباس وخلط بسبب الظروف السياسيّة التي

عاشوها، فهم في جلّ تاريخنا الإسلامي كانوا قوّة معارضةً للسلطة والدولة القائمة، والتاريخ عادة تكتبه السلطة، أو من يدور في فلكها على الأقلّ؛ ولذا يمكن القول إنّ القراءة السائدة للأحداث والوقائع في عصر ما، هي رؤية الدولة السائدة في ذلك العصر في الغالب، ومؤرّخوها هم صانعو القراءة الرسميّة لكلّ ذلك.

هذه العقبة يُواجهها المؤرخ المنصف في محاولات وصوله إلى حقائق التاريخ العامّ للشيعة، وأتمّتهم، وفرقهم. وكذلك تواجهنا هذه المشكلة ونحن نوّرخ لعلومهم، وعلمائهم...

١-٢-٥- نتيجة للعوامل السابقة، شكّلت القراءات المتداولة بنفسها عائقاً للوصول إلى الحقيقة، فالعديد من هذه المحاولات تغلب عليها العموميّة، وبعضها الآخر تطرّف، فنسب كلّ العلوم إلى الشيعة، وربّما سنّفه أو بخّس أدوار مذاهب المسلمين الآخرين. وبالمقابل، عمّقت القراءة الإسلاميّة الرسميّة نظرتها للشيعة، (وعموماً المذاهب غير السنيّة) كحاشية ضالّة عن النصّ الأصليّ! بل انحراف عن إسلام الأُمّة! وهذا مدّعاة لغبن تاريخ الشيعة وتاريخ علومهم وعلمائهم في مختلف المجالات.

١-٣ المحاولات السابقة في تحقيق تاريخ علم الكلام

بالعودة إلى المكتبة الكلاميّة، نرصد محاولات عديدة لتحقيق أطوار تاريخ الكلام الإماميّ، ولكننا نعرض بعضها قبل تقديم الرؤية المتبنّاة. والحرص على تعريف القارئ ببعض هذه المحاولات، فيه تأكيد على اجتهاديّة المسألة، وأنّ الدّراسات التاريخيّة في موضوع أدوار الكلام الإماميّ، ورغم كلّ الجهود المحترمة التي بذلها المختصّون، والمهتمّون، ما زالت ميداناً خصباً لمزيد من البحوث والدّراسات.

١-٣-١- النموذج الأوّل

ما ذكره الشيخ السبحانيّ في موسوعته: طبقات المتكلّمين، والتي ضمّن جزءها الأوّل قراءته في تقسيم عصور الكلام الإماميّ:

ففي بحثه المعنون المراحل الأربع التي مرّ بها الكلام الإمامي^[١]، يقسّم أدوار الكلام الإمامي إلى أربع مراحل: المرحلة الأولى والثانية المتواكبتان (هكذا يصفهما الشيخ السبحاني)، ويُبرز لهما عنواناً موحدًا، ويصف طبيعة هاتين المرحلتين قائلاً: «إنّ الشيعة الإمامية منذ عصر الإمامين الباقر والصادق عليه السلام إلى عصر الشيخ المفيد كانوا على منهجين متقاربين لا متضادين:

- منهج جمع الحديث وتدوينه مجردًا عن التعمّق والتمحيص إلّا قليلًا.

- منهج تدوين الحديث مع تمحيص السنّة الصحيحة عن الموضوعه.

ويعتبر الشيخ أنّ وضع الطائفتين استمرّ على ذينك المنهجين، إلى أن وصل دور الرئاسة إلى الشيخ المفيد، فأطفأ ثورة الطائفة الأولى وقلع فكرة الجمود على النقل من دون تمحيص ونظر».

ويقول إنّ قم والري هما مركزاً عاصمة الاتجاه الأول، كما كانت الكوفة وبغداد مركزي الاتجاه الثاني.

ويُسمّي بعض أعلام الكلام من هذين الاتجاهين. فمن الاتجاه الأول يذكر: سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري (ت ٣٠١هـ)، سهل بن زياد (ت ٢٥٥هـ)، محمّد بن الحسن الصفّار (ت ٢٩٠هـ)، أحمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤هـ)، أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القميّ (الصدوق) (ت ٣٨١هـ). ومن أعلام الاتجاه الثاني سمّى: زرارة بن أعين، يونس بن عبد الرحمان، الفضل بن شاذان، محمّد بن حسن النوبختي (ت ٣١٠هـ)، محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ).

- المرحلة الثالثة: تجديد المنهج الحديثي: حسم الشيخ المفيد النزاع بين الاتجاهين السابقين عندما انتهت إليه رئاسة الإمامية في الكلام والفقه، ويرى الشيخ أنّ المفيد قد جمع أصحاب المنهجين على مائدة واحدة بتأليف كتابين: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، وكتاب تصحيح الاعتقاد.

[١]- السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلّمين، ص ١٩٥.

ويصف جهد المفيد ونتائجه على مسار الكلام الإمامي قائلاً: «وقد علّق على عقائد الإمامية للصدوق، وأثبت أنه ليس من عقائد الإمامية وإنما هو نتيجة استخراجها من أخبار الأحاد. وبما أنّ الشيخ ربّي جيلاً عظيماً كالشريفين المرتضى والرضي، والشيخ الطوسي، والكراجكي، والديلملي، وغيرهم، فقد أخذ تلامذة الشيخ زمام البحوث بعد رحيله، وجمعوا الإمامية على أصول موحّدة، ولم ينجم بينهم خلافٌ معتبر إلى أن ظهرت الحركة الأخبارية»^[١].

ويتحدّث الشيخ السبحاني عن معالم هذه المرحلة: «وعلى كلّ تقدير فقد تأثرت الأوساط العلمية بالتّيار الأخباريّ وذاع صيته، وكثر أتباعه، وهم بين متطرّف -كمؤسّسة- (يقصد الشيخ محمّد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ)) يطعن على العلماء، ومعتدل يحترم المخالف. ومن أصول ذلك المنهج: نفي حجّية حكم العقل في المسائل الأصوليّة، عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم النقل، وادعاء قطعية صدور أحاديث الكتب الأربعة، وأنّه عند التعارض يؤخذ بالنقل»^[٢].

وبرز من هذه المدرسة نخبة من المحدثين، كالمجلسي الأب (ت ١٠٧٠هـ)، والمجلسي الابن (ت ١٠١٠هـ) صاحب البحار، والفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، والحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ).

- العصر الرابع: إحياء المنهج العقليّ

يتماهى الشيخ السبحاني هنا مع ما يقوله الأصوليون ومؤرّخو تاريخ علم الأصول من أنّ المحقّق وحيد الدين البهبهاني (١١١٨-١٢٠٦هـ) هو الذي كسر شوكة التّيار الأخباري، وأعاد للعقل مكانته في البحوث العقلية الأصولية منها والعقائدية: «أصبح المحقّق البهبهاني رائد الحركة الفكرية في النصف الثاني من القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر، ثمّ قاد هذه الحركة لفيفٌ من تلامذته وتلامذة تلامذته، الأمر الذي مكّن

[١] - السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، م.س، ص ٢٠٧.

[٢] - م.ن، ص ٢٠٨.

من إعادة اعتبار العقل إلى الساحة في مجال الاستنباط والمعارف العقلية؛ ولذلك ترى ما أُلّف حول المسائل الكلامية يختلف عمقاً واعتباراً عما أُلّف في عهد المجلسيين أو قبلهما أو بعدهما»^[١].

وبالخلاصة يبدأ تاريخ علم الكلام عند الشيخ السبحاني، وحسب هذا التقسيم من عصر الإمام الصادق عليه السلام، ولكنها بداية متأخرة في تاريخ هذا العلم، حيث سنؤكد فيما يأتي على تجذّر بذور هذا العلم من لحظة نزول القرآن الكريم، وأن عصر التأسيس يبدأ من العصر النبوي ويمتدّ إلى نهاية عصور الأئمة، مروراً بعصر الإمام الصادق عليه السلام، على تفصيل في محله...

١-٣-٢- النموذج الثاني: التحقيق الذي ذكره السيد حسن طالقاني في كتابه تاريخ علم الكلام^[٢]، وفيه خمس مراحل:

أولاً- حقبة الجذور والبراعم الأولى: مدرسة المدينة

ثانياً- حقبة التنظير: مدرسة الكوفة الكلامية

ثالثاً- حقبة تشكّل الجوامع الكلامية، وفيها:

أ- مدرسة قم الكلامية

ب- مدرسة الري الكلامية

ج - مدرسة الحلة الكلامية

رابعاً- حقبة الركود والانحطاط: مدرسة أصفهان الكلامية

خامساً- المرحلة المعاصرة

[١]- السبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، م.س، ص ٢٠٩.

[٢]- طالقاني، حسن، تاريخ علم الكلام، ترجمة: حسين جعفر، ط ١، بيروت، دار المعارف الحكيمة، ٢٠٢٢.

تقويم التحقيق

وفي تفصيله لمعالم هذه المراحل، وشخصياتها، وأهم مصنفاتها، والتحوّلات المعرفيّة والمنهجية، سعى الكاتب أن يُحيط بأهمّ النقّلات الكبرى التي عرفها تاريخ الكلام الإمامي وانتقال عاصمته من المدينة إلى مدرسة الكوفة، فمدرسة قم، فمدرسة بغداد، فالريّ، ثمّ مدرسة أصفهان.

وهذا التقسيم لم يغفل عن محطّتين مهمّتين: البدايات الأولى لعلم الكلام من جهة، والتاريخ الراهن من جهة أخرى. فتحدّث عن بواكير القضايا الكلاميّة في حقبة الجذور، وكذلك خصّص حقبة للراهن الكلامي.

لكنّه في حديثه عن جذور المسائل الكلاميّة، أرجعها إلى ما بعد وفاة رسول الله ﷺ، والحوادث والأسئلة التي واجهتها الأمة، وفي هذا القول نظر وتأمل!

ولا يُخفي الكاتب اعتماده بالأساس في التحقيق العام لتاريخ الكلام (بقطع النظر عن الخصوصية المذهبيّة) على تقسيم الشيخ محمد تقي السبحاني؛ حيث حاول الأخير أن يضع إطاراً عامّاً لتاريخ الكلام يقوم على أربع مراحل:

١- مرحلة الأصالة والاستقلال

٢- مرحلة المنافسة والاختلاط

٣- مرحلة الإدغام والاستحالة

٤- مرحلة الإحياء والتجديد^[١]

[١] يمكن تقسيم تاريخ علم الكلام إلى أربعة مراحل أساسيّة بلحاظ التحوّلات التي طرأت عليه:
أ- مرحلة الأصالة والاستقلال: بدأت في القرن الأوّل مع طرح الأسئلة الكلاميّة وتشكّل علم الكلام، وانتهت مع تدوين الأنظمة الكلاميّة الجامعة في القرن الخامس للهجرة.

ب- مرحلة المنافسة والاختلاط: في هذه المرحلة، وعلى الرغم من ورود المفاهيم الفلسفيّة والمنطق الأرسطيّ إلى علم الكلام واختلاط الفلسفة بعلم الكلام، إلّا أنّ المعتقدات الفلسفيّة لم تلقَ ترحيباً في علم الكلام ولم تُقبل، وبقي علم الكلام منافساً للفلسفة بوصفه علماً متميّزاً.

وفي ذلك ما لا يخفى على القارئ اللبيب: فمن الصعوبة بمكان ونتيجة المسارات المختلفة للفرق الإسلامية، وتباين منحنيات صعودها وتطورها، وتضعفها وانحدارها، التي تختلف من مدرسة إلى أخرى بشكل فاقع، فكيف نؤرخ لكلام الإمامية انطلاقاً من إطار عام كليّ وشامل؟ ففي ذلك تأمل!!

١-٤- التحقيب المعتمد والمراحل التاريخية لكلام الإمامية

انطلاقاً من الإشكالات الواردة على النماذج المذكورة، يُقترح التحقيب الآتي، الذي لا ندعي كماله، وخلوّه من العيوب، فيصعب علمياً أن نجد تحقيقاً دقيقاً خالياً من أيّ إشكال أو هنات، ولكننا ندّعي أنّه الأنسب لمنطق تاريخ هذا العلم، والرؤية الإمامية الخاصة، وهو يقسّم تاريخ كلام الإمامية إلى ثمان مراحل:

المرحلة الأولى: عصر التأسيس القرآني والنبويّ.

المرحلة الثانية: عصر الأئمة الأول: من الإمام عليّ (عليه السلام) إلى الإمام الصادق (عليه السلام).

المرحلة الثالثة: عصر الأئمة الثاني: من الإمام الكاظم (عليه السلام) إلى نهاية الغيبة الصغرى

المرحلة الرابعة: مرحلة النضج العلميّ: من بداية الغيبة الكبرى إلى نهاية القرن السادس للهجرة

المرحلة الخامسة: مرحلة الكلام الفلسفيّ من بداية القرن السابع إلى نهايات القرن العاشر

المرحلة السادسة: العصر الأخباري (القرن ١١ و ١٢)

ج- مرحلة الاندماج: في هذه المرحلة التي بدأت في القرن التاسع الهجريّ، وصل الحال بعلم الكلام السنيّ نحو الأفول، أمّا الكلام الشيعيّ، فقد اندمج بالفلسفة من خلال قبوله التامّ للمفاهيم والأفكار الفلسفية.

د- مرحلة الإحياء والتجديد: مع دخول مسائل جديدة إلى العالم الإسلاميّ في القرن الثاني عشر، بُذلت العديد من الجهود من أجل إعادة بناء المباحث الكلامية في العالم الإسلاميّ وتوسعتها. (انظر: السبحاني، محمّد تقي، الكلام الإماميّ الجذور والتطور، ص ١٠٥-١٤٢).

المرحلة السابعة: عصر الإصلاح الديني (ق ١٣ و ١٤)

المرحلة الثامنة: العصر الراهن (من منتصف القرن الماضي إلى اليوم)

ثانيًا: من التأسيس إلى الراهن الكلامي

في هذا المبحث، نستعرض هذه العصور التاريخية لعلم الكلام، من التأسيس إلى واقع علم الكلام اليوم، في قراءة تحليلية لهذه المراحل، تحاول استكشاف الملامح العامة في كل عصر، وأهم الإنجازات التي تحققت، والقضايا التي طُرحت وتبلورت، والمسار العام للعلم صعودًا أو نزولًا، تقدمًا أو تراجعًا.

١-٢ المرحلة الأولى: عصر التأسيس القرآني والنبوي

في تاريخ علم الكلام تقف أمام اتجاهين رئيسيين: يُفسّر الأول ظاهرة الكلام والجدل في القضايا العقائدية على أساس أنها حالة انفعال وتأثر بالفلسفة والأديان الأخرى (المسيحية واليهودية خاصة)، واتجاه آخر يدافع عن «أصالة علم الكلام» وتحدّره في البيئة الثقافية الإسلامية، مع عدم إنكار العوامل الأخرى كمؤثرات رديفة.

ومن الذين تأثروا بالرأي الأول، من عدّ الكلام خروجًا عن طابع الالتزام الديني بالنص وبالمأثور، واعتبروه شكلاً من أشكال الانحراف عن جوهر الدين، كجّل أهل الحديث وبعض الفقهاء الذين رفضوا علم الكلام وصنّفوا مصنّفات في ذم المتكلمين واختلافاتهم، والنهي والتحذير من صناعة الكلام.

١-١-٢ التأسيس القرآني

والحديث عن عصر التأسيس القرآني والنبوي ينسجم مع الرأي الأول المنافع عن تأصل الكلام في بيئته النصية وفضاءه القرآني والنبوي؛ فالقرآن الكريم بما حواه من حقائق عقائدية أساسية وتفاصيل مهمة حول الرؤية التوحيدية كان منطلق البحث الكلامي، بل يمكن القول إنّ لحظة نزول القرآن الكريم تمثل لحظة التأسيس، خاصة

مع الالتفات للدلالات الحضارية المهمة للآيات الأولى من سورة العلق باكورة الوحي، والتي تؤسس لمنهج حياتي جديد، على قاعدة عقائدية فريدة تجمع بين الغيب والشهادة؛ بين المادة والروح؛ بين الطبيعة والوحي.

إنّ الدلالات التأسيسية للآيات الأولى من سورة العلق، تكشف الأبعاد العقدية للبيان القرآني الأول وخطورته في سياق الإعلام الإلهي ببداية الرسالة الإسلامية، وانطلاق النبوة المحمدية. وقد حاول بعض المفكرين استكشاف الدلالات التأسيسية لهذه الآيات وأبعاد تلك الدلالات على التعريف بهوية الرسالة الإسلامية والرؤية القرآنية، وبقطع النظر عن مدى إصابة هذه المحاولات لتصيّد هذه الدلالات والأبعاد^[١]، فإنّه من الواضح أنّ هذه الآيات الأولى من سورة العلق تؤسس لرؤية حضارية جديدة تلخص بالإجمال هوية الدعوة ورسالة القرآن، رؤية حضارية تقوم على الجمع بين الغيب والشهادة؛ بين الطبيعة، وما وراء الطبيعة؛ بين العقل، والوحي؛.. رؤية تؤسس لتعادلية وتكاملية تنقذ الإنسان والبشرية عموماً من حدي الإفراط والتفريط، من الغلوّاء في الانتماء للطبيعة بمعزل عن الغيب، ومن التطرّف في الانتماء للنسبيّ مقابل الانتماء للمطلق...

إنّ هذه الإشكالية الجوهرية في فلسفة الحضارات هي فحوى منطوق تلك الآيات الأولى التي منحت الدعوة والأمة الإسلامية هويتها الحضارية المتميزة مقابل سائر الحضارات التي فشلت في تحقيق هذه الوسيطية بمعنى من معانيها ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (سورة البقرة، الآية ١٤٣).

ومن هنا، وجد المسلمون في القرآن الكريم منهج الاهتداء الكوني والوجودي، كما وجدوا أصول رؤاهم العقائدية حول الألوهية، والعالم، والإنسان، والنبوة، والجزاء.. إلخ.

[١]- انظر مثلاً: حاج حمد، محمّد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية، ص ٢٢٨-٢٢٩.

ولما كان القرآن في هويته المتشخصة كتاب هداية: ﴿شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾ (البقرة، ١٨٥).

﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء، ٩).

﴿فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (النمل، ٩٢).

احتلت أصول الدين، وقضايا العقيدة المساحة الأعظم فيه، حتى إن السيد الطباطبائي في مقدمة تفسيره استعرض -حسب تقسيمه- المعارف القرآنية، فجعلها ثمانية أقسام: ستة منها تعود إلى السؤال العقيدي، وقسم يرتبط بالأخلاق الحسنة والقيحة للإنسان، وقسم ثامن يتعلّق بالسؤال الفقهي وآيات الأحكام. ويبن عناوين الأقسام الستة الأولى كالآتي: المعارف المتعلقة بأسماء الله وصفاته، والمعارف المتعلقة بأفعال الله (الخلق، الأمر، الإرادة، المشيئة، الهداية...) والمعارف المتعلقة بالوسائط بين الإنسان والباري تعالى (الروح، والقلم، والعرش، والملائكة..)، والمعارف المتعلقة بالإنسان قبل الدنيا والنشأة الأولى، والمعارف المتعلقة بالإنسان في الحياة الدنيا (كخلق الإنسان، ومعرفة الذات، والنبوة والرسالة، والوحي، والإلهام، والكتاب...) وأخيرًا المعارف المتعلقة بالإنسان بعد الدنيا (البرزخ، المعاد، الجنة، النار...) [١]، ولا نعرف كتابًا سواها كالقرآن حوى تفاصيل المعاد والجزاء الأخروي ومنازل الآخرة.

وحوى القرآن الكريم أيضًا إبطال حجج الدهريين، ومناظرات المشركين والمعادنين، كما لا يخلو من محاجة وردود على أهل الكتاب من نصارى، ويهود، وصابئة، وأتباع الأديان الأخرى. يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج، ١٧٨).

[١] - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة، ٦٢).

وفي القرآن دعوة للحوار مع أهل الكتاب والاجتماع على كلمة: ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران، ٦٤). كما ردّ القرآن على الدهريين الذين زعموا ألا يهلكهم إلا الدهر مدّعين أنّ العالم موجود بنفسه لا بخالق: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية، ٢٤).

وتوجد شواهد أخرى على ما ندّعي في المضامين القرآنيّة، لعلّ من أبرزها: مئات الآيات الداعية للتفكير والتعقل والسير في الأرض، ونبذ إهمال طاقات الفطرة والعقل، والاستكانة لموروث الآباء والأجداد، واستعراض كلّ تلك الشواهد يُخرجنا عن حدود المقالة، أمّا من جهة الشكل، فهناك مؤيّدات أيضاً، منها: اعتماد القرآن أساليب الاستدلالات المنطقيّة، وأقيستها القرينة من الفطرة والسليقة العرفيّة، كما نلاحظ اعتماد القرآن أسلوب الآيات المتشابهات، وعدم إحكام جميع آياته، وهذا كان داعياً للتفكير والبحث والتنقيب للوصول إلى معاني تلك الآيات، أو لتحديد المنهج المناسب للتعاطي معها، فالتشابهات كانت من المحفّزات المهمّة للعقل الكلامي، ومن هنا يتراءى لنا الجدل المستمرّ حول أفعال الإنسان بين الجبر والتفويض، والصفات الإلهيّة بين التنزيه والتشبيه والتعطيل...

فالقرآن إذن هو حضن الكلام، وما عرضناه ليس سوى شواهد ومؤيّدات لهذه الحقيقة البديهيّة والتي لا تخصّ الكلام فقط، بل تعمّ جميع العلوم الإسلاميّة: «القرآن أصل العلوم كلّها، فعلم الكلام كلّّه في القرآن، وعلم الفقه مأخوذ من القرآن، وكذا علم أصول الفقه، وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا، وأخبار الآخرة واستعمال مكارم الأخلاق»^[١].

[١]- الرازي، محمد فخر الدين، التفسير الكبير، ج ٢، ص ١٢٧.

٢-١-٢ سنة النبي ﷺ والتأسيس الكلامي

من المنطقي أن تكون لسيرة النبي ﷺ وسنته أدواراً أساسية في بناء المعرفة الدينية، وعموم العلوم الإسلامية، فسنته ﷺ مع النص القرآني شكلاً المحور الذي تدور مداره هذه العلوم.

وسيرة النبي الفعلية، منحت العقل المسلم الكثير من المحدّدات والضوابط على مستوى العقيدة والرؤية الكونية، والتشريع والتقنين، والأخلاق والسلوك. يقول الشهيد مطهري داعماً هذه الرؤية: «إنّ البحوث الاستدلالية في الإسلام بدأت مع نزول آيات القرآن الكريم وتفسيرها بالسنة النبوية وخطب أمير المؤمنين (عليه السلام) سوى أنّ أسلوب البحث حولها كان يختلف عن الأسلوب الذي سلكه المتكلّمون من المسلمين [فيما بعد]»^[١].

ومقاربة تأثير سنة النبي ﷺ وسيرته في المجال الكلامي بشكل مختصر يتناسب مع طبيعة هذا البحث، حيث تقودنا إلى جملة من الأدوار والمهام التي أداها النبي ﷺ على هذا الصعيد العقدي:

أ- التبشير بالرؤية الكونية العقدية وتأسيس الرسالة على التوحيد: «قولوا لا اله إلا الله تفلحوا» وأسس بذلك الاستراتيجية العقدية لأمة الإسلام متسلّحاً بالمنطق القرآني: بثّ الوعي الكوني الجديد.

ب- إنقاذ الناس من تيه الضلال وإخراجهم من الظلمات إلى النور.

ج- بيان أصول المعتقدات: الروايات التي فصلت آيات القرآن كانت سند الكثيرين في تفسير مسائل التوحيد والقدر والصفات، كما أنّ الأحاديث حول صفاته تعالى (الصفات الخبرية) اعتمدها بعض المتكلّمين، وفهمها بطريقته لينسب إلى الله النزول، والرؤية البصريّة يوم القيامة.. وضع الرّجل في النار... إلخ.

[١]- مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية (الكلام العرفان الحكمة الإلهية)، ص ٧.

ودون الخوض في هذه التفاصيل، يمكن القول إن الحديث شكّل المرجعية الثانية للمتكلّمين في تنقيح قضايا الكلام وأدلّته.

د- إبطال عقائد المشركين والكفار والدهريين على النهج القرآني، وهذا ما تُخبرنا به كتب السيرة النبوية، وروايات النبي ﷺ.

هـ- مناظرة أهل الكتاب وأتباع الأديان الأخرى وتنظيم العلاقات معهم، فسيرته في هذا المقام شكّلت تأسيساً تشريعياً لأصول العلاقات مع الأديان الأخرى، وهنا يمكن اعتبار وثيقة المدينة نموذجاً لعقد اجتماعي نبويّ حكم أطراف مجتمع المدينة من مسلمين، وأهل كتاب،...

و- الإخبار عن مستقبل الأمة ومستقبل الدين: فالروايات عن الملاحم والفتن، وعن افتراق الأمة من بعده، وعن أحداث آخر الزمان وملاحمه، وعن ظهور المهديّ وقيام المجتمع العادل الذي تسود فيه قيم الحقّ والعدل. شكّلت تلك الروايات منطلقات الجدل الفرقيّ، والانقسامات المذهبية (ستفترق أمّتي... وروايات المستقبل الموعود... والمهديّ المنتظر).

ز- التأسيس لإمامة عليّ عليه السلام، بما هو الامتداد الطبيعيّ لنبوّة النبي محمد ﷺ، وترسيخ مكانة أهل البيت (عليهم السلام) في الأمة (التخطيط لمستقبل الرسالة وتنصيب الإمام)، وهذا دور خطير أدّاه النبي ﷺ.

وكّل هذه الأدوار بحاجة إلى بحوث قائمة بذاتها، وإلى دراسات مفصّلة، لكننا سنكتفي بدور الرسول ﷺ في التأسيس لإمامة عليّ عليه السلام وانبثاق التشيع، باعتبار أن هذه الدراسة هي تحقيب لتاريخ كلام الإمامية بالخصوص، فلا بدّ من الوقوف على موقف النبي ﷺ ودوره في بعث هذا الامتداد العلويّ لرسالته في التاريخ.

٢-١-٣ النبي محمد ﷺ وتأسيس التشيع

اقترن التشيع في جذوره الأولى بموالاته الإمام علي عليه السلام والاعتقاد بإمامته وإمامة أولاده، وهذا الولاء لعلي عليه السلام أول من زرع بذرتة في المجتمع المسلم هو النبي ﷺ، ففي العديد من الروايات يدعو لمحبتة، ويُبشّر محبّيه بالجنة ومبغضيه بالنار، كما تواتر عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة في التوصية بأهل بيته عليه السلام.

ولكن التاريخ ينبئنا أنّ قلة قليلة من الأصحاب عملوا بوصية رسول الله ﷺ، ونكثت الأغلبية هذه العهود وهذه الجهود التي بذلها الرسول ليوطّد الأمر من بعده لعلي عليه السلام دون عقبات وعوائق، حيث توجّج جهوده المباركة بالبيعة الكبرى لعلي عليه السلام في غدير خم؛ حيث بايعت الوفود الآتية من حجة الوداع في مفترق طرق القبائل علياً عليه السلام على الإمرة والطاعة.

ولكن الأحداث أخذت تجري آخر بعد وفاة الرسول ﷺ، ولم ير بعض الصحابة بأساً في (الاجتهاد مقابل النص) كما هو ديدنهم دائماً^[١].

وهنا تتجلى خطورة هذه النزعة لدى بعض الأصحاب في الاعتراض والردّ على النصوص، والأوامر الواضحة الصادرة من النبي ﷺ، إلى أن بلغت هذه النزعة أوجها بعيد وفاة النبي ﷺ، بالاجتهاد أيضاً، في إيجاد بديل لخلافة علي عليه السلام بحجج شتى تُضحك الشكل، فنّدها أنصار علي عليه السلام وأصحابه.

وهذه القراءة الواقعية التي تؤيّد الشواهد الروائية والتاريخية أفضل ردّ على تلك الطروحات الشاذّة التي حاولت أن تفسّر التشيع كحالة طارئة على المجتمع المسلم، وفكرة دخيلة على أمة الإسلام، في الوقت الذي رسّخ القرآن والنبي الأعظم ﷺ مقولة الإمامة، وإمامة علي عليه السلام بالذات، وقيادة أهل البيت عليه السلام للمجتمع المسلم.

فبعض هؤلاء أرجع التشيع إلى أحداث السقيفة وما أعقبها، والبعض الآخر أحاله إلى

[١]- انظر: شرف الدين، عبد الحسين، النص والاجتهاد، ط١، بيروت، دار القارئ، ٢٠٠٨.

زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، وثالث إلى واقعة كربلاء، ورابع إلى زمن الثورة على عثمان، ونسبه آخرون إلى عبد الله بن سبأ... وهذه القراءات وإن تباينت في تحديد بداية النشأة، لكنّها تلتقي في النظر إلى التشيع كحالة طارئة على المجتمع، وأنّه «مذهب أقلية» تشكّل ليتمايز عن جمهور المسلمين، حاله في هذا الشأن كحال المرجئة والخوارج، والقدرية...

وتمسك الجمهور في صراعهم المذهبيّ بهذه الأطروحات في نشأة التشيع، ليؤكدوا أنّهم يمثلون الإسلام في أصالته، وأنّهم عنوان الفرقة الناجية، وأنّ الشيعة ليسوا سوى فرقة شاذة وضالة شأنهم شأن الخوارج والباطنية وسائر الفرق المنحرفة!!!

وهنا تنقلب الحقائق عند هؤلاء، فيغدو الامتداد الطبيعي للإسلام، والتخطيط الإلهي لمستقبل الدعوة كما بشر وأوصى به النبي صلّى الله عليه وآله في حياته، وحرص على الأمة أن تتمسك به وتتقدّمه بعد رحيله، يغدو ذلك هو الانحراف! والاجتهادات في نصب قيادة جديدة وتأسيس مسارات بعيدة كلّ البعد عن هدى الوحي ومقتضيات الإمامة الإلهية هي الأصل! بل هي الإسلام الرسمي!

وتغدو تلك الاجتهادات البعيدة، وما توالد منها من رؤى في القيادة، والفقهاء، والعقيدة، هي القراءة الرسمية للدين!

جاء في أصل الشيعة وأصولها: «أول من زرع بذرة التشيع في حقل الإسلام هو صاحب الشريعة الإسلامية صلّى الله عليه وآله، أي إنّ بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب، ولم يزل باذرهما يتعهدها، حتّى نمت وأزهرت في حياته، وأثمرت بعد وفاته، [ثم يسرد] ما رواه السيوطي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾. قال أخرج بن عساكر عن جابر بن عبد الله قال: كنّا عند النبي صلّى الله عليه وآله فأقبل عليّ عليه السلام، فقال النبي صلّى الله عليه وآله: والذي نفسي بيده، إنّ هذا وشيعته لهم الفائزون يوم القيامة، وأخرج بن عدي عن ابن العباس قال: لما نزلت ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: أنت وشيعتك يوم القيامة راضون مرضيّن. وفي نهاية ابن الأثير، ما نصّه في مادة قمح في حديث عليّ عليه السلام قال

له رسول الله ﷺ: «تقدّم على الله أنت وشيعتك راضين مرضيين، ويقدم عليك عدوك غضاباً مقمحين، ثم جمع يديه إلى عنقه يريهم كيفية الإقحاح»^[١].

وفي كتابه أعيان الشيعة، يؤيد علامة بلاد الشام هذه القراءة ويسوق لها الشواهد والأدلة التاريخية، جازماً أن التشيع نشأ منذ زمن الرسول، وفند شبهات وأباطيل القدامى والمحدثين من الخصوم الذين سعوا لنسبة التشيع إلى المذاهب المبتدعة، فمرة ينسبونه إلى الفرس، وأخرى إلى مؤامرة يهودية على يد عبد الله بن سبأ، وثالثة إلى الغلاة... وأثبت أصالة التشيع وتجذره في بيئة الدعوة الأولى وبمحضر النبي ﷺ، بل يعتبر النبي ﷺ هو أول من أطلق هذه التسمية^[٢].

وحديثنا عن دور النبي ﷺ، في توطيد أرضية الولاء لأمر المؤمنين، يعدّ من الواضحات لمن امتلك أدنى مراتب الوعي التاريخي ودرس نواميس التاريخ وسنن الأنبياء، فالوصاية سنّة من سنن الأنبياء، وعبر التاريخ كان لكلّ نبيّ من الأنبياء من يعهد إليه استكمال المسيرة وقيادة الأمم من بعده^[٣].

ولا يظنّ أحد أن الأمر بدعة؛ فكلّ الرسالات العقائدية الدينية السماوية منها، والوضعية أيضاً، تفكر في مصيرها وفي غدها، وتخطّط لمستقبلها عبر مسارات تشريعية، أو قيادة تنصّبها، أو مناهج قيادية تطرحها. وكلّ النبوات السابقة امتدّت بعد صاحب الرسالة عبر أوصياء^[٤] يستكملون سيرته، فكيف بنبيّ الإسلام، خاتم الأنبياء ومتوّج كلّ الرسالات السماوية، وقد ظلّت رسالته العالمية محفوفة بالأخطار إلى نهاية عمره ﷺ، حيث كان يتربّص بهذه الدولة الناشئة خطر الفرس والروم من الخارج، وخطر المنافقين من الداخل.

[١]- كاشف الغطاء، جعفر، أصل الشيعة وأصولها، ص ١١٨-١١٩.

[٢]- الأمين، محسن، أعيان الشيعة، ج ١: المقدمة الثانية: في الكلام في معنى الشيعة وأول من أطلق عليه هذا الاسم.

[٣]- انظر: العسكري، مرتضى، العقائد من القرآن، ج ٢. فقد تتبّع سنّة الوصاية في تاريخ النبوات حسب القرآن والحديث، ونصوص العهدين.

[٤] انظر: مرتضى العسكري، معالم المدرستين، م.س، ج ١.

وهذا يفسّر لنا حرص النبي ﷺ في آخر لحظات حياته الشريفة على إنفاذ جيش أسامة، جاعلاً تحت إمرته كبار الصحابة مثل: أبي بكر، عمر، عبد الرحمن بن عوف، أبو عبيدة بن الجراح، أسيد بن خضير، وسعد بن عباد. وقد نصّ على ذلك أكثر من مؤرّخ^[١].

كان الرسول ﷺ يعلم علم اليقين أنّ الدين الجديد أمامه مهام عدّة وأدوار كبرى في مستقبله القريب، فلا بدّ حينئذ أن يعهد بالأمانة، التي تنوء بها الجبال لشخص أمين تربّى في حضنه، وتعهّده بنفسه برعاية خاصّة وإعداد مبكر، لا شكّ أنّه الإمام عليّ عليه السلام ومن حوله أصفياءه وحلفاؤه، كعمّار والمقداد وأبي ذرّ وسلمان، الذين تحدّثنا كتب التاريخ عنهم في حبّهم وارتباطهم بالإمام عند حياة الرسول ﷺ^[٢]. فقد روى سلمان (رض) حوله: «بابعنا رسول الله على النصر للمسلمين والائتمام بعليّ بن أبي طالب والموالاته له».

وفي سيرة الرسول ﷺ واقعة بارزة لها دلالات مهمّة على صعيد الدور النبويّ في التأسيس للإمامة من بعده، وتأكيد منه أنّ الإمامة والوصاية على الرسالة هي من مقومات الدين، ومن مهام النبوة الأولى ومسؤوليّاتها تجاه النّاس. وهذه الواقعة: هي اقتران الجهر بالدعوة وإنذار العشيرة، بالصدع بولاية عليّ ووصايته: فعندما نزلت الآية القرآنيّة: ﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾ (سورة الشعراء، الآية ٢٤) يروى عن ابن العباس عن عليّ ابن أبي طالب عليه السلام^[٣] قال: دعاني رسول الله ﷺ، فقال: «يا عليّ، إنّ الله أمّري أن أنذر عشيرتي الأقربين....» فأعدّ الإمام عليّ عليه السلام لهم الطعام والشراب كما أمر الرسول ﷺ، وبعد أن أكل القوم وشربوا همّ الرسول بالكلام فبدره أبو لهب، فقال لقد سحركم صاحبكم، فتفرّق القوم ولم يكلمهم رسول الله ﷺ قال: الغدا عليّ، إنّ هذا الرجل سبقني إلى الكلام... «وأعدّ عليّ عليه السلام الطعام بمثل ما صنع، وبعد أن

[١] انظر: طبقات ابن سعد؛ تاريخ اليعقوبي؛ ابن أبي الحديد في شرح النهج.

[٢] منهم حذيفة بن اليمان وذو الشهادتين، خزيمة بن ثابت، وأبو أيوب الأنصاري، وقيس بن سعد بن عباد... إلخ...

[٣] انظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ج ٢.

أكلوا تكلم رسول الله ﷺ فقال: «يا بني عبد المطلب، ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ما جئتم به؛ إني قد جئتم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني الله أن أدعوكم إليه، فأياكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخى ووصيى وخليفتي فيكم؟ قال: فأجلم القوم عنها جميعاً، وقلت: وإني لأحدثهم سنّاً، وأرمصهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأحمشهم ساقاً؛ أنا يا نبي الله، أكون وزيرك عليه. فأخذ برقبتي ثم قال: إن هذا أخى ووصيى وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا. فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع^[١].

والظاهرة الثانية اللافتة للانتباه في سيرة الرسول الأعظم ﷺ والمتعلقة بالتأسيس للإمامة: استمرار النبي ﷺ على تثبيت هذه العناوين الثلاثة التي جاءت في (إعلان الدار): «هذا أخى ووصيى وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا» واطرد تنصيب الرسول على هذه الألقاب الثلاثة: أخى، ووصيى، وخليفتي.

أمّا لقب «أخى» فركّزه النبي أكثر فأكثر عندما استأثر بالإمام عليّ عليه السلام في المؤاخاة الأولى قبل الهجرة، وكذلك في المؤاخاة الثانية في المدينة عندما آخى بين المهاجرين والأنصار، تاركاً لنفسه عليّاً قائلاً: «يا عليّ أنت أخى في الدنيا والآخرة»^[٢].

أمّا مفهوم الوصي، فقد ورد في عشرات النصوص، بل مئات^[٣]، وهذا حال المفهوم الثالث (خليفتي)، فقد رسّخ الرسول هذا المفهوم في وقائع كثيرة بالمئات^[٤]! وفي صيغ لفظية عديدة (خلفاء، خلفائي، خليفتي...)، ومن أعظم هذه الوقائع بيعة الغدير، والتي استكملت بها دائرتا البداية والنهاية: بداية الدعوة ونهاية عصر النبوة، بين إعلان الدار وبيعة الغدير.

[١] الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، م.س، ص ٣٢١.

[٢] - الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، ج ٣، ص ١٦.

[٣] - انظر: الريشهري، محمد، موسوعة الإمام عليّ عليه السلام في الكتاب والسنة والتاريخ، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، ج ٢، الفصل الثاني: أحاديث الوصاية ص ٩٣-١٢٨.

[٤] - م.ن، ج ٢، الفصل الثالث: أحاديث الخلافة، ص ١٣٧-١٤٧.

وهكذا عمّقت النبوة هذه المفاهيم الثلاثة التي أعلنتها أول الدعوة وجذّرتها طوال حياة الرسول ﷺ وفي كثير من المواقف، تهيئة لعقول المسلمين ووجدانهم وإيمانهم لتقبل القيادة المستقبلية، ولكن المسلمين انقسموا اتّجاه هذا التخطيط النبوي البديع لمستقبل الدعوة إلى اتّجاهين:

- الاتجاه الأول: تمسك بهذه النصوص وعضّ عليها بالنواجذ ولم يتنازل عنها قيد أنملة.

- الاتجاه الثاني: يمثله من رأوا مصلحة سياسية في تجاوز هذه النصوص وإقصاء الإمام عليّ عليه السلام باعتبار الجوّ السياسي العامّ المضادّ وصغر سنّه، ونصبوا بدلاً عنه قيادة من عندهم، ولعلّهم كانوا يعتقدون أنّ «الخلافة» ومنصب القيادة هي من الأمور التي تقبل البدلية، كما هو شأن أمور عديدة في قضايا العبادات.

هذا هو جوهر الخلاف: فريق يتعبد كلياً بالنصوص ولا يسمح بالته بتجاوزها، فالنص يتمتع بالسلطة المطلقة على حركة الإنسان والمجتمع: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب، ٣٦). وفريق لا يرى للنص هذه القدسيّة والهيمنة على الحياة، ولا يمانع من مخالفته إن وجدت مصلحة ما، وعبر الشهيد الصدر عن هذين الاتجاهين بقوله: «والاتّجاهان الرئيسيان اللذان رافقا نشوء الأمة الإسلامية في حياة النبي ﷺ منذ البدء هما:

- الاتجاه الذي يؤمن بالتعبد بالدين وتحكيمه والتسليم المطلق للنص الديني في كلّ جوانب الحياة.

- الاتجاه الذي لا يرى أنّ إيمانه بالدين يتطلّب منه التعبد إلّا في نطاق خاصّ من العبادات والغيبات ويؤمن بإمكانية الاجتهاد وتجاوز التصرف على أساسه بالتغيير والتعديل في النصّ الديني وفقاً للمصالح في غير ذلك النطاق من مجالات الحياة»^[١].

ويؤكد باقر الصدر (قده) أصالة الاتجاه الأول وضرورته في التاريخ: «هكذا وجد

التشيّع في إطار الدعوة الإسلامية متمثلاً في الأطروحة النبوية التي وضعها النبي ﷺ بأمر من الله للحفاظ على مستقبل الدعوة، وهكذا وجد التشيّع لا كظاهرة طارئة على مسرح الأحداث، بل كنتيجة ضرورية لطبيعة تكوّن الدعوة وحاجاتها وظروفها الأصلية التي تفرض على الإسلام أن يلد التشيّع^[١]. لا بدّ أن يلده لأنّه استمراريته في الزمن واستطالته في التاريخ، فالتشيّع هو الامتداد العلوي للإسلام المحمدي؛ لأنّ عليّاً ﷺ وبالنصّ القرآنيّ هو نفس رسول الله، أي وجهه الآخر في التاريخ: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران، ٥١).

٢-٢ المرحلة الثانية: عصر الأئمة الأول: من الإمام عليّ ﷺ إلى الإمام الصادق ﷺ (من ١٠هـ إلى ١٤٨هـ)

بوفاة الرسول الأعظم ﷺ بدأ عصر الإمامة، الذي يعدّ في المنظور الشيعي امتداداً لعصر النصّ، فسنة الإمام (قوله وفعله وتقريره) حجة، كسنة النبي ﷺ. وموقع الإمامة ليس انتخابياً، كما توهم الجمهور، فهو لا يُسلب عن الإمام حتى لو لم يُمكن من أداء دوره السياسي والاجتماعي في قيادة الناس وإدارة الدولة، فالإمام إمامٌ قام أو قعد، وهذا كلامٌ مستوحى من حديث رسول الله ﷺ عن الحسن والحسين (عليهما السلام): «الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا».

حدّثنا عليّ بن أحمد [ابن محمّد]، عن محمّد بن موسى بن داود الدقاق، عن الحسن بن أحمد بن الليث، عن محمّد بن حميد، عن يحيى بن أبي بكير قال: حدّثنا أبو العلاء الخفاف، عن أبي سعيد عقيصاً قال: قلت للحسن بن عليّ بن أبي طالب عليهما السلام: يا ابن رسول الله، لم داهنت معاوية وصالحته، وقد علمت أنّ الحقّ لك دونه وأنّ معاوية ضال باغ؟

فقال: يا أبا سعيد ألسنت حجة الله تعالى ذكره على خلقه، وإماماً عليهم بعد أبي ﷺ؟ قلت: بلى، قال: ألسنت الذي قال رسول الله ﷺ لي ولأخي: الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا؟ قلت: بلى، قال: فأنا إذن إمام لو قمت، وأنا إمام إذا قعدت، يا أبا سعيد

[١] الصدر، محمّد باقر، بحث حول الولاية، ص ٧٠.

علّة مصالحتي لمعاوية علّة مصالحة رسول الله ﷺ لبني ضمرة، وبني أشجع، ولأهل مكة حين انصرف من الحديبية، أولئك كفّار بالتنزيل ومعاوية وأصحابه كفّار بالتأويل، يا أبا سعيد إذا كنت إمامًا من قبل الله تعالى ذكره لم يجب أن يسفّه رأيي فيما أتيت من مهادنة أو محاربة، وإن كان وجهه الحكمة فيما أتيت ملتبسًا.

ألا ترى الخضر ﷺ لما خرق السفينة وقتل الغلام وأقام الجدار سخط موسى ﷺ فعله، لاشتباه وجه الحكمة عليه حتى أخبره فرضي، هكذا أنا سخطم عليّ بجهلكم بوجه الحكمة فيه، ولولا ما أتيت لما ترك من شيعتنا على وجه الأرض أحد إلا قتل^[١].

فمرجعية الإمام الدينية والفكرية لا تتزعزع حتى لو أقصي من منصبه الزمني وحيل بينه وبين إمامته السياسية، والوظائف الدينية للإمام هي الوظائف الدينية للنبي ﷺ نفسها، فالأنبياء أنيطت بعهدتهم هذه المهمة (هداية الناس) عن طريق الوحي من الله. أمّا الأئمة، فهم بدورهم ينهضون لتعليم المجتمع؛ لأنّ رسالة النبي ﷺ تحتاج لكي تستمرّ إلى قيم يتولّى الإشراف على الرسالة، وقيادة الحياة الفكرية والروحية على الأقل، ولا بدّ لأجل ذلك أن يكون منصوبًا من السماء.

«وجود دور مشترك مارسه الأئمة ليس مجرد افتراض يبحث عن مبرراته التاريخية، وإنّما هو ممّا تفرضه العقيدة نفسها وفكرة الإمامة بالذات؛ لأنّ الإمامة واحدة في الجميع بمسؤوليّتها وشروطها»^[٢]. ومن جهة ثانية، توجد خصوصية لعصر كلّ إمام؛ ولذلك يتنوّع أداء الأئمة عليهم السلام وتتعدّد أساليبهم، فوحدة الهدف التي تجمع الأئمة لا تلغي البتّة تنوّع الأدوار.

وقسّمنا تاريخ الإمامة إلى عصرين مختلفين: شكّل الإمام الصادق ﷺ الفاصل بين الحقتين؛ وذلك لأنّه ﷺ واكب المرحلة الانتقالية في تاريخ الأمة، وهي سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، فهذا التحوّل تزامن مع فترة وجيزة من تخفيف الضغوط

[١]- المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ١-٢.

[٢]- الصدر، محمّد باقر، أهل البيت وحدة هدف وتنوّع أدوار، ص ٨٤.

على أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم. استفاد الإمام الصادق عليه السلام من هذا الانفراج النسبي ليوطد أركان المذهب ويستكمل شرح أصوله، «فبعد أن أنجز الأئمة المرحلة الأولى: (الإمام علي عليه السلام، الحسن عليه السلام، الحسين عليه السلام الإمام زين العابدين عليه السلام، مهمة تحصيل الإسلام من خطر صدمة الانحراف، والاحتفاظ بالإسلام كتشريع، بدأت جهود أئمة المرحلة الثانية، بنشاط الإمام الباقر عليه السلام، فتميّزت جهوده وتمحورت حول إعطاء الكتلة الشيعية إطارها التفصيلي الخاص بها، بوصفها الكتلة المؤمنة والمحافظة على الخط الحقيقي للإسلام.

ولقد تحقّق الهدف الاستراتيجي لهذا العصر، ألا وهو: حفظ الدين وهداية الأمة، وتأسيس الكيان الخاص. ولنحلّل أكثر، وبما تسمح به حدود البحث كيف حقّق أئمة هذا العصر هذا الهدف الكبير؟

تحمل الإمام الأول علي عليه السلام المسؤولية الدينية بعد رحيل النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله، وأدّى في تلك الفترة العصبية دوره كإمام بالمستوى الذي اقتضته تعقيدات الوضع، فهو يجسّد مثال أطروحة الإسلام الناطق، والنموذج الأعلى والأسمى للذات المنصهرة في بوتقة الرسالة، ولأجل ذلك كان الخلاف حول شخصيته هو مثار هذه الانقسامات والتشعبات: فالشيعة باعتصامهم بالإمام عليّ مثلوا ما أسميناه بالامتداد الطبيعي للأطروحة الإسلامية، والخوارج هم الذين خرجوا عنه بعد مسألة التحكيم عند النزاع مع معاوية بن أبي سفيان، والمعتزلة أنفسهم رغم كونهم تياراً عقائدياً، ولكن جذورهم التاريخية تعود إلى جمع من الصحابة اعتزلوا الحرب في الفتنة بين الإمام علي ومعاوية، وانشغلوا بالعلم والعبادة. وسيشكل الذين قبلوا بالأمر الواقع وتجاوزوا التنصيب على إمامته عليه السلام، وطفقوا يبرّرون ذلك بما أوتوا من قوّة وحجّة، سيشكلون جمهور المسلمين من مرجئة، وقدرية، ومشبهة، وهي فيما بعد ستدوب في التيارين الكبيرين: الأشاعرة، والسلفية الحنبليّة وامتداداتهما. فعلي عليه السلام قطب الرحي، ومركز الخلاف والانقسامات، ولا غرابة في ذلك، فقد تضافرت الروايات أنّه الفاروق، وأنّ الحقّ معه، وهو مع الحقّ، يدور معه حيث دار! وهكذا كان علي عليه السلام قطب الرحي، والإمام الفصل.

واستمرّ الإمامان الحسن والحسين عليهما السلام في أداء الدور الديني والعقدي الذي تُوجبه الإمامة، فكانت مسيرتهما استكمالاً لأدوار الإمام علي عليه السلام في تحصين الأمة على المستوى الفكري والعقدي من الانحرافات الخطيرة التي أدت إليها مسارات الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله، تمت هذه العملية التحصينية من خلال البيان العقدي، وتوضيح المبهات، وتربية الحوارين، وإعداد الأصحاب، وحلّ المعضلات والإشكالات التي واجهت المجتمع المسلم، ومن خلال المحاربة الفعلية للجماعات المارقة، والقاسطة، والناكثة مع الإمام علي عليه السلام، أو البغاة والخوارج مع الإمام الحسن عليه السلام، أو السلطة الجائرة والغاصبة، والثورة عليها كما هو حال الإمام الحسين عليه السلام.

وهكذا تحركت الأمور شيئاً فشيئاً نحو تشكّل الكيان الشيعي، رغم أنّ حركة التشيع في البدايات باستثناء حالة المعارضة السياسية التي ميّزتها لم تنفصل عن السواد الأعظم للمجتمع الإسلامي.

لقد تصدّى الأئمة: السجّاد عليه السلام والباقر عليه السلام والصادق عليه السلام لبناء القاعدة الفكرية والشعبية للتشيع، وذلك بعد النكسة التاريخية التي شهدتها الأمة الإسلامية بقتل حفيد نبيّها والفتك بأولاده وأصحابه والتنكيل ببناته ونسائه، كان لا بدّ للأئمة - بعد أن نجح الأمويون في توطيد أركان ملكهم العضوض - أن يحفظوا الدين المحمديّ الأصيل من التلاشي، وأن يحصّنوا أكثر فأكثر الطليعة المؤمنة الموالية، فبعد أن فشل الرهان على الأمة ككلّ بأن تؤدّي مسؤولياتها، تعمّق التوجّه المزدوج وترسخ أكثر عند السجّاد عليه السلام والباقر عليه السلام والصادق عليه السلام، وذلك عبر:

- العمل على صعيد الأمة: حفظ كيائها من المخاطر المحدقة بها في حدود ما تسمح به الظروف، والاستمرار في توعية عموم الناس وتذكيرهم بمسؤوليّتهم الدينية.

- العمل على الصعيد الخاصّ: لبناء الكتلة الشيعية واستكمال بيان أصول المذهب وشرح مفرداته.

ولئن اختلف تركيز كل إمام حسب الحاجات المستجدة، فالإمام السجّاد عليه السلام ركّز على الجانب العبادي والأخلاقي والدعائي لحاجة الناس لهذا الجانب بعد ما أصاب أهل البين ما أصابهم، وبعد الأجواء الخائفة والحصار المحدث الذي كرّسته السلطة الأموية بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، فالناس كانوا بأمر الحاجة إلى هذه الجوانب الأخلاقية والمعنوية التي تساعدهم على مواجهة كل تلك الضغوط والاستبداد الذي كرّسته دولة بني أمية، وأجواء الترف والبذخ التي شاعت مع امتداد فتوحات البلدان وتوسعها وتراكم الثروات، والاستهانة بالدين والقيم، كما تساعدهم على التوبة ونقد الذات ومحاسبة النفس فيما آلت إليه أمور الأمة. وبروز الجانب الروائي والفقهّي مع الإمامين الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام، في زمن انتعش علم الفقه بين المذاهب ورفع الحظر رسمياً عن تدوين الحديث، فكان لا بدّ للإمامين أن يؤصّلا مدرسة أهل البيت الفقهية ويتصدّيا للمدارس والمذاهب التي توالدت في ذلك العصر مستمدة أصولها من موروث روائي فيه من الدسّ والإسرائيليات ما فيه.. ومن الطبيعي أن يكون السؤال العقيدي وبيان مفرداتها، وإبطال العقائد المنحرفة، هو القاسم المشترك في كلّ العصور، فالإمام هو ميزان العقيدة، وهو حافظ الدين والذابّ عن شبهات الملحدين وانتحالات المنتحلين.

ولذا، وعلى امتداد مسيرة هؤلاء الأئمة الثلاثة، وباختلاف أساليبهم المعتمدة تعمّقت الأطروحة القرآنية والنبوية لأصول الدين، وترسّخت أكثر فأكثر المفاهيم العقديّة العلوية التي تضمّنتها خطب وروايات الإمام علي عليه السلام، وانكشفت زيف الانحرافات الفرقيّة والشذوذ في الأفكار والدين، كالخوارج، المشبهة، المرجئة، المجبرة، والمجسّمة.

٢-٣ المرحلة الثالثة: عصر الأئمة الثاني: من الإمام الكاظم عليه السلام إلى نهاية الغيبة الصغرى (١٤٨-٥٣٢٩هـ).

هذه المرحلة، وإن كانت تمثّل القسم الثاني من تاريخ الأئمة، ولكنها تحمل من

الخصوصيات ما يرجح اعتبارها عصرًا قائمًا بنفسه، وإن كانت من جهة العنوان العام هي امتداد لعصر النص وفترة الإمامة.

ففي هذا العصر، سيعيش المذهب الإمامي الذي اكتمل بناؤه، وتجدرت أصوله مسارًا تاريخيًا صعبًا في ظل محاولات السلطة محاصرة الأئمة والحيلولة دون امتداد خط الأئمة في أوساط الأمة داخل عواصم الدول وفي آفاق البلاد الإسلامية.

فكان السجن والتنكيل بالإمام الكاظم أسلوب هارون العباسي في سبيل ذلك، وسياسة الاحتواء بمنح ولاية العهد للإمام الرضا هي منهج المأمون العباسي، أما الجواد عليه السلام والهادي عليه السلام والعسكري عليه السلام، فكان نصيبهم من السياسة العباسية يقوم على حصارهم وفرض شبه الإقامة الجبرية عليهم. ومن الطبيعي أن ينتهي المطاف بهم جميعًا إلى الاستشهاد؛ لأن صمود الأئمة وثباتهم، وتمكنهم من إجهاض هذه المخططات بشتى أشكالها، دفع طواغيت بني العباس إلى اليأس من محاولاتهم واللجوء في الأخير إلى التصفية والقتل.

وهذا شأن مطرد مع الإمام الكاظم عليه السلام والرضا عليه السلام والجواد عليه السلام وسائر أئمة هذه المرحلة.

وفرضت طبيعة هذه الحقبة التاريخية الممتدة من (١٤٨هـ) إلى (٣٢٩هـ) على الأئمة الأطهار أولويات جديدة إضافة إلى ثوابت أدوارهم في حياة الأمة:

أولاً: اعتماد أساليب جديدة في التواصل مع الأصحاب وتعميق السرية في العلاقات بالإمام.

ثانياً: التركيز على تهيئة الناس لغيبة الإمام، والتأكيد على المفاهيم العقدية لانتظار الفرج.

ثالثاً: التحذير من الغلاة وسائر المنحرفين داخل المذهب، هذه الظاهرة التي وإن بدأت بواكبرها مع الإمام الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام، ولكنها تنامت في هذا العصر.

رابعاً: التأكيد على مفهوم زيارة الأئمة الأطهار، وبالخصوص زيارة الإمام الحسين عليه السلام، والتي غدت شكلاً من أشكال التعبئة الفكرية والمعنوية للشيعة. وقد قدّم الشيعة في سبيلها التضحيات الجسام خاصة في عصر المتوكل العباسي، الذي بلغ به الحقد والعداء إلى تحريب قبر الإمام الحسين عليه السلام والتنكيل بالزوار.

آل هذا العصر إلى غياب الإمام الثاني عشر غيبة كبرى بعد أن مهد لها بغية صغرى، اتخذ فيها سفراء يشكلون رابط الاتصال مع أصحابه وشيعته، وهياً الشيعة لهذا التحول التاريخي الكبير الذي ينبئ بنهاية عصر النص، وبدء عصر جديد، تُوكل فيه مهمة حفظ الدين، والذود عن العقيدة، وصون هوية الأمة، إلى العلماء الربانيين والمجتهدين الأبرار.

ولما كانت القضية المهدوية، وغياب الإمام هي المسألة الكلامية الأبرز في هذا العصر، سنقف عندها نسبياً:

فقد واجه الشيعة في آخر هذا العصر صدمة عقيدية، رغم التخطيط المسبق والتهيئة المبكرة للشيعة لغيبة الإمام، فالأئمة الثلاثة: الجواد، والهادي، والعسكري عليهم السلام، ركّزوا أكثر مع أصحابهم نظام الوكالة، الذي بدأ مع أئمة المرحلة السابقة، خاصة مع الإمام الكاظم عليه السلام، وعودوهم على فكرة احتجاب الإمام من حين إلى آخر والتواصل عبر المكاتب والتوقيعات.

وقطعاً، لقد خففت هذه الإجراءات حدة الصدمة التي خلفها غياب الإمام المهدي، ومع ذلك شكّت فئة في ولادة الإمام المهدي عليه السلام، واستغل بعض الأشخاص الحيرة ليدّعي إمامة ومهدوية رموز كجعفر بن عليّ الهادي (ت ٢٧١هـ) (المشهور بجعفر الكذاب)، ومحمد بن عليّ الهادي (٢٥٤هـ) الذي ادّعي أنه لم يمت وأنه هو المهدي... وحتى الذين ظلّوا على منهج الإمامية، وعلى عقيدتهم بإمامة محمد بن الحسن العسكري عليه السلام، وارتبطوا به عن طريق الوكلاء، حتى هؤلاء واجهوا محنة أخرى: وهي ادّعاء بعض المنحرفين السفارة والوكالة والنيابة عن الحجة عليه السلام، أو البابية (أي أنهم باب الإمام الغائب)، بل انحرف بعض من كان وكلاً حقيقياً وأصبحوا يدعون الشيعة إلى

اعتقاداتٍ شاذة. وتحمل الإمام مسؤولياته في فضح هؤلاء وحفظ عقيدة الناس وحماية الدين وأصول المذهب من تحريفات هؤلاء: فكانت تصدر من حين إلى آخر تواقع من الناحية المقدسة تكذب هؤلاء المتحلين وتبطل دعاويهم. «ويكفي للوقوف على هول البلية والحيرة، وضبابية الأمور بالنسبة للشيعة في تلك الفترة مراجعة سريعة لكتاب (الغيبة) للشيخ الطوسي، وملاحظة أسماء دعاة السفارة والوكالة ممن صدرت في حقهم توقيعات اللعن والذم... منهم محمد بن نصير النميري رأس النصيرية، والحسين بن منصور الحلاج، رأس الحلاجية، وأحمد بن هلال العبرتائي الكرخي، ومحمد بن علي العزاقر الشلمغاني، وغيرهم...»^[١].

بقيت نقطتان جديران بالبحث في هذا السياق، وهي تهم هذا العصر والعصر الذي سبقه، أي مجموع عصري الإمامة:

- خصوصيات تأسيس المفاهيم العقديّة عند الأئمة.

- الأصول العقديّة وتراث الأصحاب.

٢-٣-١ خصوصيات تأسيس المفاهيم العقديّة عند الأئمة (عليهم السلام): من الأدوار العقديّة الثابتة في عصر الإمامة، شرح المفاهيم الدينيّة عمومًا والاعتقاديّة خصوصًا للناس، والإجابة عن استفساراتهم، وإبطال شبهات الخصوم، ومن هنا كان هذا الموروث الروائيّ الواسع عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام)، والذي جمع في مؤلفات ومصنّفات عديدة تأتي الإشارة إليها لاحقًا.

نعم، ثمة تفاوت في إبراز هذا العلم المكنون في صدور الأئمة وفي مدوّنتهم الكبرى التي ورثوها إمامًا عن إمام: صحيفة ضخمة من إملاء رسول الله وخطّ الإمام عليّ (عليه السلام)؛ لاختلاف الظروف الأمنيّة والسياسيّة التي تحفّ بالإمام، ولطبيعة المرحلة التي عاشها كلّ إمام ومتطلّباتها وأولويّاتها الثقافيّة والفكريّة.

[١]- محمد رضا، الأنصاريّ القميّ، م.س، ص ١٢.

وهنا لا بد أن نشير إلى ميزة فارقةٍ امتازت بها مدرسة الأئمة الأطهار، وهي عدم مرور الحديث بمرحلة شفوية، كما هو الحال في المذاهب الإسلامية الأخرى. فالحديث في مدرسة الأئمة دون مباشرة منذ زمن رسول الله، والصحيفة التي أشارت إليها الرواية السابقة هي المدونة الأساسية لهذا الموروث الروائي عن النبي محمد ﷺ. وهي تعبر عن الأصالة العلمية لهذه المدرسة والاستقلال المعرفي، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «ما لهم ولكم وما يريدون منكم؟ وما يعييونكم؟ يقولون: الرافضة! نعم، والله رفضتم الكذب؛ واتبعتم الحق. أما والله، إن عندنا ما لا نحتاج إلى أحد، والناس يحتاجون إلينا، إن عندنا الكتاب بإملاء رسول الله ﷺ، وخطه علي عليه السلام بيده صحيفة طولها سبعون ذراعاً فيها كل حلال وحرام»^[١]. وفي رواية الكافي عن الصادق أيضاً: «فيها كل حلال وحرام، وكل ما يحتاج الناس إليه، حتى إرش الخدش»^[٢].

وكان ديدن الأئمة الأطهار أيضاً تشجيع أصحابهم على التدوين والكتابة، فعن الصادق عليه السلام قوله للمفضل بن عمر: «اكتب وبث علمك في إخوانك، لأنّ متّ فأورث كتبك بنيك، فإنّه يأتي على الناس زمان هرج، لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم»^[٣]. وعنه عليه السلام: «اكتبوا فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا». وعنه أيضاً: «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها»^[٤].

وفي رواية تؤكد استمرارية هذا التراث المكتوب من الأصحاب إلى عصور الإمامة المتأخرة ما ذكره الكليني عن محمد بن الحسن بن أبي خالد شينولة قال: «قلت لأبي جعفر الثاني^[٥]: إنّ مشايخنا رووا عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، وكانت التقيّة شديدة، فكتبوا كتبهم ولم ترو عنهم، فلمّا ماتوا صارت الكتب إلينا، فقال: حدّثوا

[١]- الصّفّار، محمّد بن الحسن، بصائر الدرجات، ص ١٦٩.

[٢]- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، بيروت، دار المرتضى، ج ١، ص ١٧٢.

[٣]- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، بيروت، دار المرتضى، ج ١، ص ٤١.

[٤]- م.ن.

[٥]- أبو جعفر الثاني هو الإمام الجواد عليه السلام.

بها فإنّها حقّ»^[١]. بالمقابل، صدرت نواهِ كثيرة عن الخلفاء بعد رسول الله عن تدوين الحديث بذريعة الخشية من اختلاط القرآن بالحديث، وأُحرقت مدوّنات الحديث وصحفها التي كانت عند بعض الصحابة بأمر من الخليفة الأوّل والثاني، وامتدّ هذا المنع والحظر إلى زمن الخليفة الأمويّ عمر بن العزيز الذي أمر بجمع الحديث وتدوينه، فكانت المحاولات الأولى لجمع الحديث وتدوينه على يد ابن شهاب الزهريّ (ت ١٢٤هـ).

وهكذا، يسبق الشيعة تاريخياً المذاهب الأخرى في تدوين الحديث، «فأهل السنة قاموا بتأليف كتب الحديث بعد مضيّ أكثر من ثلاثين سنة من فترة الازدهار الحديثي الشيعي». ويعدّ مالك بن أنس (م ١٧٩هـ) [من أوائل] من دوّن في هذا المضمار حيث ألف (موطأه)، ودوّن أحمد بن حنبل (م ٢٤١هـ) (مسنده)، وألف البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ) (صحيحه)، بينما الشيعة قبل تلك التواريخ، ويتّضح ذلك حينما نعرف أنّ الإمام الصادق عليه السلام استشهد سنة ١٤٨هـ، وكان عند الشيعة آنذاك كتب كثيرة في الحديث»^[٢].

ومن هنا، امتاز الموروث الحديثي الشيعي بأنّ الغالب فيه هو الكتابة والحفظ التدويني من زمن الرسول ﷺ والإمام علي عليه السلام إلى عصور الأئمة اللاحقين، أمّا الحديث السنّي فالغالب فيه هو الرواية دون الكتابة؛ لذلك كان منهج الأصحاب في الحديث الشيعي يختلف عن المنهج الرجالي السنّي، فالعمدة عند أصحابنا هو التثبت من حجية كتب الحديث، وصحّة طرقها، والوثوق بصحّة النسخة والركون إلى راوي الكتاب، «وبالجملة، إنّ قدماء أصحابنا كانوا مصرّين على أن يكون لهم طريق مطمئن إلى كتب الحديث، دون الاعتماد على الكتب الواصلة بالوجادة، وهذه الكتب كانت مشهورة بينهم، ولهم طرق متعدّدة إليها، ولكن بعد تصنيف المشايخ الثلاثة المجاميع الحديثيّة، صارت هذه الكتب الأربعة محور عناية أصحابنا، وضعفت عنايتهم بالمصادر الأوّليّة»^[٣].

[١]- الكليني، الكافي، م.س، ج ١، ص ٤٢.

[٢]- مهدي خدامياني آراني، فهارس الشيعة، ج ١، ص ٢٨.

[٣]- مهدي خدامياني آراني، فهارس الشيعة، م.س، ص ٣٠.

٢-٣-٢ الأصول الكلامية العقديّة وتراث الأصحاب: وهي القضية الثانية التي أردنا التنبيه إليها، وتعدّ ثابتة من ثوابت عصري الأئمة الأوّل والثاني، ألا وهي الأصول الكلامية التي صنّفها أصحاب الأئمة من عصر الإمام علي عليه السلام إلى نهاية الغيبة الصغرى، ولما كان استقصاء هؤلاء الأصحاب يتطلّب بحثاً ودراساتٍ قائمة بذاتها، نكتفي بالإشارة إلى بعض النماذج لهذه الأصول وهؤلاء الأصحاب، فمن أصحاب الإمام علي عليه السلام من اشتهر بالتصنيف في الكلام، فضلاً عن الأصحاب الذين صنّفوا في الفقه وعموم الحديث والسيرة والنحو وسائر العلوم، ولعل أشهرهم سليم بن قيس الذي روى عن الإمام علي عليه السلام وعن سلمان الفارسيّ، له كتاب في الإمامة وهو أقدم الأصول التي وصلت إلينا، ويقول عنه محمد بن إبراهيم النعماني، صاحب كتاب الغيبة: «وليس بين جميع الشيعة من حمل العلم أو رواه عن الأئمة خلاف في أن كتاب سليم بن قيس الهلالي أصل من الأصول التي رواها أهل العلم وحمله حديث أهل البيت عليهم السلام وأقدمها؛ لأن جميع ما اشتمل عليه هذا الأصل إنّما هو عن رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين والمقداد وسلمان الفارسيّ وأبي ذر ومن جرى مجراهم ممن شهد رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام وسمع منهما، وهو من الأصول التي ترجع الشيعة إليها وتعول عليها»^[١]. ومنهم الكميت بن زيد الذي عدّه الجاحظ أوّل من ناظر في التشيع^[٢].

عيسى بن روضة التابعي مولى بني هاشم، واعتبره صاحب تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام بأنّه: «أوّل من صنّف في علم الكلام وله كتاب في الإمامة، وكان وحيد عصره في علم الكلام، وهو الذي فتق بابه وكشف نقابه...»^[٣].

علي بن إسماعيل بن ميثم التمار له كتاب الإمامة، والاستحقاق: قال عنه ابن النديم أوّل من تكلم في مذهب الإمامية، ناظر ضرار بن عمرو، وأبا هذيل العلاف.

«وكان من بين أصحاب الإمام الصادق عليه السلام من عدّهم الإمام نفسه من المتكلمين

[١] - النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، ص ١٠١.

[٢] - انظر: الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ص ٣٥١.

[٣] - الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، م.س، ص ٣٥٠.

الكبار، من قبيل: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحران بن أعين، وأبي جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق...».

ومنهم: جابر بن يزيد الجعفي، والمفضل بن عمر الجعفي، وله كتاب التوحيد أو فكر، وقيس الماصر الذي تعلّم الكلام عن الإمام السجاد عليه السلام وصحب الإمامين الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام.

أمّا الطبقة الثالثة من الأصحاب المتكلمين بعد التابعين، فمنهم: فضال بن الحسن، والفضل بن شاذان الذي أخذ عن الإمام الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام والهادي عليه السلام. و«يبدو أنّ غالبية آل نوبخت، وهم كثيرون، كانوا من المتكلمين، كالفضل بن أبي سهل ابن نوبخت الذي أدار في عهد هارون المكتبة المعروفة بـ(دار الحكمة)، وكان من المترجمين من الفارسية إلى العربية، وإسحاق بن أبي سهل بن نوبخت، وابنيه إسماعيل وعلي وحفيده أبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي الملقّب بين الشيعة بـ(شيخ المتكلمين)، والحسن بن موسى النوبختي، وهو ابن أخت إسماعيل بن علي، وعدد آخر من هذه الأسرة»^[١].

ويصعب استقصاء الجميع وفي مختلف الطبقات، ولكن ما أوردناه كفيلاً بإثبات مساهمة أصحاب الأئمة، وعلى مدى هذين العصرين (عصر الإمامة) في رقد الساحة العلمية، ونشر روايات أهل البيت ومفاهيمهم العقديّة، وتصديّ الكثير منهم لمناظرة المخالفين والخصوم.

٢-٤ المرحلة الرابعة: مرحلة النضج العلمي: من بداية الغيبة الكبرى إلى نهاية القرن السادس للهجرة

في هذه المرحلة، ينتهي عصر النصّ، ويبدأ عصر الغيبة الكبرى. ففي سنة ٣٢٩ هـ انتهت الغيبة الصغرى التي دامت سبعة عقود، وبانتهائها ينتهي نظام السفارة والوكالة، وأحيلت إدارة شؤون الشيعة إلى رواة الحديث والفقهاء المأمونين على حلال الله وحرامه.

[١]- مطهرّي، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، م.س، ص ٤٧.

ولا جدال، أنَّ هذا الغياب رغم الإجراءات الاحترازية التي اتخذها الأئمة عليهم السلام والتحسينات الفكرية التي أسسوها، ترك أثره، خاصة مع انعدام الكيان السياسي الذي يدافع عن الشيعة، فهم يعيشون في مجتمعات مختلطة، وفي ظلّ حكومات جائرة تضطهدهم وتنكّل بهم، فهذا الغياب أحدث صدمةً كانت لها أصداءها، لعلنا نقرأ بعضها في العديد من المصنّفات القريبة من عصر الغيبة عن أسرار الغيبة والحيرة واضطراب الشيعة في مآلات القيادة والإمامة زمن غيبة الإمام^[١].

فعلى مستوى التحصين العقائديّ، «بادر فقهاء الشيعة منذ بدايات أيام الغيبة الكبرى بإصدار رسائل اعتقاديّة جلّها مختصرة وموجزة ومختزلة، تتضمّن مهمّات العقائد في الأصول الخمسة التي تعتبرها الإماميّة ركن الإيمان والاعتقاد، وأنّ من اعتقد بها صنّف في الشيعة الإماميّة، ومن مختصّات هذه الرسائل أنّها تكون مختزلة... ولكنها قريبة إلى أذهان عامة الناس سريعة الحفظ، سهلة التناول، بعيدة عن الاستدلالات العقلية والفلسفية، يفهمها العالم والمتعلّم والصغير والكبير...»^[٢]. كما ألّف بعض الأعلام مصنّفات في موضوعات محدّدة توضيحاً للمعتقد الإماميّ في هذه المسائل، وردّاً على شبهات الخصوم (بعضها من زمن الغيبة الصغرى)، كالتنبية في الإمامة لأبي سهل إسماعيل النوبختي (ت ٣١١هـ)، والإنصاف لابن قبة (توفي أوائل القرن ٤هـ)، الذي كان من المعتزلة وانتقل إلى مذهب الإماميّة، والإمامة والتبصرة لابن بابويه القميّ (ت ٣٢٩هـ)، وكتاب التوحيد وكتاب «كمال الدين وتمام النعمة» للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ).

كما انبرى العلماء، ولأجل حفظ الموروث الروائيّ للأئمّة الأطهار عليهم السلام وحفظ المذهب: «فقام فقهاء الشيعة في بداية فترة الغيبة الكبرى بعملية جبارة، وهي جمع المتناثر والمتفرّق من تراث الأئمّة الإثني عشر ومروياتهم، وكانت خطوة مهمّة في طريق تحديد معالم المذهب، ومن خلال فترة قصيرة لم تتجاوز القرن الواحد كانت الشيعة تمتلك

[١]- انظر: كتاب الغيبة للطوسي؛ الغيبة للنعماني؛ الإمامة والتبصرة من الحيرة للصدوق الأب علي بن الحسين بن بابويه القميّ؛ كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق.

[٢]- الأنصاري، محمد رضا، عقيدة الشيعة، ص ١٥.

أربع مجاميع روائية: الكافي للشيخ الكليني (ت ٣٢٩هـ)، ومن لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، والتهذيب والاستبصار للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)^[١]. هكذا حافظ علماء الشيعة على المرجعية الفكرية لموروث الأئمة الأطهار، وخطّوا لأنفسهم مساراً اجتهادياً مميزاً، تعمّق مع مرور الأيام، وتكامل مع مختلف المدارس والاتجاهات التي تعاقبت على الساحة العلمية التاريخية. «وهكذا استطاعت الشيعة -برغم غيبة الإمام- أن تؤسّس لنفسها كيئناً مستقلاً بعيداً عن أموال الخلفاء والحكام وإملاءاتهم، بل وتوسّعت دائرة المتّمين إليها والمتمّذهين بمذهبها، فانتشر التشيع في الآفاق، فصار له وجود، واستطاعوا باستقلالية سياسية أن يواجهوا التحديات التي مرّوا بها في فترة الخلافة العباسية، وبعد غزو المغول وسقوط بغداد، وانهيار الدولة، ثمّ الدول التي تلتها في الحكم، فخرجوا منها مرفوعي الرأس، وأصبحت لها مدارس وحوزات تعليمية مستقلة غير مرتبطة بالأسر الحاكمة»^[٢].

لقد تعايش في هذا العصر اتّجاهات كلامية عديدة، تنوّعت في مناهجها، وأساليب استدلالها، ومن الطبيعي أن نجد هذا التنوّع انطلاقاً من شمولية المنهج في مرحلة التأسيس النابعة من منطق القرآن والحديث في التعاطي مع المسائل العقدية كما مرّ بنا.

فشهد العصر القريب من الغيبة الكبرى تنوّعاً في الذوق الكلامي بين مناحٍ روائية نصّية، وبين اتّجاهات عقلية. ومن أصحاب الاتجاه الأوّل: أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (ت ٣٥٠هـ) صاحب كتاب الياقوت الذي شرحه العلامة الحلي، وأبو محمد حسن بن موسى النوبختي (ت ٣١٠هـ)، أبو سهل إسماعيل بن علي بن إسحاق النوبختي (ت ٣١١هـ)، ومظفر بن محمد البلخي (ت ٣٦٨هـ)، وعمدة هذا الاتجاه الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ). ومن الاتجاه الروائي: محمّد بن الحسن الصفّار (ت ٢٩٠هـ)، وابن بابويه القميّ (ت ٣٢٩هـ)، والشيخ الصدوق (ت ٣٥٥هـ)، وابن قولويه جعفر بن محمد بن جعفر (ت ٣٦٨هـ)... ولعلّ هذا التنوّع في المنهج يعود إلى البيئة التي عاش

[١]- الأنصاري، محمد رضا، عقيدة الشيعة، م.س، ص ١٥.

[٢]- م.ن، ص ١٥ (بتصرف يسير).

فيها أصحاب المدرستين، فأصحاب المنحى الروائي في الغالب عاشوا في بيئة طابعها الغالب هو التشيع، ولا يوجد الكثير من المخالفين ما يحفزهم على النظر والاحتجاج، بينما رموز الاتجاه العقلي كانوا يتواجدون في الغالب في مدن كبغداد والكوفة يتواجد السنة وأتباع المذاهب الأخرى مما يدعو للجدل والمناظرة.

ولكن هذا الاختلاف بين المدرستين كان محكوماً بالاتفاق على الأصول، وانحصار الخلاف في تفاصيل ترجع إلى طريقة فهم النص والرواية في غالب الأحيان، وردود المفيد في كتابه «تصحيح الاعتقاد» على آراء الشيخ الصدوق في كتابه الاعتقادات في دين الإمامية، تعطينا مشهداً دقيقاً لحدود هذه الاختلافات.

ولكن الغلبة كانت لمنهج الشيخ المفيد؛ لقوة حضوره، وتواجده في بغداد، وتلمذ العديد من الأعلام الكبار على يديه، كالشريفين الرضي (ت ٤٠٦هـ) والمرتضى (ت ٤٣٦هـ)، وأبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩هـ)، والشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) ..

وهكذا ساد منهج المفيد وامتدّ عبر طلابه الذين خلفوه في زعامة المذهب وصولاً إلى الشيخ الطوسي، الذي بعد هجرته إلى النجف فقدت بغداد موقعها، وغدت الحلّة مركز العلم، وفي مدرستها امتدّ هذا المنهج وتسامى إلى مراق جديدة.

٢-٥ المرحلة الخامسة: مرحلة الكلام الفلسفي من بداية القرن السابع إلى نهايات القرن العاشر

في هذه المرحلة، تبلورت المدرسة العقلية الفلسفية أكثر فأكثر مستفيدة من جهود أعلام المرحلة السابقة، وعطّأهم على مستوى الكلام العقلي، فمدرسة الحلّة التي نصبت فيها معالم الكلام الفلسفي أخذت الكثير من مدرسة بغداد وأعلامها الكبار، كالمفيد، والطوسي، والمرتضى ...

ومن أقطاب هذه الحقبة الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، وابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ)، والعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، والمقداد السيوري (ت ٨٢٦هـ) ...

ويعتبر كتاب الخواجة «تجريد الاعتقاد» الأطروحة التأسيسية لهذه النقلة في تطعيم البحث الكلامي بالذوق الفلسفي، فهي بدايات هذا المنحى الذي سيتصاعد مع بدايات هذا العصر ليبلغ ذروته مع الكلام الفلسفي في أرقى صوره مع نخبة من الفلاسفة المتكلمين كالداماد (ت ١٠٤١هـ)، وملاً صدرا (ت ١٠٥٠هـ).

شهدت الشيعة في هذه المرحلة ولادة كلام فلسفي بحث، وهذه الولادة مدينة لحضور المفاهيم الفلسفية من جهة، وقبول كثير من أهم العقائد الفلسفية من جهة ثانية، فقد بدأ هذا الاتجاه من ابن أبي جمهور الاحسائي (ت بعد ٩٠٦هـ) وصدر الدين الدشتكي (ت ٩٠٣هـ) وميرداماد (ت ١٠٤١هـ)، وتآلق على يد صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ). كما أن الملا عبد الرزاق اللاهيجي الشيرازي (ت ١٠٧١هـ) والفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) والملا مهدي النراقي (ت ١٢٠٩هـ) يعدّون من أهم متكلمي هذه المرحلة.

وعليه، فقد شهد الكلام الشيعي (الإمامي) مرحلة جديدة مكّنته من تسليح نفسه أمام الأسئلة الجديدة، ولكن مع هذا قد فقد الكلام الشيعي أصالته واستقلاله تدريجياً، وعقد مستقبله بالفلسفة. هذا التقارب بين الكلام والفلسفة أدّى إلى صعوبة التمايز بين الآثار الفلسفية والآثار الكلامية. وخلاصة القول إنّ الكلام الشيعي وإن لم يُبتَل بالجمود الفكري، كالأشاعرة، بل وجد مناخاً للتجديد المعرفي، لكنّه أدّى بالمآل إلى استحالة الكلام في الفلسفة وعدم الاعتناء به في الأوساط العلمية الشيعية^[١].

لقد اعتبر الشهيد مطهري أنّ نتاجات الفلاسفة الكلامية ومساهماتهم في تطوير السؤال الكلامي فاقت من حيث الأهمية والعمق جهود المتكلمين أنفسهم: «... بل في الحقيقة فقدّ الكلام استقلاله تجاه الفلسفة، وقاموا ببحثه ومناقشته فلسفياً، فحالفهم النجاح أكثر من المتكلمين الذين اعتادوا دراسة الأمور بالأساليب القديمة، فمثلاً، نجد أنّ صدر المتألهين والحاج ملاً هادي سبزواري، ورغم أنّهما لم يكونا في زمرة المتكلمين،

[١]- السبحاني، محمد تقی، الكلام الإمامي الجذور والتطور، م.س، ص ١١٢-١٢٤.

إلا أن تأثيرهم الوجودي كان أكثر من أيّ متكلم آخر^[١].

٢-٦ المرحلة السادسة: العصر الأخباري: القرن ١١هـ والقرن ١٢هـ

الانقسام في المدرسة الشيعية إلى اتجاه روائي وآخر عقلي قديم الجذور، وامتد هذا الانقسام مع تطوّر وتنامي المذهب الشيعي منذ العصور المبكرة لأصحاب الأئمة؛ حيث يصنّف هؤلاء الأصحاب إلى ذوي النزعة الروائية وبعضهم الآخر إلى أصحاب النزعة العقلية. فلقد لمسنا هذه الثنائية منذ البدايات المبكرة لمسارات علم الكلام مع أصحاب الأئمة، مروراً بالانتقالات التي شهدتها مركز الكلام من المدينة، إلى الكوفة، فإلى قم، فبغداد، فالحلة، فأصفهان... وسائر الحواضر الكلامية. كان هذا التعايش بين المنهجين موجوداً فداً تحت سقف مذهب الإمامية، وإن تفاوتت قوّة أحدهما على حساب الآخر، فحتى لو كان يغلب على المنهج الكلامي في مرحلة ما إحدى النزعتين العقلية البرهانية أو الروائية الخبرية، فإنك تجد إلى جانبها من ينتصر للنزعة الأخرى.

ولهذا يمكن القول إن تاريخ الكلام الإمامي كان محكوماً بهذه التعادلية، وهذه الوسطية بين العقل والنقل، فكلما مالت الكفة أكثر من اللازم إلى طرف توجّهت الساحة إلى الطرف الآخر لترجح الكفة الأخرى إلى أن يتحقّق التوازن الذي حكم هذا التاريخ الطويل. وهذا الأمر يعود الفضل فيه إلى العصر التأسيسي ودور الأئمة في تكريس هذه التكاملية المنهجية في التعاطي مع مسائل العقيدة والمعتقد.

ومن هنا نفسر كيف كانت العودة قوّة نحو الأخبار بعيد عصر الكلام الفلسفي الذي هيمنت عليه الاتجاهات العقلية البرهانية، وشاعت المصطلحات المنطقية، والمقاربات الفلسفية، وحتى الذوق العرفاني أحياناً، فشهد هذا العصر - القرن الحادي عشر والثاني عشر - تأليف مجاميع روائية مهمة أبرزها:

- بحار الأنوار للعلامة المجلسي (١٠٣٧-١١١٠هـ)

[١] - مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية (الكلام)، ص ٤٧.

- الوافي للفيض الكاشاني (١٠٠٧ - ١٠٩١ هـ)

- وسائل الشيعة للحرّ العاملي (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ)

وكان الهدف مع هذه الموجة الجديدة من التصنيف الروائي بعد الموجة الأولى التي رصدناها بُعيد الغيبة، هو نفسه حفظ تراث أهل البيت من الضياع بتتبع الأصول المعتمدة المهجورة، وتدارك قلة اعتناء المتأخرين بكنوز آل محمد ﷺ. وهذا الاتجاه من البديهيّ أنّه ينطلق كردّة فعل على التطرّف في اتّخاذ العقل وحده أو الفلسفة أو المنطق سبيلاً للمعارف الدينيّة، وأنّه من الضرورة بمكان أن ينطلق طلاب العلم من معين نقي: الكتاب والعترة.

وهذا النزاع لم يكن محصوراً في دائرة الدراسات العقيدية والكلام، بل ربما أخذ مداه أكثر في المجال الفقهيّ؛ حيث احتدم الصراع بين الأصوليين والإخباريين، فانقسم فقهاء الإمامية مبكراً إلى فريقين: فريق يعتمد الاجتهاد في استنباط النصّ، واستنباط الأحكام، وما يستلزمه ذلك من تنقيح للقواعد الأصولية، وأدلة الاستنباط المنظّمة لعملية استخراج الأحكام من أدلتها؛ وفريق يرفض الاجتهاد، ويعتمد في مقام الاستنباط على الأخبار والروايات حصراً، ونأوا بأنفسهم عن الأدلة الأخرى، كالإجماع، والعقل، وسائر العناصر الأخرى التي اعتبروا الاتكاء عليها خروجاً عن الدين. وإنّ احتدام الصراع قد يكون أحد أسبابه هو ظهور الاسترادي (ت ١٠٣٣ هـ)، حيث: «ظلت العلاقة بين أعلام مدرسة الحديث والأصول علاقة ودّية تواصلية تضمّنها حوزة واحدة، بل ومدرسة واحدة، وانحصرت المناقشات والردود بين جدران المدارس، وقاعات الدرس، وصفحات الكتب والرسائل، ولم تبرز الخلافات إلى الساحة الشعبيّة، بل لم تميّز عامّة الشيعة بين الأصوليّ والمحدّث... إلى أن ظهر الاسترادي وكانت أفكاره متطرّفة، وارتقت في خطابه إلى مراتب خطيرة من التهجم على الفقهاء، فحكم عليهم بالخروج عن المذهب ولحوقهم بالعامّة»^[١].

[١]- الأنصاري، محمّد رضا، عقيدة الشيعة، م.س، ص ٢٣.

٢-٧ المرحلة السابعة: عصر الإصلاح الديني (القرنان ١٣ و ١٤هـ)

تزامنت هذه الانتعاشة للتيارات الإخبارية في الساحات الشيعية، وكل تلك التدايعات التي تحدّثنا عنها في العصر السابق، مع ظهور الدعوات السلفية في العالم السني، وبالأخص المذهب الوهابي (١١١٥-١٢٠٦هـ)، وهذا أمر يدعو للتفكير والتأمل في دراسة هذا التزامن بين الظاهرتين، والنزعة الطاغية عند الفريقين إلى الذود بالتراث، واللجوء إلى السلف كلّما هزّت العالم الإسلامي تحولات كبرى في التاريخ. وهذه المرة واكبت هذه الانتعاشة المتجددة للفكر السلفي هيمنة الاستعمار الغربي على البلاد الإسلامية، وسقوط الدولة العثمانية، وإلغاء ما سمّي بالخلافة الإسلامية.

تراءى لنا في هذا العصر عقود من الجمود والتقهر عاشها العالم الإسلامي، ومن تجلياته الجمود والتخلّف في الفكر، والثقافة، والعلوم، وعمّقت هذه الوضعية البائسة الفتن الداخلية والانقسامات الحادة بين أجنحة الفكر الديني في العالم الإسلامي، والتي غدّاه الاستعمار وأذكى سعيها بإحياء النزعات العرقية: عرب، فرس، أتراك، أكراد، فراغة، برابرة... والفوراق المذهبية والدينية: سنة، شيعة، وهابية، و...،

وفي هذه الأجواء المتبلّدة والمكفّهرة، فرض تساؤل كبير نفسه: لماذا تخلّف المسلمون وتقدّم غيرهم؟ وما السبيل لنهضة الأمة من جديد؟

وإزاء هذا التساؤل المركزي، ظهرت اتّجاهات عديدة، شرح كلّ منها أسباب الأزمة، وقدم نظرية في النهوض والإصلاح، ومن أهمّ هذه الاتجاهات:

- التيار التغريبي العلماني: يمثله أساساً النخب المتفرنجة التي انبهرت بالغرب، وبثقافته، وظنّوا أنّ سبيل نهضة المجتمعات الإسلامية هو التماهي مع التجربة الغربية، فالحلّ يبدأ من التخلّص من الدين وقيوده، والتحرّر منه، فهو مكمن الداء، وبرّوا ذلك بأنّ الغرب نفسه لم يشهد نهضته ولم يحقق تقدّمه إلّا بعد أن أقصى الكنيسة وأطلق العنان للعقل، ومكّن العلوم في إدارة الحياة وحلّ المشكلات، فالدين سرّ تخلفنا والنهضة تبدأ من التخلّص منه.

- تيار الإصلاح الديني: قامت دعوة هذا الاتجاه على تبرئة الدين والعقيدة الدينية من تهمة جرّ الأمة إلى أتون التخلف، وتعليل تردّي أوضاعها بالفهم الخاطئ للدين والتأويلات الباطلة للمعتقدات، وتكريس مقولات مشوّهة لعقيدة القضاء والقدر، ومسؤوليّة الإنسان تجاه أفعاله، وموقع الإنسان في الكون ورسالته في الخلافة الإلهية على الأرض، ونادت دعوات الإصلاح الديني إلى ضرورة بناء العقيدة من جديد وفق المفاهيم الأصيلة، متجاوزين أطر التراث الكلامي الضيق الذي سجن منظومة العقائد في قوالب ثقافة الماضين وأسئلته ومشاكلهم، وعلّفته داخل أنساق الجدل العقيم والتراشق التفسيري مع الآخر المذهبي.

قامت دعوات الإصلاح الديني تنشد تصحيح العقيدة والإيمان الديني، وفهم الإسلام كعامل محفّز لتحمل المسؤوليات في الحياة، لا تبريراً للخضوع والاستسلام لكلّ الأدواء التي تعاني منها الأمة: داء الاستعمار ونهب ثروات الأمة، داء الأميّة والجهل، داء التخلف الفكري والثقافي، داء الاستبداد السياسي وغياب الحريّات، داء الفقر وتردّي الأوضاع الصحيّة والمدنيّة بشكل عام، داء البطالة وتعطيل الثروات، داء التبعية وغياب القرار المستقل، داء التشتت والتفرّق...

كلّ هذه الأمراض وغيرها، وإن لم تبلور تيارات الإصلاح الديني حلولاً نهائية لها، لكنّها سعت إلى تأسيس القاعدة الفكرية العقدية الصلبة التي تنطلق معها الأمة بروح جديدة، لأداء مسؤولياتها في مواجهة كلّ هذه التحديات، متسلّحة بمنطق عقائدي مغاير.

وفي هذا السياق، نلاحظ تقارباً نسبياً بين مسارات الكلام الشيعي مع ما شهدته الكلام السني من حراك، ولعلّ حجم التحديات المشتركة، وطبيعة الأزمات العابرة للمذاهب والطوائف التي واجهها الجميع جعلت المسارين يلتقيان في بعض المدارات، وشكّلت تجربة جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤-١٣١٥هـ) إحدى مدارات وحدة المسارين في الإصلاح الديني والدعوة إلى النهضة، ووحدة الأمة، ومقارعة الاستعمار، وإن لم تخلو الساحة كلياً من الخطابات المشجّنة والمتطرّفة في علاقات المذاهب الإسلامية بعضها ببعض: (السلفية نموذجاً).

ومن رموز هذه المرحلة في ساحة الكلام الشيعي، بمعناه الواسع؛ المجدد محمد حسن الشيرازي وفتواه الشهيرة في مواجهة الاستعمار البريطاني واحتكار الشركات الربويّة للتبّاك في إيران، والشيخ النائيني الذي وقف في وجه الاستبداد وانخرط بقوة في الدفاع عن نظام المشروطة، وبالتالي تقييد صلاحيّات الحاكم عمومًا بسلطة تشريعيّة مراقبة، وكتب في هذا المجال كتابه تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة، الذي يعدّ من الكتابات الرائدة في الفكر السياسيّ المعاصر. وأيضًا، الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٤-١٣٧٣هـ) الذي يعدّ شخصيّة إصلاحيّة بامتياز في أبعاد عدّة: العلميّة، السياسيّة الاجتماعيّة، الدينيّة العقديّة، فقد كان من رواد الوحدة الإسلاميّة، وله صلات مع علماء مسلمين من أقطار عديدة، فلا تزال إمامته لصلاة الجماعة في المسجد الأقصى واقتداء علماء المذاهب الإسلاميّة في المؤتمر الذي انعقد بالقدس سنة ١٩٣١م ماثلة في ذاكرة التاريخ، ومن كتبه المميّزة التي تكشف عن عمق الروح الإصلاحيّة التجديديّة والدينيّة عنده: الدين والإسلام، وهو كتاب في فلسفة الدين وضرورته والردّ على تشكيكات الملحدين والمشكّكين حول التوحيد والنبوّة، وكتاب أصل الشيعة وأصولها، وهو تعريف بنشأة التشيع، وأصوله العامّة، ومفاهيمه العقديّة، وردّ الشبهات التي تثار ضده، وقد سعى الشيخ في هذا الكتاب أن تكون مقارنته تقرّيبية مع المذاهب الإسلاميّة الأخرى، دون الخوض في المسائل التي تُثير الخلافات، وقد صدر الكتاب في طبعته الأولى سنة (١٣٥١هـ / ١٩٣٢م).

ومن مواقفه التي تنمّ عن عمق وعيه وبعد نظره، عدم سقوطه في المؤامرة الأمريكيّة الغربيّة لتوظيف علماء الإسلام والمسيحيّة لمواجهة الشيوعيّة، ففي ردّه على دعوة نائب رئيس جمعيّة أصدقاء الشرق الأوسط في الولايات المتّحدة للحضور في مؤتمر رجال الدين المسلمين والمسيحيّين في بحدون بلبنان، للبحث في القيم الروحيّة المشتركة بين الديانتين والأهداف المشتركة لموقف الديانتين من الشيوعيّة، خاطبه قائلاً: «...يلزم قبل كلّ شيء أن تعرفوا أنّ لسان العمل أبل وأشدّ أثرًا من لسان القول، وأنّ ألوف المؤتمرات والمذكرات وكلّ الاجتماعيّة والمجتمعات ليس لها أيّ أثر إذا لم تكن الدولة المؤسّسة لتلك المؤتمرات والمذكرات هي في نفسها منسجمة وملتزمة بالقيم المثلى والنواحي الروحيّة. ولا يندفع خطر الشيوعيّة إلّا بتحقيق حرّيّة الشعوب والعدالة الاجتماعيّة وقلع جذور الظلم والعدوان وقمع رذيلة الحرص والشره على حقّ الغير والتجاوز عليه. فهل أنتم معاشرون

الأمريكيين، ويا حكومة الولايات المتحدة، ويا دولة الإنكليز، هل أنتم واجدون تلك الصفات؟ وهل عندكم شيء من القيم الروحية والمثل العليا؟ وهل أبقيتم للقيم الروحية قيمة، وقديماً قال الحكماء إنَّ فاقد الشيء لا يكون معطياً...»^[١]. وطفق الشيخ يعدّد جرائم الأمريكان، والدول الغربية في حقّ المسلمين، بل في حقّ الشعوب الأخرى أيضاً، ليستنتج قائلاً: «... نريد عقد مؤتمر لبنان للبحث في العلاج لدفع خطر الشيوعية، ولكن إذا كانت هذه سيرتكم وسيرتكم مع الأمم عموماً ومع العرب والمسلمين خصوصاً، فلعلّ كثيراً من الناس يقول: ألف سلام على الشيوعية على شدة نفورنا منها وبعدنا عنها ومكافحتنا المبررة لمبادئها الهدامة ومحاربتنا لها بكلّ قوانا...؛ لأنّ الشيوعية ما استعمرت من العرب دولة، ولا غصبت منّا بلاداً، ولا ابتزّت منّا مالاً وعتاداً. وهذه الحروب الباردة التي تدسها الشيوعية في كلّ البلاد، حتّى في النجف، إنّما هي منكم ومن أجلكم...»^[٢].

ومن رموز العصر: علماء ثورة العشرين محمد تقي الشيرازي، والسيد هبة الدين الشهرستاني صاحب مجلة العلم الرائدة وغيرهم...

٢-٨ المرحلة الثامنة: العصر الراهن من منتصف القرن العشرين إلى اليوم الحاضر

بعد أن تكلّل عصر الانبعاث بالنجاح النسبي واستطاعت الأمة أن تحرّر بلادها من الاستعمار، وأن تؤسس ما يُسمّى بالدولة الوطنية. عرفت الأمة الإسلامية عموماً والبيئات الشيعية خصوصاً، تحديات جديدة أفرزت قضايا وإشكالات جديدة للبحث الكلامي، ولقد كان لها في كلّ منعطف رجالات صدقوا ما عاهدوا الله عليه من الذبّ عن هذا الدين، والاستمرار في العمل على الدفع بواقع هذه الأمة إلى الإمام، ولا يزال هذا القانون ساريّاً إلى اليوم.

فإثر حقبة الإصلاح الديني، وبعد تراكمات معركة التحرير من الاستعمار المباشر، استمرّ الغرب متسلّحاً بمقدّراته المعرفية والعلمية والتقنية والسياسية في السعي الحثيث

[١]- كاشف الغطاء، محمد حسين، المثل العليا في الإسلام لا في يحمدون، ص ١٧.

[٢]- م. ن، ص ٢٠.

للهيمنة على الشعوب عبر وكلائه المباشرين، ومن خلال الترويج لأفكاره وفلسفته ومنظومة قيمه في العالم الإسلامي.

إنَّ أغلب القيادات والحكومات التي حكمت بلاد المسلمين بعد حقبة الاستعمار هي من النخب المتغرّبة التي تنتمي للاتجاهات العلمانيّة والقوميّة واليساريّة في الإصلاح، وكان مصير رموز تيارات الإصلاح الدينيّ في أغلب الأحيان التهميش والإقصاء؛ فسادت الأيديولوجيات الوافدة، وانتشرت الفلسفات الرائجة في الغرب، وشهد عالمنا الإسلاميّ تبعيّة على مستوى الفكر، يقلّد الآخر في المذاهب الفلسفيّة والفكريّة، كما يقلّده في لباسه وأدواته وتقنياته، وتصديّاً لهذا الزحف الأيديولوجيّ للتيارات العلمانيّة، والماركسيّة، والوجوديّة... أدّى الكلام الشيعيّ دوراً رائداً في مقارعة هذه الإيديولوجيات والمذهبيّات الوافدة، فانبرى جملة من العلماء الكبار للردّ، فكانت مجموعة كتابات، مثل: فلسفتنا، اقتصادنا، للشهيد باقر الصدر في العراق، وكتب الشهيد مرتضى مطهري في إيران، والشيخ محمد جواد مغنية في لبنان،... تجسّد محاولات جادّة لردّ عادية هذه الإيديولوجيات. وكانت لهذه المواجهة الفكرية بركاتها العظيمة على كلّ صفوف الأمة في مشارق العالم الإسلاميّ ومغاربه.

ولم يكتفِ الكلام الشيعيّ بالطروحات السلبيّة ونقد الطروحات والإيديولوجيات الغربيّة، بل التفت روّاده إلى ضرورة التنقيح المناهجيّ لعلم الكلام وفق مقتضيات العصر، فكانت مشاريع رائدة على هذا الصعيد، ككتاب الطباطبائي أسس الفلسفة والمنهج الواقعيّ، الذي حاول فيه المؤلّف تنقيح مسألة المعرفة والإدراك وتفسير طبيعة المعرفة البشريّة وحدودها، مما يؤهّله أن يكون قاعدة فلسفيّة متينة لبحوث كلاميّة معاصرة (صدر الجزء الأوّل من الأسس سنة ١٩٥٣م).

والمؤلّف الثاني هو الأسس المنطقيّة للاستقراء (سنة ١٩٧١ م) للشهيد الصدر، استطاع المؤلّف في هذا الكتاب أن يؤسّس منهجاً جديداً في المعرفة والمذهب الذاتي، وأن يثبت أن الاستقراء يمكن أن يكون أساساً منطقيّاً مشتركاً للعلوم الطبيعيّة والقضايا الدينيّة من الإيمان بالله والنبوة... إلخ.

وهنا تخطّى البحث الكلاميّ أطر الكلام القديم وعاش مواجهةً جديدةً احتاجت إلى

أدوات وأدلة جديدة، وهذا هو الردّ الأقوى حضاريًا على المستوى الفكريّ في المواجهة مع الغرب، ولكن يبدو أننا نجهل إلى حدّ اليوم خطورة وأهمية هذه الأطروحة.

وبالعودة إلى واقع العالم الإسلاميّ ككل، ومع الفشل الذي حصده التجارب السياسيّة لما يسمّى بالدولة الوطنيّة في مختلف أرجاء العالم الإسلاميّ، والانحزام الحضاريّ لهذه الأنظمة، وفشلها في معركة التنمية والتحديث كما يطلقون عليها، انقاد الكثيرون إلى مراجعات فكريّة، تنامت مع هزيمة ١٩٦٧م أمام الكيان الصهيونيّ. عزّزت هذه الأحداث التيار الدينيّ، وتضاعفت ظاهرة «الصحة الإسلاميّة» التي رفعت شعارًا مركزيًا: (الإسلام هو الحلّ)، وعملت هذه التيارات، بمختلف مشاربها، على أن تعطي لهذا الشعار مدلولاته الواقعيّة، ومضامينه التفصيليّة.

وهكذا عادت قطاعات واسعة داخل الأمّة أدراجها إلى حاضرة الدين والعقيدة، وتكاثرت الحركات الإسلاميّة والأحزاب السياسيّة التي تتبنّى الإسلام إيديولوجيّة لها.

وكان لانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، وقيام الجمهوريّة الإسلاميّة، الأثر العميق على هذه الصحة وامتدادها.

فالثورة قامت على قاعدة عقديّة جديدة في المنظور الشيعيّ تخطّى معها المذهب الإماميّ أطروحة سادت قرونًا طويلة: «كلّ راية تخرج قبل القائم راية ضلال». لقد تجاوز الإمام الخمينيّ قدس سرّه في رؤيته العقديّة السياسيّة هذه المقولات، ونادى بضرورة الحكومة الإسلاميّة، وأنّ قيام الدولة الإسلاميّة في عصر الغيبة، هو الوسيلة المثلى للتمهيد للدولة المهدويّة العالميّة، كانت الثورة الإسلاميّة في إيران ثورةً فكريّةً عقديّةً، في مساقاتها الشيعيّة بالخصوص، قبل أن تكون ثورةً سياسيّة.

ولذلك شهدت العلوم الإسلاميّة عمومًا، وعلم الكلام خاصّة، نقلات كبرى، فالتشيع يواجه للمرّة الأولى تجربة الدولة، وما يفرضه تأسيس الدولة وإدارتها من نقلات نوعيّة: من فقه الفرد إلى فقه المجتمع؛ ومن عقائد الفرد إلى إيديولوجيّة الأمّة؛ ومن تساؤلات التاريخ وإشكالاته إلى قضايا العصر وشبهاته؛ ومن ضيق المذهبيّة والمحليّة إلى أفق الأمّة الإسلاميّة والعالميّة الإنسانيّة. وفي هذه السياقات، انتعشت

الدعوات إلى تجديد الكلام وتأسيس الكلام الجديد الذي تعود جذوره إلى العصر السابق (مع الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والشيخ محمد جواد بلاغي، وأبو المجد الأصفهاني...).

وهكذا تبلورت في خضم هذه النهضة العلمية اتجاهات عديدة استوعبت كل المدارس الكلامية التي ظهرت في التاريخ بشكل أو بآخر، ومن هذه المدارس:

٢-٨-١ المدرسة الكلامية الفقهية: وهي المدرسة التي سادت في التاريخ، منذ العصور الأولى من تشكّل المدرسة الإمامية الاجتهادية مع الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، ومن ثم العلامة الحليّ والمقداد السيوري... وامتدّت هذه المدرسة مع تيار الأصوليين في مواجهة الأخبارية، ومن أبرز رموزها في الساحة اليوم الشيخ جعفر السبحاني، وإن كان لا يخفى سعيه لتحقيق نوع من التوازن والتكامل بين العقل والنقل والفلسفة. ومن الرموز التي يتجلّى في كتبها هذا التوجّه الفقهيّ الأصوليّ في دراسة علم الكلام: الشيخ آصف محسن، في كتابه صراط الحق، وسائر ما كتبه أعلام المدرسة النجفية في الكلام، كالشيخ محمد حسن المظفر، الشيخ محمد رضا المظفر، والشيخ مرتضى آل ياسين، والسيد عبد الله شبر،...

٢-٨-٢ المدرسة الفلسفية: ونقصد الفلسفة الصدرائيه بالخصوص، فقد بيّنا في الفواصل السابقة أنّ الكلام الفلسفي بدأ مبكراً في القرن السابع للهجرة على يد الخواجة نصير الدين الطوسي، وتساعد هذا التوجّه الفلسفيّ في العصور المتأخرة، خاصّة بعد ظهور الفلسفة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي (٩٨٠-١٠٥٠هـ)، ومن رموز هذه المدرسة السيد محمد حسين الطباطبائي وتلاميذه، كالشهيد مرتضى مطهري، والشيخ جواد آملّي، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المدرسة الفلسفية تضمّ اتجاهات أخرى، كالاتجاه الذي يدمج العرفان النظري لمحيي الدين بن عربي (٥٥٨-٦٣٨هـ)، كمدرسة الإمام الخميني وتلامذته. ومن الاتجاهات الفلسفية من اهتم أكثر بنقد الفلسفة الغربية وبدا أكثر استقلالاً من نتاج الفلاسفة المسلمين خاصّة الفلسفة السنيوية وفلسفة الحكمة المتعالية، كما بدأ أكثر استقلالاً في العرفان بالاعتماد على عرفان القرآن والحديث، كالسيد محمد تقي الجعفري (١٣٤٤-١٤١٩هـ).

٢-٨-٣ المدرسة الاجتهادية التجديدية: في المدرسة الفقهية برزت مبادرات تتخطى أفق المدرسة العقلية في البحث العقيدى، وتجاوز أصول المنطق الأرسطي الذي ساد وهيمن على الفكر البشري لأكثر من ٢٠٠٠ سنة، وهذا الاتجاه هو الأنسب بلقب التجديد، التجديد المنبني على ثوابت المدرسة، وأصولها الراسخة لا التجديد المنفلت التي اتسمت به الاتجاهات الحداثيّة، ومن هناك كان الوصف المدرسة الاجتهادية التجديدية. ويعدّ باقر الصدر النموذج الأسمى لهذه المدرسة ولعلّه الوحيد، فلقد أسس الرجل نظرية جديدة في المعرفة (المذهب الذاتي)، والذي يختلف عن المذهب العقلي والتجريبي، ويعدّ طريقاً ثالثاً في تحصيل المدرجات وبناء المعرفة.

ولقد استفاد الصدر من مذهبه هذا في بحوثه الفقهية والأصولية، ولكن عظمة هذا المذهب الجديد الذي لا يزال يحمله الكثيرون حتّى من داخل الحوزة العلمية تكمن أساساً في التحوّلات المعرفية التي أحدثها ومحدثها (خاصّة ردم الهوة الموهومة بين المعرفة العلمية وأساس المعرفة الدينية)، وتكمن أيضاً في تطبيقاته الكلامية؛ حيث يدور الاستدلال على أصول العقيدة، والكثير من فروعها مدار الاستقراء وتراكم القيم الاحتمالية، فتكون هذه الطريقة متناغمة مع الطريق الفطري للمعرفة، بل مع طريقة القرآن في الدعوة للسير والنظر في عالم الكون والحياة والتاريخ: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ (العنكبوت، ٢٠)؛ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (النمل، ٦٩).

ويمكن إرجاع التحوّلات المنهجية التي أسست لها مدرسة الصدر إلى خمس نقلات أساسية: من منطق أرسطو إلى المذهب الذاتي؛ ومن المذهب الثبوتي إلى المنهج التكاملي؛ ومن المنهج التجزيئي إلى المنهج الموضوعي؛ ومن عقيدة الفرد إلى عقيدة المجتمع؛ وأخيراً من الجدلية المذهبية إلى اليقينية الإنسانية^[١].

ومن الغريب حقاً، أن يتجاهل بعض من أرخوا لتاريخ الكلام الإمامي خصوصية منهج الصدر وفراة مدرسته كما أوضحنا، وينسب الصدر إلى مدرسة الحلّة! أنّه

[١]- حللنا تفصيلياً هذه النقولات المنهجية الكبرى وتطبيقاتها في الدرس العقائدي في الدراسة الموسومة: التجديد الكلامي عند الشهيد الصدر: مركز الأبحاث العقائدية، قم؛ النجف، ط ٢، ١٤٢٧ هـ.

امتداد لتلك المدرسة، فيقول: «إنَّ الكلام الحاضر في المرحلة المعاصرة بين فقهاء مدرسة النجف وأصوليّها والمتّبع فيها هو تعبير عن التّيار الفكري الذي ساد مدرسة الحلّة. وكمثال على العلماء الذين عملوا على معالجة مسائل هذا العصر من خلال منهج مدرسة الحلّة وطريقتها آية الله الشهيد محمّد باقر الصدر، الذي قدّم نموذجًا وطرحًا جديدًا للاقتصاد والفلسفة والمباحث الاجتماعيّة، وبين بعض المسائل، كالنبوّة والإمامة ضمن إطار جديد، غير أنّ الهيكلية الأساسية والمنهج الذي استفاد منه كان عبارة عن منهج مدرسة الحلّة نفسه»^[١].

٢-٨-٤ المدرسة الحداثيّة: نادى هذا الاتجاه بتوظيف نتائج التقدّم العلميّ والمعرفيّ في أوروبا ومحاولة الاستفادة منها في البحث الكلاميّ، فاستعان البعض بفلسفة العلوم والابستمولوجيا، كما استفاد آخر من الهرمنوطيقا وتأويل النصّ الدينيّ، كما استعار آخر معطيات اللاهوت المسيحيّ المعاصر ونتائج العلوم الإنسانية. كلّ ذلك تحت شعار الكلام الجديد. ورغم أنّ هذا الشعار لم يكن حكراً على هذا الاتجاه، فالمصطلح قديم نسبياً ويعود إلى عصر الإصلاح الدينيّ، حيث ارتفعت الدعوات بتجديد الكلام. وقد تبنّى بعض رموز الاتجاهات الأخرى كالمدرسة الفلسفيّة هذا الشعار، لكن وفق مباني هذه المدرسة وضوابطها. نعم، وقفت مدرسة الاجتهاد الفقهيّ موقف الارتياب من الكلام الجديد، ولم تجد مبرراً في منظورها لتجديد الكلام؛ لأنّ العقيدة بأصولها وفروعها ولدت ناجزة. نعم، هي تؤمن بالجديد من الكلام على مستوى المسائل الجديدة، والقضايا المستحدثة، والشبهات المعاصرة، التي تتطلّب أجوبة جديدة.

وبدا نتاج بعض رموز هذا الاتجاه الحداثيّ التنويريّ مشوّشاً مربكاً بعيداً عن أصالة الكلام الإماميّ وثوابته.

٢-٨-٥ مدرسة التفكيك: التي يمكن اعتبارها بشكل، أو بآخر، الامتداد المعاصر للمدرسة الأخباريّة، حيث يصرّ رواد هذه المدرسة على مصدرية القرآن وروايات المعصومين للمعارف الدينيّة، وبذلت هذه المدرسة جهوداً لإحياء طريقة المحدثين، وهم يعتبرون طريقتهم هي طريقة أصحاب الأئمة وفقهاء الشيعة على مرّ التاريخ، لأنّ موقفها

[١]- انظر: طالقاني، حسن، تاريخ علم الكلام، م.س، ص ٢٣٢-٢٣٣.

من الاجتهاد وعلم أصول الفقه، لا يلتقي مع الأخبارية، فهم من أنصار الاجتهاد الكلامي، على طريقة الفقهاء في الاجتهاد في الفروع الفقهية. ومن هنا كان رموزهم الأوائل ممن كان له باع في الأصول: مثل الميرزا مهدي الأصفهاني (١٣٠٣-١٣٦٥هـ)، وهو الذي تتلمذ على يد المحقق النائيني ويحظى بثقته البالغة، ومن تلاميذه أقطاب بارزون، كالشيخ مجتبي القزويني (١٣١٦-١٣٨٦هـ) والشيخ وحيد الخرساني (١٣٣٩هـ-...) وغيرهما...

وتقوم هذه المدرسة على مبدأ التفكيك والفصل بين سبل المعرفة الثلاثة: القرآن، والرويات، الفلسفة والعرفان. ومن هنا جاءت التسمية، وهذا التفكيك هو السبيل لتصفية المعارف القرآنية وتخليصها من كل ما شابها من إسقاطات فلسفية، وعرفانية، وتنقيتها من كل الأثقال التاريخية التي تراكت على مدلولات النص من المذاهب الإسلامية الأخرى ومن الفلسفات الدخيلة، والمدارس المعرفية الهجينة...

يبقى أن نشير إلى أن مصطلح التفكيك جاء متأخراً عن نشوء هذه المدرسة (مدرسة خرسان المعرفية)، وأن صاحب هذا الاصطلاح هو الشيخ محمد رضا الحكيمي (١٣٥٤هـ-١٤٤٣هـ).

الخاتمة

هذه محاولة لدراسة تاريخ الكلام الشيعي وأهم أدواره، وهي دراسة تحليلية موضوعية تعتمد على تحقيب أدوار علم الكلام في المدرسة الإمامية، وقد انبنت على فرضيات عديدة سعينا لإثباتها في هذا البحث، وقادتنا هذه القراءة التاريخية لمسارات علم الكلام لتأكيد بعضها وإبطال بعضها الآخر.

وانتهى بنا المطاف إلى مجموعة استخلاصات، غدت بالنسبة لنا حقائق ننظر من خلالها إلى هذا التاريخ المشرق لعلم الكلام في مدرسة الإمامية، والذي ظل حياً ومتألقاً شاهداً على عصره، مستجيباً لتحدياته في أغلب فتراته، بل في أشدها وأصعبها، حين عصفت بالأمة والمذهب الفتن الطخياء، والمحن الكأداء.

قد تكون هذه النتائج بالنسبة لآخرين موضع نقاش وسجال؛ لأن التحقيب وتقسيم أدوار العلم، مهما حشدنا له من شواهد ودلائل، تظل مسألة اجتهادية، ووجهة نظر محتملة. قد يجد الآخر في التاريخ ما يؤيد هذه القراءة، وقد يعثر على دلائل لا تنسجم كلياً معها.

في كل الأحوال، رست بنا مسيرة البحث، ومحاولة صياغة الإطار العام لتاريخ كلام الإمامية إلى النتائج الآتية:

أولاً: تاريخ علم الكلام قضية حيوية؛ لأنه يرتبط بفرع محوري في خارطة العلوم الإسلامية، فهو العلم الأكبر أو الفقه الأكبر، والعلم الذي يمنح الأمة هويتها الحضارية ويتولى مهمة الدفاع عن هذه الهوية.

ثانياً: تنوّعت القراءات في تحقيب هذا التاريخ وتقسيمه، ولا نظن أن مسيرة البحث في هذا السياق سترسو إلى قراءة نهائية، يسلم بها الجميع، ويتوقف عندها البحث في الموضوع؛ لأن تحليل هذا التاريخ وتتبعه وتقسيمه مسألة اجتهادية نظرية تنوّع فيها الرؤى وتتعدّد الأطاريح.

ثالثاً: رصدنا في الساحة العلمية بعض المحاولات في التحقيب، إلا أنها لا تخلو

من نقائص وأوجه قصور، من هذا المنطلق اقترحنا هذا التقسيم الذي يقوم على ثمانية عصور: عصر التأسيس (القرآني والنبوي)، عصر الإمامة الأول، عصر الإمامة الثاني، عصر النضج العلمي، عصر الكلام الفلسفي، العصر الأخباري، عصر الإصلاح الديني، والعصر الراهن.

رابعاً: القرآن حضن الكلام، ففي أجواء الوحي القرآني، ومنذ الآيات الأولى أسس القرآن الكريم رؤيةً عقديّةً جديدة للكون والحياة والحضارة، وطق، طوال ثلاث وعشرين سنة من التنزيل، يعطي تفاصيل هذه الرؤية وضوابطها، كما تضمّن القرآن الكريم العديد من العناصر المحفّزة (مضموناً، وشكلاً) للعقل الكلامي والدافعة للبحث في قضاياها وإشكالاته.

خامساً: كان للرسول ﷺ أدوار تأسيسية ساهمت في نشأة هذا العلم وتجدّده في بيئته الإسلامية، ومن أبرزها: بيان المضامين القرآنية للدين الجديد، وشرح الأصول العامة للعقيدة الإسلامية ومفاهيمها التفصيلية، ومن الأصول التي أكد عليها الرسول بعد التوحيد، أصل الإمامة والتي اقترن تأسيسها مع إعلان الدعوة.

سادساً: لا ينتهي عصر النصّ في المنظور الإمامي بوفاة النبي ﷺ، بل يمتدّ مع الأئمة الأطهار المنصوص على إمامتهم وقيادتهم الفكرية والاجتماعية والدينية، ومن هنا كان عصر الأئمة عليهم السلام امتداداً للعصر النبوي، وشكّلت سيرة الأئمة وموروثهم الروائي، وتجارب أصحابهم الذين أشرفوا على إعدادهم وتربيتهم مرجعية غنيّة للمتكلّمين عبر التاريخ.

سابعاً: قسّمتنا فترة الإمامة إلى عصرين: حقّق الأول منها هدفاً استراتيجياً يتمثّل في تحصين الدين وحفظ الإسلام من الاندساس، وتأسيس الكيان الخاص، وحقّق الثاني منها هدفاً آخر وهو استكمال بناء المذهب والتمهيد للغيبة الكبرى. وفي كلا العصرين، وامتداداً لخطّ النبوة اندكّ التأسيس الكلامي مع السيرة المطهّرة للمعصومين، فالعقيدة في حياة هؤلاء ليست مدوّنة يُملونها على أصحابهم، ومفاهيم يبلغونها، ومناظرات يديرونها مع الخصوم فقط، بل كانوا التجسيد الحي للعقيدة: فهم عليهم السلام قرآن ناطق يمشي

في الأسواق، ويتحرك بين الناس، وإسلام نابض بالحياة يشعّ بأنواره في كلّ تفاصيل الحياة. وهذا ما يجدر بالباحثين في علم الكلام الالتفات إليه، فهذا الاندكاك يشي بالكثير من الدلالات والإضافات.

ثامناً: تميّزت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالتراث المدوّن، فالنبيّ والأئمّة أمروا أصحابهم بكتابة العلم وتدوين الحديث، وهذا يجعل المدرسة الكلاميّة الإماميّة تميّز في تدوين أصولها الكلاميّة، وطرق التثبت من صدور الحديث، عن المدارس الإسلاميّة الأخرى.

تاسعاً: تميّز علم الكلام الإمامي منذ عصر الأئمّة بالتنوّع في الاتجاهات عند الأصحاب، إلّا أنّ وجود الإمام عليه السلام ومرجعيتّه تشكّل الإطار العام التي تذوب فيه كلّ تلك التوجّهات: روائيّ، عقليّ، ذوقيّ،...

عاشراً: بُعيد عصر الغيبة الصغرى، وبداية الغيبة الكبرى، والتي آلت فيه القيادة الدينيّة والفكريّة في المجتمع الشيعي للعلماء والفقهاء العدول، أنجز أعلام تلك الحقبة القريبة من عصر النصّ إنجازاتٍ مهمّةً حفظت الموروث الشيعي من الضياع، وشرعت في كتابة النصوص.

الحادي عشر: مرّ تاريخ الكلام في زمن الغيبة الكبرى بخمسة مراحل: عصر النضج العلمي، الكلام الفلسفي، العصر الإخباري، الإصلاح الديني، العصر الراهن. وامتازت كلّ مرحلة بظروفها، ومناهجها، ومصنّفاتها، كما اختلفت التحدّيات الداخليّة والخارجيّة التي واجهها التشيع في كلّ مرحلة من هذه المراحل.

الثاني عشر: على مستوى استشراف مستقبل الكلام الإمامي، وفي ضوء ما تنبئ به المسارات المعاصرة في الكلام الراهن، وبعد استقراء الاتّجاهات الكلاميّة المتعايشة اليوم، يلوح لنا التوجّه أكثر فأكثر نحو التكاملية المناهجية المفتوحة على كلّ المناهج، هذا التوجّه المتماهي مع البيئة التأسيسية الأولى للكلام: القرآن الكريم والدور النبويّ والعصر الإمامي الذي كان الإمام فيه سقفاً يجمع هذا التنوّع والتعدّد.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الأمين، محسن، أعيان الشيعة، تح: حسن الأمين، لا.ط، بيروت، دار التعارف، لات.
٢. الأنصاري، محمد رضا، عقيدة الشيعة، ط٢، النجف الأشرف، دار التفسير، ٢٠١٦.
٣. الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر عطا، ط٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٢.
٤. الرازي، محمد فخر الدين، التفسير الكبير، ط١، لا.م، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٨٩١.
٥. الريشهري، محمد، موسوعة الإمام عليّ (عليه السلام) في الكتاب والسنة والتاريخ، موسوعة الإمام عليّ بن أبي طالب (عليه السلام)، تح: السيّد محمد كاظم الطباطبائي، لا.ط، قم، مركز بحوث دار الحديث، ١٤٢٥هـ.
٦. الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، ط٢، قم، انتشارات أعلمي، ١٣٧٥هـ.ق.
٧. الصدر، محمد باقر، أهل البيت وحدة هدف وتنوع أدوار، ط٢، قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ٢٠٠٦.
٨. الصدر، محمد باقر، بحث حول الولاية، ط١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٧.
٩. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، تح: ميرزا محسن، لا.ط، طهران، منشورات الأعلمي، لات.
١٠. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ط٢، مصر، دار المعارف، لات.
١١. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٧.
١٢. العسكري، مرتضى، العقائد من القرآن، ط٢، بيروت، المجمع العالمي لأهل البيت، ٢٠١٠.
١٣. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ط١، بيروت، دار المرتضى، ٢٠٠٥م.
١٤. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، لا.ط، بيروت، دار الوفاء، لات.
١٥. المدرّسي الطباطبائي، حسن، تطوّر المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى، ط١، لبنان، دار الهادي، ١٤٢٣هـ.

١٦. المدن، علي، تطوّر علم الكلام الإمامي، ط١، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٠.
١٧. النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، تح: علي أكبر غفاري، ط١، طهران منشورات الصدوق، ١٣٩٧هـ.ق.
١٨. باشا، أحمد فؤاد، إستولوجيا العلم ومنهجيّته في التراث الإسلاميّ، مقالة ضمن كتاب قضايا منهجيّة في العلوم الإسلاميّة والاجتماعيّة، ط١، القاهرة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٦.
١٩. بن علي، الأسعد، التجديد الكلاميّ عند الشهيد الصدر، ط٢، قم؛ النجف، مركز الأبحاث العقائديّة، ١٤٢٧.
٢٠. جعفر، السبحاني، معجم طبقات المتكلّمين، ط١، قم، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤٢٤هـ.
٢١. حاج حمد، محمد أبو القاسم، جدليّة الغيب والإنسان والطبيعة: العالميّة الإسلاميّة الثانية، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٤.
٢٢. شرف الدين، عبد الحسين، النصّ والاجتهاد، ط١، بيروت، دار القارئ، ٢٠٠٨.
٢٣. طالقاني، حسن، تاريخ علم الكلام، ترجمة: حسين جعفر، ط١، بيروت، دار المعارف الحكيمية، ٢٠٢٢.
٢٤. كاشف الغطاء، جعفر، أصل الشيعة وأصولها، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٠.
٢٥. كاشف الغطاء، محمد حسين، المثل العليا في الإسلام لا في بحدون، لا.ط، بيروت، منشورات دار الوعي الإسلاميّ، لات.
٢٦. مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة (الكلام العرفان الحكمة الإلهيّة)، تر: حسن علي الهاشمي، ط١، قم، مؤسّسة دار الكتاب الإسلاميّ، ٢٠٠٧.
٢٧. مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة (الكلام)، تر: حسن علي الهاشمي، لا.ط، قم، مؤسّسة دار الكتاب الإسلاميّ، ٢٠٠٧.
٢٨. مهدي خدامياني آراني، فهارس الشيعة، لا.ط، قم، مؤسّسة تراث الشيعة، ١٤٣١هـ.

التأسيس القرآني لعلم الكلام

الشيخ د. خلدون أبو عيد(*)

المقدمة

القرآن الكريم منبع الهداية والنور، ومصدر المعرفة الذي لا يناقضه مصدر معرفي ثابت آخر، كالعقل القطعي. والقرآن القدح المعلن في صناعة نهضة المسلمين وحضارتهم في الميادين العلمية المختلفة، ومن هذه العلوم الإسلامية الأصيلة: علم الكلام الذي يتولّى، من جملة ما يتولّاه، مهمّة الدفاع العقدي.

وهذا البحث يتناول محاولة إثبات الجذر القرآني لعلم الكلام وأصالته الإسلامية، ونفي شبهة كونه دخيلاً على البيئة الإسلامية، والثقافة القرآنية، وكونه وليد ترجمة الفلسفة والفكر اليونانيّين في العصر العباسي، وما صاحب ذلك من تطوّر فكريّ ثقافيّ شهدته الأمة الإسلامية حينذاك^[١].

الدراسات السابقة: رغم أهميّة هذا البحث التأسيسي، لم نعثر في المكتبة دراسات تتوجّه مباشرة لمعالجة هذا الموضوع. نعم، توجد دراسات وأطاريح بحثت قضايا تتعلّق جزئياً بالإشكال، ومن هذه العناوين التي حاولنا الاستفادة منها:

- الجدل في القرآن: تأليف حسن الشرقاوي، وهو بحثٌ موضوعيٌّ قرآنيٌّ عن الجدل ومصاديقه وأقسامه.

- الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته - جدال بعض الأنبياء مع أقوامهم نموذجاً:

[*]- باحث وأستاذ بجامعة المصطفى العالمية، دمشق

[١]- بدأت حركة الترجمة في عهد المنصور ١٣٦هـ واستمرّت في عهد هارون الرشيد ثم المأمون.

دراسة لغويّة دلاليّة، وهي رسالة ماجستير للطالب الباحث يوسف عمر العساكر، مقدّمة لجامعة الجزائر كليّة الآداب.

- **مناهج الجدل في القرآن:** تأليف الدكتور زاهر عواض الألمعي، وهي أطروحته للدكتوراة.

- **تاريخ الجدل:** تأليف الشيخ محمّد أبو زهرة من علماء الأزهر الشريف، وأصل الكتاب محاضرات ألقاها الشيخ على طلاب السنة الثانية في كليّة أصول الدين.

- مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنيّة والاستدلال الكلامي: تأليف الدكتور السيّد رزق الحजर. والكتاب يشتمل على مقارنة منهج المتكلّمين بالمنهج القرآنيّ في موقف نقديّ لمناهج المتكلّمين، التي -برأي المؤلف- تناسب زمانها وحاجاتها ولا تخلو من الشبهات، كما أنّها لا تكفي لإقناع المخالفين اليوم، فعصرنا -كما يقول المؤلف- عصر العلم، ومنهج القرآن ذو البراهين السهلة وما تضمّنه من آيات كونيّة هو الكفيل بالحجّة.

تقسيم البحث

يقوم البحث على تمهيد يسعى للتأكيد على احتضان القرآن الكريم للعلوم الإسلاميّة، ومطالب سبعة تدلّ على تأسيس القرآن لنواة علم الكلام وجذوره الأولى من خلال سبعة عناوين، هي: البعد التأسيسيّ في الآيات الأولى من سورة العلق، دعوة القرآن للتفكير العقليّ ووضع أسس القواعد الكلاميّة، إقامة القرآن الكريم البراهين اليقينيّة على أصول الدين، تنبيه القرآن إلى الأساليب المنطقيّة، تنبيه القرآن إلى أساليب الجدل ودعوته إلى الجدل بالتي هي أحسن، مناظرات القرآن: نماذج من حوارات الأنبياء مع أقوامهم وإبطال حجج المشركين والدهريّين وأهل الكتاب، وأخيراً احتواء القرآن على الآيات المتشابهة وتأويلاتها. ومن ثمّ ننهي البحث بخاتمة تحتوي نتائج البحث والتوصيات النهائيّة.

- **المنهج المتّبع في البحث:** اتّبع البحث المنهج الاستقرائيّ التحليليّ عبر استقراء الآيات القرآنيّة وتحليلها، مستفيداً مما كتبه أساطين التفسير وعلوم القرآن عند المسلمين، وغيرها من الكتب الكلاميّة واللغويّة.

تمهيد

١- احتضان القرآن الكريم للعلوم الإسلامية

إنَّ القرآن الكريم كتابٌ جامع للعلم والهداية، وقد تحدّث الآيات الكريمة عن ذلك في غير موضع من القرآن الكريم، منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ (النساء، ١٦٦).

"ومعنى (بعلمه) أنَّ القرآن من علم الله، لا من علم المخلوقين الذي هو عرضة للأخطاء والأهواء"^[١].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء، ٩).

«هكذا على وجه الإطلاق فيمن يهديهم وفيما يهديهم، فيشمل الهدى أقوامًا وأجيالًا بلا حدود من زمان أو مكان؛ ويشمل ما يهديهم إليه كلّ منهج وكلّ طريق، وكلّ خير يهتدي إليه البشر في كلّ زمان ومكان....»^[٢].

وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل، ٨٩)، وهذه الآية وإن اشتهر تفسيرها بما يرتبط بأمور الشريعة والحلال والحرام، ولكن السيّد الطباطبائي يقول: «هذا ما ذكره، وهو مبنيّ على ما هو ظاهر التبيان من البيان المعهود من الكلام، وهو إظهار المقاصد من طريق الدلالة اللفظيّة، فإنّا لا نهتدي من دلالة لفظ القرآن الكريم إلّا على كليّات ما تقدّم، لكن في الروايات ما يدلّ على أنَّ القرآن فيه علم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، ولو صحّت الروايات لكان من اللازم أن

[١]- مغنيّة، محمّد جواد، التفسير الكاشف، ج ٢، ص ٤٩٦. فهذا التفسير يعني إنزال القرآن بالعلم التام والحكمة التامة. نعم، توجد تفاسير أخرى، فقول: "معناه أنزله وهو عالم بأنك أهل لإنزاله عليك، وأنك مبلغه إلى عباده، وقيل معناه أنزله بما علم من مصالح عباده في إنزاله عليك". الخازن، علي بن محمد، تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)، ج ١، ص ٤٥١.

[٢]- قطب، سيّد، في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٢١٥.

يكون المراد بالتبيان الأعم مما يكون من طريق الدلالة اللفظية، فلعلّ هناك إشارات من غير طريق الدلالة اللفظية تكشف عن أسرار وخبايا لا سبيل للفهم المتعارف إليها^[١].

وجاء في تفسير ابن كثير: "قال ابن مسعود: قد بينّ لنا في هذا القرآن كلّ علم وكلّ شيء. وقال مجاهد: كلّ حلال وكلّ حرام، وقول ابن مسعود أعمّ وأشمل، فإنّ القرآن اشتمل على كلّ علم نافع من خبر ما سبق وعلم ما سيأتي، وكلّ حلال وحرام، وما الناس إليه محتاجون في أمر دنياهم ودينهم ومعاشهم ومعادهم"^[٢].

يقول الرافعي حول العلوم والمعارف التي ورد ذكرها في القرآن الكريم في كتابه «إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»: "وهو أمر لم يكن أكثره على عهد الصحابة رضي الله عنهم يوم كان العلم فروغاً قليلة؛ إذ كانت الأعلام بيّنة لائحة، وطريق الإسلام لا تزال فيها آثار النبوة واضحة، ومن ثمّ جعلت العلوم تنبع من القرآن ثمّ تستجيش وتتسع، وأخذ بعضها يمدّ بعضاً...

فاعتنى قوم بضبط لغاته وتحرير كلماته، ومعرفة مخارج حروفه، وعددها، وعدد كلماته وآياته وسوره، وأحزابه وأنصافه وأرباعه، وعدد سجدياته، والتعليم عند كلّ عشر آيات، إلى غير ذلك من حصر الكلمات المتشابهة، والآيات المتماثلة... فسمّوا القراء.

واعتنى النحاة بالمعرب منه والمبنيّ من الأسماء والأفعال والحروف العامّة.. وأوسعوا الكلام في الأسماء وتوابعها والأفعال واللازم والمتعدي.. وبعضهم أعرب مُشكّله.. واعتنى المفسّرون بالفاظه، فوجدوا لفظاً يدلّ على معنى واحد، ولفظاً يدلّ على معنيين، ولفظاً يدلّ على أكثر، فأجروا الأوّل على حكمه، وأوضحوا معنى الخفّيّ منه، وخاضوا في ترجيح أحد احتمالات ذي المعنيين.. وأعمل كلّ منهم فكره، وقال بما اقتضاه نظره.

[١]- الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٢٥.

[٢]- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٥١٠.

واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصلية النظرية، فاستنبطوا منه، وسمّوا هذا العلم بأصول الدين، وتأملت طائفة منهم معاني الخطاب، فرأت منها ما يقتضي العموم، ومنها ما يقتضي الخصوص، فاستنبطوا منه أحكام اللغة من الحقيقة والمجاز، وتكلّموا في التخصيص والأخبار والنص والظاهر والمجمل والمحكم والمتشابه، والأمر والنهي والنسخ، إلى غير ذلك من أنواع الأقيسة، واستصحب الحال والاستقراء، وسمّوا هذا الفن أصول الفقه.

وأحكمت طائفة صحيح النظر وصادق الفكر فيما فيه من الحلال والحرام وسائر الأحكام، فأسسوا أصوله، وفرّعوا فروعه، وبسطوا القول في ذلك بسطاً حسناً، وسمّوه بعلم الفروع، وبالفقه أيضاً. وتلمّحت طائفة ما فيه من قصص القرون السالفة والأمم الخالية، فنقلوا ودوّنوا أخبارهم ووقائعهم، حتى ذكروا بدء الدنيا وأول الأشياء، وسمّوا ذلك بالتاريخ.

وتنبّه آخرون لما فيه من الحكم والأمثال، والمواعظ التي تقلقل قلوب الرجال، فاستنبطوا ما فيه من الوعد والوعيد والتحذير والتبشير، وذكر الموت والميعاد والحشر والحساب... فسمّوا بذلك الخطباء والوعاظ.

وأخذ قومٌ مما في آية المواريث من ذكر السهام وأربابها، وغير ذلك علم الفرائض، واستنبطوا منها من ذكر النصف والربع والسدس والثلث حساب الفرائض.

ونظر قوم إلى ما فيه من الآيات الدالة على الحكم الباهرة في الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والبروج، وغير ذلك، فاستخرجوا منه علم المواقيت.

ونظر الكتّاب والشعراء إلى ما فيه من جزالة اللفظ، وبديع النظم، وحسن السياق، والمبادئ والمقاطع والمخالص، والتلوين في الخطاب والإطناب والإيجاز، وغير ذلك، واستنبطوا منه المعاني والبيان والبديع^[١].

[١]- انظر: الراغب، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص ١١٧-١١٩.

وقبل الرافعي لفت ابن القيم لعلم الطب وأصوله القرآنية، فقال: "وأصول الطب ثلاثة: الحمية وحفظ الصحة، واستفراغ المادّة المضرة، وقد جمعها الله تعالى له ولأمته في ثلاثة مواضع من كتابه، فحمى المريض من استعمال الماء خشية من الضرر، فقال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (النساء، ٤٣)، فأباح التيمم للمريض حمية له، كما أباح للعادم، وقال في حفظ الصحة: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة، ١٨٤)، فأباح للمسافر الفطر في رمضان حفظاً لصحته؛ لئلا يجتمع على قوّته الصوم ومشقة السفر، فيضعف القوّة والصحة، وقال في الاستفراغ في حلق الرأس للمحرم: "﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾" (البقرة، ١٩٦)، فأباح للمريض أو من به أذى من رأسه وهو محرم أن يحلق رأسه، ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة التي تولد عليه القمل، كما حصل لكعب بن عجرة، أو تولد عليه المرض، وهذه الثلاثة هي قواعد الطب وأصوله^[١].

ولعلّ أجمل تعبير عن محفّزية القرآن للعقل الإنسانيّ على الإبداع والتحليق في العلوم المختلفة، هو تعبير (الهداء^[٢])، الذي استخدمه الدكتور عبد الله دراز، حيث قال: «فإنّه جلّت قدرته قد أجرى سنّته في نظام هذا العالم أن يغشى جلائل أسرارهِ بأستار لا تخلو من متعة وجمال، ليكون ذلك من عوامل حفظه.. فلما سبقت كلمته أن يصون علينا نفائس العلوم التي أودعها هذا الكتاب الكريم، قضت حكمته أن يختار لها صواناً يجيئها إلى الناس بعدوبته، ويغريهم عليها بطلاوته، ويكون بمنزلة «الهداء» يستحثّ النفوس على السير إليها، ويهون عليها وعناء السفر في طلب كما لها، لا جرم أنّه اصطفى لها من هذا اللسان العربيّ المبين ذلك القالب العذب الجميل^[٣].

[١]- ابن القيم الجوزية، شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج ١، ص ١٥٨.

[٢]- وهو سوق الإبل والغناء خلفها لتسير. انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ١٤، ص ١٦٨، مادة (حدا).

[٣]- انظر: دراز، عبد الله، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، ص ١٠٣.

وبالنسبة لعلم الكلام خصوصاً، يذكر السيوطي قول ابن أبي الإصبع في ردّ الأخير على زعم الجاحظ نفي وجود المذهب الكلامي في القرآن الكريم، ويستدلّ ابن أبي الإصبع على وجود المذهب الكلامي بأنّ القرآن الكريم يبيّن النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة، وأنّ في الآيات السبعة الأولى من سورة الحج خمس نتائج مستنتجة من عشر مقدمات، كما ذكر السيوطي أساليب جدليّة في القرآن الكريم، كأسلوب السبر والتقسيم وأسلوب مجازاة الخصم... إلخ^[١].

بل يقول من لا شكّ في كونه أحد كبار زعماء علم الكلام، وهو الفخر الرازي: "فعلم الكلام كلّ في القرآن"^[٢].

بناء على ما سبق، فحضارة الأُمّة الإسلاميّة وعلومها منبثقة عن هدي هذا الكتاب الإلهي العظيم، ومن بين هذه العلوم علم الكلام الإسلاميّ، فليس علم الكلام وليد التأثير بالفكر والفلسفة اليونانيّين اللذين عرفتهما الأُمّة الإسلاميّة إبان حركة الترجمة في العصر العباسيّ.

٢- التأسيس القرآنيّ لعلم الكلام

انطلاقاً من تعريف علم الكلام بأنّه: "بيان كيفية الاستدلال على تحصيل عقائد صحيحة، جازمة، بترتيب صحّة الشرائع عليها، أو الاستدلال على عقائد وشرائع مخصوصة"^[٣].

أو التعريف المشهور لابن خلدون بأنّه العلم المتكفّل بالحجاج عن العقائد الإيمانيّة، بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات^[٤].

[١]- انظر: السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، النوع الثامن والستون في جدل القرآن، ج ٢، ص ٢٨٢-٢٨٧. وسيأتي بيان تلك الأساليب لاحقاً في النقطة الخامسة من هذا البحث.

[٢]- الفخر الرازي، محمّد بن عمر، التفسير الكبير، ج ٢، ص ٣٤٨.

[٣]- دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلاميّ، ج ١، ص ٨٤١.

[٤]- انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، مقدّمة ابن خلدون، الباب السادس من الكتاب الأول - في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه، الفصل العاشر: علم الكلام، ص ٥٨٠.

فإننا نلاحظ لهذا العلم الشريف جانبين: إيجابي وسلبي، فالإيجابي يتناول إثبات العقائد اليقينية الجازمة والدفاع عنها، والسلبي هو ردّ الشبهات، كما أنّ للاستدلال العقلي دوراً محورياً في هذين الجانبين.

وبالتالي، فالقرآن الكريم هو أساس الاعتقاد الديني ومنبعه، ونجد في آياته الكريمة ما يقرّر العقيدة من جهة، ومن جهة أخرى ما يطلق للعقل العنان للتخليق والسموّ في استخدام أساليب الاستدلال العقلية، وفي عدم الوقوف في آياته العقديّة عند الظواهر الظنيّة والمتشابهات القرآنيّة، بل اللجوء إلى التأويل الموافق لمحكّماته القطعيّة، وإضافة لما سبق وجدنا ردوداً قرآنيّة محكمة على الشبهات حول العقائد الإيمانيّة، وكان هذا الفتح الإيمانيّ-العقليّ متجليّاً بادياً للعيان منذ الآيات الأولى التي افتتحها الكتاب الإلهي العظيم هديه للبشريّة...

فنكون قد أثبتنا التأسيس والإرشاد القرآنيّ لعلم الكلام -هذا العلم الإسلاميّ العريق- وأصول الاستدلال المتعلقة به؛ لذا سيتمّ تناول البحث القرآنيّ في ذلك من خلال المطالب السبعة الآتية، كما يلي:

أولاً: البعد التأسيسي في الآيات الخمس الأولى من سورة العلق

قال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

هذه السورة -كما هو معلوم- أوّل السور نزولاً، والآيات المذكورة هي أوّل ما نزل على النبي ﷺ في غار حراء. وتشبه هذه السورة سورة الفاتحة من حيثيتين: براعة الاستهلال (حسن الابتداء)، واشتمال كلّ منهما على مقاصد القرآن الكريم، يقول ابن حجر العسقلاني: «والحكمة في هذه الأوليّة أنّ هذه الآيات الخمس اشتملت على مقاصد القرآن، ففيها براعة الاستهلال^[١]، وهي جديرة أن تسمّى عنوان القرآن؛ لأنّ

[١]- وهي أن يفهم المتكلم غرضه ومقصوده من كلامه في صدر كلامه فيكون ابتداء كلامه كاشفاً عن نهايته وغايته وما سبق الكلام لأجله.

عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارة وجيزة في أوّله... وبيان كونها اشتملت على مقاصد القرآن أنّها تنحصر في علوم التوحيد والأحكام والأخبار:

- وقد اشتملت على الأمر بالقراءة، والبداة فيها بسم الله، وفي هذا إشارة إلى الأحكام.

- وفيها ما يتعلّق بتوحيد الربّ وإثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل، وفي هذا إشارة إلى أصول الدين.

- وفيها ما يتعلّق بالأخبار من قوله علّم الإنسان ما لم يعلم^[١].

وحول هذه الآيات، يقول المفكّر المعاصر محمد أبو القاسم حاج حمد: إنّها طلبت من الرسول قراءتين: قراءة عبر التعلّق باسمه وقدرته المطلقة في الكون (خلق الإنسان)، وقراءة ثانية ليست باسمه، ولكن (بمعنيته)، فلم تقل (واقرأ باسم ربك الأكرم)، بل قالت (اقرأ وربك الأكرم)، وهنا يتجلّى كرم التسخير، فهي قراءة في عالم الصفات المتجلّية في عالم الخلق، وهو عالم موضوعي، وبالتالي فمعرفة موضوعيّة لا ذاتيّة؛ ولذا جاءت عبر وسيط خارجي هو القلم.

فهاتان قراءتان: ربانيّة وإنسانيّة؛ تتمّ الأولى بالله، والثانية بمعنيته. والرباط بين العلمين رابطٌ فلسفيٌّ بوحدة منهجيّة، وكلتا القراءتين فريضة ﴿اقرأ﴾^[٢].

فالسورة بداية فجر جديد للبشريّة بعد أن عانت ويلات الظلم والجهل، فأشرق من جزيرة العرب شمس العلم والمعرفة والهداية، إنّها تشبه البيان الأوّل للثورات التغييريّة، فاتحة عهد الوعي والعلم مع ربطه باسم الحقّ تعالى، بخلاف الحضارة الماديّة اليوم التي

انظر: مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج ١، ص ٣٨٨-٣٩٣.

[١]- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ٧١٨-٧١٩.

[٢]- انظر: حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلاميّة الثانية، ج ١، ص ٤٥٥-٤٦٧. ومشروع حاج حمد الفكريّ قائم على أنّ القرآن يحمل خطاباً عالمياً يتجاوز مختلف المناهج المعرفيّة، ووفق هذه الرؤية الفكرية يتمّ تفعيل الجدل بين ثلاثة أطراف: الغيب - الإنسان - الطبيعة، وهو تعالى فوق هذه المطلقات الثلاثة، وهذا ما يتمّ كشفه من خلال منهج الجمع بين القراءتين.

قطعت الصلة بعالم الغيب، فأنتجت حروباً علمية وجرت الولايات والكوارث على البشرية.

إذاً، سورة العلق التي هي مفتاح الوحي والقرآن تحدت عن أصول الدين، كالحديث عن الخالق وقدرته وأسمائه، وجاء فيها الحديث عن المعاد ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ (العلق، ٨). وهو ما عززته السور اللاحقة وفصلته أكثر، وهذا شكّل دافعاً لإثارة العقل الإسلامي للاهتمام بهذه القضايا الكبرى.

ثانياً: دعوة القرآن للتفكير العقلي ووضع أسس القواعد الكلامية:

١- دعوة القرآن للتفكير العقلي

يتحدث القرآن الكريم -خلافاً لأصحاب نظرية العامل الواحد للمعرفة- عن مصادر متعددة للمعرفة الإنسانية، هي: الحس والتجربة، العقل، الوحي، الإلهام: "فما كان من الجزئيات التي لها خواص تقبل الإحساس، فإنها تصرّح فيها إلى الحواس، كآيات المستملة على قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ﴾ ﴿أَفَرَأَيْتُمْ﴾ ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ وغير ذلك.

وما كان من الكليات العقلية... فإنها يعتبر فيها العقل اعتباراً جازماً... كغالب الآيات الراجعة إلى المبدأ والمعاد المستملة على أمثال قوله: "لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، لقوم يتذكرون، يفقهون، وغيرها"^[١].

- وفي قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يُوَيَّلَتِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (المائدة، ٣١) إشارة للانتفاع بالحس^[٢].

- وقد جمعت الآية الكريمة ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (العنكبوت، ٣٥) بين مصدري الحس والعقل.

ونظيرتها في الجمع بين المصدرين قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ

[١] - الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن الكريم، م.س، ج ٥، ص ٣١٢.

[٢] - انظر: م.ن، ص ٣٠٨.

لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ (النحل، ٧٨)^[١].

- وما دلّ على العلم الإلهامي أو اللدني ما قصّه تعالى في قصّة العبد الصالح (الخضر عليه السلام) مع موسى عليه السلام ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (الكهف، ٦٥).

- وأما العلم عن طريق الوحي، فأياته كثيرة وأجمعها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الشورى، ٥١).

بناء على ما تقدّم، وعلى كون العقل طريقاً معرفياً قرآنياً، جاءت الآيات الكريمة التي تحثّ على الفكر وإعمال العقل والنظر، وتمدح العقلاء وتذمّ السفهاء الذين أهملوا عقولهم وركنوا للتقليد في مسائل المبدأ والمعاد.

ونبيّن فيما يلي بعض المصطلحات التي تُعيّن على كشف المراد:

- المقصود بالنظر أو الفكر: «حركة العقل»^[٢] بين المعلوم والمجهول^[٣].

وأما العقل: فهو لغة يُقال بمعنيين: قوّة النفس على اكتساب العلم، ونتائج تلك القوّة من علم وأصل الكلمة من الإمساك والمنع من قولهم عقّال البعير^[٤]، والعقل هو «الحابس عن ذميم العقل والفعل»^[٥].

[١]- انظر أيضاً: سورة الإسراء، الآية ٣٦؛ سورة المؤمنون، الآية ٧٨؛ سورة الملك، الآية ٢٣.

[٢]- يشير الجرجاني لتعريفات العقل الاصطلاحية بقوله: «جوهر مجرد المادّة في ذاته مقارن لها في فعله، وهي النفس الناطقة التي يشير إليها كلّ أحد بقوله أنا... وقبل العقل قوّة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوّة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأنّ الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها...» الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ص ١٩٦-١٩٨.

[٣]- المظفر، محمّد رضا، المنطق، ص ٢٣.

[٤]- انظر: الحسين بن محمد، الأصفهاني (الراغب)، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٥٧٨-٥٧٩، مادّة عقل. ونشير لوجود اصطلاحات أخرى للعقل لا ترتبط ببحثنا، كتعريف الحكماء للعقل بالجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً، كما لن نتعرض لتقسيمات العقل إلى عقل نظري وعقل عملي... إلخ.

[٥]- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٦٩.

وللعقل نصيب وافر في القرآن الكريم: فالآيات التي تمدح العقل والعقلاء وتحث على التفكير والتأمل كثيرة، وقد تبلغ بمجموعها أكثر من خمسمئة آية^[١]، من قبيل قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الحج، ٤٦). أو قوله حكايةً عن أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك، ٦٧).

ولمصطلح العقل مصطلحات أخرى مرادفة له:

- «اللبّ» جاءت كلمة الألباب في القرآن الكريم ستّ عشرة مرّة، منها قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة، ٢٦٩).

"اللبّ هو العقل؛ لأنّه في الإنسان بمنزلة اللبّ من القشر، وعلى هذا المعنى استعمل في القرآن، وكان لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأساء المستحدثة بالغلبة؛ ولذلك لم يستعمل في القرآن وإنّما استعمل منه الأفعال مثل يعقلون.

والتذكّر هو الانتقال من النتيجة إلى مقدّماتها، أو من الشيء إلى نتائجه، والآية تدلّ على أنّ اقتناص الحكمة يتوقّف على التذكّر، وأنّ التذكّر يتوقّف على العقل، فلا حكمة لمن لا عقل له"^[٢].

- «النهية» ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى﴾ (طه، ٥٤، و ١٢٨).

فأولو النهى، هم الذين يملكون العقول الراجحة ويستخدمونها وسيلةً للتفكير في القضايا العقيدية المتصلة بخالق الكون والحياة، التي يُستدلّ عليها من دقّة النظام، وعظمة الخلق، ووحدة القوانين الكونية.

[١]- ونشير إلى أنّ سنة المعصومين قد مدحت العقل والعقلاء كذلك، وأهمّ كتاب في علم الحديث عند الإمامية وهو الكافي للكلينيّ ابتدأ بعنوان (كتاب العقل والجهل).

[٢]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٢، ص ٣٩٦.

وهذا هو الخط القرآني في مسألة العقيدة، حيث يؤكد على المسألة العقلية في حياة الإنسان، فهو يحث العقل على التفكير في القضايا المطروحة في دائرة العقيدة، ليكون العقل هو الأساس في تكوين القناعات الدينية، لا الانفعال العاطفي؛ وبذلك تتلخص المعادلة القرآنية في أن الإنسان كلما ازداد عقلاً، كلما انفتح على الإيمان من الباب الواسع، فالإيمان صنو العقل وحليفه؛ ولذا يلاحظ قرآنياً: "لم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى إنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته بأمر تجري مجرى الاحتجاجات، كقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (العنكبوت، ٤٥). وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة، ١٨٣). وقوله في آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة، ٦)، إلى غير ذلك من الآيات^[١].

٢- إرشاد القرآن للقواعد الكلامية

ونشير هنا لأربع قواعد عقلية محورية في علم الكلام، كان القرآن الكريم سبباً لتقريرها والإرشاد إليها:

أ- قاعدة الحسن والقبح العقليين: وهي قاعدة برکاتها كثيرة في البحث الكلامي، فقد استفيد منها في:

- وجوب النظر في معرفة الله تعالى، وإن شئت قلت: وجوب البحث عن الله تعالى، ويدلّل تارة بوجوب شكر المنعم، وأخرى بوجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، وهما من صغريات القاعدة.

[١]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٥، ص ٢٥٥.

- إثبات أن الله تعالى عادل وحكيم، بأن العدل والحكمة حسنان، وأن الله الأسماء الحسنی. والظلم والسفه قبيح وهو تعالى منزّه عن كلّ قبيح، وصغرى البرهان - كما ترى - مبنية على قاعدة الحسن والقبح العقليين.

- قاعدة اللطف والأصلح...

- البحث حول الأعواض والآلام والإجابة عن مشكلة الشرور بالنسبة إلى عدله سبحانه.

- مسألة حسن التكليف ووجوبه.

- حسن البعثة ووجوبها.

- عصمة الأنبياء والهداة الإلهيين.

إلى غير ذلك...^[١].

كما استفيد منها في علم أصول الفقه في بحث ملازمة حكم العقل لحكم الشرع (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع)، وكذلك بحث (اجتماع الأمر والنهي) وغيرهما^[٢].

وثمّ خلاف في هذه القاعدة بين علماء الكلام حول قضية (هل الحسن والقبح عقليّان كما ترى العدليّة، أي المعتزلة والإماميّة؟ أم شرعيّان كما ترى الأشاعرة؟)، وتحقيق ذلك موكل إلى محلّه من كتب الكلام^[٣].

ما يعيننا - في هذا المقام - بناء على ثبوت الحسن والقبح العقليين وإرشاد القرآن لهذه القاعدة، هو إيراد شواهدا:

- فمنها ما استفاده الأردبيلي قدس سره من قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ

[١] - غلپایگانی، علي رباني، القواعد الكلاميّة، ص ٨.

[٢] - انظر: م. ن، ص ٩-١٠.

[٣] - يمكن مراجعة مثلاً كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي، كما بحثها الشيخ المظفر في كتابه أصول الفقه.

أَتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الْفَاكِتِ
فَاسْئَلِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ فِيهِ شِفَاءٌ
لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿النحل، ٦٨-٦٩﴾.

"ففيها دلالة على حليّة العسل لكلّ من يجد وأخذ النحل لذلك، ما لم يمنع مانع شرعيّ، والاستشفاء بالأدوية وخصوص العسل، وأنّ الله يشفي بالدواء وإن كان قادرًا على ذلك بغيره لحكمة، وطلب علم الطبّ، بل علم الكلام والتفكير في الأفعال والاستدلال بها على وجود الواجب وصفاته، والحسن والقبح العقليّين فتأمّل" [١].

- وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوًا إِلَى الْحَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ عَائِيَّتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة، ٢٢١).

- "﴿وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ﴾، أي حججه، وقيل أوامره ونواهيه وما أباحه وما حرّمه ﴿لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ لكي يتذكروا ويتّعظوا، أو ليكونوا على حال يرجى منهم التذكّر، لما تقرّر في العقول من الميل إلى الخير ومخالفة الهوى... وهو صريح في الحسن والقبح العقليّ بالمعنى المتنازع فيه فتأمّل" [٢].

- وفي سورة الفاتحة، استدللّ بالحمد فيها: "على الحسن والقبح العقليّين ووجوب الشكر عقلاً قبل مجيء الشرع؛ لأن كون حقيقة الحمد أو جميع أفرادها حقّه ومملكه على الإطلاق، يدلّ على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع..." [٣].

- ويردّ الشيخ مغنية على النافين [٤] للحسن والقبح العقليّين والقائلين إنّ أفعال الله تعالى لا أغراض ولا علل غائيّة لها، بالاستناد إلى قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا

[١]- الأربيلي، أحمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٦٤٢.

[٢]- الكاظمي، جواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٩.

[٣]- الإسترابادي، محمّد بن علي، آيات الأحكام، ج ١، ص ٨-٩.

[٤]- كصاحب (المواقف) القاضي العضد الإيجي، ومن المعاصرين الشيخ محمّد أبو زهرة في كتابه (المذاهب الإسلامية).

بَطِيلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران، ١٩١)^[١].

- ومن أوضح الآيات دلالة قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس، ٧-٨).

حيث "يُفْهَمُ بوضوح من هذه الآية أَنَّ اللَّهَ تبارك وتعالى قد أودَعَ مسألة إدراكِ الحُسْنِ والقُبْحِ العقليَّين وفَهْمِ الحَسَنِ والسيِّئِ بشكلٍ فطريٍّ داخل روح الإنسان كي يهديه الطريق نحو السعادة والتكامل"^[٢].

ب- قاعدة شكر المنعم: يستدل المتكلمون عادة على وجوب البحث في المسائل الدينية ومعرفة الله سبحانه بهذه القاعدة والتي بعدها^[٣].

قال العلامة الحليّ مُدْرِسُ: "الحَقُّ أَنَّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دلَّ عليه بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد، ١٩)؛ لأنَّ شكر المنعم واجب بالضرورة وأثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها وإنما يحصل بمعرفته. ولأنَّ معرفة الله تعالى واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة"^[٤].

والمقصود بقاعدة شكر المنعم: إنَّه تعالى المنعم الحقيقي بنعم لا تُعدَّ ولا تُحصى، وبالتالي فترك شكر هذا المنعم قبيح. وقد أشارت بعض الآيات الكريمة إلى هذه القاعدة المهمة، بدءاً بسورة الفاتحة وقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

ف«النَّعم تشكّل دافعاً ومحركاً على طريق العبوديّة؛ لأنَّ الإنسان مفطورٌ على البحث عن صاحب النعمة حينما تصله النعمة، ومفطور على أن يشكر المنعم على أنعامه. من هنا، فإنَّ علماء الكلام (علماء العقائد) يتطرّقون في بحوثهم الأوّلية لهذا العلم إلى

[١]- انظر: مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، م.س، ج٢، ص ٢٣١-٢٣٢.

[٢]- شيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، ج٢، ص ١٠٦.

[٣]- أي قاعدة وجوب دفع الضرر المظنون بل والمحمّل.

[٤]- العلامة الحليّ (الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مُطَهَّر الحليّ)، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٥١.

«وجوب شكر المنعم»، باعتباره أمراً فطرياً وعقلياً دافعاً إلى معرفة الله سبحانه»^[١].

وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ (الأعراف، ١٠٢). «وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ» أي ما وجدنا لأكثر المهلكين «مِنْ عَهْدٍ» أي من وفاء بعهد، كما يقال فلان لا عهد له أي لا وفاء له بالعهد وليس بحافظ للعهد، ويجوز أن يكون المراد بهذا العهد ما أودع الله العقول من وجوب شكر المنعم وطاعة المالك المحسن واجتناب القبائح...»^[٢].

وقوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة، ١٥٢). فإن شكره تعالى من بديهيات العقل الأوليّة عند كل عاقل^[٣].

وردّد القرآن الكريم بصيغة الاستفهام الإنكاري: ﴿أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ (يس، ٧٣)، "فإنّ «لزوم شكر المنعم» أساس لمعرفة الله؛ إذ إنّ الشكر لا يمكن أن يكون إلّا بمعرفة المنعم"^[٤]. ومثله في الاستفهام الإنكاري لجاحدي المنعم تاركي شكره، يقول تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة، ٢٨). وهذا «تقرير وتعجب، ومعناه أنّ هذا الأمر من حقه أن يتعجب منه لغرابته وبُعده عن المألوف من شكر المنعم»^[٥].

كما أنّ أدوات المعرفة نعمٌ إلهيّة ينبغي استخدامها للتوصّل إلى شكر المنعم، يقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل، ٧٨). وفي ذلك قيل: «ما ركب فيكم هذه الأشياء إلّا آلات لإزالة الجهل الذي ولدتم عليه واجتلاب العلم والعمل به، من

[١]- الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١، ص ٣٦.

[٢]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٧٠١. والاحتمال التفسيري الثاني: أن يكون المراد به ما أخذ على المكلفين على ألسنة الأنبياء أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً.

[٣]- انظر: مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، م.س، ج ١، ص ٢٣٨-٢٣٩.

[٤]- الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ١٤، ص ٢٣٧.

[٥]- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ١، ص ١١٤.

شكر المنعم وعبادته، والقيام بحقوقه، والترقي إلى ما يسعدكم»^[١].

وهكذا غيرها من الآيات الكريمة الكثيرة في القرآن العظيم المرتبطة بموضوع شكره تعالى، كطريق معرفته، والجدير بالذكر أن هذه القاعدة ليست قاعدة عقلية محضة جافة، بل هي إثارة كذلك للبعد العاطفي في الإنسان^[٢].

ت - قاعدة دفع الضرر المحتمل: ولهذه القاعدة شواهد قرآنية متعددة نذكر منها:

- قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الأنعام، ٥١). و«المقصود من «يخافون» أي يحتملون وجود الضرر، إذ يخطر ببال كل عاقل يستمع إلى دعوة الأنبياء الإلهيين بأن من المحتمل أن تكون دعوة هؤلاء صادقة، وأن الإعراض عنها يوجب الخسران والضرر، ويستنتج من ذلك أن من الخير له أن يدرس الدعوة ويطلع على الأدلة. وهذا واحد من شروط الهداية، وهو ما يطلق عليه علماء العقائد اسم «لزوم دفع الضرر المحتمل»، ويعتبرونه دليل وجوب دراسة دعوى من يدعي النبوة، ولزوم المطالعة لمعرفة الله»^[٣].

- ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثَمٌّ كَفَرْتُمْ بِهِ مِنْ أَضَلِّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت، ٥٢). «فمفاد الآية أن القرآن يدعوكم إلى الله ناطقاً بأنه من عند الله، فلا أقل من احتمال صدقه في دعواه، وهذا يكفي في وجوب النظر في أمره دفعاً للضرر المحتمل وأي ضرر أقوى من الهلاك الأبدي، فلا معنى لإعراضكم عنه بالكلية»^[٤].

- ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُهُ بَيِّنَاتٍ أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (يونس، ٥٠). فإن «هؤلاء المجرمين الجريئين إن لم يتيقنوا نزول العذاب، فليحتملوا على الأقل أن يأتيهم فجأة، فما الذي يضمن لهؤلاء أن تهديدات

[١] - الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٢، ص ٦٢٤.

[٢] - انظر: الشيرازي، ناصر مكارم، فحاحات القرآن، م.س، ج ٢، ص ٢٠.

[٣] - الشيرازي، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ٤، ص ٢٩٦.

[٤] - الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٧، ص ٤٠٣.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم سوف لن تقع أبداً؟ إن الإنسان العاقل يجب أن يُراعي الاحتياط على الأقل في مقابل مثل هذا الضرر المحتمل ويكون منه على حذر. وورد نظير هذا المعنى في آيات أخرى من القرآن، وبتعبيرات أخرى، مثل:

﴿أَفَأَمِنْتُمْ أَنْ يُخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكِيلًا﴾ (الإسراء، ٦٨). وهذا هو الذي يعبر عنه في علم الكلام والأصول بقاعدة (لزوم دفع الضرر المحتمل)^[١].

ومن اللطيف أن نجد الإمام الصادق عليه السلام يحتج على أحد الزنادقة - وهو عبد الكريم بن أبي العوجاء إذ التقى به في موسم الحج - بهذه القاعدة، وقال له: «ما جاء بك إلى هذا الموضع فقال عادة الجسد وسنة البلد ولننظر ما الناس فيه من الجنون والخلق ورمي الحجارة فقال له العالم عليه السلام أنت بعد على عتوك وضلالك يا عبد الكريم فذهب يتكلم فقال له عليه السلام لا جدال في الحج ونقص رداءه من يده وقال إن يكن الأمر كما تقول وليس كما تقول نجونا ونجوت وإن يكن الأمر كما تقول وهو كما تقول نجونا وهلك فاقبل عبد الكريم على من معه فقال وجدت في قلبي حزاة^[٢] فردوني فردوه فمات...»^[٣].

ث - قاعدة اللطف: والمراد بهذه القاعدة أن الواجب - بحسب حكمته تعالى وصفاته العليا - يفعل بالملكف ما يؤدي به إلى الإتيان بالحسن وترك القبيح، وهذا يسمى لطفًا محصلاً؛ لأنه محصل للطاعة، وإن لم يؤدي إلى ذلك يسمى لطفًا مقرباً؛ لأن من شأنه تقريب العبد إلى الطاعة وإبعاده عن المعصية^[٤].

ومن الشواهد القرآنية على هذه القاعدة:

- قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى

[١]- الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ٦، ص ٣٧٢-٣٧٣.

[٢]- الحزاة وجع في القلب.

[٣]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، ص ٧٨، كتاب التوحيد، باب حدوث العالم وإثبات المحدث، الحديث ٢.

[٤]- انظر: غلبايجاني، علي رباني، القواعد الكلامية، ص ٩٧. علماً أن القائلين بالقاعدة هم العدلية أي المعتزلة والإمامية.

تَأْتِيهِمُ الْبَيِّنَةُ ﴿البينة، ١﴾. فبناء على أحد تفاسير الآية، فهي: «تشير إلى قاعدة اللطف التي يتناولها علم الكلام، وتقرّر أن الله يبعث إلى كلّ قوم دلائل واضحة ليتمّ الحجّة عليهم»^[١].
- وفي موضوع بعثة الأنبياء ﷺ نجد أن بعثتهم مترافقة مع دلائل نيرة، كما عرّف الله تعالى مثلاً خليله إبراهيم عليه السلام ملكوت السموات والأرض وصولاً لليقين^[٢]، وكما عرّف تعالى نفسه لموسى عليه السلام^[٣].

«هذا هو مقتضى قاعدة اللطف... وتتلخّص في تمهيد سبيل الطاعة. فواجب عليه تعالى أن يمهد لعباده جميع ما يقربهم إلى الطاعة ويبعدهم عن المعصية. وهذا الوجوب منبعث من مقام حكمته تعالى إذا كان يريد من عباده الانقياد، وإلا كان نقضاً لغرضه من التكليف. ومن ثم وجب عليه تعالى أن يبعث الأنبياء وينزل الشرائع ويجعل في الأمم ما يُثبّر لهم درب الحياة: إمّا إلى سعادة فباختيارهم، أو إلى شقاء فباختيارهم أيضاً. وطبقاً لهذه القاعدة لا يدع - تعالى - مجالاً لتدليس أهل الزيف والباطل، إلّا ويفضحهم من فورهم ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (الحاقة، ٤٤-٤٥-٤٦)»^[٤].

- كما يستفيد الشيخ معرفة من القاعدة في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ﴾ (الحجرات، ٧). «فمن لطفه تعالى وعنايته بعباده أن مهّد لهم أسباب الطاعة وقربها إليهم، ليتمكّنوا من طاعة الله ويجتنبوا الفسوق والعصيان، وذلك بأن زين الإيمان والطاعة في قلوبهم، أي أبدى لهم زينة الإيمان بأن رفع عن أعينهم غشاء التعامي، كما أنّه تعالى كره إليهم العصيان بأن أظهر قبحه في أعينهم فكرهوه في ذات أنفسهم. فالؤمن إنّا يطيع الله وهو محبّب له الطاعة، ومن ثمّ فإنّه يقدم على الطاعة في وداعة وطمأنينة ويسر، كما أنّه يجتنب المعاصي في يسر؛ لأنّه عن نفرة لها في نفسه.

[١]- الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ٢٠، ص ٣٥٩.

[٢]- انظر: سورة الأنعام، الآية ٧٥.

[٣]- انظر الآيات الكريمة: سورة طه، الآيات ١١-١٢؛ سورة النمل، الآيات ٩-١٠.

[٤]- معرفة، محمّد هادي، التمهيد في علوم القرآن، ج ١، ص ٧٤.

ولذا من غير المقبول ما ورد ببعض الروايات من تحيّر النبي ﷺ وشكّه بنبوّته أو احتياجه لورقة بن نوفل النصراني لتتضح له نبوّته.

وهذه هي قاعدة اللطف: تمهيد ما يوجب قرب العباد إلى الطاعة وبعدهم عن المعصية، مستفادة من الآية الكريمة^[١].

ثالثاً: إقامة القرآن الكريم للبراهين اليقينية على أصول الدين الخمسة ونعني بها كلاً من: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد، وقد تضمن القرآن الكريم بياناً لهذه الأصول الخمسة مع إقامة البراهين اليقينية عليها، وفيما يلي نعرض لهذه البراهين:

١- براهين التوحيد:

ومن هذه البراهين نذكر الآتي:

أ- برهان التغير والحركة: وهو ما مرّ معنا في الآيات التي تتحدث عن حوار إبراهيم واستدلّاه بأفول الكواكب وتغيّرها على حدوثها.

ب- برهان الغنى والفقر: قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر، ١٥). وبرهان الفقر والغنى هو المعبر عنه كلامياً وفلسفياً بالإمكان والوجوب^[٢].

ج- برهان العلة والمعلول: وقد مرّت معنا الآية الكريمة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور، ٣٥).

د- برهان الصديقين: محور هذا الدليل أننا بدلاً من دراسة المخلوقات من أجل معرفة الله، نتوجّه للتدبّر في ذاته المقدّسة للوصول إلى ذاته، وكما يقتضيه الدعاء: «يا من دلّ على ذاته بذاته»^[٣]، أي نتخذ منه تعالى طريقاً للوصول إليه^[٤].

[١]- معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج ١، ص ١٠٧-١٠٨.

[٢]- انظر: الشيرازي، نفحات القرآن، م.س، ج ٣، ص ٣٣-٤٣.

[٣]- جزء من دعاء الصباح لأمر المؤمنين (عليه السلام)، وفي دعاء عرفة للإمام الحسين (عليه السلام) (أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك).

[٤]- انظر: الشيرازي، نفحات القرآن، م.س، ج ٣، ص ٥٧.

ومن الآيات المشيرة لهذا البرهان قوله تعالى:

﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت، ٥٣).

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران، ١٨).

﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ (البروج، ٢٠).

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد، ٣).

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور، ٣٥)^[١].

هـ - برهان الفطرة (الطريق الباطني للمعرفة):

ومن الآيات التي تشير لهذا البرهان قوله تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم، ٣٠).

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف، ١٧٢)^[٢].

﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ (الروم، ٣٣).

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (العنكبوت، ٦٥).

[١]- وهناك آيات قرآنية أخرى تحمل هذا المضمون نفسه من جملتها سورة الحج، ١٧ وسبأ، ٤٧ والمجادلة، ٦ والبروج، ٩ والنساء، ٣٣ والأحزاب، ٥٥.

[٢]- بناء على المختار من تفسير هذه الآية بميثاق الفطرة لا بميثاق عالم الذر كما جاء في بعض الروايات.

﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَبِيعَةٍ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أُجِيتْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ* فَلَمَّا أَنَجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَنْبُغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (يونس، ٢٢-٢٣).

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف، ٩).^[١]

٢- براهين إثبات النبوة

الطريقة القرآنية في إثبات النبوة، هي إيراد أدلة كثيرة تتكاثف لتؤدي إلى اليقين. ففي إثبات النبوة الخاتمة مثلاً نجد القرآن الكريم تحدّي العرب والعجم والإنس والجن أن يأتوا بمثله، أو بسورة من مثله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ٢٣). وقد كان رسول الله ﷺ فيهم أربعين عامًا، فلم يحدثهم بنبوة ولا رسالة، فهذا الأمر يخضع لمشيئة الله فقط: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس، ١٦). فلم الشك في أمره مع أنه قد تجرّد عن كلّ مطمع دنيوي: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سبأ، ٤٧). ولم الشك في أمره وهو أمّي لا يقرأ ولا يكتب، ولا يمكن أن يستمدّ من كتاب: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت، ٤٨).

أمّا النبوات عموماً، فيذكر السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر ضرورتها بناء على ما قصّه القرآن الكريم من وجود خطّين، هما: خطّ الخلافة الآدميّة الذي يرافقه خطّ الشهادة الضامن له^[٢].

[١]- وهناك آيات أخرى نظير: سورة الزخرف، الآية ٨٧؛ سورة العنكبوت، الآية ٦١؛ سورة يونس، الآية ٣١؛ سورة المؤمنون، الآيات ٨٤-٨٩.

[٢]- انظر: الصدر، محمّد باقر، الإسلام يقود الحياة، ص ١٢٩-١٧٢.

٣- برهان العدل الإلهي (نفي الظلم والعبث عنه تعالى)

والآيات الدالة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (يونس، ٤٤).

﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف، ٤٩).

﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران، ١٠٨).

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (آل عمران، ١٨).

﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ﴾ (يونس، ٤).

﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص، ٢٨).

٤. براهين الإمامة

ويمكننا تقسيم البراهين القرآنية هنا إلى البراهين العامة الدالة على الإمامة كسنة إلهية، والبراهين الخاصة الدالة على إمامة أئمة أهل البيت عليهم السلام:

فمن البراهين العامة ما دلّ على وجود الهادي لكل قوم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (الرعد، ٧). وهذا معطوف على ما دلّ على أن الإمامة هداية أمرية، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَبِيدِينَ﴾ (الأنبياء، ٧٣).

وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ (السجدة، ٢٤).

ومنها آية الإمامة الإبراهيمية الدالة على ثبوت الإمامة كجعل وعهد إلهي (لا بالاختيار البشري) لمن انتفى عنه مطلق الظلم، قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة، ١٢٤)^[١].

وأما الإمامة الخاصة، فدل عليها مثلاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء، ٥٩).

حيث قرنت الآية الكريمة الأمر بطاعة أولي الأمر بطاعة الرسول ﷺ المطلقة بما لا ينسجم إلا مع تفسيرها بمن نص القرآن على عصمتهم في آية التطهير: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [سورة الأحزاب، الآية ٣٣]. وبالتالي لا يصح تفسيرها بالحكام أو العلماء أو قادة السرايا أو أهل الحل والعقد.

ونظير طاعة المعصومين آية الكون مع الصادقين صدقاً مطلقاً، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة، ١١٩). فالصادقون هم: "الذين صدقوا في دين الله نية وقولاً وعملاً، وعن الباقر -عليه السلام-: «كونوا مع آل محمد»^[٢].

٥. براهين المعاد

تنوّعت براهين إثبات المعاد في القرآن الكريم، فهناك حوالي ١٢٠٠ آية ترتبط بالمعاد، بل أحصوا سبعين اسماً للقيامة، ونذكر فيما يلي سبعة من البراهين القرآنية على المعاد:

أ. برهان الفطرة ومحكمة الضمير: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة، ١-٢).

ب. برهان الحكمة: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون، ١١٥).

[١]- راجع تفسير هذه الآيات في تفسير الميزان.

[٢]- الطبرسي، تفسير جوامع الجامع، م.س، ج ٢، ص ٩١.

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ﴾ (الحجر، ٨٥).

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى... أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾
(القيامة، ٣٦-٤٠).

ت. برهان العدالة: ﴿أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾
(القلم، ٣٥-٣٦).

﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ
كَالْفُجَّارِ﴾ (ص، ٢٨).

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
سَوَاءً نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ* وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ
وَلِيُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (الجاثية، ٢١-٢٢).

ث. برهان الحركة نحو الغاية الكمالية:

والآيات التي يستدل بها على هذا البرهان من قبيل قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الانشقاق، ٦).

﴿وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (فاطر، ١٨).

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَأَنَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة، ١٥٦).

﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (القيامة، ١٢).

﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (القيامة، ٣٠).

ج. برهان الرحمة:

﴿قُلْ لِّمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَٰنَكُمْ إِلَىٰ

يَوْمَ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾ (الأنعام، ١٢).

ح. برهان الوحدة (الفصل في الاختلافات):

﴿وَأَقْسُمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ * لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلِفُونَ فِيهِ ﴿(النحل، ٣٨ - ٣٩).

﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (الأنعام، ١٦٤).

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس، ٩٣).

﴿اللَّهُ يَنْكُصُ بَِيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (الحج، ٦٩).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج، ١٧).

خ. برهان تجرد الروح وبقائها:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران، ١٦٩).

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة، ١٥٤).

﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر، ٤٦).

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (السجدة، ١١).

﴿اللَّهُ يَتَوَقَّى الْإِنْسَانَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾
(الزمر، ٤٢).

كما ذكر القرآن - من باب تقريب المعقول بالمحسوس - ظواهر معروفة للمخاطبين، مثل: إحياء النبات بالمطر من الأرض الميتة، إخراج الحي من الميت وبالعكس، التذكير بخلق الإنسان من نطفة وسائر مراحل خلقه^[١].

وجاءت بعض القصص برهاناً على المعاد، كقصة أصحاب الكهف، وقصة النبي عزيز^[٢]، وقصة إبراهيم والطيور الأربعة^[٣].

رابعاً: تنبيه القرآن الكريم إلى الأساليب المنطقية:

من المعلوم أن المنطق علم يُبين قوانين وقواعد التفكير الصحيحة، بحيث تمنع مراعاة هذه القوانين والقواعد العقل من الخطأ^[٤]. والمنطق علمٌ آليٌّ، ويسمونه علم الميزان، وهو خادم العلوم وسيدها^[٥]. واعتبر أبو حامد الغزالي علم من لم يدرس المنطق علماً غير مأمون^[٦].

وقواعد المنطق قواعد بديهية فطرية، فحتى من عارضوا المنطق وأثاروا الشبهات والتشكيكات بشأنه^[٧]، عند مراجعة كلماتهم نجد أنها مكونة من أقيسة منطقية، فإنهم: «يعتمدون في استنتاج دعاويهم ومقاصدهم على مثل القوانين المدونة في المنطق الراجعة

[١]- انظر الآيات الكريمة: سورة ق، الآيات ٩-١١؛ سورة الروم، الآية ١٩؛ سورة الحج، الآيتان ٥-٦؛ سورة القيامة، الآيات ٣٧-٤٠.

[٢]- انظر: سورة البقرة، الآية ٢٥٩.

[٣]- انظر: سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

[٤]- انظر: المظفر، محمد رضا، المنطق، م.س، ص ١٢.

[٥]- انظر: الفضلي، عبد الهادي، مذكرة المنطق، ص ٩؛ ص ١٦؛ ص ٢٦-٢٨.

[٦]- انظر: الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ص ٦٠؛ المستصفي في علم الأصول، ج ١، ص ١٠.

[٧]- كابن تيمية وابن الصلاح والسيوطي.. إلخ

إلى الهيئة والمادة، بحيث لو حللنا كلامهم إلى المقدمات الابتدائية المأخوذة فيه عاد إلى مواد وهيئات منطقيّة، ولو غيرنا بعض تلك المقدمات أو الهيئات إلى ما يهتف المنطق بعدم إنتاجها عاد الكلام غير منتج، ورأيتهم لا يرضون بذلك، وهذا بعينه أوضح شاهد على أنّ هؤلاء معترفون بحسب فطرتهم الإنسانية بصحة هذه الأصول المنطقيّة مسلّمون لها مستعملون إياها، جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم»^[١].

وإذا كان للمنطق ارتباط كبير بالعلوم عامّة، كخادم لها، لكنّه بالنسبة لموضوعنا - أي علم الكلام - له علاقة أكبر فـ: «المنطق، هو بحثٌ عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحدّ وشروطه، وهما داخلان في علم الكلام»^[٢].

فموضوع المنطق هو أساساً التعريفات والحدود التي مادتها التصورات، والحجّة والدليل التي مادتها التصديقات، وكلاهما له صلة بعلم الكلام.

والمتدبر في آيات الكتاب العزيز يعثر على أساليب منطقيّة، خاصّة في مقام الاستدلال، من ذلك:

١. الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلّية:

قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ۚ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۚ﴾ (الأنعام، ٩١). «فانتقض قولهم: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾ بناء على قاعدة نقض السالبة الكلّية بموجبة جزئية»^[٣].

٢. أسلوب القياس الافتراضي:

(مقدّماتان صغرى وكبرى بينهما حدّ أو وسط مشترك يلزم منهما النتيجة):

[١]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٥، ص ٢٥٦.

[٢]- ابن عابدين، محمّد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ردّ المختار على الدرّ المختار (حاشية ابن عابدين)، ج ١، ص ٤٣.

[٣]- ابن عاشور، محمّد طاهر، التحرير والتنوير، ج ٦، ص ٢١٢.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ (ص، ٢٦). فهذا قياس من الشكل الأول، وتقريره كما يلي:

- اتباع الهوى يُوجب الضلال (مقدمة صغرى)

- والضلal يُوجب العذاب (مقدمة كبرى)

- إذا: اتباع الهوى يُوجب العذاب (نتيجة)

والمثال الثاني قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفْلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام، ٧٦). «أي القمر أفل، وربي ليس بأفل، فالقمر ليس بربي، أثبتة بقياس اقتراني جلي من الشكل الثاني، واحتجّ بالتغيير على الحدوث، والحدوث على المحدث»^[١].

٣. أسلوب القياس الاستثنائي المتصل:

وقد ورد في آيات مباركة عدّة، نورد منها الأمثلة الآتية:

قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء، ٨٢). وطريقة الإنتاج هنا بنفي التالي (الجزاء أو الجواب) ليتج نفي الشرط، أي: ولكنّه لا اختلاف فيه أصلاً، إذا: القرآن هو من عند الله^[٢].

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء، ٢٢). وطريقة الإنتاج هنا، كالمثال السابق، أي: «استثناء نقيض التالي، ينتج نقيض المقدّم، والمعنى: لكنّهما لم تفسدا، فلم يكن فيهما آلهة غير الله»^[٣].

[١] - الزركشي، محمّد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج ٣، ص ٥١٤.

[٢] - انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، م.س، ج ٤، ص ٢٠٠-٢٠١.

[٣] - الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، ج ٢، ص ٤٥٤.

٤. أسلوب قياس الضمير أو المضمّر

وهو «القياس الذي تحذف منه النتيجة أو إحدى المقدمات»^[١]. ولاحظنا في الأمثلة السابقة أنّ الأقيسة في القرآن لم تأتِ على هيئة القياس الكلاسيكيّ الكامل، بل اعتمدت هذا الأسلوب أعني قياس الضمير، والحكمة من طيّ المقدمة أو النتيجة في هذا النوع من القياس عند المناطقة «اعتمادًا على وضوحها أو ذكاء المخاطب أو لغفلة»^[٢]، ولكن السبب الثالث - أي الغفلة - هنا مستبعد في كلام الحكيم سبحانه.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران، ٥٩). فيه قياس ضمير وحذف المقدمة، أعطى الكلام جمالاً ورونقاً، وجعل الجملة مثلاً مأثورًا، وفي الوقت نفسه وعظاً وردًا على النصارى^[٣].

٥. قياس الأولويّة

تعريفه عند علماء أصول الفقه: «هو الذي يسمّى «مفهوم الموافقة»... ويسمّى «فحوى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾ (الإسراء، ٢٢) الدالّة بالأولويّة على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما، ومنه: الآية الكريمة: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة، ٧) الدالّة بالأولويّة على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير...»^[٤].

ومن الأمثلة القرآنيّة الأخرى قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَارְهَبُونِ﴾ (النحل، ٥١). ﴿اثْنَيْنِ﴾ صفة لللفظ ﴿إِلَهَيْنِ﴾ أو مؤكّد له. وخصّ هذا العدد بالذكر؛ لأنّه الأقل، فيعلم انتفاء اتّخاذ ما فوّقه بالطريق الأولى^[٥].

[١]- المظفر، محمّد رضا، المنطق، م.س، ص ٢٥٤.

[٢]- المظفر، محمّد رضا، المنطق، م.س.

[٣]- انظر: أبو زهرة، محمد، تاريخ الجدل، ص ٦٤-٦٥.

[٤]- المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، م.س، ج ٢، ص ١٧٥-١٧٦.

[٥]- طنطاوي، محمّد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج ٨، ص ١٦٧.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس، ٨١)^[١].

٦. استناد القرآن لقاعدة استحالة اجتماع النقيضين

وهذه القاعدة هي أم القضايا، وأول الأوليات، ورأس مال الفكر البشري الذي تتوقف عليها كل معلوماته. يقول العلامة السيد الطباطبائي قده: «وحكم النقيضين أعني الإيجاب والسلب، أنها لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، على سبيل القضية المنفصلة الحقيقية»^[٢]، وهي من البديهيات الأولية التي عليها يتوقف صدق كل قضية مفروضة، ضرورية كانت أم نظرية، إذ لا يتعلّق العلم بقضية إلا بعد العلم بامتناع نقيضها، فقولنا الأربعة زوج إنما يتم تصديقه، إذا علم كذب قولنا ليست الأربعة زوجاً؛ ولذا سميت قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعها أولى الأوائل^[٣].

ومن الأمثلة القرآنية على الاستدلال بالقاعدة المزبورة، قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور، ٣٥).

فالآية تنفي احتمالات عدّة، منها أن يوجد المشركون بلا علّة (بلا خالق ولا مدبّر يدبّر أمورهم) أصلاً، كما أنها تنفي أن يكونوا خالقين لأنفسهم، وذلك محال للزوم اجتماع الخالقية والمخلوقية في شيء واحد حينئذ^[٤].

ومن الأمثلة أيضاً، قوله تعالى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَعُهُمْ بِهِذًا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ (الطور، ٣٢).

«أي أنزل عليهم ذكر أم تأمرهم عقولهم بهذا الكلام المتناقض؟ وهي دعوى أن

[١] - السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، ص ٦٨.

[٢] - قولنا: إمّا أن يصدق الإيجاب أو يصدق السلب.

[٣] - الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، ص ١٣٨.

[٤] - انظر: الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ١٧، ص ١٨٧-١٨٨.

القرآن سحر أو كهانة أو شعر، وقولهم في الرسول ﷺ: كاهن وشاعر مع قولهم: مجنون، فالشاعر غير الكاهن وغير المجنون، فالأول ينطق بالحكمة، والثاني يذكر الخرافات، والثالث زائل العقل^[١]. فقولهم: شاعر وكاهن مع قولهم مجنون هو جمع بين النقيضين، والأحلام أي العقول السليمة تأباه.

وثمة شواهد قرآنية أخرى، ولكن المقام ليس للاستقصاء، وفيما أوردنا من أمثلة كافٍ للتدليل على المطلوب.

خامساً: تنبيه القرآن إلى أساليب الجدل ودعوته إلى الجدل بالتي هي أحسن

ارتبط علم الكلام بصناعة الجدل ارتباطاً وثيقاً؛ لكون الكلام فناً دفاعياً عن حجي العقيدة، وقد جاء القرآن الكريم أمراً بالجدل لكنّه قيده بقيود، وأشار لجملة من آدابه.

فمن الآيات الأمرة قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل، ١٢٥).

ويقول تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت، ٤٦).

الجدل لغة: «الجِدَالُ: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من: جَدَلْتُ الحبل... ومنه: الجِدَالُ، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه. وقيل: الأصل في الجِدَالِ: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجِدَالَةِ، وهي الأرض الصلبة»^[٢].

وأما اصطلاحاً، فعرفوه بقولهم: «قياس مؤلف من مقدّمات مشهورة أو مسلّمة عند الخصمين، كقولنا العدل حسن، والظلم قبيح»^[٣].

[١]- الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج ٢٧، ص ٧٥.

[٢]- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، م.س، مادة (جدل)، ص ١٨٩-١٩٠.

[٣]- شاكر، محمد، الإيضاح لمتن إيساغوجي، ص ١٠٥.

ومعنى الجدل في الآية الثانية: «الجدل، والمجادلة تكون باللسان، ومقارعة الحجّة بالحجّة، والأصل فيها القوّة، يقال حبل مجدول، إذا كان مفتولاً من حبلين، ولهذا سمي الصقر أجدل، لقوّته وشدّته»...^[١].

فأحسن الجدل أن تتبنّى المواصلات بينك وبين مجادلِكَ، فتخرج بذلك عن المفصلات، فتوصله إن استطعت إلى حقّك، أم ولأقلّ تقدير لا تبعده عنك أكثر مما هو بعيد عنك»^[٢].

وأما الآية الكريمة الأولى، فقد احتوت الجدل، وهو منهج علم الكلام، إضافة للدعوة بالحكمة (وهو ما ينطبق على صناعة البرهان وهو القياس البقيني)، والموعظة الحسنة (وهو ما ينطبق على صناعة الخطابة وهو القياس المكوّن من مقبولات ومظنونات)^[٣].

إنّ القرآن لم يكتفِ بتقرير الجدل، كمنهج إلزاميّ للمخالفين، بل تحدّث عن قواعد آدابه^[٤]، ومنها:

- التخلي عن التعصّب والتحليّ بروح الانفتاح، قال تعالى: ﴿وَأَنَّا أَوْ يَتَاكُم لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ، ٢٤).

- التهذيب والأخلاق عند المجادلة (بالتّي هي أحسن).

- تقرير قاعدة (إن كنت ناقلاً فالصحّة أو كنت مدّعياً فالدليل)، قال تعالى:

﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ١١١).

[١]- الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، ج ١١، ص ٤٤٣.

[٢]- صادقي تهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، ج ٢٣، ص ٧٧.

[٣]- للتوسّع راجع: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٢، ص ٣٧١-٣٧٢؛ الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، م.س، ج ٢٠، ص ٢٨٦-٢٨٨.

[٤]- انظر: الألمعي، زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، ص ٤٤٥-٤٥٣.

﴿أَمَّنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ قُلْ هَانُوا بَرَهَنَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (النمل، ٦٤).

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاَّبًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ ۚ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران، ٩٣).

- الجدل بعلم ﴿هَآأَنْتُمْ هَآؤَآءِ حَآجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران، ٦٦).

ونلاحظ شمولية الجدل القرآني لكل شرائح الناس، وأنه ليس جدلاً جافاً، وذلك من خلال تأمل خصائص الجدل القرآني، وهي:

- مخاطبته لكل الناس حسب مداركهم

- متانته وإحكامه

- الإرشاد والتوجيه والدعوة بالتي هي أحسن

- دعوته إلى الجدل بعلم

- مخاطبته للعقل والعاطفة والحس

- مجادلة الخصوم بما يناسبهم حسب أحوالهم وأوضاعهم

- إتاحة الفرصة للتفكير والمناقشة

- إعجازه لأنه كلام الخالق المحيط بالنفس ومصالحها وعلاجها^[١]

ومن الأساليب الجدلية في القرآن الكريم:

[١]- انظر: لعساكر، يوسف عمر، الجدل في القرآن - خصائصه ودلالاته، ص ٨٠-٨٣.

أ- أسلوب السبر والتقسيم: وهو أن نحصر الأمر في قسمين، ثم نبطل أحدهما، فنعلم منه ثبوت الثاني^[١]. ومن أمثلته القرآنية ما جاء في الردّ على تحريم الجاهلية لبعض الأنعام، فحرّموا بعض الإناث كالبحائر والسواشب، وحرّموا بعض الذكور كالحامي، فقال تعالى: ﴿قُلِ الَّذِينَ حَرَّمَ أُمُّ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الأنعام، ١٤٤)، أي: لو كانت العلة الذكورة لحرم كل ذكر، ولو كانت الأنوثة لحرم كل أنثى، ولو كانت اشتغال الرحم عليهما لحرم الجميع، ولم تتلقوه من الله فلم يبق إلّا كونه افتراءً وكذباً^[٢].

ويضيف السيوطي أنواعاً أخرى من أساليب الجدل التي أتى بها القرآن الكريم، ونذكر منها:

ب- الانتقال: وهو أن ينتقل المستدل إلى استدلال غير الذي كان آخذاً فيه، لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الأوّل، كما جاء في مناظرة إبراهيم الخليل عليه السلام الملك الجبار لما قال له: ﴿رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [سورة البقرة، الآية ٢٥٨]. فقال الجبار: أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ، ثم دعا بمن وجب عليه القتل فأعتقه، ومن لا يجب عليه فقتله، فعلم الخليل أنّه لم يفهم معنى الإحياء والإماتة، أو علم ذلك وغالط بهذا الفعل، فانتقل عليه السلام إلى استدلال لا يجد الجبار له وجهًا يتخلّص به منه، فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ (البقرة، ٢٥٨)، فانقطع الجبار وبهت، ولم يمكنه أن يقول: أنا الآتي بها من المشرق؛ لأنّ من هو أسنّ منه يكذّبه.

ت- المناقضة: وهي تعليق أمر على مستحيل، إشارة إلى استحالة وقوعه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ (الأعراف، ٤٠).

ث- أسلوب مجازاة الخصم ليعثر: بأن يسلم بعض مقدّماته، حيث يراد تبكيته

[١]- عدد من المؤلفين، شرح المصطلحات الكلامية، ص ١٦٥-١٦٦.

[٢]- انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، م، س، النوع الثامن والستين: في جدل القرآن، ج ٢، ص ٢٨٥.

وإلزامه، كقوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾ (إبراهيم، ١٠-١١).

فقولهم: إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ... الآية... فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية، فكأنهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم، وليس مرادًا، بل هو من مجازاة الخصم ليعثر؛ فكأنهم قالوا: ما ادّعيتم من كوننا بشرًا حقًّا لا ننكره، ولكن هذا لا ينافي أن يمنَّ الله تعالى علينا بالرسالة^[١].

سادسًا: مناظرات القرآن الكريم

١- نماذج من حوارات الأنبياء

سرد القرآن الكريم نماذج من حوارات الأنبياء ﷺ مع أقوامهم تتضمن حججًا كلامية، ومن هذه الحوارات نذكر ما يلي:

أ- حوار إبراهيم عليه السلام مع قومه

ففي قصة إبراهيم عليه السلام وحواره مع قومه، يقول تعالى: ﴿وإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثِنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت، ١٦-١٧). فهنا نجد دعوة للتوحيد، ونفي الشرك، والتذكير بشكر المنعم، وبالتالي عبادته تعالى؛ لأنَّ المعاد إليه^[٢].

ومما ورد أيضًا في قصته عليه السلام قوله تعالى: ﴿وكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ

[١]- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، م.س، النوع الثامن والستون في جدل القرآن، ج٢، ص٢٨٦-٢٨٧.

[٢]- انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج١٦، ص١١٥.

وَالْأَرْضَ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ (الأنعام، ٧٥-٧٩). فقول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ قول من يُنصف خصمه مع علمه بأنه مبطل، فيحكي قوله -كما هو- غير متعصب لمذهبه، ليكون ذلك أدعى إلى الحق وأرفع للشغب، ثم يبطله بعد بالحجة^[١].

ب- حوار موسى عليه السلام مع فرعون

في قصة موسى عليه السلام وحواره مع فرعون، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [سورة طه، الآية ٥٠]. فهنا استدلال على إثبات الصانع بأحوال مخلوقاته الدالة عليه^[٢]. وهذا الجواب أبلغ مما لو قال موسى ربنا رب العالمين؛ لأنه تضمن أنه تعالى رب كل شيء مع سوق البرهان على المدعى^[٣].

ج- حوار يوسف عليه السلام مع صاحبيه في السجن

وفي حوار يوسف عليه السلام مع صاحبيه في السجن، يقول تعالى حكاية عن ذلك: ﴿يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَأَيْتَ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف، ٣٩-٤٠). فالنبي يوسف عليه السلام «أورد الدليل على بطلان ملة قومها بقوله: أَرَأَيْتَ مُتَّفِقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (يوسف، ٣٩-٤٠). فبرز ذلك في صورة الاستفهام حتى لا تنفر طباعها من المفاجأة بالدليل من غير

[١]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، م.س، ج ١، ص ٣٩٠.

[٢]- انظر: الرازي، التفسير الكبير، م.س، ج ٢٢، ص ٥٧.

[٣]- انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٤، ص ١٦٨.

استفهام، وهكذا الوجه في محاجة الجاهل أن يؤخذ بدرجة يسيرة من الاحتجاج يقبلها، فإذا قبلها لزمته عنها درجة أخرى فوقها، ثم كذلك إلى أن يصل إلى الإذعان بالحق. وقابل تفرق أربابهم بالواحد، وجاء بصفة القهار تنبيهاً على أنه تعالى له هذا الوصف الذي معناه الغلبة والقدرة التامة، وإعلاماً بعروص أصنامهم عن هذا الوصف الذي لا ينبغي أن يعبد إلا المتصف به، وهم عالمون بأن تلك الأصنام جماد. والمعنى: أعبادة أرباب متكاثرة في العدد خير أم عبادة واحد قهار وهو الله؟ فمن ضرورة العاقل يرى خيرية عبادته. ثم استطرد بعد الاستفهام إلى إخبار عن حقيقة ما يعبدون. والخطاب بقوله: ما تعبدون، لهما ولقومهما من أهل. ومعنى إلا أسماء: أي ألقاظاً أحدثتموها أنتم وآباؤكم، فهي فارغة لا مسميات تحتها^[١].

وهكذا الكثير من حوارات الأنبياء ﷺ في القرآن الكريم.

ردّ القرآن الكريم على شبهات الدهريين والمشرّكين بالربوبية ومنكري النبوة والمعاد

لم يكتفِ القرآن الكريم بذكر البراهين، بل ولإتمام الحجّة قام بالردّ على شبهات المنكرين، وهذا المنهج -أي دفع شبهات الخصم- هو من صلب الصناعة الكلامية في مقام الجدل مع المخالف وإفحامه وإلزامه. وفيما يلي نذكر ردود القرآن الكريم على بعض الشبهات:

أ- شبهة حول الربوبية

فمن الشبهات حول الربوبية اتخاذ الشريك والولد، قال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَخْتَارُ مَن يَخْلُقُ مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ لَّوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر،

[١]- أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ج٦، ص٢٧٨.

٣-٤). «فمحصل حجة الآية قياسٌ استثنائيٌّ ساذجٌ يُستثنى فيه نقيض المقدم ليتنج نقيض التالي، وهو نحو من قولنا: لو أراد الله أن يتخذ ولدًا لاصطفى لذلك بعض من يشاء من خلقه، لكن إرادته اتّخاذ الولد ممتنعة لكونه واحدًا قهارًا، فاصطفاه لذلك بعض من يشاء من خلقه ممتنع»^[١].

ب- شبهة حول النبوة

ومن الشبهات التي قصّها علينا القرآن الكريم بشأن النبوة، شبهة توهم النبوة لصاحب المال والثروة والمنزلة الدنيوية، قال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ فَلَوْ لَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ﴾ (الزخرف، ٥١-٥٣). ففرعون يثير الشك في صدق نبوة موسى بحجة وضع النبي موسى ﷺ الذي لا ملك له، ولا مال!!! «في حين أن الرسل المبعوثين إلى البشر يجب أن يكونوا من جنسهم ليلمسوا حاجاتهم، ويحسوا بمشاكلهم ومسائلهم ويحيبهم، وليقدروا على أن يكونوا من الناحية العملية قدوة وأسوة لهم»^[٢].

وجاءت شبهة استغراب بشرية النبي المرسل في سياق آخر، قال تعالى: ﴿قَالُوا إِن أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأَثَبُوا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (إبراهيم، ١٠-١١).

وجواب الشبهة: «أن المماثلة في البشرية لا توجب المماثلة في جميع الكمالات الصورية والمعنوية الإنسانية، كما أن اعتدال الخلقة، وجمال الهيئة، وكذا رزانة العقل وإصابة الرأي والفهم، والذكاء، كمالات صورية ومعنوية توجد في بعض أفراد الإنسان دون بعض،

[١]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٧، ص ٢٣٦.

[٢]- مكارم شيرازي، ناصر، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، م.س، ج ١٦، ص ٧٤.

فمن الجائز أن ينعم الله بالوحي والرسالة على بعض عباده دون بعض، فإن الله يمين على من يشاء منهم»^[١].

ج - شبهة حول المعاد

الشبهات حول المعاد كثيرة، ومنها مسألة استبعاد المعاد؛ حيث ردّ عليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس، ٧٨-٨١). ومعنى الردّ أنه: «كيف تنكرون إحياء العظام البالية، وتقرّون بإحياء الأرض الهامدة وتحول الأشجار إلى نار مع أن الجميع من باب واحد، وهو انقلاب الشيء من حقيقة إلى ضدها؟»^[٢].

د - شبهة التقليد الأعمى واتباع الآباء والأجداد

ومن شبهات المشركين، مسألة التقليد الأعمى واتباع الآباء والأجداد، وقد ذكر القرآن الشبهة وأجاب عنها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوهَا كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة، ١٧٠). فهذا المنطق المحافظ الذي يلغي العقل لحساب إرث الآباء والأجداد مع ضلالتهم حاربه القرآن الكريم، وهذا يختلف عن قضية تقليد العالم المختص، ورجوع الجاهل في ذلك الاختصاص له، فهذه قضية عقلانية لا غبار عليها.

٢ - ردّ القرآن الكريم على شبهات اليهود والنصارى

وبما أن مخالفتي الدعوة الإسلامية لم ينحصرها بالمشرّكين، بل شمل الجدل الكلامي

[١]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ١٢، ص ٣٢.

[٢]- مغنّية، محمد جواد، التفسير الكاشف، م.س، ج ٦، ص ٣٢٧.

غيرهم من أهل الكتاب، فقد احتوى القرآن الكريم على كثير من ردود شبهات أولئك أيضاً. ومن هذه الردود نذكر ما يلي:

أ- شبهة إنكار النسخ

من شبهات اليهود مثلاً، شبهة إنكار النسخ^[١]، كما حصل في موضوع القبلة ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة، ١٤٢). "وفي هذا إبطال لقول من زعم أن الأرض المقدسة أولى بالتوجه إليها؛ لأنها موطن الأنبياء وقد شرفها الله وعظمها، فلا وجه للتولية عنها، فردّ الله سبحانه عليهم بأن المواطن كلها لله يشرف منها ما يشاء في كل زمان على ما يعلمه من مصالح العباد"^[٢].

ب- شبهة تأليه المسيح عليه السلام:

ومن شبهات النصارى، تأليه المسيح عليه السلام بحجة ولادته بلا أب، فردّ عليهم سبحانه بقوله: ﴿إِنْ مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (آل عمران، ٥٩). وإبطالاً لاتخاذها وأمّه إلهين، قال تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ أَنِّي يُؤْفَكُونَ﴾ (المائدة، ٧٥). وهذا «فيه احتجاج على النصارى؛ لأن من ولدته النساء^[٣]، وكان يأكل الطعام، لا يكون إلهاً للعباد؛ لأن سبيله

[١]- عرف السيد الخوئي رحمه الله تعالى النسخ بقوله: «هو رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة بارتفاع أمده وزمانه، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية، وسواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع، وهذا الأخير كما في نسخ القرآن من حيث التلاوة فقط، وإنما قيدنا الرفع بالأمر الثابت في الشريعة ليخرج به ارتفاع الحكم بسبب ارتفاع موضوعه خارجاً، كارتفاع وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان، وارتفاع وجوب الصلاة بخروج وقتها، وارتفاع مالكية شخص لماله بسبب موته، فإن هذا النوع من ارتفاع الأحكام لا يسمى نسخاً، ولا إشكال في إمكانه ووقوعه، ولا خلاف فيه من أحد». الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ص ٢٧٦.

[٢]- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، م.س، ج ١، ص ٤١٣.

[٣]- فرغم انتفاء الأب عن المسيح لكنه شارك بقيّة البشر بالوجود في رحم أمّته، وهذا سر تأكيد القرآن الكريم على ذكر أمّه مريم الصديقة رضي الله عنها.

سبيلهم في الحاجة إلى الصانع المدبّر، لأنّ من فيه علامة الحدث لا يكون قديماً، ومن يحتاج إلى غيره^[١] لا يكون قادراً لا يُعجزه شيء. وقيل إنّ ذلك كناية عن قضاء الحاجة؛ لأنّ من أكل الطعام لا بدّ أن يحدث حدثاً مخصوصاً على مجرى العادة^[٢].

ج- شبهة العنصريّة والتفوّق على سائر البشر

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (المائدة، ١٨). والآيات الكريمة تتضمن حجّتين: إحداهما بالنقض، والثانية بالمعارضة؛ حيث إنّ تعالى: أمر نبيّه بالاحتجاج عليهم وردّ دعواهم بالحجّة، وتلك حجّتان: إحداهما: النقص عليهم بالتعذيب الواقع عليهم، وثانيتها: معارضتهم بحجّة تنتج نقض دعواهم. ومحصل الحجّة الأولى التي يشتمل عليها قوله: «فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ» أنّه لو صحّت دعواكم أنّكم أبناء الله وأحباؤه مأمونون من التعذيب الإلهي ولا سبيل إليه فيكم، لكنكم مأمونين من كلّ عذاب أخرويّ أو دنيويّ، لكن ما هذا العذاب الواقع عليكم المستمرّ فيكم بسبب ذنوبكم؟...

وقوله تعالى: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ حجّة ثانية مسوقة على نحو المعارضة، ومحصلها: أنّ النظر في حقيقتكم يؤدّي إلى بطلان دعواكم أنّكم أبناء الله وأحباؤه، فإنّكم بشرٌ من جملة من خلقه الله من بشر أو غيره، لا تمتازون عن سائر من خلقه الله منهم، ولا يزيد أحد من الخليقة من السماوات والأرض وما بينهما على أنّه مخلوق لله الذي هو المليك الحاكم فيه وفي غيره بما شاء وكيفما شاء، وسيصير إلى ربّه

[١]- الجوع والحاجة للطعام ووجود الجوف من سمات البشر الناقص الفقير الممكن، وهو تعالى منزّه عن ذلك كلّّه.

[٢]- الطوسي، محمّد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، م.س، ج ٣، ص ٦٠٥.

المليك الحاكم فيه وفي غيره، وإذا كان كذلك كان لله سبحانه أن يغفر لمن شاء منهم، ويعذب من شاء منهم من غير أن تمنعه مزية أو كرامة أو غير ذلك من أن يريد في شيء ما يريده من مغفرة أو عذاب أو يقطع سبيله قاطع أو يضرب دونه حجاباً يحجبه عن نفوذ المشيئة ومضي الحكم. فقوله: ﴿بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾ بمنزلة إحدى مقدمات الحجّة، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ مقدّمة أخرى، وقوله: ﴿وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ مقدّمة ثالثة، وقوله: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾ بمنزلة نتيجة البيان التي تناقض دعواهم: أنّه لا سبيل إلى تعذيبهم^[١].

سابعاً: احتواء القرآن على الآيات المتشابهة ووجود التأويل لها

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسَخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران، ٧٩).

ذكر علماء التفسير وعلوم القرآن أقوالاً عديدة حول المراد من المحكم والمتشابه في الآية الكريمة، مع تسليمهم بوجود معنى للمتشابه والمحكم يشمل القرآن كله، كقوله تعالى: ﴿الرَّكِتَابُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود، ١). وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَتَانٍ﴾ (الزمر، ٢٣). فهنا، المراد تشابه آيات القرآن الكريم في الإعجاز والإتقان والهداية، وأمّا آية آل عمران فتقسم الآيات القرآنية إلى محكم ومتشابه. وهنا اختلفت كلمات علماء التفسير وعلوم القرآن، ووصلت الأقوال إلى ستة عشر قولاً، واختار صاحب تفسير الميزان أنّ المراد بقريظة: «ذكر أتباع الذين في قلوبهم زيغ لها ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، كلّ ذلك يدلّ على أنّ المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعيّن مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردّد بين معنى ومعنى حتّى يرجع إلى

[١] - الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م، س، ج ٥، ص ٢٤٩-٢٥٢.

محكمات الكتاب، فتعين هي معناها وتبينها بياناً، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها»^[١].

ويضرب العلامة الطباطبائي أمثلة للمتشابهات^[٢]، كما في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه، ٥)، يشبهه المراد منه على السامع أول ما يسمعه، فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى، ١١)، استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والإحاطة على الخلق دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسيم المستحيل على الله سبحانه، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة، ٢٣] إذا أُرْجِعَ إلى مثل قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام، ١٠٣)، علم به أن المراد بالنظر غير النظر بالبصر الحسي، وكذا إذا عرضت الآية المنسوخة على الآية الناسخة تبين أن المراد بها حكم محدود بحد الحكم الناسخ، وهكذا^[٣].

وأما السيد الشهيد محمد باقر الصدر وتلميذه السيد الشهيد محمد باقر الحكيم، فيريان رجوع التشابه للمصداق المراد: «فالتشابه لم ينشأ من ناحية الاختلاط والتردد في معاني اللفظ ومفهومه اللغوي؛ لأننا فرضنا أن يكون للفظ مفهوم لغوي معين، وإنما ينشأ من ناحية أخرى، وهي الاختلاط والتردد في تجسيد الصورة الواقعية لهذا المفهوم اللغوي المعين، وتحديد مصداقه في الذهن من ناحية خارجية»^[٤].

وحول حكمة وجود التشابه قال البيضاوي: ﴿آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ أحكمت عبارتها بأن حُفِظَتْ من الإجمال والاحتمال. ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أصله يرد إليها غيرها والقياس أمّهات، فأفرد على تأويل كل واحدة، أو على أن الكل بمنزلة آية واحدة. ﴿وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ محتملات لا يتضح مقصودها، لإجمال أو مخالفة ظاهر، إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء، ويزداد حرصهم على أن يجتهدوا في تدبرها وتحصيل

[١]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٣، ص ٢١.

[٢]- وهذه الآيات صارت فيما بعد محور الدراسات الكلامية بين الفرق الإسلامية المختلفة من أشاعرة وماتريدية وإمامية وأهل حديث.

[٣]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٣، ص ٢١.

[٤]- الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ص ١٧٠-١٧١.

العلوم المتوقّف عليها استنباط المراد بها، فينالوا بها. ويأتعب القرائح في استخراج معانيها، والتوفيق بينها وبين المحكمات معالي الدرجات^[١].

ويذكر الفخر الرازي خمسة وجوه، بعضها متضمّن في كلام البيضاوي السابق، ثم ذكر السبب الأقوى لذلك بقوله: «السبب الأقوى في هذا الباب أنّ القرآن كتابٌ مشتملٌ على دعوة الخواص والعوام بالكلّية، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أوّل الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيّز ولا مشار إليه، ظنّ أنّ هذا عدم ونفي فوق في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيّلونه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدلّ على الحقّ الصريح، فالقسم الأوّل وهو الذي يخاطبون به في أوّل الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات»^[٢].

فواضح إذاً، أنّ احتواء القرآن على معارف عالية وغيبية ووجود المتشابه، كان من محفّزات العقل والتأويل، وبالتالي نشوء علم الكلام.

[١] - البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، ج ٢، ص ٦.

[٢] - الرازي، التفسير الكبير، م. س، ج ٧، ص ١٤٢.

الخاتمة

علم الكلام علمٌ إسلاميٌّ أصيل، نشأ ببركة القرآن الكريم وروايات المعصومين (عليه السلام)، وتعهده علماء الإسلام عبر العصور، فسما بنيانه وازدهر، وفي هذا البحث انطلقنا من فرضية أن القرآن الكريم هو فعلاً حضن الكلام وأرضيته الأولى التي انبثق عنها وأثبتنا هذه الفرضية بمجموعة من الأدلة والاثباتات نجملها في النقاط الآتية:

- منذ افتتاح نزوله في البيان الأول الذي تضمّنته الآيات الخمس الأولى من سورة العلق، أعلن القرآن الكريم موقفاً عقدياً مغايراً للسائد يقوم على قراءة جديدة للكون، في نطاق قدرته تعالى وأسمائه وخالقيته وتقرير المرجعية إليه؛ قراءة تجمع بين الغيب والشهادة؛ وبين الطبيعة وما وراءها.

- حصّ القرآن الكريم في مئات الآيات على التفكير والتدبر، كسمة الإنسان المميزة له، وهو حامل الأمانة وممارس دور الخلافة الإلهية.

- الإعلاء من قيمة العقل، وأولي الألباب والنهي، وذمّ التقليد وتعطيل العقل والسفاهة.

- تأسيس للقواعد الكلامية: كشكر المنعم طريقاً للمعرفة، وقاعدة اللطف الواجب لذاتٍ حكيمة رحمانية، وقاعدة الحسن والقبح العقليين والتي لولاهما لما قبح شيء منه تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

- تضمّنه لأساليب التفكير المنطقية من الأقيسة الاقتراعية والشرطية، وغيرها من الأساليب التي ترجع إلى فطريات فطر الله تعالى الإنسان عليها، ولاحظنا أنها لم تأت بصورة القياس المنطقي الكامل، فحازت هذه الأساليب القرآنية الجمال اللفظي علاوة على اليقين وإشراك القارئ أو السامع في الوصول للمراد.

- دعوته للجدل مع الآخر بالتي هي أحسن، وعرض هذا الأسلوب في نماذج حيّة منضبطة بضوابط الحق والعلم والإنصاف.

- إقامته البراهين اليقينية المتعددة على أصول الدين الخمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

- تضمّنه مناظرات واحتجاجات، كحوارات الأنبياء مع أقوامهم، ودفعه لشبهات المعاندين والمخالفين من مشركين ويهود ونصارى.

- احتواؤه على الآيات المشابهة التي تحتاج للتأويل وردّها للمحكّمات وساطع البرهان العقليّ...

فالقرآن الكريم هو النواة الأولى لتأسيس علم الكلام الإسلاميّ، وترسيخ جذوره، وتقرير أصالته الإسلامية، مادةً ومنهجًا.

وننوّه في الختام مرّة أخرى إلى أهميّة الموضوع، وندرة الدراسات حوله؛ لذا نعتبره جديرًا بالتوسّع وكتابة المزيد من الأبحاث والرسائل الجامعية سواء في أصل الفكرة، أو في العديد من الجوانب التي أثارها هذه الدراسة، واستندت إليها في إثبات قرآنية التأسيس الكلامي. نرجو أن يتصدّى الباحثون والمراكز العلمية المختصة لهذه المهمة، عسانا ننجح في رفد المكتبة الإسلامية بدراسات وافية تغطّي بعمق وإحاطة جميع جوانب هذا الموضوع الواسع.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط-٢٧-١٤١٥ / ١٩٩٤.
٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، مقدّمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ١٤٣١هـ / ٢٠٠١م، لا ط.
٤. ابن رشد الأندلسي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى.
٥. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ردّ المحتار على الدرّ المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، الطبعة: الثانية.
٦. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ. ق، الطبعة الأولى.
٧. ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢٢هـ. ق، الطبعة الأولى.
٨. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.
٩. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، الطبعة الثالثة.

١٠. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد علي بيضون، بيروت، ١٤١٩هـ.ق، الطبعة: الأولى.
١١. أبو زهرة، محمّد، تاريخ الجدل، دار الفكر العربيّ، لات، لاط.
١٢. الأردبيلي، أحمد بن محمّد، زبدة البيان في أحكام القرآن، المحقّق: محمّد باقر البهبودي، الناشر: المكتبة المرتضويّة، طهران، الطبعة الأولى.
١٣. الإسترابادي، محمّد بن علي، آيات الأحكام، الناشر: معراجي، طهران، الطبعة الأولى.
١٤. الأصفهاني، الحسين بن محمّد، (الراغب)، مفردات ألفاظ القرآن، الدار الشاميّة، بيروت، ١٤١٢هـ.ق، الطبعة الأولى.
١٥. الألمعيّ، زاهر عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، لان، ١٤٠٤هـ، ط٣.
١٦. الأندلسي، أبو حيّان محمّد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٧. البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤١٨هـ.ق، الطبعة الأولى.
١٨. الجرجاني، علي بن محمّد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.
١٩. الحكيم، محمّد باقر، علوم القرآن، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.
٢٠. الخازن، علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، دار الكتب العلميّة، منشورات محمّد علي بيضون، بيروت، ١٤١٥هـ.ق، الطبعة: الأولى.

٢١. الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، بيروت، تاريخ الطبع: ١٤٢٤هـ. ق، الطبعة الأولى.
٢٢. الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، لات، لاط.
٢٣. الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت طبعة سنة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
٢٤. الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ١٤١١هـ. ق، الطبعة: الثانية.
٢٥. الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.
٢٦. الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ. ق، الطبعة: الثالثة.
٢٧. السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، الطبعة الثانية.
٢٨. الشنقيطي، محمد أمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، تاريخ الطبع: ١٤٢٧هـ. ق، الطبعة: الأولى.
٢٩. الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ١٤٢٧هـ. ق، الطبعة: الرابعة.
٣٠. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثانية.
٣١. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٠هـ. ق، الطبعة الثانية.

٣٢. الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٤٢٨ هـ.ق، الطبعة الخامسة والعشرون.
٣٣. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، الناشر: ناصر خسرو، طهران، ١٤١٣ هـ.ق، الطبعة: الثالثة.
٣٤. الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير جوامع الجامع، الناشر: مركز إدارة الحوزة العلمية في قم، ١٤١٢ هـ.ق، الطبعة: الأولى.
٣٥. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩ هـ.
٣٦. العلامة الحلي (الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مظهر الحلي)، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، بيروت، تاريخ الطبع: ١٩٨٢ م، الطبعة الأولى.
٣٧. الغزالي، أبو حامد، المستصفى في أصول الفقه، دار الذخائر، قم، ١٣٦٨ هـ.ش.
٣٨. الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ١٩٦١.
٣٩. الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.ق، الطبعة: الثالثة.
٤٠. الفضلي، عبد الهادي، مذكرة المنطق، دار الكتاب الإسلامي، قم، لات، لا ط.
٤١. الكاظمي، جواد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، الناشر: مرتضوي، طهران، ١٤٠٦ هـ.ق، الطبعة الثانية.
٤٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق وتصحيح: غفاري، علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧ هـ، الطبعة: الرابعة.
٤٣. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠ هـ/ ١٩٩٠ م، الطبعة الثانية.
٤٤. المظفر، محمد رضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٣٣ هـ/ ٢٠١٢ م، لا ط.

٤٥. حاج حمد، محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، الطبعة الثانية.
٤٦. دراز، عبد الله، النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، دار ابن الجوزي، ٢٠١٣م / ١٤٣٤هـ، الطبعة الأولى.
٤٧. دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى.
٤٨. شاكر، محمد، الإيضاح لمتن إيساغوجي، لان، لام، لات، لاط.
٤٩. شيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم، ١٤٢١هـ.ق، الطبعة الأولى.
٥٠. شيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، قم، ١٤٢٦هـ.ق، الطبعة الأولى.
٥١. صادقي تهراني، محمد، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة، الناشر: فرهنگ إسلامي، قم، ١٤٠٦هـ.ق، الطبعة الثانية.
٥٢. طنطاوي، محمد سيّد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: نهضة مصر، القاهرة، ١٤١٧هـ.ق، الطبعة الأولى.
٥٣. عدد من المؤلفين، شرح المصطلحات الكلامية، الناشر: الروضة الرضوية المقدسة، مشهد، تاريخ الطبع: ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.
٥٤. قطب، سيّد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٥هـ.ق، الطبعة الخامسة والثلاثون.
٥٥. گلبايگاني، علي ربّاني، القواعد الكلامية، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى.

٥٦. لعساكر، يوسف عمر، الجدل في القرآن خصائصه ودلالاته، رسالة ماجستير مقدمة لجامعة الجزائر - كلية الآداب واللغات، العام ٢٠٠٤-٢٠٠٥م.
٥٧. مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
٥٨. معرفة، محمد هادي، التمهيد في علوم القرآن، مركز إدارة الحوزة العلمية في قم، مكان الطبع: قم المقدسة، ١٤١٠ هـ.ق، الطبعة الثالثة.
٥٩. معرفة، محمد هادي، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد المقدسة، ١٤١٨ هـ.ق، الطبعة الأولى.
٦٠. مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار الكتاب الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٤ هـ.ق، الطبعة الأولى.

الدور النبوي ﷺ في التأسيس الكلامي (١٣ق.هـ-١١هـ)^[١]

(دراسة تحليلية لروايات العقائد)

السيد هاشم الميلاني^(*)

تمهيد

نعتقد أنّ علم الكلام بدأ في جذوره الأولى منذ العهد النبوي ﷺ، وتحديدًا بعد المبعث؛ إذ لا ينشأ الدين - أي دين كان - ولا ينمو ولا يستمر من دون وجود منظومة كلامية تُبين ركائزه الأساسية وتدافع عنها، وتردّ على ما يرد عليه من أسئلة واستفهامات عديدة.

نعم، إنّ المنظومة الكلامية هذه مع لحاظ وحدة مضمونها، غير أنّها تختلف وتتغير أساليبها ومناهجها عبر الزمن، وبحسب الحاجة، طالما كان الهدف هو التبيين والدفاع، فكان الإنسان المسلم يتّخذ أجود الأساليب والمناهج المتاحة في زمنه للقيام بهذه المهمة.

ولذا عندما نرى بدايات علم الكلام في العهد النبوي ﷺ نراه يختلف في الأسلوب والمناهج، وحتى في نوعية المسائل المطروحة، عمّا هو عليه بعد قرون، سيّما إبان ازدهار العلوم الإسلامية، مع الحفاظ على المحتوى والبنية الرئيسة التي هي إثبات الذات الإلهية وما يتعلّق بها وما يصدر عنها.

فعلم الكلام قد تكامل ووصل إلى الصيرورة بالتدرّج، ومن الإجمال إلى التفصيل، علمًا بأنّ أصول المسائل الكلامية قد وردت في القرآن الكريم، ورغم أنّ القرآن الكريم

[*]- باحث في الفكر الإسلامي، ومدير المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

[١]- اعتمدنا كثيرًا في تدوين هذا المبحث على كتاب موسوعة الحديث النبوي عقيدة وشرعية وخلقًا باهتمام كاظم مدير شأنه جي، وكذلك موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة للشيخ الريشهري.

هو المصدر الأول للعقيدة، والنبِيِّ ﷺ ما كان إلا متبعا أثره، غير أنه لم يلقَ رواجاً بين المسلمين آنذاك من وجهة نظر عقديّة كلاميّة، وبقيت تلك الالّاء العقديّة الثمينة مشفرة المعنى والكُنه لم تُفتح رموزها إلا على الخواص الذين زاحموا العلم بركبتهم، فأصبحوا باب مدينته، أمّا الآخرون فكانوا في معزلٍ عن هذا، فلم يستضيؤوا بنوره، فأصبحوا مذاهب وطرائق شتى.

ثم إن علم الكلام الإمامي قد تميّز عن غيره، بأن فترة حضور المعصوم عند الإماميّة طالت بحدود (٢٥٠ سنة)، ممّا أعطى حصانةً عقديّةً للإماميّة، رغم جميع الضغوط الخارجيّة والانشقاقات الداخليّة، وهذا بخلاف سائر المدارس الكلاميّة التي انقطع عندها زمن الحضور بعد رحيل النبي ﷺ إلى الملاء الأعلى.

وإذا أردنا الوقوف التّام على الدور العقديّ النبويّ، فلا بدّ لنا من التعرّف على الخارطة العقديّة السائدة في المجتمع العربيّ عصر البعثة، إذ إنّ بعض المواقف العقديّة جاءت للإجابة على ما هو موجود بالفعل إلى جنب العقائد التأسيسية.

وعندما ننظر إلى المجتمعين المكيّ والمدنيّ آنذاك، نراهما خليطاً من آراء ومعتقدات مختلفة، إذ كان يقطن في هذين المكانين مشركو العرب، نصارى ويهود، مضافاً إلى ما يحيط بهما في الأطراف من ديانات مجوسية ومانوية وصابئة، وغيرها من المعتقدات التي تركت أثرها المباشر أو غير المباشر من طريق التجارة أو السياحة الدينيّة.

إن أمير المؤمنين عليه السلام يصف الحالة العامّة السائدة في العالم آنذاك بقوله: «وأهل الأرض يومئذٍ ملل متفرقة، وأهواء منتشرة، وطرائق متشتتة، بين مشبه لله بخلقه، أو ملحد في اسمه، أو مشير إلى غيره»^[١].

ثم إن أمير المؤمنين يصف حالة العرب في الجزيرة العربيّة قبل المبعث النبويّ ضمن النقاط التالية:

- اندراس الدين:

[١]- الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة: ١.

قال ﷺ: (إنَّ الله بعث محمدًا ﷺ... وأنتم معشر العرب على شرِّ دين^[١]) وفي موضع آخر: (أرسله وأعلام الهدى دارسة، ومناهج الدين طامسة)^[٢] وأيضًا: (والناس في فتن انجذم فيها جبل الدين... خُذِلَ الإيمان، فانهارت دعائمه، وتنكّرت معالمه، ودرست سبله، وعَفَّتْ شُرُكُهُ)^[٣].

- الفتن والفوضى والحيرة:

قال ﷺ: (والناس في فتن انجذم فيها جبل الدين، وتزعزعت سوازي اليقين، واختلف النّجر، وتشتّت الأمر، وضاق المخرج، وعمي المصدر... في فتنٍ داستهم بأخفاقها، ووطّئتهم بأظلافها، وقامت على سناكبها فهم تائهون حائرون جاهلون مفتونون)^[٤].

- عبادة الأوثان:

قال ﷺ: (فبعث الله محمدًا ﷺ بالحقّ ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته)^[٥].

- اتباع الشيطان:

قال ﷺ: (أطاعوا الشيطان فسلكوا مسالكه، ووردوا مناهله، بهم سارت أعلامه، وقام لواؤه)^[٦]. وأيضًا: (فبعث الله محمدًا ﷺ بالحقّ ليخرج عباده... من طاعة الشيطان إلى طاعته)^[٧].

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ٢٦.

[٢]- م.ن، الخطبة ١٩٥.

[٣]- م.ن، الخطبة ٢.

[٤]- م.ن، الخطبة ٢.

[٥]- م.ن، الخطبة ١٤٧.

[٦]- م.ن، الخطبة ٢.

[٧]- م.ن، الخطبة ١٤٧.

- الجاهلية الجاهلاء:

قال ﷺ: (بعثه والناس... حاطبون في فتنة، قد استهوتهم الأهواء، واسترلّتهم الكبرياء، واستخفّتهم الجاهلية الجاهلاء، حيارى في زلزال من الأمر وبلاء من الجهل)^[١]. وقال ﷺ: (ولا تكونوا كجفاة الجاهلية: لا في الدين يتفقهون، ولا عن الله يعقلون)^[٢].

- الضلال والظلام:

قال ﷺ: (وأضأت به البلاد بعد الضلالة المظلمة، والجهالة الغالبة، والجفوة الجافية، والناس يستحلّون الحريم، ويستذلّون الحكيم، يحيون على فترة ويموتون على كفر)^[٣].

هذه أهمّ المعالم العامّة التي كانت سائدة قبيل المبعث النبويّ، ولم تكن هذه الحالة وليدة يومها أو أمسها، بل هي تراكمات وخليط من مختلف التيارات والتوجّهات الفكرية والعقدية السائدة آنذاك في شبه الجزيرة العربية، حيث كان خليطاً من ثقافة المشركين واليهود والنصارى، والصابئة والمجوس وغيرها من المدارس الفكرية، وإليك بيانه:

١- المشركون:

كانت عرب الحجاز في الجاهلية تعبد الأصنام، وتذكر المصادر أنّ أوّل من جاء بالأصنام إلى مكّة هو عمرو بن لُحي، وقد كان سيّد قومه ومطاعاً وتاجراً كبيراً، ينقل ابن هشام (ت ٢١٨هـ) عن بعض أهل العلم: (أنّ عمرو بن لُحي خرج من مكّة إلى الشام في بعض أموره، فلما قدم مآب من أرض بلقاء وبها يومئذ العماليق، رآهم يعبدون الأصنام، فقال لهم: ما هذه الأصنام التي أراكم تعبدون؟ قالوا له: هذه أصنام نعبدها، فنستمطرها فتمطرنا، ونستنصرها فتنصرنا، فقال لهم: أفلا

[١]- نهج البلاغة، الخطبة ٩٤.

[٢]- م.ن، الخطبة ١٦٦.

[٣]- م.ن، الخطبة ١٥١.

تعطوني منها صنماً فأسير به إلى أرض العرب فيعبده؟ فأعطوه صنماً يقال له هبل، فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته وتعظيمه^[١].

ويظهر أنّ عبادة الأصنام ما كانت سائدة آنذاك، حيث يسأل ويقول: (ما هذه الأصنام) فيُجاب بأنّها للعبادة.

كما ينقل ابن هشام عن ابن اسحاق سبب انتشار عبادة الأصنام والأحجار عند بني إسماعيل أنّه: (كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد، إلّا حمل معه حجراً من حجارة الحرم تعظيماً للحرم، فحيثما نزلوا وضعوه فطافوا به كطوافهم بالكعبة، حتّى سلخ ذلك بهم أن كانوا يعبدون ما استحسّسوا من الحجارة وأعجبهم، حتّى خلف الخلوف، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان، وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم قبلهم من الضلالات)^[٢].

فهكذا انتشرت عبادة الأصنام في بني إسماعيل خارج الحجاز، وهكذا انتشرت الأصنام في مكة، بحيث اتخذ أهل كلّ دار في دارهم صنماً يعبدونه، فإذا أراد الرجل منهم سفراً تمسّح به حين يركب، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجّه إلى سفره، وإذا قدم من سفره تمسّح به، فكان ذلك أوّل ما يبدأ به قبل أن يدخل على أهله^[٣]. وقد أصبحت الكعبة قبيل المبعث بيتاً مركزياً للأوثان، بحيث احتوت على أكثر من ثلاثمئة وستين وثناً.

ثم إنّ القرآن ينصّ على أنّ هؤلاء ما كانوا كفّاراً، بل كانوا مشركين، إذ كانوا يعتقدون بالله الخالق، ولكن يشركون معه غيره في التدبير، قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (العنكبوت، ٦١) وفي وصف آخر لهم: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر، ٣) وقد وردت آيات كثيرة تندّد بالمشرّكين وتزيّف معتقداتهم.

[١]- ابن هشام: السيرة النبوية، ج ١، ص ٧٣، عنه: ابن كثير: البداية والنهاية، ج ٢، ص ٤٥٨.

[٢]- م. ن. ٧٤-٧٣.

[٣]- م. ن. ٧٨-٧٧.

٢- اليهود:

اليهود أمة موحدة تعتقد بنبوّة موسى عليه السلام، ولها معتقداتها الخاصّة حول النبوّة والشرعية والمعاد، وكان لهم حضور بارز في الحجاز سيّما في يثرب (= المدينة) كما أنّهم أثّروا في عرب الجاهليّة فتهوّد بعضهم.

يقول اليعقوبي (ت ٢٨٤هـ): (ثمّ دخل قوم من العرب في دين اليهود، فأما من تهوّد منهم فاليمن بأسرها، كان تبّع حمل حبرين من أحبار اليهود إلى اليمن فأبطل الأوثان، وتهوّد من باليمن، وتهوّد قوم من الأوس والخزرج بعد خروجهم من اليمن لمجاورتهم يهود خيبر وقريظة والنضير، وتهوّد قوم من بني الحارث بن كعب، وقوم من غسان وقوم من جذام)^[١].

وكان أكثر تواجد اليهود في المدينة، ولم يذكر التاريخ حضورًا بارزًا لهم في مكّة إلّا لمّا إمّا للتجارة أو التحالف مع بعض البيوت والقبائل.

واليهوديّة كما تركت أثرها على العرب قبل المبعث فهوّدت طائفة منهم، تركت أثرها السلبّي -العقديّ والسياسيّ- أيضًا بعد المبعث، سيّما بعد هجرة النبي صلّى الله عليه وآله إلى المدينة، إذ إنّها كانت تعتقد بأنّ نبيّ آخر الزمان سيكون منها، وعندما ظهر الرسول صلّى الله عليه وآله بدؤوا بالعداء وإلقاء الفتن، سيّما بعدما اشتدّ أمر الإسلام ودخل في الإسلام أفواج.

فالاختلاف العقديّ بين اليهود والمسلمين كان أكثره حول مسألة النبوّة ونسخ الشريعة، وسنذكر بعض موارد الخلاف لاحقًا.

٣- النصاري:

كان للنصاري حضور أقوى من اليهود؛ إذ كانوا يملكون إمباطوريّة كبرى وعلماء

[١]- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٢٥٧.

كثُر، ويذهب جواد علي إلى عدم إمكان تعيين انتشار النصرانية في الحجاز، وإن أعوز الانتشار إلى أسباب تبشيرية^[١].

ونخبرنا التاريخ بأقوام من العرب تنصرت، قال اليعقوبي: (وأما من تنصّر من أحياء العرب، فقوم من قريش من بني أسد عبد العزى... ومن بني تميم بنو امرئ القيس بن زيد مناة، ومن ربيعة بنو تغلب، ومن اليمن طيء ومذحج وبهراء^[٢]...).

والخلاف العقديّ الدائر آنذاك كان حول التوحيد والتثليث والنبوة.

٤- المجوس والصابئة:

فقد ورد ذكرهما في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج، ١٧) وذكر القرآن لهما يعني معرفة أهل الحجاز بهما. ويذكر جواد علي تمجّس بعض العرب، فورد أنّ المزدكية والمجوسية في تميم، كما أنّ اليمن كانت أيضاً مجوسية، ويقال إنّ بعض العرب عبدت النار^[٣].

والخلاف العقديّ معهم في عبادة النار والقول بلهين اثنين.

أما الصابئة فرغم ورودها في القرآن، إلا أنّ المعلومات عنهم في الحجاز قليلة، ويرجح جواد علي أنّ تواجدهم في مكة ربّما بدواعي اقتصادية إمّا للتجارة وإمّا على صورة عبيد للخدمة^[٤].

هذه الأمور كلّها أدّت إلى أن يكون المجتمع العربيّ في الحجاز خليطاً من الآراء والمعتقدات المختلفة، توارثت بعضها من الآباء وبعضها ممّن قدم الحجاز وسكن فيها، وبعضها الآخر من خلال التجارة والسفر؛ ولذا يقول اليعقوبيّ (ت ٢٨٤هـ): (وكانت

[١]- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٦، ص ٤٥٨.

[٢]- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م.س، ج ١، ص ٢٥٧.

[٣]- علي، جواد، المفصل، م.س، ج ٦، ص ٥٤٣.

[٤]- م.ن، ج ٦، ص ٥٥١.

أديان العرب مختلفة بالمجاورات لأهل الملل، والانتقال إلى البلدان والانتجعات^[١].

وهذه الآراء والمعتقدات لدى العرب قد قامت كلها بوجه النبي ﷺ بعد مبعثه، منافحة عما كانت عليه وما ورثته من آبائها، وكان على النبي ﷺ إثبات دعوته أولاً، والإجابة على هذه المدّعات ثانياً.

وهذا ما سنسلط الضوء عليه في هذا المبحث.

وقبلولوج في أصل الموضوع لا بدّ من الإشارة إلى نقاط منهجية عدّة:

- ١- إنّ المنهج المتّبع هنا هو المنهج النقليّ المعتمد على النصوص والأخبار، وما حوته كتب السيرة والحديث.
- ٢- منهجنا هذا لا يعني الاعتماد على جميع ما رُوي ونُسب إلى رسول الله ﷺ؛ إذ توجد روايات غير صحيحة ومكذوبة على رسول الله ﷺ في حياته وبعد رحيله.
- ٣- الأصل عندنا صحّة الرواية إلّا إذا خالفت القرآن، أو العقل الفطريّ السليم، أو الواقع التاريخيّ الثابت.
- ٤- نحاول أن نصل إلى ظاهر المعتقد الذي بيّنه النبي ﷺ من دون أن نضفي عليه تحليلاً أو شرحاً؛ كي لا تختلط الروايات بآرائنا ومفروضاتنا القبليّة.
- ٥- إنّ مسألة منع تدوين الحديث سبّبت ضياع كثير من المعالم، ونسيان كثير من القرائن الحاليّة والمقالية المقترنة بالحدث، والتي لها دور مهمّ في فهم الخبر من خلال سياقه العامّ، والروايات وإن حُفظت وتُدولت شفاهاً غير أنّ التداول الشفهيّ لم يكن كالكتابة؛ لذا نرى سمة من الروايات العقديّة النبويّة، والمفروض وجود آلاف من تلك الروايات، إذ رسول الله ﷺ جاء بحدث عظيم ودين جديد، وتحّدّى المشركين وأصحاب الديانات، مضافاً إلى أسئلة تدور في خلد المؤمنين، ممّا يعني وجود كمّ هائل من الروايات العقديّة ضاعت عنا؛ بسبب تلك الجناية التي منعت من تدوين السنّة بتبريرات واهية.
- ٦- إنّ القرآن الكريم مليء بالآيات المتعلّقة بالمبدأ والمعاد والخلقة والنبوة وغيرها من

[١]- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م، س، ج ١، ص ٢٥٤.

المسائل، وبعضها جاء كأجوبة موحاة من قبل الله تعالى إلى رسوله الكريم للإجابة على الشبهات، كما أنّ بعضها تأسيسي، وبما أنّنا بصدد تسليط الضوء على ما روي عن رسول الله ﷺ مباشرة، لم نتعرّض إلى هذه الآيات الكريمة إلّا نادراً، إذ مجال بحثها في مكان آخر.

٧- سنعالج الدور العقدي النبوي ضمن خمسة مباحث بعدد أصول الدين: التوحيد ومباحث الإلهيات، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

أولاً- الإلهيات ومباحث التوحيد

لا شك أنّ الدعوة النبوية كانت دعوة توحيدية تُصنّف ضمن الأديان التوحيدية الداعية إلى الله الواحد الأحد، كما لا شك أنّ الفترة النبوية، هي الفترة التأسيسية للتوحيد، يشهد لذلك ما ورد في القرآن الكريم والروايات النبوية.

سنحاول في هذا الفصل الإشارة إلى الجهد النبوي التوحيدي من خلال ما وصل إلينا من روايات، ونحن نتمسك بصحة هذه الروايات كأصل موضوعي، إلّا إذا ثبت ما يخالفها من آية أو دليل عقلي أو تاريخي متقن يدلّ على عدم صحة تلك الرواية أو ذاك الحدث.

١- معرفة الله تعالى وإثبات ذاته:

ما كان رسول الله ﷺ بحاجة إلى بذل جهد كبير لإثبات الذات الإلهية وبداية معرفته، إذ إنّهُ بُعث في وسطٍ شهدَ ديانات مختلفة على مرّ العصور، فما كانت مسألة الألوهية مورد الإنكار. نعم، إذا كانت هناك إشكالية فهي تعود إلى الشرك وجعل الأنداد لله تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر، ٣).

وبداية معرفة الله تعالى هذه لم تكن وليدة الفترة النبوية، بل هي إرثٌ مشتركٌ عند جميع الأنبياء: ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ (إبراهيم، ١٠) لذا لم ترد روايات كثيرة تركّز على هذا الجانب، وما ورد عنه ﷺ بهذا الخصوص يمكن تصنيفه ضمن نقاط عدّة:

١-١ الإشارة إلى فطرية معرفة الله تعالى، وأن الإنسان مجبولٌ عليها منذ خلقته، وهذا ما ورد عنه ﷺ بألفاظ مختلفة، من قبيل قوله: (ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه^[١]). ثم يتلو الراوي قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ إِلَهُه الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم، ٣٠).

وفي لفظ آخر عن أبي جعفر عليه السلام عن رسول الله ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة، يعني المعرفة بأن الله عز وجل خالقه)^[٢].

وفي رواية أخرى عنه ﷺ: (كل مولود يولد من والد كافر أو مسلم، فإنه يولد على الفطرة على الإسلام كلهم، ولكن الشياطين أتتهم فاجتالهم عن دينهم، فهودتهم ونصرتهم ومجستهم، وأمرتهم أن يشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً)^[٣].

وقد تشير بعض الآيات إلى هذه البداهة أيضاً، من قبيل آية الفلك، ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾. (العنكبوت، ٦٥).

وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَحَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَوِيلَةٍ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أُنْجِيتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أُنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس، ٢٢-٢٣).

فالآيات تشير إلى أن الإنسان عندما ينقطع عن الأسباب المادية، ويحس بالخطر الحقيقي على نفسه، يرجع بالبداهة إلى فطرته الأولى ليستمدّ العون من الله تعالى، ولكن بعد النجاة يرجع إلى غيّه وإشراكه.

١-٢ إن بداهة الذات الإلهية وفطرية معرفته تعالى، لا تنفي لزوم التأكيد وتذكير الإنسان بخالقه جلّت عظمتهم؛ ولذا كان رسول الله ﷺ يؤكد بين الحين والآخر على لزوم المعرفة بالله تعالى، فقد ورد عنه ﷺ قوله: (دعامة الدين وأساسه المعرفة بالله)^[٤].

[١]- البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٩٧ باب في الجنائز.

[٢]- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ٢، ص ١٣.

[٣]- المتقي الهندي، كنز العمال، ج ١، ص ٢٦٦، ح ١٣٣٦.

[٤]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٣، ص ٣٨١، ح ٧٠٤٧.

وعندما سأله رجل عن أفضل الأعمال، أجابه ﷺ بقوله: (العلم بالله)^[١].
وفي سؤال آخر سأله أعرابي: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال: (معرفة الله حق معرفته، قال الأعرابي: وما معرفة الله حق معرفته؟ قال: تعرفه بلا مثل ولا شبه ولا ند، وأنه واحد أحد، ظاهر باطن، أول آخر، لا كفو له ولا نظير، فذلك حق معرفته)^[٢].

٣-١ إن معرفة الله تعالى مجبولة في القلوب والعقول، وعمل الأنبياء إنما هو إنارة الطريق ورفع الموانع كي تذهب الغشاوة ويرى النور، وإلى هذا يشير رسول الله ﷺ بقوله: (يا من فتق العقول بمعرفته)^[٣]. ومن دعائه ﷺ أيضاً: (الحمد لله الذي عرفني نفسه ولم يتركني عريان القلب)^[٤].

وفي رواية أخرى تشير إلى تعليم الأنبياء ومساعدتهم الخلق للتعرف على الرب: (وايتعت النبيين... ليعقل العباد عن ربهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيته بعدما أنكروا، ويوحّدوه بالإلهية بعدما عضدوا)^[٥]. فدور الأنبياء هنا إزاحة الستار لرؤية التوحيد وترك الإشراك الذي هو خلاف الفطرة التوحيدية.

٤-١ إن الوقوف على كنه الذات الإلهية أمر مستحيل، إذ كيف للمحدود أن يحيط بغير المحدود، وهذا الجدل كان متداولاً آنذاك؛ لذا ورد عنه ﷺ: (يا من لا يعلم ما هو إلا هو)^[٦] وفي لفظ آخر يعرب رسول الله ﷺ عن عجز الإنسان بقوله: (سبحانك، ما عرفناك حق معرفتك)^[٧].

وهذه الاستحالة عامة لجميع البشر بلا فرق بين نبي أو وصي؛ ولذا عندما قال ﷺ: (لا يبلغ أحد كنه معرفته). تعجب الناس وسألوه عن نفسه، (فقل: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، الله أعلى وأجل أن يطلع أحد على كنه معرفته)^[٨].

بل كان رسول الله ﷺ ينهى عن التفكر في الذات الإلهية، فقد ورد عنه في قوله تعالى:

[١]- الزمخشري: ربيع الأبرار، ج ٤، ص ٢٦.

[٢]- ابن بابويه، الشيخ الصدوق، التوحيد، ص ٢٨٥، ح ٥.

[٣]- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٩٥، ص ٢٠٤، ح ٣٧.

[٤]- م. ن.، ج ٨٦، ص ٢٨٢، ح ٤٥.

[٥]- الصدوق، التوحيد، م. س.، ص ٤٤، ح ٤.

[٦]- الإحساني، ابن أبي جمهور، عوالي اللثالي، ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٦.

[٧]- م. ن.، ج ٤، ح ٢٢٧.

[٨]- م. ن.، ج ٤، ص ١٣٢، ح ٢٢٧.

(وإنَّ إلى ربِّك المنتهى) قال ﷺ: (لا فكرة في الربِّ^[١]). أو قوله ﷺ: (تفكَّروا في خلق الله، ولا تفكَّروا في الله فتهلكوا)^[٢].

أو قوله: (تفكَّروا في كلِّ شيء ولا تفكَّروا في الله تعالى)^[٣]. وهناك حادثة يشير إليها ابن عباس رغم صغر سنِّه، حيث تدلُّ على اهتمام الرسول ﷺ بتعليم أصحابه طريقة التفكُّر في الله تعالى للحصول على معرفة سليمة، يقول ابن عباس: (دخل علينا رسول الله ﷺ ونحن في المسجد حلق، قال لنا رسول الله: فيم أنتم؟ قلنا: نتفكَّر في الشمس كيف طلعت وكيف غربت، قال: أحسستم كونوا هكذا، تفكَّروا في المخلوق ولا تفكَّروا في الخالق)^[٤].

وأهمية هذه الرواية تكمن في إشارتها إلى تشكيل نواة أولى للمباحث الكلامية من خلال عقد حلقات واجتماعات في المسجد النبوي، وأنَّ رسول الله ﷺ كان يؤيِّدها وكان يمرُّ بهم بين الحين والآخر ويشاركهم الرأي، ويقوم بتقويم الأفكار وهدايتها، فهذه الرواية خير دليل على شرعية علم الكلام من جهة، ووجود حلقات منتظمة تعقد في المسجد النبوي لتداول مباحث كلامية ولو بشكل بسيط من جهة ثانية.

٥-١ ممَّا يدلُّ أيضًا على عدم إمكان معرفة كنه الذات الإلهية، ما ورد تحت عنوان (روايات الحجب) حول احتجاب الذات الإلهية خلف سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، كناية عن عدم إمكان إدراك الذات الإلهية، وقد وردت هذه الروايات بألفاظ مختلفة.

قال رسول الله ﷺ: (إنَّ بين الله وبين خلقه سبعين ألف حجاب، وأقرب الخلق إلى الله أنا وإسرافيل، وبيننا وبينه أربعة حجب، حجاب من نور، وحجاب من ظلمة، وحجاب من الغمام، وحجاب من الماء^[٥]).

وفي لفظ آخر: (إنَّ الله عزَّ وجلَّ دون سبعين ألف حجاب من نور وظلمة، وما يسمع

[١]- الرازي، تفسير الرازي ٢٩: ١٧.

[٢]- السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، ج ١، ص ٥١٥، ح ٣٣٤٧.

[٣]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٣، ص ١٠٦، ح ٥٧٠٤.

[٤]- المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج ٥٧، ص ٣٤٨، ح ٤٤.

[٥]- القمي، تفسير القمي، ج ٢، ص ١٠؛ المجلسي، البحار، ج ١٨، ص ٣٢٧، ح ٣٤.

من نفس شيئاً من جس تلك الحجب إلا زهقت^[١].

وفي لفظ آخر: (لو كشفها عن وجهه لا احترقت سُبُحات وجهه ما لا أدركه بصره من خلقه)^[٢].

٦-١ ومما يستدل به على بداهة معرفة الله تعالى آية الذر وأخذ الميثاق في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ۝﴾ (الأعراف، ١٧٢-١٧٣).

وهذه الآية (من أدق الآيات القرآنية معنى، وأعجبها نظماً)^[٣]. وقد أثارت جدلاً كبيراً بين المتكلمين والمحدثين، فهي وإن كانت ظاهرة في معناها، غير أنها ساكنة عن الكيفية، قال العلامة الطباطبائي رحمه الله في معنى الآية: (والمراد أننا أخذنا ذريتهم من ظهورهم وأشهدناهم على أنفسهم فاعترفوا بربوبيتنا، فتمت لنا الحجة عليهم يوم القيامة، ولو لم نفعل هذا ولم نُشهد كل فرد منهم على نفسه بعد أخذه، فإن كنا أهملنا الإشهاد من رأس فلم يشهد أحد نفسه وأن الله ربه، ولم يعلم به لأقاموا جميعاً الحجة علينا يوم القيامة بأنهم كانوا غافلين في الدنيا عن ربوبيتنا، ولا تكليف على غافل ولا مؤاخذه، وهو قوله تعالى: ﴿لَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾^[٤].

أما الكيفية فقد وردت في المصادر روايات نبوية تشرح ذلك، نورد فيما يلي بعض ألفاظها:

أ- روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل رسول الله ﷺ: (بأي شيء سبقت ولد آدم؟ قال: إنني أول من أقر بربي، إن الله أخذ ميثاق النبيين وأشهدهم على أنفسهم: ألسن بربكم؟ قالوا: بلى، فكنت أول من أجاب)^[٥].

ب- وعن رجل من أهل المدينة قال: سألت عمر بن الخطاب عن قوله: (وإذ أخذ

[١]- الطبراني، المعجم الكبير، ج٦، ص١٤٨.

[٢]- الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج٤، ص١٠٧، ح١٥٨.

[٣]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣١١/ سورة الأعراف.

[٤]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج٨، ص٣١٤.

[٥]- البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج٣، ص٢٣٦، ح٤؛ الكليني، الكافي، م.س، ج٢، ص٩، ح٣.

ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) قال: سألت النبي ﷺ كما سألتني، فقال: خلق الله آدم بيده ونفخ فيه من روحه، ثم أجلسه فمسح ظهره بيده اليمنى فأخرج ذرءاً، فقال: ذرء ذرأتهم للجنة، ثم مسح ظهره بيده الأخرى، وكلتا يديه يمين، فقال: (ذرء ذرأتهم للنار يعملون فيما شئت من عمل، ثم أختم لهم بأسوأ أعمالهم فأدخلهم النار)^[١].

ج - وفي لفظ آخر توجد إضافة: (فقال الرجل: يا رسول الله ففيم العمل؟ فقال: إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله أهل الجنة يحمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله الله الجنة، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله الله النار)^[٢].

د - وعن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: (إن الله أخذ الميثاق من ظهر آدم بنعمان يوم عرفة، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه كالذر، ثم كلمهم قبلاً قال: أأست برّبكم قالوا بلى...)^[٣].

ه - وعن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: (وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم) قال: (أخذ من ظهره كما يؤخذ بالمشط من الرأس)، فقال لهم: (أأست برّبكم) قالوا: (بلى): قالت الملائكة: (شهدنا أن يقولوا يوم القيامة أنا كنا عن هذا غافلين)^[٤].

و - عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: (خلق الله الخلق وقضى القضية، وأخذ ميثاق النبيين وعرشه على الماء، فأخذ أهل اليمين بيمينه، وأخذ أهل الشمال بيده الأخرى، وكلتا يدي الرحمن يمين)، فقال: يا أصحاب اليمين، فاستجابوا له فقالوا: لبيك ربنا وسعديك، قال: (أأست برّبكم قالوا بلى) قال: يا أصحاب الشمال، فاستجابوا له فقالوا: لبيك ربنا وسعديك، قال: (أأست برّبكم قالوا بلى)، فخلط بعضهم ببعض، فقال قائل منهم: رب لم خلطت بيننا، قال: ﴿لَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ﴾ (المؤمنون، ٦)، (أن يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين) ثم ردهم في صلب آدم، فأهل الجنة أهلها وأهل النار أهلها. فقال قائل: يا رسول الله فما الأعمال؟ قال: يعمل

[١] - السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٦، ص ٦٥٤.

[٢] - م. ن، ج ٦، ص ٦٥٧.

[٣] - السيوطي، الدر المنثور، م. س، ج ٦، ص ٦٥٧.

[٤] - م. ن، ج ٦، ص ٦٥٨.

- كَلَّ قومَ لمنازلهم. فقال: عمر بن الخطاب: (إذن نجتهد)^[١].
- ز- عن هشام بن حكيم أنَّ رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أتبتدأ الأعمال أم قد فُضي القضاء؟ فقال رسول الله ﷺ: (إنَّ الله أخذ ذريةَ آدمَ من ظهورهم، ثمَّ أشهدهم على أنفسهم، ثمَّ أفاض بهم في كفيه، فقال: هؤلاء في الجنة وهؤلاء في النار، فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة، وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار)^[٢].
- ح- وعن أنس عن النبي ﷺ قال: يُقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرايت لو كان لك ما على الأرض من شيء أكنت مفتدياً به؟ فيقول: نعم، فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك، قد أخذت عليك في ظهر أبيك آدم ألا تشرك بي، فأبيت إلا أن تشرك بي)^[٣].
- ط- وعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت النبي ﷺ سئل عن العزل، فقال: (لا عليكم ألا تفعلوا، إن يكن ممَّا أخذ الله منها الميثاق فكانت على صخرة نفخ فيها الروح)^[٤].
- ي- وعن قتادة السلمي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إنَّ الله تبارك وتعالى خلق آدم، ثمَّ أخذ الخلق من ظهره فقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي وهؤلاء في النار ولا أبالي، فقال رجل: يا رسول الله فعلى ماذا نعمل؟ قال: على مواقع القدر)^[٥].
- ك- إنَّ رجلاً من أصحاب النبي ﷺ يُقال له أبو عبد الله، دخل عليه أصحابه يعودونه وهو يبكي، فقالوا له: ما يبكيك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنَّ الله قبض بيمينه قبضة وأخرى باليد الأخرى، فقال: هذه لهذه وهذه لهذه ولا أبالي. فلا أدري في أيِّ القبضتين أنا)^[٦].

نحن هنا لا يهمننا كثيراً المعالجة السندية لهذه الروايات، طالما أنَّها مشتركة تقريباً في المعنى، ورغم أنَّ مفاد هذه الروايات واضح، غير أنَّه عند مقارنتها مع الآية القرآنية،

[١]- السيوطي، الدر المنثور، م.س، ج٦، ص ٦٦١.

[٢]- م.ن، ج٦، ص ٦٦٣.

[٣]- السيوطي، الدر المنثور، م.س، ج٦، ص ٦٦٤.

[٤]- م.ن، ج٦، ص ٦٦٥.

[٥]- م.ن، ج٦، ص ٦٦٩.

[٦]- م.ن، ج٦، ص ٦٧١.

يمكننا تسجيل بعض الملاحظات حولها:

الرواية الأولى تحدّد أخذ الميثاق بالأنبياء ﷺ دون كافّة النَّاس، والحال أنّ الآية الكريمة عامّة.

الرواية الثانية وباقي الروايات تقتصر على آدم ﷺ وأنّ الله تعالى أخرج الذريّة من صلبه حصراً، والحال أنّ الآية الكريمة تنصّ على أنّ الإخراج (من بني آدم من ظهورهم)، مضافاً إلى ما فيها من تشبيه، وأنّ الله تعالى يدّا مسح بها على ظهر آدم ﷺ.

الأمر المهمّ الآخر الموجود في هذه الروايات ما توحّيه من شائبة الجبر، حيث إنّ كلّاً ميسّر لما خلّق، وأنّ أحد الصحابة كان يبيكي إذ لا يدري أنّ طينته من أيّ قبضة كانت أمّن طينة النار أم طينة الجنة، أو ما ورد فيها (فأهل الجنة أهلها وأهل النار أهلها).

وشبهة الجبر هذه وردت في أسئلة الصحابة عن النبي ﷺ، حيث إنّ الإنسان إذا كان ميسّراً لما خلّق فلماذا العمل؟ كما ورد في الرواية الثالثة والسادسة والسابعة والعاشرة، والجواب الصادر من رسول الله ﷺ رغم اختلافه غير أنّه متقارب في المعنى: (إنّ الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتّى يموت على عمل أهل الجنة...) وأيضاً: (يعمل كلّ قوم لمنازلهم) وقوله: (فأهل الجنة ميسّرون لعمل أهل الجنة...) وأيضاً: (على مواقع القدر)، والشبهة كما ترى باقية.

وقد حاول العلامة الطباطبائي نفي الجبر عنها، حيث فسّر قوله ﷺ: (يعمل كلّ قوم لمنازلهم). وقال: (أي إنّ كلّ واحد من المنزلين يحتاج إلى أعمال تناسبه في الدنيا... كما قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾، (البقرة، ١٤٨) فلم يمنع تعيّن الوجهة عن الدعوة إلى استباق الخيرات، ولا منافاة بين تعيّن السعادة والشقاوة بالنظر إلى العلل التامة، وبين عدم تعيّنهما بالنظر إلى اختيار الإنسان في تعيين عمله، فإنّه جزء العلة، وجزء علة الشيء لا يتعيّن معه وجود الشيء ولا عدمه بخلاف تمام العلة^[١].

وقال في شرح قوله ﷺ: (على مواقع القدر، قال: إنّ هذا القدر منه تعالى، وأنّ أعمالنا

[١]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٨، ص ٣٣٢.

في عين أننا نعملها وهي منسوبة إلينا، تقع على ما يقع عليه القدر، فتنتطبق على القدر وينطبق هو عليها، وذلك أن الله قدر ما قدر من طريق اختيارنا، فنعمل نحن باختيارنا، ويقع مع ذلك ما قدره الله سبحانه، لا أنه تعالى أبطل بالقدر اختيارنا، وتأثير إرادتنا، والروايات بهذا المعنى كثيرة^[١].

ونحن بهذا الخصوص نتوقف هنا إلى أن نسرد جميع الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام ونقابل بعضها ببعض؛ لنخرج بنتيجة نهائية، وأمر الآية يبقى غائماً بالنسبة لنا في الفترة النبوية.

٢- التوحيد:

التوحيد هو البرنامج النبوي الشامل، وهو أساس الدعوة، وقد ابتدأ رسول الله ﷺ دعوته به، حيث قال: (قولوا لا إله إلا الله تفلحوا)^[٢].

ومن الطبيعي أن يتم التركيز عليه في مجتمع عرف أنواع الشرك وعبادة الأوثان؛ لذا كان يصّر رسول الله ﷺ على هذا الأمر ويقول: حدثني جبرائيل سيّد الملائكة قال: قال الله سيّد السادات عز وجل: (إني أنا الله لا إله إلا أنا، فمن أقرّ لي بالتوحيد دخل حصني، ومن دخل حصني أمن من عذابي)^[٣]، وفي لفظ آخر: (لا إله إلا الله لا يسبقها عمل، ولا ترك ذنباً)^[٤]، وعنه عليه السلام أيضاً: (إذا قال العبد أشهد أن لا إله إلا الله، قال الله تعالى: يا ملائكتي علم عبدي أنه ليس له ربّ غيري، أشهدكم أنني غفرت له)^[٥].

فكلمة التوحيد أساس الأعمال، ومفتاح الدخول في الإسلام، وعلامة المؤمن، قال عليه السلام: (قوله لا إله إلا الله يعني وحدانيته، لا يُقبل الأعمال إلا بها، وهي كلمة التقوى، يثقل بها الموازين يوم القيامة)^[٦].

[١]- الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، م.س، ج ٨، ص ٣٣٤.

[٢]- ابن حنبل، أحمد، المسند، ج ٥، ص ٤٢٣، ح ١٦٠٢٣.

[٣]- الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٤٤، ح ٣.

[٤]- المتقي الهندي، كنز العمال، ج ١، ص ٤٧١، ح ١٧٨١.

[٥]- م.ن، ج ١، ص ٤٨، ح ١٣٦.

[٦]- المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج ٩، ص ٢٩٤، ح ٥.

كما أنّ التوحيد ثمن الجنة، قال ﷺ: (التوحيد ثمن الجنة)^[١]. وأيضًا: (من مات وهو يعلم أنّه لا إله إلا الله دخل الجنة)^[٢].

إنّ رسول الله ﷺ في حين دعوته إلى كلمة التوحيد، كان يطلب أن يكون الدخول في الإسلام صادقًا، مع قبول وإذعان، أمّا لقلقة اللسان وعدم الاعتراف القلبي، وإن كانت تدخل الإنسان ظاهرًا في الإسلام وتحقن دمه، غير أنّها تدخله في النفاق وتوجب له أليم العقاب.

قال ﷺ: (إنّ لا إله إلا الله كلمة عظيمة كريمة على الله عزّ وجلّ، من قالها مخلصًا استوجب الجنة، ومن قالها كاذبًا عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلى النار)^[٣].

وفي لفظ آخر في موعظته ﷺ لابن مسعود: إذا تكلمت بلا إله إلا الله ولم تعرف حقها فإنّه مردود عليك)^[٤].

مراتب التوحيد:

لقد قسّم المتكلمون التوحيد إلى مراتب، من قبيل توحيد الذات، الصفات، الخالقية وغيرها، وهذه التقسيمات وإن لم يرد فيها نصّ بالاسم عن أحد المعصومين عليه السلام، غير أنّها نتائج يستنبطها العقل ممّا ورد عنهم السلام ولتنظيم كلامهم الطاهر ضمن باقات أو محاور لسهولة تداوله وفهمه. وفيما يلي بعض الروايات النبوية التي يمكن تصنيفها ضمن مراتب التوحيد:

أ- التوحيد في الذات:

التوحيد في الذات يُقصد منه نفي الشريك لله تعالى تمامًا وفي جميع المراحل، وقد ورد

[١]- المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج ٣، ص ٣، ح ٣.

[٢]- مسلم، صحيح مسلم، ج ١، ص ٤١.

[٣]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٢٣، ح ١٨.

[٤]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٧٧، ص ١٠٦، ح ١.

عنه ﷺ قوله: (إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ نِسْبَةً وَأَنْ نِسْبَةُ اللَّهِ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ)^[١].

فسورة الإخلاص تجسّد أعلى مراتب التوحيد الذاتي، حيث تنفي الشريك عنه تعالى بجميع أصنافه، أنّه واحد أحديّ، لم يلد ولم يولد، وليس له كفؤ أو ندّ.

وعنه ﷺ أيضاً: (يا الله لا إله إلا أنت، وحدك لا شريك لك ولا إله غيرك، أنت ربّ الأرباب، ومالك الرقاب، وصاحب العفو والعقاب، أسألك بالربوبية التي انفردت بها أن تُعتقني من النار بقدرتك)^[٢].

ب- التوحيد الأفعالي:

ويُقصد به أنّ كلّ ما يصدر في هذا العالم فهو تحت قدرته وسلطته تعالى وبمشيئته، ولا يوجد فاعل مستقلّ بالذات في أفعاله غيره تعالى.

قال رسول الله ﷺ: في دعائه: (يا لا إله إلا أنت، ليس خالقاً ورازقاً سواك يا الله، وأسألك باسمك الظاهر في كلّ شيء، بالقدرة والكبرياء والبرهان والسلطان يا الله)^[٣].

وعنه ﷺ في دعاء الجوشن الكبير: (يا من لا يصرف السوء إلا هو، يا من لا يقلّب القلوب إلا هو، يا من لا يدبّر الأمر إلا هو، يا من لا ينزل الغيث إلا هو، يا من لا ييسط الرزق إلا هو، يا من لا يحيي الموتى إلا هو)^[٤].

ج- التوحيد في العبادة:

وهو من أهمّ مراتب الدعوة النبوية، حيث اعتاد العرب آنذاك على عبادة الأوثان، بحيث اتخذت كلّ قبيلة لنفسها وثناً، ومثلاً البيت الحرام بالأوثان؛ لذا جاءت الدعوة مشدّدة على نفي الأوثان والتوجّه نحو الله الواحد الأحد بالدعاء والعبادة.

[١]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٢٧٠، ح ٦.

[٢]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٩٤، ص ٢١٨، ح ١٧.

[٣]- م.ن، ج ٩٣، ص ٢٥٩، ح ١.

[٤]- م.ن، ج ٩١، ص ٣٩٦.

قال رسول الله ﷺ: (إذا جمع الله الأولين والآخرين ببيع واحد ينفذهم البصر ويسمعهم الداعي، قال: أنا خير شريك، كل عمل كان عمل لي في دار الدنيا كان لي فيه شريك فأنا أدعه اليوم، ولا أقبل اليوم إلا خالصاً، ثم قرأ) (إلا عباد الله المخلصين)، (من كان يرجو لقاء ربه فليعمل صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً)^[١].

وعنه ﷺ أيضاً: (لم آتكم إلا بخير، أتيتكم أن تعبدوا الله وحده لا شريك له... وأن تدعوا اللات والعزى)^[٢].

والدعوة إلى التوحيد هذه، قد كلفت النبي ﷺ الكثير، إذ إن قريشاً كانوا لا يهتمون كثيراً بالدعوة إلى الله تعالى أو أداء الطقوس، وإنما الذي استنفروهم للوقوف أمام النبي ﷺ تناوله لأهتهم ومنعه لعبادة الأصنام، حيث كانت مقدسة عندهم من جهة، ومورد رزق للرؤساء من جهة ثانية، وقد أشار إلى هذا ابن هشام في سيرته وقال:

(قال ابن اسحاق: فلما بادی رسول الله ﷺ بالإسلام، وصدع به كما أمره الله، لم يبعد منه قومه، ولم يردّوا عليه حتى ذكر آهتهم وعابها، فلما فعل ذلك أعظموه وناكروه وأجمعوا خلافه وعداوته)^[٣]. وكان هذا الأمر من أهم ما شكوا منه عند أبي طالب عليه السلام: (سب آهتنا، وعاب ديننا، وسفّه أحلامنا)^[٤].

٣- براهين وجود الله تعالى:

لقد صاغ المتكلمون والفلاسفة أدلة عدّة لإثبات وجود الباري تعالى، استقوها من القرآن والروايات والعقل، فظهرت براهين عدّة من قبيل برهان النظم، برهان الفقر، برهان الحدود، برهان الحركة وغيرها، والحال أن هذه البراهين لم ترد في القرآن الكريم والروايات تحت هذه المسميات، وإنما تمّ نحتها لاحقاً بالاستفادة من النص المقدس وأدلة العقل.

وما ورد في القرآن الكريم والروايات النبوية، إنما هو ذكر الآيات والدلائل على

[١]- الطبراني، المعجم الكبير، ج ٧، ص ٢٩١، ح ٧١٦٧.

[٢]- ابن حنبل، مسند أحمد، م. س، ج ٩، ص ٤٨، ح ٢٣١٨٨.

[٣]- ابن هشام، السيرة لابن هشام، م. س، ج ١، ص ٢٠٦.

[٤]- م. ن، ج ١، ص ٢٠٧.

وجود الله تعالى وأن وجوده فطريّ، وأنّه لا شريك له ولا ندّ؛ لأنّ الدعوة -كما قلنا- جاءت في وسط دينيّ يعترف بوجود الله تعالى، وإنّما الخلاف يقع في إشراك الغير معه من أصنام وأجرام سماويّة وغيرهما.

وقد وردت بعض الروايات النبويّة في امتداد الآيات القرآنيّة الدالّة على وحدانيّة الله وإثبات خلقته وقدرته وإحاطته على الكائنات.

قال رسول الله ﷺ في بيان صفات الباري: (فوق كلّ شيء علا، ومن كلّ شيء دنا، فتجلّى لخلقه من غير أن يكون يُرى)^[١].

وعنه ﷺ في دعاء الجوشن الكبير: (يا من السماء عظمته، يا من في الأرض آياته، يا من في كلّ شيء دلائله، يا من في البحار عجائبه، يا من في الجبال خزائنه، يا من يبدأ الخلق ثمّ يعيده، يا من إليه يرجع الأمر كلّ، يا من أظهر في كلّ شيء لطفه، يا من أحسن كلّ شيء خلقه، يا من تصرّف في الخلائق قدرته)^[٢].

وعنه ﷺ: (هذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض يفترق، لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتّصل به، ألا ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه إلى بعض، وإن لم يتّسق ولم يتحكّم، وكذلك سائر ما ترون)^[٣].

وللأسف! لم يصلنا الكثير عن رسول الله ﷺ بهذا الخصوص رغم أهميّته وكونه حديث الساعة، ومورد الجدل المحتدم مع المشركين، سواء أكان في الفترة المكيّة أم المدنيّة، ورغم كثرة الآيات الدالّة على خلق الله في القرآن من قبيل: (من آياته) كذا وكذا، أو أنّ في كذا وكذا (الآيات). ومقتضى الحال حدوث أسئلة وأجوبة تفسيرية توضيحية بهذا الخصوص.

[١]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٤٥، ح ٤.

[٢]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٩٤، ص ٣٩١.

[٣]- م.ن، ج ٩٠، ص ٢٦٢، ح ١.

٤- الأسماء والصفات:

مبحث الأسماء والصفات من المباحث المهمة في باب التوحيد، وقد تمّ تقسيم الصفات إلى صفات الذات وصفات الفعل، الصفات الثبوتية والصفات السلبية، كما وردت أقوال كثيرة في عدد الأسماء والصفات، غير أنّ ما يهمنّا هنا التعرّف على ما ورد على لسان رسول الله ﷺ من أسماء وصفات.

وبخصوص عدد أسماء الله تعالى روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: (إنّ لله تعالى أربعة آلاف اسم: ألف لا يعلمها إلّا الله، وألف لا يعلمها إلّا الله والملائكة، وألف لا يعلمها إلّا الله والملائكة والنبّيون، وأما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه، ثلاثمئة منها في التوراة، وثلاثمئة في الإنجيل، وثلاثمئة في الزبور، ومئة في القرآن، تسعة وتسعون ظاهرة، وواحد مكتوم، من أحصاها دخل الجنة)^[١].

وعنه ﷺ في تحديد التسعة والتسعين من الأسماء قال: (إنّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسمًا مئة إلّا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة)، وهي:

(الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأوّل، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العليّ، الأعلى، الباقي، البديع، الباري، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحيّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد، الخفيّ، الربّ، الرحمن، الرحيم، الذاري، الرزاق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبر، السيّد، السبّوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنيّ، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتّاح، الفالق، القديم، الملك، القدوس، القويّ، القريب، القيّوم، القابض، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المنان، المحيط، المين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضرّ، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفيّ، الوكيل، الوارث، البرّ، الباعث، التّوّاب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديّان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي)^[٢].

[١] - ابن حنبل، مسند أحمد، م.س، ج٢، ص١٦٨، ح٤٣١٨.

[٢] - الصدوق، التوحيد، م.س، ص١٩٤، ح٨.

هذه الأسماء والصفات وردت بكثرة على لسان رسول الله ﷺ بين الحين والآخر وبمناسبات مختلفة، وأكثر ما وردت في دعاء الجوشن الكبير ودعاء الأسماء الحسنى المنسوبين إلى رسول الله ﷺ.

ومما يظهر من بعض الروايات أنَّ الصفات توقيفية عند رسول الله ﷺ ولا يمكن وصف الله تعالى بأيِّ صفة هكذا.

قال رسول الله ﷺ: (أَنَّ الخالق لا يوصف إلَّا بها وصف به نفسه، وكيف يُوصف الخالق الذي تعجز الحواس أن تدركه، والأوهام أن تناله، والخطوات أن تحذيه، والأبصار الإحاطة به، جلَّ عما يصفه الواصفون، نأى في قربه، وقرب في نأيه، كيف الكيفية فلا يُقال له كيف، وأين الأين فلا يقال له أين، وهو منقطع الكيفية فيه والأينونية، فهو الأحد الصمد كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)^[١].

كما أنَّ هذه الأسماء والصفات كانت مورد سؤال من قبل المسلمين وغير المسلمين، وتدلُّ بعض الروايات أنَّ مباحث الذات والصفات كانت من المباحث الساخنة بين المسلمين وغيرهم آنذاك، فقد ورد عنه ﷺ:

(لا يزال الناس يسألون عن كلِّ شيء حتَّى يقولوا: هذا الله كان قبل كلِّ شيء، فماذا كان قبل الله؟ فإن قالوا لكم ذلك فقولوا: هو الأوَّل قبل كلِّ شيء فليس بعده شيء، وهو الظاهر فوق كلِّ شيء، وهو الباطن دون كلِّ شيء، وهو بكلِّ شيء عليم)^[٢].

كما أنَّ يهودياً جاء إلى رسول الله ﷺ وقال له: (أخبرني عن قولك (أنَّه واحد لا شبيه له) أليس الله واحد والإنسان واحد. فوحدانيته أشبهت وحدانيَّة الإنسان؟ فقال: الله واحد واحدي المعنى، والإنسان واحد ثنوي المعنى، جسم وعرضُ بدن وروح، وإنَّما التشبيه في المعاني لا غير)^[٣].

[١]- الخراز القمي، كفاية الأثر، ص ١٢.

[٢]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ٢٤٨، ح ١٢٥٢.

[٣]- الخراز، كفاية الأثر، م.س، ص ١٢.

وقد سأله طلحة بن عبيد الله قال: (سألت رسول الله ﷺ عن تفسير سبحانه الله؟ قال: هو تنزيه الله عن كل سوء)^[١].

وكذلك قوله ﷺ: (أما قوله: الله أكبر، فهي كلمة ليس أعلاها كلام وأحبها إلى الله، يعني ليس أكبر منه، لأنه يُستفتح الصلوات به، لكرامته على الله وهو اسم من أسماء الله الأكبر)^[٢].

كما أنه ﷺ كان يوصي أصحابه بالتمسك بالأسماء والصفات الإلهية والإكثار من ذكرها لرفع البلايا والنوايا، فقد روي أن النبي ﷺ شكاه إليه رجل الوحشة، فقال: أكثر أن تقول هذا، فقله فأذهب الله عنه الوحشة، وهو: (سبحان ربّي الملك القدوس، ربّ الملائكة والروح، خالق السماوات والأرض، ذي العزة والجبروت)^[٣].

ثم إن رسول الله ﷺ كان يتمسك بالأسماء والصفات الإلهية في ساحات الحرب ويدعو بها، فقد ورد من دعائه يوم الأحزاب قوله ﷺ: (اللهم أنت الله قبل كل شيء، وأنت الله بعد كل شيء، وأنت الله تبقى ويفنى كل شيء، إلهي أنت الحليم الذي لا يجهل، وأنت الجواد الذي لا يخل، وأنت العدل الذي لا يظلم، وأنت الحكيم الذي لا يجور، وأنت المنيع الذي لا يُرام، وأنت العزيز الذي لا يستذل، وأنت الرفيع الذي لا يُرى، وأنت الدائم الذي لا يفنى، وأنت الذي أحطت بكل شيء علماً، وأحصيت كل شيء عدداً، أنت البديع قبل كل شيء، والباقي بعد كل شيء، خالق ما يرى وخالق ما لا يرى، عالم كل شيء بغير تعليم، أنت الذي تعطي الغلبة من شئت، تهلك ملوكاً وتملك آخرين، بيدك الخير وأنت على كل شيء قدير، أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين...) ^[٤].

ومن دعائه ﷺ أيضاً يوم حنين: (ربّ كنت وتكون حيّاً لا تموت، تنام العيون، وتنكدر النجوم، وأنت حيّ قيوم لا تأخذك سنة ولا نوم)^[٥].

[١]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ٤٧٤، ح ٢٠٦١.

[٢]- الشيخ المفيد، الاختصاص، ص ٣٤.

[٣]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٩٢، ص ٣٤٠، ح ١.

[٤]- م.ن، ج ٩١، ح ٧.

[٥]- م.ن، ج ٩١، ص ٢١٣، ح ١٠.

وكذلك كان يستعين رسول الله ﷺ بالأسماء والصفات للأحراز لدفع الشياطين والبلايا، فقد روي عن فاطمة الزهراء ع أنها قالت: قال لي رسول الله ﷺ: (يا فاطمة، ألا أعلمك دعاء لا يدعو به أحد إلا استجيب له، ولا يحبك في صاحبه سم ولا سحر ولا يعرض له الشيطان بسوء... قلت: أجل يا أبة، لهذا والله أحب إلي من الدنيا وما فيها، قال: تقولين: يا الله، يا أعزّ مذكور، وأقدمه قدماً في العزة والجبروت، يا الله يا رحيم كلّ مسترحم، ومفزع كلّ ملهوف، يا الله يا راحم كلّ حزين يشكو بئّه وحزنه إليه، يا الله يا خير من طلب المعروف منه وأسرع إعطاء...)^[١].

فأنت ترى أنّ للأسماء والصفات الإلهية حضوراً قوياً على مستوى الفرد والمجتمع، بحيث تشمل جميع أبعاد الحياة، في الحرب والسلام، في السفر والحضر، في اليقظة والنوم، في الأفراح والأتراح، وهكذا يتمّ تعزيز الحضور الإلهي في الضمير والمجتمع، وهذا جهد عقديّ مميز.

ثانياً: العدل

يُعدّ مبحث العدل من المباحث الشائكة في علم الكلام، وبسببه ظهرت مدارس كلامية عدّة، وقد دأب المتكلمون على تناول مجموعة قضايا كلامية في ذيل هذا العنوان، من قبيل: القضاء والقدر، الحسن والقبح، الجبر والاختيار، اللطف وغيرها من المباحث.

ورغم هذا الخلاف الحادّ، فالكل متفقون على أنّ الله تعالى عادل، وإنّما الخلاف في طريق الوصول إلى هذه النتيجة، فالعدلية يثبتون العدل الإلهي بالعقل قبل الشرع، غير أنّ الأشاعرة وأهل الحديث يثبتونه بالنقل، وما يغيب عن مدرسة أهل النقل هو اللوازم السلبية التي تترتب على آرائهم، من قبيل مسألة الجبر التي لم يتمكنوا من التخلص منها، وسيأتي الحديث عن الجبر والحرية في مظانّه.

ثم إنّ القرآن الكريم يحدثنا عن وجود القول بالجبر ومسألة القضاء والقدر الإلهي عند مشركي العرب، قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف، ٢٨).

[١]- المجلسي، البحار، م، س، ج ٩١، ص ٢١٩، ح ١٨.

وفي آية أخرى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام، ١٤٨).

ولذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (النحل، ٣٥).

فهذه الآيات تشير إلى أنّ مسألة الجبر كانت متجذّرة في الجاهليّة وعند المشركين، بل إنّ آية سورة النحل تشير إلى أبعد من ذلك: ﴿كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾، حيث ترجع الجبر إلى العهود القديمة، وأنّ من أهمّ أعمال الأنبياء إنّما هو محاربة هذه الفكرة الظالمة ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾.

وهنا يأتي الدور النبويّ في تبين مسائل العدل، لتأخذ طريقها لاحقاً ضمن هذا الباب في علم الكلام.

١- العدل

لقد وُصف الله تعالى بالعدل والعدالة على لسان رسول الله ﷺ مراراً وتكراراً في الخطب والدعاء والأسئلة والأجوبة وغيرها، فمن دعائه ﷺ المعروف بدعاء الجوشن الكبير: (يا عظيمًا لا يوصف، يا عدلاً لا يحيف)^[١].

وفي خطبته ﷺ يوم غدیر خم: (أشهد بأنّ الله.. العدل الذي لا يجوز)^[٢].

وعلى غرار إثبات العدالة لله يأتي نفي الظلم عنه أيضاً، فعن أبي ذر عن النبي ﷺ فيما رُوي عن الله تعالى أنّه قال: (عبادي، إنّ حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا)^[٣].

[١]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٩٤، ص ٣٩٧.

[٢]- الطبرسي، الاحتجاج، ج ١، ص ١٤٠، ح ٣٢.

[٣]- صحيح مسلم، م.س، ج ٤، ح ٥٥.

وفي حديث آخر عن جابر بن عبد الله الأنصاري أنه قد دخل جندب بن جنادة اليهودي من خيبر على رسول الله ﷺ فقال: (يا محمد، أخبرني عما ليس لله، وعما ليس عند الله، وعما لا يعلمه الله. فقال رسول الله ﷺ: أما ما ليس لله فليس الله الشريك، وأما ما ليس عند الله فليس عند الله ظلم للعباد...) [١].

وورد عنه ﷺ أيضاً في وصف العدل: (بالعدل قامت السماوات والأرض) [٢].

وقد وردت أدعية كثيرة عن رسول الله ﷺ تصف الله تعالى بالعدل: (أعدل العادلين)، (يا من العدل أمره)، (سبحان من متعطف ما أعدل له وسبحانه من عادل ما أتقنه)، (حكمه عدل) (عدل القضاء) [٣].

٢- القضاء والقدر

مسائل القضاء والقدر تُعدّ من أهمّ مباحث العدل، وأدّت إلى ظهور مدارس فكرية عدّة، وقد تنوّعت الروايات النبوية حول هذه المسألة، وللوقوف التامّ عليها كان لازماً علينا تصنيفها ضمن باقات؛ كي يصحّ فهمها ولا يقع الإنسان في تصوّر وجود تعارض بينها.

الطائفة الأولى: الروايات الناهية عن الخوض في مسائل القضاء والقدر.

قال رسول الله ﷺ: (القدر سرّ الله فلا تتكلّفوا علمه) [٤].

وفي لفظ آخر: (من تكلم في شيء من القدر سُئل عنه يوم القيامة، ومن لم يتكلّم فيه لم يُسأل عنه) [٥].

[١]- الخزاز، كفاية الأثر، ص ٥٧.

[٢]- الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج ٤، ص ١٠٣.

[٣]- الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة، ج ٦، ص ٣١-٣٥.

[٤]- الطبراني، المعجم الكبير، م.س، ج ١٠، ص ٢٦٢، ح ١٠٦٠٦٠.

[٥]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١١٥، ح ٥٣٩.

وأيضاً: (عزيمة مَنِّي على أمتي ألا يتكلموا في القدر)^[١].

كما أنَّ الإصرار عليه يزيد ضللاً، ففي تشبيه جميل ورد عنه عليه السلام: (مثل الناظر في القدر كالناظر في عين الشمس، كلما اشتدَّ نظره فيها ذهب بصره)^[٢].

ومن أسباب النهي هذا أنه يؤول إلى مذاهب منحرفة، فقد ورد عنه عليه السلام قوله: (اتَّقوا القدر، فإنَّه شعبة من النصرانيَّة)^[٣].

وقد وردت روايات النهي عن الخوض في مسائل القدر عن الأئمة عليهم السلام، ووجه الجمع بينها وبين ما ورد عنهم عليهم السلام في تبين مسائل القضاء والقدر والإجابة على الأسئلة الواردة، ما ذكره الشيخ المفيد رحمه الله تعليقاً على الشيخ الصدوق عندما استشهد بالأخبار، فقال الشيخ المفيد: (فأمَّا الأخبار التي رواها في النهي عن الكلام في القضاء والقدر، فهي تحتل وجهين: أحدهما أن يكون النهي خاصاً بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلُّهم عن الدِّين ولا يصلحهم إلَّا الإمساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي منه عامّاً لعامة المكلفين... والوجه الآخر أن يكون النهي عن الكلام فيهما، النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى وعن علله وأسبابه وعمَّا أمر به وتعبَّد، وعن القول في علل ذلك؛ إذ كان طلب علل الخلق والأمر محظوراً؛ لأنَّ الله تعالى سترها عن أكثر خلقه)^[٤].

الطائفة الثانية: ما يدلُّ على أنَّ الأمور كلّها مقدَّرة.

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (الأمر كلّها خيرها وشرّها من الله)^[٥].

وعنه عليه السلام: (قدَّر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة)^[٦].

[١]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١١٩، ح ٥٦١.

[٢]- الفردوس، ج ٤، ص ١٤٦، ح ٦٤٤٨.

[٣]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١١٩، ح ٥٦٥.

[٤]- راجع: المجلسي، البحار، م.س، ج ٥، ص ٩٧-١٠٠.

[٥]- المعجم الأوسط، ج ٤٠، ص ٤٥، ح ٣٥٧٣.

[٦]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٣٦٨، ح ٧.

وعنه ﷺ: (خلق الله الخلق، فكتب آجالهم وأعمالهم وأرزاقهم)^[١].

وعنه ﷺ أيضاً: (أن الله افترض عليكم فرائض فلا تضيعوها، وحد لكم حدوداً فلا تعتدوها، ونهاكم عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تكلفوها رحمة من ربكم فاقبلوها، الأمور كلها بيد الله من عند الله مصدرها، وإليه مرجعها، ليس للعباد فيها تفويض ولا مشيئة)^[٢].

ومعنى هذه الروايات -بما يخرجها عن الجبرية- إن إرادة الله تعالى سارية وجارية في المنظومة الكونية من البداية إلى النهاية أجمع، وهذا لا ينافي نظام العلل والأسباب والمسببات التي هي خاضعة لإرادة الله تعالى وقدرته أيضاً.

كما أنه توجد طائفة أخرى من الروايات يمكن تقسيمها ضمن هذه الطائفة، تدل على لزوم الإيمان بالقدر، من قبيل قوله ﷺ: (لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره، حتى يعلم أن ما أصابه به لم يكن ليخطئه، وإن ما أخطأه لم يكن ليصيبه)^[٣].

أو قوله ﷺ: (الإيمان بالقدر نظام التوحيد)^[٤].

وفي لفظ آخر وقد سئل ﷺ عن الإيمان، فقال: (أن تؤمن بالله... والقدر وخيره وشره)^[٥].

وثمة تشديد على من لم يؤمن بالقدر، فقد ورد عنه ﷺ أنه قال: (من كذب بالقدر فقد كفر بما جئت به)^[٦]، أو قوله ﷺ: (قال رب العزة جلّ جلاله: من آمن بي ولم يؤمن بالقدر خيره وشره، فليتمس رباً غيري)^[٧]، وفي لفظ آخر: (إن أمتي لا تزال مستمكة

[١]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١٠٧، ح ٤٨٩.

[٢]- المعجم الأوسط، ج ٨، ص ٣٨١، ح ٨٩٣٨.

[٣]- الترمذي، سنن الترمذي، ج ٤، ص ٤٥١، ح ٢١٤٤.

[٤]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١٠٦، ح ٤٨٠.

[٥]- سنن الترمذي، ج ٥، ص ٧، ح ٢٦١٠.

[٦]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١٠٦، ح ٤٨٤.

[٧]- م.ن، ج ١، ص ١٢٩، ح ٦٠٧.

من دينها ما لم يكذبوا بالقدر، فإذا كذبوا بالقدر فعند ذلك هلاكهم^[١].

الطائفة الثالثة: إن الله تعالى عادل في قضائه وكل ما يفعله فهو لمصلحة العبد:

إن رسول الله ﷺ كان يعلم أصحابه شيئاً فشيئاً بأن الله تعالى أعلم بمصالح عباده، وهو عادل في قضائه وقدره، وكان يكرّر ذلك في الدعوات والخطب وبعد الصلاة وفي كل فرصة تسنح، فمما ورد عنه ﷺ من الدعاء: (هو العزيز الغفور... حسن القضاء)^[٢]. وفي دعاء آخر: (عدل القضاء)^[٣]. أو قوله ﷺ: (في كل قضاء الله عز وجل خيرة للمؤمن)^[٤].

ومما ورد عنه ﷺ بخصوص حسن القضاء في السراء والضراء قوله: (عجباً للمؤمن لا يقضي الله عليه قضاء إلا كان خيراً له، سرّه أو ساءه، إن ابتلاه كان كفارة لذنبه، وإن أعطاه وأكرمه كان قد حباه)^[٥].

وهناك حادثة أخرى يرويها ابن مسعود إذ يقول: (بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ تبسم، فقلت له: مالك يا رسول الله؟ قال: عجبت من المؤمن وجزعه من السقم، ولو يعلم ما له في السقم من الثواب لأحب أن لا يزال سقيماً حتى يلقي ربه)^[٦].

وفي لفظ قريب منه عن الإمام السجاد عن رسول الله ﷺ: (... عجبت للمرء المسلم أنه ليس من قضاء يقضيه الله عز وجل إلا كان خيراً له في عاقبة أمره)^[٧]. وفي مشهد آخر نحوه يرويّه صهيب وقد تكلم رسول الله ﷺ بنحو هذا الكلام لأصحابه بعدما انصرف من صلاة العشاء^[٨].

[١]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١٢٦، ح ٥٩٦.

[٢]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٩٧، ص ١٤٠.

[٣]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، ص ٥٨١، ح ١٦.

[٤]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٣٧١، ح ١١.

[٥]- الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول، ص ٤٨.

[٦]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٤٠٠.

[٧]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص ٤٠١.

[٨]- الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ٤٠، ح ٧٣١٧.

الطائفة الرابعة: روايات جفّ القلم

هناك طائفة من الروايات تعرف بروايات (جفّ القلم) حيث تدلّ على أنّ القضاء الإلهي لا يتغيّر، وكلُّ ميسّر لما خلق.

فعن ابن عباس عن النبي ﷺ أنّه قال: (إذا سألت فسل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، فقد جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، فلو جهد الخلائق أن ينفعوك بشيء لم يكتبه الله لك لم يقدرُوا على ذلك، ولو جهد الخلائق أن يضرّوك بشيء لم يكتبه الله عليك لم يقدرُوا على ذلك)^[١].

وعن سراقه بن مالك قال: قلت لرسول الله ﷺ: (أنعمل على ما قد جفّ به القلم، وجرت به المقادير، أو لأمر مستقبل؟ قال: يا سراقه، إعمل لما جفّ به القلم وجرت به المقادير، فإنّ كلّاً ميسّر)^[٢].

وعن عمران بن حصين قال: (قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار؟ قال: فقال: نعم، قال: قيل: فقيم يعمل العاملون؟ فقال: كلّ ميسّر لما خلق له)^[٣].

وعن عبد الله بن عمر أنّ رجلاً سأل رسول الله ﷺ: (يا رسول الله فيما نعمل؟ أفي شيء قد خلا ومضى، أو في شيء يُستأنف الآن؟ قال: في شيء قد خلا ومضى، قال الرجل أو بعض القوم: فقيم العمل؟ قال: إنّ أهل الجنة يُيسّرون لعمل أهل الجنة، وإنّ أهل النار يُيسّرون لعمل أهل النار)^[٤].

وعنه ﷺ: (إذا أراد الله تعالى إنفاذ قضائه وقدره، سلب ذوي العقول عقولهم حتّى ينفذ فيهم قضاؤه وقدره، فإذا مضى أمره ردّ إليهم عقولهم ووقعت الندامة)^[٥].

[١]- الطبراني، المعجم الكبير، ج ٨، ص ١١، ج ١١، ص ١٧٨، ح ١١٥٦٠.

[٢]- الطبراني، المعجم الكبير، ج ٧، ص ١٢٨، ح ٦٥٨٨.

[٣]- مسلم، صحيح مسلم، م.س، ج ٤، ص ٢٠٤١، ح ٩.

[٤]- أبو داود، سنن أبي داود، ج ٤، ص ٢٢٤، ح ٤٦٩٦.

[٥]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ١٠٩، ح ٥٠٩.

وعنه عليه السلام: (إذا جاء القضاء ضاق الفضاء)^[١]. ونحوه قوله عليه السلام: (لن ينفع حذرٌ من قدر)^[٢].

والسؤال الذي يُطرح هنا عن كيفية فهم هذه الروايات بما لا تؤول إلى الجبر المنفي عقلاً وشرعاً. والتفسير المعقول لها أنها على فرض صحة سندها وصدورها الواقعي عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وجمعاً بينها وبين ما سيأتي من تغيير القضاء والقدر، تشير إلى سعة علم الله تعالى وأن الأمور جميعها تحت قدرته وسيطرته، فهي على نقيض الآراء التي وردت لاحقاً من أن الله تعالى خلق الخلق وفوض الأمر إليهم، بل النظرية الصحيحة على عكس ذلك، أي أن الجميع فقراء إلى الله وغير مستقلين في إيجاد أي عمل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر، ١٥).

ويؤيد هذا التفسير، ما ورد في الرواية الأولى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله قال له: (إذا سألت فسل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله) ليقطع عن الناس الأمل بالآخرين ويوجههم إلى خالق الجميع، إذ غير الله تعالى فقير إليه وغير مستقل في عمله، فبدل أن يوجه الإنسان طلباته إلى الناس ويتوقع منهم مساعدته، عليه أن يتوجه أولاً إلى مسبب الأسباب.

وبغير هذا الوجه، فنحن نتوقف عند الروايات الصريحة الدالة على الجبر، إذ إنها تخالف أولاً القرآن الكريم، وثانياً سائر ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في نفي الجبر، ومدخلية بعض الأمور لرفع القضاء المحتوم.

الطائفة الخامسة: ما يدل على تغيير القضاء والقدر

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾: (يمحو من الأجل ما يشاء، ويزيد فيه ما يشاء)^[٣].

وفي لفظ آخر: (يمحو من الرزق ويزيد فيه، ويمحو من الأجل ويزيد فيه)^[٤].

[١] - الإحسائي، عوالي اللئالي، م.س، ج ١، ص ٢٩٢، ح ١٦٥.

[٢] - ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، م.س، ج ٨، ص ٢٤٢، ح ٢٢١٠٥.

[٣] - الفردوس، ج ٥، ص ٢٦١ ح ٨١٢٦.

[٤] - الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٥٧٤.

وعنه ﷺ في أنّ أعمال البرّ تغيّر القضاء والقدر: (الصدقة واصطناع المعروف وصلة الرحم وبرّ الوالدين، يُحوّل الشقاء سعادة، ويزيد من العمر، ويقي مصارع السوء)^[١].

وعنه ﷺ: (لا يرد القدر إلّا الدعاء)^[٢]، وفي لفظ آخر: (لا يرد القضاء إلّا الدعاء)^[٣]. وفي لفظ آخر أيضاً: (الدعاء جند من أجناد الله تعالى مجنّد، يردّ القضاء بعد أن يبرم)^[٤]. وأيضاً: (لا يُغني حذرٌ من قدر، والدعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل)^[٥].

كما أنّ الذنوب والآثام تغيّر القضاء والقدر أيضاً، فعن رسول الله ﷺ: (يقول الله عزّ وجلّ... ما من أهل قرية، ولا أهل بيت، ولا رجل ببادية كانوا على ما أحببت من طاعتي، ثمّ تحوّلوا عنها إلى ما كرهت من معصيتي، إلّا تحوّلت لهم عمّا يحبّون من رحمتي إلى ما يكرهون من غضبي)^[٦].

الطائفة السادسة: روايات تنفي الجبر

قال رسول الله ﷺ: (ما عرف الله من شبّهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده)^[٧].

وقال ﷺ: خمسة لا تُطفأ نيرانهم ولا تموت أبدانهم... ورجل أذنب وحمل ذنبه على الله عزّ وجلّ^[٨].

وقال ﷺ: (إنّ الله لا يُطاع جبراً، ولا يُعصى مغلوباً، ولم يهمل العباد من المملكة، لكنّه القادر على ما أقدرهم عليه، والمالك لما ملّكهم إياه، فإنّ العباد إن اتّمروا بطاعة الله لم يكن منها مانع ولا عنها صاّد، وإن عملوا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبينها

[١]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج٢، ص٤٤٣، ح٤٤٥٠.

[٢]- ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، ص٣٥، ح٩٠.

[٣]- مكارم الأخلاق، ج٢، ص٧، ح١٩٨٧.

[٤]- أسد الغابة، ج٥، ص٣٣٨ رقم ٥٢٩٧.

[٥]- المستدرک علی الصحيحین، ج١، ص٦٦٩ ح١٨١٣.

[٦]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج١٦، ص١٣٧، ح٤٤١٦٦.

[٧]- الصدوق، التوحيد، م.س، ص٤٧، ح١٠.

[٨]- المجلسي، البحار، م.س، ج٥، ص٦٠، ح١١٢.

فعل، وليس من إن شاء أن يحول بينه وبين شيء ولم يفعله، فأتاه الذي فعله، كان هو الذي أدخله فيه^[١].

وعنه عليه السلام: (من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله الله النار)^[٢].

الطائفة السابعة: ذم القدرية

وردت روايات كثيرة في مصادر أهل السنة تنسب إلى رسول الله ﷺ تدم القدرية والمرجئة، وأن الشفاعة لا تنالها، وأن القدرية مجوس هذه الأمة، وأن القدرية لعنت على لسان سبعين نبياً^[٣]. وغيرها من الروايات. ونحن إذ نتوقف في هذه الروايات، نكل علمها إلى الله تعالى، ونستقرب أنها من صنع فترة متأخرة، أي حينما احتدم الجدل الكلامي في نهاية القرن الأول وبدايات القرن الثاني.

الطائفة الثامنة: روايات السعادة والشقاوة

وردت مجموعة روايات نبوية مفادها أن السعيد سعيد في بطن أمه، الشقي شقي في بطن أمه، وهذه الطائفة من الروايات إذا كان معناها الإشارة إلى العلم الإلهي بسعادة البشر أو شقائهم، فهي مقبولة؛ إذ قد ثبت في موضعه أن العلم الإلهي ليس علّة تامة لصدور الفعل من الإنسان، أمّا إذا أُريد منها ظاهر معناها المؤدي إلى الجبر، فنحن نتوقف فيها لمخالفتها القرآن والعقل وسائر الروايات الواردة.

٣- الشرور

من المسائل المهمة التي تبحث في باب العدل، وتُعدّ كنقض لنظرية العدل عند الملحدّين ومنكري الذات الإلهية مسألة الشرور، وهذه المسألة وإن لم تبحث بشكل

[١]- المجلسي، البحار، م.س، ج٧٧، ص١٤٠، ح٢٢.

[٢]- الكليني، الكافي، م.س، ج١، ص١٥٨، ح٦.

[٣]- راجع: الريشهري، موسوعة العقائد الإسلامية، م.س، ج٦، ص٢٩٨.

تفصيلي في العهد النبوي، لبيان معنى الخير والشر، وفلسفته وكيفية معالجة الشبهات المثارة، غير أن الروايات تعترف بوجوده كحقيقة واقعية، وقد وردت الروايات في لزوم الإيمان بالقدر خيره وشره، كما أن القرآن الكريم يؤيد ذلك، قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (الأنبياء، ٣٥). حيث جعلت الآية الكريمة الشر حقيقة واقعية كالخير، وأن الخير والشر كلاهما امتحان للعبد وفتنة وابتلاء.

إن الروايات النبوية تجعل الشر الفردي أو الجمعي أو الكوني ابتلاءً وامتحاناً، ولهذا الابتلاء أسباب وعوامل أدت إليه، كما أن لرفعه أسباباً وعوامل أيضاً. قال رسول الله ﷺ: (إن البلاء للظالم أدب، وللمؤمن امتحان، وللأنبياء درجة، وللاولياء كرامة)^[١].

وعنه ﷺ: (ما اختلج عرق، ولا عثرت قدم إلا بما قدمت أيديكم، وما يعفو الله عز وجل عنه أكثر)^[٢].

وعنه ﷺ: (المؤمن يُكفر ذنوبه بسبب الإيذاء والمصائب)^[٣].

وعنه ﷺ: (إذا لم يأمروا بالمعروف ولم ينهوا عن المنكر، ولم يتبعوا الأخيار من أهل بيتي، سلط الله عليهم شرارهم، فيدعو خيارهم فلا يُستجاب لهم)^[٤].

وعنه ﷺ: (إن الله عز وجل إذا غضب على أمة لم ينزل بها عذاب خسف ولا مسخ، غلت أسعارها، ويحبس عنها أمطارها، ويلى عليها شرارها)^[٥].

وعنه ﷺ: (إن صنائع المعروف تقي مصارع السوء)^[٦].

وعنه ﷺ: (إن طاعة الله نجاح من كل خير يُبتغى، ونجاة من كل شر يُتقى)^[٧].

[١]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٨١، ص ١٩٨، ح ٥٥.

[٢]- م.ن، ج ٧٣، ص ٣٦٣، ح ٩٤.

[٣]- جامع الأخبار، ص ١٢٤.

[٤]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٢، ص ٣٧٤، ح ٢.

[٥]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٧، ص ٨٣٣، ح ٢١٥٩٧.

[٦]- المعجم الأوسط، ج ١، ص ٢٨٩، ح ٩٤٣.

[٧]- الكليني، الكافي، م.س، ج ٨، ص ٨٢، ح ٣٩.

فهذه الروايات النبوية الكريمة كلّها تفسّر الشرّ بالبلاء والامتحان، وتذكر أنّ من أسبابه المعاصي والآثام، أو أنّها لتكفير السيئات، أو أنّها بسبب ترك الهدى وسلوك سبيل الغي والردى، كما أنّ الطاعة والخيرات والحسنات تُذهب بالشّرور.

٤- الأسماء والأحكام

مبحث الأسماء والأحكام يتعلّق بثلاثة علوم: اللغة، الفقه، وعلم الكلام، وقد طرحه المتكلّمون في مباحث العدل، ذيل الوعد والوعيد، ومباحث مرتكبي الكبائر، وتطرح فروع من قبيل: الإيمان والكفر، الثواب والعقاب، الطاعة والمعصية (الذنب) الفسق، النفاق، البغي، التوبة والعفو، العذاب، وغيرها من الفروع. والهدف هو ماذا تعني هذه الأسماء في اللغة ثمّ الشرع، وما هو حكمها الدينيّ أو الكلامي.

هذه المباحث لم تكن في العهد النبويّ كما كما ستؤول إليه الحال فيما بعد لدى المتكلمين، غير أنّه توجد روايات نبوية تشير إلى بعض هذه الأسماء مع تحديد معناها، مع لزوم الحذر في التعاطي مع هذه الروايات؛ لأنّ كلّ فرقة كانت تريد إثبات مبدئها بالاعتماد على ما ورد في النصّ المقدّس لتكتسب الشرعية. وإليك بعض هذه الروايات:

أ- الإسلام:

قال ﷺ: (رأس هذا الأمر الإسلام ومن أسلم سلم) [١].

وعنه ﷺ: (ما من مولود يولد إلّا على فطرة الإسلام) ... [٢].

وقال ﷺ: (... إنّ الرجل يكون في فئة الإسلام فيأكل مال أخيه، ويسفك دمه، ويعصي ربّه، ويكفر بخالقه، وتجب له النار) [٣].

وعنه ﷺ: (إنّ الفحش والتفاحش ليسا من الإسلام في شيء، وأنّ أحقّ الناس

[١]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ٢٧.

[٢]- المعجم الكبير، ج ١، ص ٢٨٣.

[٣]- م.ن، ج ٢، ص ١٧٧.

إسلامًا أحاسنهم أخلاقًا^[١].

وجاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله عن الإسلام، فقال: تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت، وتحب للناس ما تحب لنفسك، وتكره للناس ما تكره لنفسك^[٢].

وفي لفظ آخر: (بُني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان)^[٣].

وقال عليه السلام في الخوارج: (يخرج من ها هنا - وأوماً بيده - قوم يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية)^[٤].

ب- الإيمان:

قال رسول الله ﷺ: (الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، وتؤمن بالجنة والنار والميزان، وتؤمن بالبعث بعد الموت، وتؤمن بالقدر خيره وشره)^[٥].

وقال عليه السلام: (الإيمان بالله إقرار باللسان، وتصديق بالقلب، وعمل بالأركان)^[٦].

وعنه عليه السلام: (الإيمان سبعون بابًا، أرفعها لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان)^[٧].

وعنه عليه السلام: (الإيمان سربال يُسربله الله من يشاء، فإذا زنى العبد نزع منه سربال الإيمان، فإن تاب ردّ عليه)^[٨].

[١]- المعجم الكبير، ج ٢، ص ٢٥٦.

[٢]- المعجم الكبير، ج ٢، ص ٣١٩.

[٣]- م. ن، ج ٢، ص ٢٢٦.

[٤]- م. ن، ج ٦، ص ٩١.

[٥]- المتقي الهندي، كنز العمال، م. س، ج ١، ص ٢٣.

[٦]- م. ن، ج ١، ص ٢٣.

[٧]- السيوطي، جمع الجوامع، ج ٣، ص ٤٢٢.

[٨]- المتقي الهندي، كنز العمال، م. س، ج ٥، ص ٣١٣.

وعنه عليه السلام: (خمس من الإيمان، من لم يكن فيه شيء منهنّ فلا إيمان له: (التسليم لأمر الله، والرضا بقضاء الله، والتفويض إلى الله، والتوكل على الله، والصبر عند الصدمة الأولى...) [١].

وعنه عليه السلام: (إنّ الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب، فاسألوا الله تعالى أن يُجدّد الإيمان في قلوبكم) [٢].

وعنه عليه السلام: (ليس الإيمان بالتمني ولا بالتحلي، ولكن هو ما قر في القلب، وصدقه العمل) [٣].

وعنه عليه السلام: (الإيمان والعمل قرينان، لا يصلح كل واحد منهما إلّا مع صاحبه) [٤].

وعنه عليه السلام: (لا يدخل النار مؤمن) [٥].

وعنه عليه السلام: (يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرّة من الإيمان) [٦].

وعنه عليه السلام: (من لم يكن مؤمناً حقاً فهو كافر حقاً) [٧].

وعنه عليه السلام: (قتال المؤمن كفر، وأكل لحمه من معصية الله) [٨].

وما نستخلصه من هذه الروايات حول الإسلام والإيمان، أنّ الإسلام هو التفوّه بالشهادتين لحقن الدم والدخول في الدين الذي أتى به النبي عليه السلام وهو عمل جوارحيّ، سواء التزم بالطقوس الدينيّة أم لم يلتزم. أمّا الإيمان فهو عمل جوارحيّ، ويقتضي التصديق القلبيّ والالتزام العمليّ بالطقوس الدينيّة، وهو وجود مشكّك وذو مراتب كما ورد في الروايات الشريفة.

[١] - المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ٣٧.

[٢] - م.ن، ج ١، ص ٢٦٢.

[٣] - م.ن، ج ١، ص ٢٥.

[٤] - م.ن، ج ١، ص ٣٦.

[٥] - م.ن، ج ١، ص ٨٤.

[٦] - م.ن، ج ١، ص ٧٢.

[٧] - م.ن، ج ١، ص ٨٢.

[٨] - م.ن، ج ١٥، ص ٩٢٩.

ج- المعاصي:

قال رسول الله ﷺ: (من يعص الله يعذبه الله)^[١].

وقال ﷺ: (يُعَذَّبُ المذنبون في النار على قدر نقصان إيمانهم)^[٢].

وعنه ﷺ: (من يعص الله ورسوله فقد غوي حتى يفيء إلى أمر الله)^[٣].

وعنه ﷺ: (كلّ ذنب عسى الله أن يغفره إلّا من مات مشركاً، أو قتل مؤمناً متعمداً)^[٤].

وعنه ﷺ: (لا والله، لا ينال شفاعتي من شرب المسكر، ولا يرد عليّ الحوض لا والله)^[٥].

وعنه ﷺ: (من شرب الخمر غير مكره خرج من الإيمان)^[٦].

وعنه ﷺ: (إذا زنى العبد خرج منه الإيمان، فكان على رأسه كالظلة، فإذا ألقه رجع إليه)^[٧].

د- التوبة:

قال ﷺ: (ما أعطي أحد التوبة فمُنِعَ التَّقبُّل، لأنّ الله تعالى يقول: (وهو الذي يقبل التوبة عن عباده)^[٨].

[١]- السيوطي، جمع الجوامع، ج٣، ص٣٩٠.

[٢]- م.ن، ج٩، ص٢٦٣.

[٣]- م.ن، ج٤، ص٢٣٤.

[٤]- م.ن، ج٢، ص٩٣.

[٥]- الكليني، الكافي، م.س، ج٦، ص٤٠٠.

[٦]- المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج١، ص٢٦٥.

[٧]- م.ن، ج٥، ص٣١٤.

[٨]- م.ن، م.س، ج١٥، ص٨٧٣.

وعنه ﷺ: (لو أخطأ أحدكم حتى تملأ خطيئته ما بين السماء والأرض، ثم تاب لتاب الله عليه) [١].

وعنه ﷺ: (إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر بنفسه) [٢].

وعنه ﷺ: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) [٣].

وعنه ﷺ: (ما من كبيرة بكبيرة مع الاستغفار) [٤].

ثالثاً: النبوة

يبحث المتكلمون في باب النبوة عن أمرين: الأول النبوة العامة وإثبات ضرورتها، والثاني النبوة الخاصة وإثبات نبوة رسول الله ﷺ وما يتعلق بها من مباحث فرعية.

وهذان الأمران نجدهما في كلام رسول الله ﷺ أيضاً، فضلاً عن الآيات القرآنية الدالة على أنّ نبوته امتداد لسائر النبوات، فرسول الله ﷺ من جهة كان يثبت نبوته ورسالته، ومن جهة ثانية يدلّل -من خلال القرآن وسائر كلماته- أنّه مصدق لما بين يديه من الكتب، وأنّ رسالته استمرار لباقي الرسالات وخاتمة لها.

إنّ المعركة والجدل العقديين آنذاك كانا محتدمين، فرسول الله ﷺ كان قد دخل في مواجهة مع مشركي قريش وعبداء الأوثان من جهة، ومع أصحاب الديانات الأخرى من جهة ثانية، وكان لزاماً عليه أن ينافح ويدافع عن التوحيد الخالص ويدعو إليه، كما كان ينبغي إثبات رسالته ونبوته الإلهية بأمر من الله تعالى، وذلك في قوله تعالى:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف، ١٥٨).

[١] - المتقي الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٤، ص ٢٢٧.

[٢] - م.ن، ج ٤، ص ٢١٠.

[٣] - م.ن، ج ٤، ص ٢٠٧.

[٤] - م.ن، ج ٤، ص ٢١٧.

كما أنّ رسالته ﷺ أكمل الرسالات وأعلاها: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ...﴾ (المائدة، ٤٨).

وإنّما في امتداد الرسالات: ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، ٨٤).

وفي لفظ آخر قريب منها: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾ (النساء، ١٦٣).

فهذه الآيات وغيرها التي نزلت تباعاً، كانت خير معين للنبي ﷺ في خوض سجلات عقديّ مع خصومه، وهي بدورها تنبئ عن شدة الأزمة والصدام الفكريّ آنذاك، وفي جولة سريعة فيما ورد عن رسول الله ﷺ بخصوص مبحث النبوة، يمكننا تصنيفها ضمن النقاط التالية:

١- البعثة والدعوة إلى الله:

إنّ رسول الله ﷺ بعدما أمر بإعلان دعوته، بدأ تلبية لذلك بنشر الدعوة علناً ودعوة الناس عامّة في كلّ موقف وعند كلّ حادثة مهمّة، يُروى أنّه قام على الحجر فقال: يا معشر قريش، يا معشر العرب، أدعوكم إلى شهادة أنّ لا إله إلاّ الله، وأنّي رسول الله، وأمركم بخلع الأنداد والأصنام...^[١].

وروى الطبريّ أنّه لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ: (وأندرك عشيرتك الأقربين) قام رسول الله ﷺ بالأبطح، ثمّ قال: يا بني عبد المطلب، يا بني عبد مناف، يا بني قصي، قال: ثمّ فخذ قريشاً قبيلة قبيلة حتّى مرّ على آخرهم: إنّي أدعوكم إلى الله وأندركم عذابه^[٢].

[١]- المجلسي، البحار، م.س، ج١٨، ص ١٨٠.

[٢]- الطبريّ، تاريخ الطبريّ، م.س، ج١، ص ٣٣٤.

وهذه الحادثة -بعد نزول آية الإنذار- تكرّرت مرّات عدّة، ولم يكتفِ رسول الله بالإنذار لمرة واحدة، فهنا قالها بالأبطح، وفي رواية عاد الكلام وهو على الصفا، فاعترضه أبو لهب ونزلت في حقّه ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾^[١].

وفي مرّة أخرى دعاهم إلى داره وعمل لهم وليمة، والقصة معروفة يرويها ابن عباس عن أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى أن يقول: (ثم تكلم رسول الله ﷺ فقال: يا بني عبد المطلب، أيّ والله ما أعلم شاباً في العرب جاء قومه بأفضل ممّا قد جئتكم به، أيّ قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، قد أمرني الله تعالى أدعوكم إليه، فأيتكم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيّي وخليفتي فيكم؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعاً، وقلت وأني لأحدثهم سنّاً وأرمصهم عيناً، وأعظمهم بطناً، وأحمشهم ساقاً: أنا يا نبيّ الله أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي ثم قال: إنّ هذا أخي ووصيّي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا، قال: فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع لابنك وتطيع)^[٢].

وبعد آية إنذار العشيرة الأقربين، والإفصاح عن الدعوة، تغيّر مسار العمل وأسلم خلق عظيم، كما يحدثنا اليعقوبيّ ويقول: (وأسلم خلق عظيم، وظهر أمرهم، وكثرت عدّتهم، وعاندوا ذوي أرحامهم من المشركين)^[٣].

كما أنّ بعد حادثة حصار الشعب وأكل الأرضة لصحيفة قريش في حصار بني هاشم، حدث الأمر نفسه: (وأسلم يومئذ خلق من الناس عظيم، وخرج بنو هاشم من الشعب وبنو المطلب، فلم يرجعوا إليه)^[٤].

ولم يقتصر رسول الله ﷺ في الدعوة على أهل مكّة، بل كان يدعو قبائل العرب أيضاً عندما يجتمعون في الموسم، يقول الطبري: (وكان رسول الله ﷺ يعرض نفسه في الموسم إذا كانت على قبائل العرب، يدعوهم إلى الله وإلى نصرته، ويخبرهم أنّه نبيّ مرسل، ويسألهم

[١]- الطبري، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٣٣٣.

[٢]- م. ن. ج ١، ص ٣٣٣.

[٣]- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، م. س، ج ٢، ص ٢٨.

[٤]- م. ن. ج ٢، ص ٣٢.

أن يصدّقوه ويمنعوه حتّى يبيّن عن الله ما بعثه به^[١]. ويضيف قائلاً: (فكان رسول الله ﷺ على ذلك من أمره كلّما اجتمع له الناس بالموسم، أتاهم يدعو القبائل إلى الله وإلى الإسلام، ويعرض عليهم نفسه، وما جاء به من الله من الهدى والرحمة، لا يسمح بقادم يقدم من العرب له اسم وشرف إلّا تصدّى له فدعاه إلى الله وعرض عليه ما عنده)^[٢].

ولم تقتصر هذه الدعوة على الفترة المكيّة فحسب، بل استمرّت طول حياته ﷺ، فحصلت مراسلة الملوك في العالم^[٣]، وفي البحار عن الكازروني في حوادث السنة السادسة قال: (وفيها بعث رسول الله ﷺ ستة نفر، فخرجوا مصطحبين في ذي الحجة، حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس، ودحية بن خليفة الكلبيّ إلى قيصر، وعبد الله بن حذافة إلى كسرى، وعمر بن أميّة الضمريّ إلى النجاشي، وشجاع بن وهب إلى الحارث بن أبي شمر الغسانيّ وسنيط بن عمر والعامري إلى هوذة بن عليّ الحنفي)^[٤].

فكان يدعوهم إلى الإيمان بالله تعالى الواحد الأحد، وإلى قبول رسالته ونبوّته، وكذلك الأمر كان بالنسبة إلى الوفود التي بدأت تترى على المدينة، سيّما في أخريات حياته ﷺ^[٥].

٢- الوحي وجبرائيل عليه السلام:

يشرح رسول الله ﷺ لأصحابه كيفية تلقّيه الوحي الإلهي، وطرق الوحي، وما يحدثه الوحي فيه ﷺ كلّ ذلك تثبيتاً لقلوبهم، ورفعاً لمستواهم المعرفي، وإجابة لأسئلتهم، فمّا روي عنه بهذا الصدد قوله ﷺ: (إنّ من الأنبياء من يسمع للصوت فيكون بذلك نبياً، وكان منهم من يرى في المنام فيكون بذلك نبياً نذيراً، وإنّ جبرائيل يأتيني فيكلّمني كما يأتي أحدكم صاحبه فيكلّمه)^[٦].

[١]- الطبري، تاريخ الطبري، م.س، ج ١، ص ٣٤٢.

[٢]- م. ن، ج ١، ص ٣٤٣.

[٣]- للمزيد راجع: المجلسي، بحار الأنوار، م.س، ج ٢٠، ص ٤٠٣؛ مرتضى، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ج ١٦، ص ٢٣٧؛ الميانجي، أحمد، مكاتيب الرسول ﷺ.

[٤]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٢٠، ص ٤٠٦، ح ٨.

[٥]- للمزيد عن الوفود راجع: الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ للسيد جعفر العاملي رحمه الله، الجزء ٢٨.

[٦]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١١، ص ٤٥٩.

وفي لفظ آخر يصف ﷺ شدة الوحي عليه: (أسمع صلاصلا ثم أسكت عند ذلك، فما مرة يوحى إليّ ظننت أن نفسي تقبض)^[١].

وأيضاً: (أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول)^[٢].

وعنه ﷺ: (أنا في جبرائيل في خضرٍ تعلق به الدر)^[٣].

وأيضاً: (رأيت جبرائيل منهبطاً قد ملأ ما بين الخافقين، عليه ثياب سندس معلق فيها اللؤلؤ والياقوت)^[٤].

وعنه أيضاً: (ألا تؤمنوني وأنا أمين في السماء، يأتيني خبر السماء صباحاً ومساءً)^[٥].

٣- الاصطفاء الإلهي:

إن النبوة كما أشرنا سابقاً اصطفاء إلهي، وهذا الأمر قد أكدّه رسول الله ﷺ للناس مراراً وتكراراً من خلال الآيات القرآنية النازلة، وهذه الآيات تارة تذكر اصطفاء نبيّ خاص، كقوله تعالى: ﴿يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْنُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (الأعراف، ١٤٤). أو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا﴾ (البقرة، ١٣٠).

وتارة تذكر أنبياء عدّة كقوله تعالى: ﴿وَادْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص، ٤٥-٤٧).

وتارة أخرى تذكر الأنبياء وذرايعهم الأوصياء، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ

[١]- الهندي، كنز العمال، ج ١١، ص ٤٥٨.

[٢]- م.ن، ج ١١، ص ٤٥٨.

[٣]- م.ن، ج ٦، ص ١٣٩.

[٤]- م.ن، ج ٦، ص ١٤٠.

[٥]- م.ن، ج ١١، ص ٤٢٢.

وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ (آل عمران، ٣٣).

وعدا الآيات القرآنية، فهناك روايات نبوية، يشير فيها النبي ﷺ إلى مسألة الاصطفاء، كما في قوله: (... لم يزل الله ينقلني من الأصلاب الحسنة إلى الأرحام الطاهرة صفّي مهدي لا تشعب شعبتان إلّا كنت في خيرهما)^[١].

وفي رواية أخرى: (إن الله أدرك بي في الأجل المرجو، واختارني اختياريًا، فنحن الآخرون، ونحن السابقون يوم القيامة، وأني قائل قولاً غير فخر، إبراهيم خليل الله، وموسى صفّي الله، وأنا حبيب الله ومعّي لواء الحمد يوم القيامة)^[٢].

وفي لفظ آخر: (إن الله اصطفى من ولد آدم إبراهيم وأخذ خليلاً، واصطفى من ولد إبراهيم إسماعيل، ثم اصطفى من ولد إسماعيل نزاراً، ثم اصطفى من ولد نزار مضر، ثم اصطفى من مضر كنانة، ثم اصطفى من بني كنانة قريشاً، ثم اصطفى من قريش بني هاشم، ثم اصطفى من بني هاشم بني عبد المطلب، ثم اصطفاني من عبد المطلب)^[٣].

٤- ادعاء النبوة:

وردت روايات نبوية فيها تصريح منه ﷺ بالنبوة، من قبيل قوله: (أنا النبي لا كذب...^[٤]). أو قوله ﷺ: (أنا النبي الأمي الصادق الزكي، كل الويل لمن كذبني وتولى عني وقاتلني، الخير لمن آواني ونصرني وآمن بي وصدق قولي وجاهد معي)^[٥].

وقال ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقيموا الصلاة، ويشهدوا أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، فإذا فعلوا ذلك فقد اعتصموا وعصموا دماءهم وأموالهم إلّا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل)^[٦].

[١]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ٤٢٧.

[٢]- م.ن، ج ١١، ص ٤١٤.

[٣]- م.ن، ج ١١، ص ٤٢٣.

[٤]- م.ن، ج ١١، ص ٤٤٢.

[٥]- م.ن، ج ١١، ص ٤٠٢.

[٦]- م.ن، ج ١، ص ٨٧.

وعنه عليه السلام: (ما على الأرض نفس تموت لا تشرك بالله شيئاً، وتشهد أنّي رسول الله يرجع ذلك إلى قلب موقن إلا غفر الله لها) [١].

ومن كلامه عليه السلام لأصحاب بيعة الحقة: (أما الذي أسأل لربي أن تؤمنوا به ولا تشركوا به شيئاً، وأما الذي أسأل لنفسي فأني أسألكم أن تطيعوني أهدكم سبيل الرشاد...) [٢].

٥- الخاتمية:

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب، ٤٠).

تبعاً لهذه الآية الكريمة، فقد كان رسول الله عليه السلام يصرّح في أماكن مختلفة ومشاهد متعدّدة بأنّه خاتم النبيّين، ولا نبوة بعده، فهو من جهة يريد أن يبيّن للجميع كون رسالته السابغة كونيّة وعامّة، ومن جهة أخرى يردّ على اليهود والنصارى المنكرين لنبوته والمتنظرين لمحيي نبيّ منهم، فالخاتمية والإصرار عليها وتبيينها في مواطن مختلفة ومتكرّرة، تُعدّ محوراً رئيساً في الرسالة النبويّة.

وقد وردت روايات كثيرة تدلّ على الخاتمية، من قبيل قوله عليه السلام: (إنّ الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول الله بعدي ولا نبيّ) [٣].

وعنه عليه السلام: (أنا أحمد ومحمد والحاشر والمقفي والخاتم) [٤].

وفي كلامه مع فاطمة الزهراء عليها السلام قال لها: (يا فاطمة ونحن أهل بيت قد أعطانا الله سبع خصال لم يعط أحداً قبلنا، ولا يعطي أحد بعدنا، أنا خاتم النبيّين...) [٥].

[١]- الهندي، كنز العمال، ج ١، ص ٤٦.

[٢]- م.ن، ج ١، ص ١٠٥.

[٣]- م.ن، ج ١٥، ص ٣٦٧.

[٤]- م.ن، ج ١١، ص ٤٦٣.

[٥]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٥٤، ص ٧٩.

وفي كلام آخر لعَمّه العباس: (يا عم، أقم بمكانك الذي أنت به، فإن الله يختم بك الهجرة كما ختم بي النبوة)^[١].

وفي مكان آخر استخدم ﷺ التمثيل لإثبات الفكرة، وقال: (إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاً وضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين)^[٢].

والإجهار بالخاتمة لا يتعلق بالفترة المكية فقط، بل كما قلنا كان سارياً وجارياً في جميع الدعوة، ومن الشواهد على الإشارة إلى الخاتمة في نهايات الدعوة الحديث المعروف بحديث المنزلة، لما خلف رسول الله ﷺ علياً في المدينة في غزوة تبوك، وقال له: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي)^[٣].

٦- النبي ﷺ وأهل الكتاب:

إن الجدل العقدي المحتدم آنذاك كان في مواجهة طائفتين: ١- المشركين، ٢- أهل الكتاب. وقد أمر الله تعالى نبيه أن يدخل معهم في نقاش عقدي في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل، ١٢٥) وفي رواية أخرى تشمل المسلمين أيضاً: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ (العنكبوت، ٤٦).

وامتثالاً للأمر الإلهي دخل رسول الله ﷺ، وتبعه بعض المسلمين أيضاً، في سجال عقدي مع أهل الكتاب، كان يتمحور حول التوحيد والنبوة في الأغلب، وفي المقابل لم ينفك أهل الكتاب أيضاً من إلقاء الشبهات لتشيط عزيمة المؤمنين كما قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ (البقرة، ١٠٩).

[١]- الهندي، كنز العمال، م، س، ج ١٣، ص ٥١٩.

[٢]- م، ن، ج ١١، ص ٤٦٢.

[٣]- البخاري، صحيح البخاري، م، س، ج ٣، ص ٥٨ / غزوة تبوك.

ومن شبهاتهم التي يذكرها القرآن: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ١١١).

وأيضاً: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ﴾ (البقرة، ١١٦).

مضافاً إلى أنهم كانوا يستهزؤون بالدين، فأمرهم الله تعالى بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾ (المائدة، ٥٧).

كما تكشف الآيات الكريمة عن مخططاتهم الآثمة تجاه الرسول ﷺ: ﴿وَاحْذَرُهمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ (المائدة، ٤٩).

وقد خلّد التاريخ حادثة مهمة سميت لاحقاً بآية المباهلة وما تبعها من حديث المباهلة، في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ (آل عمران، ٦١).

حيث أخرج رسول الله ﷺ علياً وفاطمة والحسن والحسين ﷺ للمباهلة في قصة معروفة^[١].

وفي حديث آخر قال رسول الله ﷺ لمعشر من اليهود: (يا معشر اليهود أروني اثني عشر رجلاً منكم يشهدون أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، يحطّ الله عن كلّ يهوديّ تحت أديم السماء الغضب الذي غضب عليهم، فلم يجبه أحد منهم، فقال: أبيتم، فوالله لأنا الحاشر، وأنا العاقب، وأنا المقفيّ آمنتم أو كذّبتم)^[٢].

وفي رواية طويلة وردت في كتاب الاحتجاج عن الإمام الصادق ﷺ يذكر حوار النبي ﷺ مع أصحاب الديانات آنذاك، ورد فيها:

[١]- للمزيد راجع: المجلسي، البحار، م.س، ج ٢١، ص ١٦٨.

[٢]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٧، ص ٤٥٣.

ولقد حدّثني أبي الباقر عليه السلام: عن جدّي عليّ بن الحسين، عن أبيه الحسين بن عليّ سيّد الشهداء، عن أبيه أمير المؤمنين صلوات الله عليهم، أنّه اجتمع يوماً عند رسول الله صلّى الله عليه وآله أهل خمسة أديان: اليهود، والنصارى، والدهريّة، والثنويّة، ومشركوا العرب.

فقال اليهود: نحن نقول: عزيز ابن الله، وقد جنّناك يا محمّد لننظر ما تقول؟ فإن اتّبعنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفنا خصمناك.

وقالت النصارى: نحن نقول: إنّ المسيح ابن الله، اتّحد به، وقد جنّناك لننظر ما تقول، فإن اتّبعنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفنا خصمناك.

وقالت الدهريّة: نحن نقول: الأشياء لا بدء لها وهي دائمة، وقد جنّناك لننظر فيما تقول، فإن اتّبعنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفنا خصمناك.

وقالت الثنوية: نحن نقول أنّ النور والظلمة هما المدبران وقد جنّناك لننظر فيما تقول، فإن اتّبعنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وإن خالفنا خصمناك.

وقال مشركو العرب: نحن نقول: إنّ أوثاننا آلهة، وقد جنّناك لننظر فيما تقول، فإن اتّبعنا فنحن أسبق إلى الصواب منك وأفضل، وإن خالفنا خصمناك.

فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: آمنت بالله وحده لا شريك له وكفرت [بالجبت والطاغوت] وبكلّ معبود سواه. ثمّ قال لهم: إنّ الله تعالى قد بعثني كافّة للنّاس بشيراً ونذيراً أو حجّة على العالمين، وسيردّ كيد من يكيد دينه في نحره.

ثمّ قال لليهود: أجنّتموني لأقبل قولكم بغير حجّة؟ قالوا: لا. قال: فما الذي دعاكم إلى القول بأنّ عزيزاً ابن الله؟ قالوا: لأنّه أحيا لبني إسرائيل التوراة بعدما ذهبت، ولم يفعل بها هذا إلّا لأنّه ابنه.

فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: فكيف صار عزيز ابن الله دون موسى، وهو الذي جاءهم بالتوراة ورؤي منه من المعجزات ما قد علمتم؟ ولئن كان عزيز ابن الله، لما ظهر من إكرامه بإحياء التوراة، فلقد كان موسى بالنبوة أولى وأحقّ، ولئن كان هذا المقدار من

إكرامه لعزير يوجب له أنّه ابنه، فأضعاف هذه الكرامة لموسى توجب له منزلة أجلّ من النبوة، لأنكم إن كنتم إنّما تريدون بالنبوة الدلالة على سبيل ما تشاهدونه في دنياكم من ولادة الأمّهات الأولاد بوطء آبائهم هنّ، فقد كفرتم بالله تعالى وشبهتموه بخلقه، وأوجبتم فيه صفات المحدثين، ووجب عندكم أن يكون محدثاً مخلوقاً، وأن يكون له خالق صنعه وابتدعه.

قالوا: لسنا نعني هذا، فإنّ هذا كفر كما ذكرت، ولكنّا نعني أنّه ابنه على معنى الكرامة، وإن لم يكن هناك ولادة، كما قد يقول بعض علمائنا لمن يريد إكرامه وإبانتته بالمنزلة من غيره: (يا بني) و(إنّه ابني) لا على إثبات ولادته منه، لأنّه قد يقول ذلك لمن هو أجنبي لا نسب له بينه وبينه، وكذلك لما فعل الله تعالى بعزير ما فعل، كان قد اتّخذ ابناً على الكرامة لا على الولادة.

فقال رسول الله ﷺ: فهذا ما قلته لكم، إنّه إن وجب على هذا الوجه أن يكون عزير ابنه فإنّ هذه المنزلة لموسى أولى، وإنّ الله تعالى يفضح كل مبطل بإقراره ويقلب عليه حجّته، إنّ الذي احتججتم به يؤدّيكم إلى ما هو أكبر ممّا ذكرته لكم، لأنكم قلتم: إنّ عظيماً من عظمائكم قد يقول لأجنبي لا نسب بينه وبينه: (يا بني) و(هذا ابني) لا على طريق الولادة، فقد تجدون أيضاً هذا العظيم يقول لأجنبي آخر: (هذا أخي) و(آخر: هذا شيعي) و(أبي) و(آخر: هذا سيدي) و(يا سيدي) على سبيل الإكرام، وإنّ من زاده في الكرامة زاده في مثل هذا القول، فإذا يجوز عندكم أن يكون موسى أخاً لله، أو شيخاً له، أو أباً، أو سيّداً، لأنّه قد زاده في الإكرام ممّا لعزير، كما أنّ من زاد رجلاً في الإكرام فقال له: يا سيدي ويا شيعي ويا عمّي ويا رئيسي [ويا أمير] على طريق الإكرام، وإنّ من زاده في الكرامة، زاده في مثل هذا القول.

أفيجوز عندكم أن يكون موسى أخاً لله، أو شيخاً، أو عمّاً، أو رئيساً، أو سيّداً، أو أميراً، لأنّه قد زاده في الإكرام على من قال له: يا شيعي أو يا سيدي أو يا عمّي أو يا رئيسي أو يا أمير؟ قال: فبهت القوم وتحيروا وقالوا: يا محمد! أجلنا نتفكر فيها قد قلته لنا، انظروا فيه بقلوب معتقدة للانصاف، يهدكم الله تعالى.

ثم أقبل ﷺ على النصارى، فقال لهم: وأنتم قلتم: إنَّ القديم عزَّ وجل، اتَّحد بالمسيح ابنه، فما الذي أردتموه بهذا القول؟ أردتم أنَّ القديم صار محدثًا لوجود هذا المحدث الذي هو عيسى؟ أو المحدث الذي هو عيسى صار قديمًا لوجود القديم الذي هو الله؟ أو معنى قولكم: إنه اتَّحد به، أنه اختصَّه بكرامة لم يكرم بها أحدًا سواه؟

فإن أردتم أنَّ القديم صار محدثًا فقد أبطلتم؛ لأنَّ القديم محال أن ينقلب فيصير محدثًا، وإن أردتم أنَّ المحدث صار قديمًا فقد أحلتم؛ لأنَّ المحدث أيضًا محال أن يصير قديمًا. وإن أردتم أنه اتَّحد به اختصَّه واصطفاه على سائر عبادِه، فقد أقررتم بحدوث عيسى، وبحدوث المعنى الذي اتَّحد به من أجله، لأنَّه إذا كان محدثًا وكان الله اتَّحد به -بأن أحدث به معنى صار به أكرم الخلق عنده- فقد صار عيسى، وذلك المعنى محدثين، وهذا خلاف ما بدأتُم تقولونه.

قال: فقالت النصارى: يا محمد، إنَّ الله تعالى لما أظهر على يد عيسى من الأشياء العجيبة ما أظهر، فقد اتَّخذَه ولدًا على جهة الكرامة، فقال رسول الله ﷺ: فقد سمعتم ما قلته لليهود في هذا المعنى الذي ذكرتموه.

ثم أعاد ﷺ ذلك كلَّه، فسكتوا إلَّا رجلًا واحدًا منهم فقال له: يا محمد! أولستم تقولون: إنَّ إبراهيم خليل الله؟ قال: قد قلنا ذلك. فقال: فإذا قلتم ذلك فلم منعتمونا من أن نقول عيسى ابن الله؟

فقال رسول الله ﷺ: إنَّهما لم يشتبها؛ لأن قولنا: إنَّ إبراهيم خليل الله، فإنَّما هو مشتق من الخلَّة أو الخلَّة. فأما الخلَّة فإنَّما معناها الفقر والفاقة، فقد كان خليلًا إلى ربِّه فقيرًا [إلى الله] وإليه منقطعًا، وعن غيره متعففًا معرضًا مستغنيًا، وذلك لما أريد قذفه في النار فرمي به في المنجنيق فبعث الله تعالى جبرائيل وقال له: أدرك عبيد، فجاءه فلقه في الهواء، فقال: كلَّفتني ما بدا لك فقد بعثني الله لنصرتك. فقال: بل حسبي الله ونعم الوكيل، إنِّي لا أسأل غيره، ولا حاجة لي إلَّا إليه، فسَمَّاهُ خليله أي فقيره ومحتاجه والمنقطع إليه عمَّن سواه.

وإذا جعل معنى ذلك من الخلّة [العالم] وهو أنّه قد تخلّل معانيه، ووقف على أسرار لم يقف عليها غيره، كان معناه العالم به وبأموره، ولا يوجب ذلك تشبيه الله بخلقه، ألا ترون أنّه إذا لم ينقطع إليه لم يكن خليله؟ وإذا لم يعلم بأسراره لم يكن خليله؟ وأنّ من يلدّه الرجل وإن أهانه وأقصاه لم يخرج [به] عن أن يكون ولده؛ لأنّ معنى الولادة قائم به؟

ثمّ إن وجب - لأنّه قال إبراهيم خليلي - أن تقيسوا أنتم فتقولوا: إنّ عيسى ابنه، وجب أيضًا كذلك أن تقولوا لموسى إنّ ابنه، فإنّ الذي معه من المعجزات لم يكن بدون ما كان مع عيسى، فتقولوا: إنّ موسى أيضًا ابنه، وأن يجوز أن تقولوا على هذا المعنى: إنّّه شيخه وسيّده وعمّه ورئيسه وأميره كما قد ذكرته لليهود.

قال بعضهم لبعض: وفي الكتب المنزلة أنّ عيسى قال: (أذهب إلى أبي)، فقال رسول الله ﷺ: فإن كنتم بذلك الكتاب تعملون فإنّ فيه (أذهب إلى أبي وأبيكم) فتقولوا: إنّ جميع الذين خاطبهم عيسى كانوا أبناء الله، كما كان عيسى ابنه من الوجه الذي كان عيسى ابنه، ثمّ إنّ ما في الكتاب يبطل عليكم هذا الذي زعمتم أنّ عيسى من جهة الاختصاص كان ابنًا له، لأنكم قلتم: إنّما قلنا: إنّ ابنه لأنّه اختصّه بما لم يختص به غيره، وأنتم تعلمون أنّ الذي خصّ به عيسى لم يخصّ به هؤلاء القوم الذي قال لهم عيسى: (أذهب إلى أبي وأبيكم) فبطل أن يكون الاختصاص لعيسى، لأنّه قد ثبت عندكم بقول عيسى لمن لم يكن له مثل اختصاص عيسى، وأنتم إنّما حكيتكم لفظة عيسى وتأولتموها على غير وجهها، لأنّه إذا قال: (أبي وأبيكم) فقد أراد غير ما ذهبتم إليه ونحلتموه، وما يديركم لعلّه عنى أذهب إلى آدم أو إلى نوح وإنّ الله يرفعني إليهم ويجمعني معهم، وآدم أبي وأبوكم وكذلك نوح، بل ما أراد غير هذا.

قال: فسكت النصارى وقالوا: ما رأينا كالיום مجادلًا ولا مخاصمًا [مثلك] وسننظر في أمورنا.

ثمّ أقبل رسول الله ﷺ على الدهريّة فقال: وأنتم فما الذي دعاكم إلى القول بأنّ الأشياء لا بدوّ لها وهي دائمة لم تزل ولا تزال؟ فقالوا: لأنّا لا نحكم إلّا بما نشاهد ولم نجد للأشياء حدثًا، فحكمنا بأنّها لم تزل، ولم نجد لها انقضاءً وفناءً فحكمنا بأنّها لا تزال.

فقال رسول الله ﷺ: أفوجدتم لها قِدمًا، أم وجدتم لها بقاءً أبد الآبد؟ فإن قلتم: إنكم وجدتم ذلك أنهضتم لأنفسكم أنكم لم تزالوا على هيئتكم وعقولكم بلا نهاية، ولا تزالون كذلك، ولئن قلتم هذا، دفعتم العيان وكذبكم العالمون الذين يشاهدونكم. قالوا: بل لم نشاهد لها قِدمًا ولا بقاءً أبد الآبد.

قال رسول الله ﷺ: فلم صرتم بأن تحكموا بالقدم والبقاء دائماً؟ لأنكم لم تشاهدوا حدوثها، وانقضاءها أولى من تارك التمييز لها مثلكم، فيحكم لها بالحدوث والانقضاء والانقطاع، لأنّه لم يشاهد لها قِدمًا ولا بقاءً أبد الآبد. أولستم تشاهدون الليل والنهار و[أن] أحدهما بعد الآخر؟ فقالوا: نعم. فقال: أترونها لم يزالا ولا يزالان؟ فقالوا: نعم. فقال: أفيجوز عندكم اجتماع الليل والنهار؟ فقالوا: لا. فقال ﷺ: فإذا ينقطع أحدهما عن الآخر فيسبق أحدهما ويكون الثاني جاريًا بعده. فقالوا: كذلك هو. فقال: قد حكمتكم بحدوث ما تقدّم من ليل ونهار لم تشاهدوهما، فلا تنكروا لله قدرة.

ثم قال ﷺ: أتقولون ما قبلكم من الليل والنهار متناهٍ أم غير متناهٍ؟ فإن قلتم: غير متناهٍ، فكيف وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوله؟ وإن قلتم: إنّه متناهٍ فقد كان ولا شيء منهما. قالوا: نعم. قال لهم: أقلتُم إنَّ العالم قديم غير محدث، وأنتم عارفون بمعنى ما أقررتم به، وبمعنى ما جحدتموه؟ قالوا: نعم.

قال رسول الله ﷺ: فهذا الذي تشاهدونه من الأشياء بعضها إلى بعض يفتقر لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتصل، ألا ترى البناء محتاجاً بعض أجزائه إلى بعض وإلّا لم يتسق، ولم يستحكم، وكذلك سائر ما ترون. وقال ﷺ: فإذا كان هذا المحتاج -بعضه إلى بعض لقوّته وتماه- هو القديم، فأخبروني أن لو كان محدثاً، كيف كان يكون؟ وماذا تكون صفته؟ قال: فبهتوا وعلموا أنّهم لا يجدون للمحدث صفة يصفونه بها إلّا وهي موجودة في هذا الذي زعموا أنّه قديم، فوجموا وقالوا: سننظر في أمرنا.

ثم أقبل رسول الله ﷺ على الثنويّة -الذين قالوا: النور والظلمة هما المدبران- فقال: وأنتم في الذي دعاكم إلى ما قلتموه من هذا؟

فقالوا: لأننا وجدنا العالم صنفين: خيراً وشرّاً، ووجدنا الخير ضدّاً للشر، فأنكرنا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء وضدّه، بل لكل واحد منهما فاعل، ألا ترى أن الثلج محال أن يسخن، كما أن النار محال أن تبرد، فأثبتنا لذلك صانعين قديمين: ظلمة ونوراً.

فقال لهم رسول الله ﷺ: أفليستم قد وجدتم سواداً وبياضاً وحمرةً وصفرةً وخضرةً وزرقةً؟ وكل واحد ضدّ لسائرهما، لاستحالة اجتماع اثنين منها في محل واحد، كما كان الحر والبرد ضدّين لاستحالة اجتماعهما في محل واحد؟ قالوا: نعم. قال: فهلاً أثبتتم بعدد كل لون صانعاً قديماً، ليكون فاعل كل ضد من هذه الألوان غير فاعل الضد الآخر؟ قال: فسكتوا.

ثم قال: وكيف اختلط النور والظلمة، وهذا من طبعه الصعود، وهذه من طبعها النزول؟ رأيتم لو أن رجلاً أخذ شرقاً يمشي إليه والآخر غرباً، أكان يجوز عندكم أن يلتقيا ما دام سائرين على وجوههما؟ قالوا: لا. قال: فوجب أن لا يختلط النور والظلمة، لذهاب كل واحد منهما في غير جهة الآخر، فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما هو محال أن يمتزج؟ بل هما مدبران جميعاً مخلوقان، فقالوا: سننظر في أمورنا.

ثم أقبل رسول الله ﷺ على مشركي العرب فقال: وأنتم فليم عبدتم الأصنام من دون الله؟ فقالوا: نتقرب بذلك إلى الله تعالى. فقال لهم: أوهي سامعة مطيعة لربّها، عابدة له، حتّى تتقربوا بتعظيمها إلى الله؟ قالوا: لا. قال: فأنتم الذين نحتموها بأيديكم؟ قالوا: نعم. قال: فليئنّ تعبدكم هي - لو كان تجوز منها العبادة - أخرى من أن تعبدوها! إذا لم يكن أمركم بتعظيمها، من هو العارف بمصالحكم وعواقبكم والحكيم فيما يكلّفكم؟!

قال: فلمّا قال رسول الله ﷺ هذا [القول] اختلفوا، فقال بعضهم: إن الله قد حلّ في هياكل رجال كانوا على هذه الصور فصوّرنا هذه الصور، نعظمها لتعظيمنا تلك الصور التي حلّ فيها ربّنا.

وقال آخرون منهم: إن هذه صور أقوام سلفوا، كانوا مطيعين لله قبلنا فمثّلنا صورهم وعبدناها تعظيماً لله.

وقال آخرون منهم: إن الله لما خلق آدم، وأمر الملائكة بالسجود له [فسجدوه تقرّباً بالله]، كنّا نحن أحقّ بالسجود لآدم من الملائكة، ففاتنا ذلك، فصوّرنا صورته فسجدنا لها تقرّباً إلى الله، كما تقرّبت الملائكة بالسجود لآدم إلى الله تعالى، وكما أمرتم بالسجود -بزعمكم- إلى جهة (مكة) ففعلتم، ثمّ نصبتم في غير ذلك البلد بأيديكم محاريب سجدتم إليها وقصدتم الكعبة لا محاريبكم، وقصدكم بالكعبة إلى الله عزّ وجل لا إليها.

فقال رسول الله ﷺ: أخطأتم الطريق وضللتهم، أمّا أنتم -وهو عليه السلام يخاطب الذين قالوا: إن الله يحلّ في هياكل رجال كانوا على هذه الصور التي صوّرناها، فصوّرنا هذه الصور نعظّمها لتعظيمنا لتلك الصور التي حلّ فيها ربّنا- فقد وصفتم ربّكم بصفة المخلوقات، أو يحلّ ربّكم في شيء حتّى يحيط به ذلك الشيء، فأيّ فرق بينه إذا وبين سائر ما يحلّ فيه من لونه وطعمه ورائحته ولبنه وخشونته وثقله وخفته؟ ولم صار هذا المحلول فيه محدثاً وذلك قديماً، دون أن يكون ذلك محدثاً وهذا قديماً، وكيف يحتاج إلى المحال من لم يزل قبل المحال، وهو عزّ وجل لا يزال كما لم يزل؟ وإذا وصفتموه بصفة المحدثات في الحلول، فقد لزمكم أن تصفوه بالزوال [والحدوث].

وإذا وصفتموه بالزوال والحدوث، وصفتموه بالفناء! لأن ذلك أجمع من صفات الحالّ والمحلول فيه، وجميع ذلك يغيّر الذات، فإن كان لم يغيّر ذات الباري تعالى بحلوله في شيء جاز أن لا يغيّر بأن يتحرّك ويسكن ويسودّ ويبيض ويحمرّ ويصفّر وتحلّ الصفات التي تتعاقب على الموصوف بها، حتّى يكون فيه جميع صفات المحدثين، ويكون محدثاً -عزّ الله تعالى عن ذلك-.

ثمّ قال رسول الله ﷺ: فإذا بطل ما ظننتموه من أن الله يحلّ في شيء، فقد فسد ما بنيتم عليه قولكم. قال: فسكت القوم وقالوا: سننظر في أمورنا.

ثمّ أقبل رسول الله ﷺ على الفريق الثاني فقال [لهم]: أخبرونا عنكم إذا عبدتم صور من كان يعبد الله فسجدتم لها وصلّيتم، فوضعتم الوجوه الكريمة على التراب -بالسجود لها- فما الذي أبقيتم لربّ العالمين؟ أما علمتم أن من حقّ من يلزم تعظيمه وعبادته أن لا يساوى به عبده؟ رأيتم ملكاً أو عظيماً إذا ساويتموه بعبده في التعظيم

والخشوع والخضوع، أ يكون في ذلك وضع من حقّ الكبير كما يكون زيادة في تعظيم الصغير؟ فقالوا: نعم.

قال: أفلا تعلمون أنّكم من حيث تعظّمون الله بتعظيم صور عباده المطيعين له، تزرون على ربّ العالمين؟

قال: فسكت القوم بعد أن قالوا: سننظر في أمورنا.

ثمّ قال رسول الله ﷺ للفريق الثالث: لقد ضربتم لنا مثلاً، وشبهتمونا بأنفسكم ولسنا سواء، وذلك أنّا عباد الله مخلوقون مربوبون، نأتمر له فيما أمرنا، ونتزجر عما زجرنا، ونعبده من حيث يريد منّا، فإذا أمرنا بوجه من الوجوه أطعناه ولم نتعدّ إلى غيره ممّا لم يأمرنا [به] ولم يأذن لنا، لأنّا لا ندري لعلّه إن أراد ممّا الأوّل فهو يكره الثاني، وقد نهانا أن نتقدّم بين يديه، فلمّا أمرنا أن نعبده بالتوجّه إلى الكعبة أطعناه، ثمّ أمرنا بعبادته بالتوجّه نحوها في سائر البلدان التي نكون بها فأطعناه، ولم نخرج في شيء من ذلك من اتّباع أمره، والله عزّ وجلّ حيث أمر بالسجود لآدم لم يأمر بالسجود لصورته التي هي غيره، فليس لكم أن تقيسوا ذلك عليه، لأنكم لا تدرون لعلّه يكره ما تفعلون إذ لم يأمركم به.

ثمّ قال لهم رسول الله ﷺ: رأيتم لو أذن لكم رجل دخول داره يوماً بعينه، ألكم أن تدخلوها بعد ذلك بغير أمره؟ أو لكم أن تدخلوا داراً له أخرى مثلها بغير أمره؟ أو وهب لكم رجل ثوباً من ثيابه، أو عبداً من عبيده، أو دابةً من دوابّه، ألكم أن تأخذوا ذلك؟

قالوا: نعم. قال: فإن لم تأخذوه ألكم أخذ آخر مثله؟ قالوا: لا لأنّه لم يأذن لنا في الثاني كما أذن في الأوّل. قال ﷺ: فأخبروني، الله أولى بأن لا يتقدّم على ملكه بغير أمره أو بعض المملوكين؟ قالوا: بل الله أولى بأن لا يتصرّف في ملكه بغير إذنه؟ قال: فلم فعلتم ومتى أمركم أن تسجدوا لهذه الصور؟ قال: فقال القوم: سننظر في أمورنا، وسكتوا.

وقال الصادق عليه السلام: فوالذي بعثه بالحقّ نبياً ما أتت على جماعتهم إلّا ثلاثة أيّام حتّى أتوا رسول الله ﷺ فأسلموا، وكانوا خمسة وعشرين رجلاً، من كلّ فرقة خمسة. وقالوا:

ما رأينا مثل حجّتك يا محمّد، نشهد أنّك رسول الله^[١].

وهذه المحاججات كانت تسفر عن إيمان بعض أهل الكتاب كما رأيت، وفي خبر آخر عن ابن عباس قال: لما أسلم عبد الله بن سلام وثعلبة بن سعية وأسد بن عبيد ومن أسلم من يهود، فأمنوا وصدّقوا ورغبوا في الإسلام، قالت أحبار يهود أهل الكفر: ما آمن بمحمّد وما تبعه إلّا شرارنا، ولو كانوا من خيارنا ما تركوا دين آبائهم..^[٢]

رابعاً: الإمامة

لم تكن مسألة الإمامة وخلافة النبي ﷺ، أقلّ أهميّة من مسائل التوحيد والنبوة، لذا كانت شغل النبي ﷺ الشاغل من بدايات مبعثه وإلى أخريات حياته الطاهرة.

والنظرة النبويّة للخلافة، لم تكن نظرةً ماديّةً وسلطويّةً، بل هي امتداد النبوة وشرحها وبسطها وتأويلها، وهي تفرض نفسها ويزداد أهميّتها بعد أن أعلن النبي ﷺ كون رسالته خاتمة النبوات ولا نبيّ بعده، ممّا يعني أنّ هذا الدين هو الدين العالميّ إلى قيام الساعة، وأنّه بحاجة إلى من يفسّره التفسير الصحيح المتّصل بالغيب.

وممّا يدلّل على كون الإمامة والخلافة أمراً إلهيّاً، ما قاله ﷺ لبني عامر في بدايات الدعوة، حيثّ لما عرض نفسه عليهم قال رجل منهم يُقال له بيحرة بن فراس: والله لو أنّي أخذت هذا الفتى من قريش لأكلت به العرب، ثمّ قال له: أرايت إن نحن تابعناك على أمرك، ثمّ أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ قال: الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء^[٣].

وفي رواية عن عبادة بن الصامت يشرح فيها بيعة العقبة قال: (دعانا النبي ﷺ، فبايعنا، فقال فيما أخذ علينا أن بايعنا: على السمع والطاعة... وأن لا ننزع الأمر أهله)^[٤].

[١]- الطبرسي، الاحتجاج، م.س، ج ١، ص ٢٧-٤٤.

[٢]- المعجم الكبير ٢: ٨٧.

[٣]- الطبري، تاريخ الطبري، م.س، ج ١، ص ٣٤٢.

[٤]- البخاري، صحيح البخاري، م.س، ج ٨، ص ٨٧ كتاب الفتن.

فهذا الشرط أي عدم منازعة الأمر أهله، ينبئ عن سبق حديث بهذا الخصوص بين النبي ﷺ وبين أصحاب العقبة، ولم تشر إليه الروايات، وتمت البيعة على غراره. وهذه الروايات تدلّ على أهمية مسألة الخلافة عند رسول الله ﷺ منذ بواكير الدعوة، وعلمه بأنها أمر إلهي ليس للبشر فيها نصيب.

ومما يؤيد ذلك أيضًا آية الإنذار: (وأندر عشيرتك الأقربين) وقد مرّت في المبحث السابق، حيث لما دعا رسول الله ﷺ قومه وعشيرته، قال فيما قال: (... فأيكّم يؤازرنى على هذا الأمر على أن يكون أخى ووصيى وخليفتي فيكم)؟ قال: فأحجم القوم عنها جميعاً وقلت: ... أنا يا نبيّ أكون وزيرك عليه، فأخذ برقبتي ثمّ قال: (إنّ هذا أخى ووصيى وخليفتي منكم، فاسمعوا له وأطيعوه...) [١].

وكانت سياسة رسول الله ﷺ في إعلان إمامة أمير المؤمنين عليه السلام مختلفة تتراوح بين التصريح والتلميح، بين القول والفعل، وقد أثبتت كتب التاريخ والسيرة والحديث روايات نبويّة كثيرة في فضائل عليّ عليه السلام، الفضائل التي لها مدخلة تامّة في مسألة الإمامة من قبيل: المعرفة والعلم، والشجاعة والقرب من الله تعالى. وما تقديمه لقيادة الحروب والسرايا إلّا إرهاصات لهذا الأمر.

ويمكننا تقسيم ما روي عنه عليه السلام حول مبحث الإمامة ضمن طوائف عدّة:

الطائفة الأولى: معرفة الإمام

أكّد رسول الله ﷺ على لزوم معرفة الإمام، وقد ورد عنه عليه السلام: (من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة) [٢]. وفي لفظ آخر: (من مات وليس له إمام فميتته ميتة جاهليّة) [٣].

الطائفة الثانية: عدد الأئمّة

لقد أشار رسول الله ﷺ إلى عدد الأئمّة عليهم السلام الذين يلون أمر الأمّة، فقال: (الأئمّة

[١] - الطبري، تاريخ الطبري، م.س، ج ١، ص ٣٣٣.

[٢] - الكليني، الكافي، م.س، ج ١، ص ٣٧٧.

[٣] - م.ن، ج ١، ص ٣٧٦.

اثنا عشر كلهم من قريش^[١]. وفي لفظ آخر: (إنَّ عدَّة الخلفاء بعدي عدَّة نقباء موسى)^[٢]. وفي لفظ آخر: (إنَّ هذا الأمر لن ينقضي حتَّى يملك اثنا عشر خليفة كلهم من قريش)^[٣].

وعنه ﷺ: (أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثمَّ أخي عليّ بن أبي طالب أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا استشهد عليّ فالحسن بن عليّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ثمَّ ابني الحسين من بعده أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فإذا استشهد الحسين فابنه عليّ بن الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم وستدركه يا عليّ...)^[٤].

الطائفة الثالثة: خلافة أمير المؤمنين عليه السلام

وهي كثيرة فبعضها تدلُّ على إمامته لقربه من الرسول ﷺ ولأفضليّته وأعلميّه وأشجعيّته، ومنها ما تنصُّ عليه بالولاية والخلافة، من قبيل قوله ﷺ: (أتاني جبرائيل فقال: يا محمد ربُّك يقرُّك السلام ويقول لك: إنَّ عليّ بن أبي طالب وصيِّك وخليفتك على أهلك وأمتك...)^[٥].

وقال ﷺ: (ألا أدلّكم على ما إن استدللتم به لم تهلكوا ولم تضلُّوا؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: إنَّ إمامكم ووليكم علي بن أبي طالب...)^[٦].

ومنها حديث المنزلة: (أما ترضى أن تكون منِّي بمنزلة هارون من موسى إلَّا أنّه لا نبيّ بعدي)^[٧].

وعنه ﷺ: (إمامكم من بعدي عليّ بن أبي طالب، وهو أنصح الناس لأمتي)^[٨].

[١]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١٢، ص ٣٠١.

[٢]- م.ن، ج ٦، ص ٨٩.

[٣]- الصدوق، الخصال، م.س، ص ٤٧٠.

[٤]- الكليني، الكافي، م.س، ج ١، ص ٥٢٩.

[٥]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٣٨، ص ١١٤.

[٦]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٣٨، ص ١٠٤.

[٧]- م.ن، ج ٣٧، ص ٢٢٣.

[٨]- الصدوق، الخصال، م.س، ص ٤٦٥.

وعنه عليه السلام: (أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، وعليّ أولى به من بعدي)^[١].

وعنه عليه السلام لعليّ عليه السلام: (إنّ الله تبارك وتعالى وعدني فيك وعداً لن يخلفه، جعلني نبياً وجعلك وصياً)^[٢].

وعنه عليه السلام (لكلّ نبيّ وصيّ أوصى إليه بأمر الله تعالى ذكره، وإنّ وصيّ عليّ بن أبي طالب لسيدّهم وأفضلهم وأكرمهم على الله)^[٣].

وعنه عليه السلام: (إنّ الله فضّلني بالنبوة وفضّل عليّاً بالإمامة)^[٤].

وكذلك حديث الغدير المتواتر: (من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه). ومئات الأحاديث الأخرى الدالة على إمامته عليه السلام، فضلاً عن الروايات الدالة على فضائله ومناقبه، فهي تدلّ أيضاً على إمامته؛ إذ الإمام لا بدّ أن يكون أعلم الناس وأشجع الناس وأزهد الناس وأفقه الناس، وكلّها مجتمعة في عليّ عليه السلام.

فإذا كان مدار الإمامة هو النص، فهذه مئات الروايات التنصيصية على إمامة عليّ عليه السلام، وإن كانت بالقرب من النبيّ صلى الله عليه وآله أو بكثرة الفضائل والعلم والزهد والشجاعة، فعليّ عليه السلام هو السباق بلا منازع، والخلاصة إنّ أي شرط يُشترط للإمامة عند أهل السنّة، فعليّ هو المتصدّر الأوّل لها ولا يسبقه إليها أحد.

الطائفة الرابعة: الروايات المهدوية

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (المهديّ رجل من ولدي وجهه كالقوكب الدرّي)^[٥].

وعنه عليه السلام: (المهديّ منّا أهل البيت، أشم الأنف، أقنى أجلي، يملأ الأرض قسطاً

[١]- الكلينيّ، الكافي، م.س، ج ١، ص ٤٠٦.

[٢]- الصدوق، الخصال، م.س، ص ٥٧٥.

[٣]- الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٨٠.

[٤]- بشارة المصطفى، ص ١٤٧.

[٥]- الهنديّ، كنز العمال، م.س، ج ١٤، ص ٢٦٤.

وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً...)[١].

وعنه ﷺ: (لا تذهب الدنيا ولا تنقضي الأيام حتى يملك رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي)[٢].

وعنه ﷺ في كلامه لفاطمة الزهراء ﷺ: (يا فاطمة... منّا سبطا هذه الأمة، وهما ابنك الحسن والحسين، ومنّا مهديّ هذه الأمة)[٣].

وعنه ﷺ في كلامه للإمام الحسين ﷺ: (أنت سيدّ ابن سيّد، أنت إمام ابن إمام، أنت حجّة ابن حجّة أبو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم)[٤].

والروايات المهدويّة متواترة عند السنّة والشيعة، مع قطع النظر عن الخلاف فيما بينهما حول حياته ﷺ من عدمها، وما يهّمنا هنا هو أنّ أهل السنّة رغم اعترافهم بإمامة الإمام المهديّ ﷺ في آخر الزمان، وأنّ الرسول ﷺ رشّحه للخلافة، كيف يقبلون إهمال الرسول ﷺ للإمامة والخلافة لما بعده مباشرة وهو الذي اهتّم -باعترافهم- بالإمامة في نهاية العالم!!؟

خامساً: المعاد

إنّ الموت من الحقائق الواقعيّة التي يتعايشها الإنسان منذ خلقته الأولى على الأرض، ومن الطبيعيّ أن تثار في خلده أسئلة لمصيره فيما بعد الموت، هل الموت عدم أو توجد حياة ونشأة أخرى بعد الموت، هذه الأسئلة وغيرها هي التي شكّلت مباحث المعاد في علم الكلام.

وقد ركّز القرآن كثيراً على مسألة المعاد؛ إذ إنّها ترتبط بالتوحيد والإلهيّات ارتباطاً وثيقاً، فطالما أنّ الكون مخلوق من قبل الله تعالى، فللحياة غاية وحكمة، وسيصل إليها الإنسان فيما بعد الموت: ﴿فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون، ١١٥).

[١]- مستدرک الصحيحین، ج ٤، ص ٥٥٧.

[٢]- الهنديّ، كنز العمال، م.س، ج ١٤، ص ٢٦٣.

[٣]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٣٦، ص ٣٧٠.

[٤]- الصدوق، عيون أخبار الرضا ﷺ، م.س، ج ١، ص ٥٢.

أثارت آيات المعاد والحياة الآخروية، ومباحث الجنة والنار والصراف، جدلاً واسعاً في الوسط الإسلامي، تبعته أسئلة كثيرة ومتكررة عن الموعد والقيمية وغيرها من الأسئلة، حتى إن القرآن الكريم يشير إلى هذا الجدل المحتدم بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَفِّيْهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف، ١٨٧).

وبما أن مشاهد ما بعد الموت متعددة ابتداء من لحظة الموت والقبر وانتهاءً إلى الحساب والقرار في الجنة أو النار، فقد تكررت الروايات النبوية بتعدد المشاهد أيضاً، وكثير منها ليندرج في باب الوعظيات والزهد، غير أننا يمكننا الإشارة إلى بعض الروايات المتعلقة بالمباحث الكلامية.

١- التأكيد على وجود عالم آخر ولزوم الاستعداد له:

أمام تيار واسع كان يرى بعدم وجود عالم آخر، ويقتصر نظره على الدنيا ويقول: ﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (الأنعام، ٢٩)، كان رسول الله ﷺ يؤكد على وجود عالم آخر، ينبغي الاعتراف به والاستعداد له. فقد قال عليه السلام: (اعملوا لما بعد الموت فكم أنتم بالدنيا لم تكن وبالأخرة لم تزل)^[١].

وعنه عليه السلام: (إن العبد إذا كانت الآخرة همّة وسدّمه جمع الله له ضيعته، وجعل غناه في قلبه، فلا يصبح إلا غنياً ولا يمسي إلا غنياً)^[٢].

وعنه عليه السلام: (إن أمامكم عقبة كؤوداً لا يجوزها المثقلون)^[٣].

وأيضاً: (إنكم اليوم في دار عمل ولا حساب، وأنتم غداً في دار حساب ولا عمل)^[٤].

[١]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٧٧، ص ١٨٧.

[٢]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٣، ص ٢٢٤.

[٣]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ٤، ص ٢١٠.

[٤]- الصدوق، الخصال، م.س، ص ٥١.

وعنه ﷺ: (اهربوا من النار واطلبوا الجنة جُهدكم، فإن الجنة لا ينام طالبها، وأن النار لا ينام هاربها، وأن الآخرة مخوفة بالمكارة، وأن الدنيا مخوفة بالشهوات واللذات)^[١].

٢- القبر:

هناك روايات تشير إلى القبر وعذابه أو نعيمه، ودور الأعمال في القبر، وهي بدورها ردّ غير مباشر على منكري الحياة بعد الموت.

قال رسول الله ﷺ لقيس بن عاصم: (إنه لا بدّ لك يا قيس من قرين يُدفن معك وهو حيّ وتُدفن معه وأنت ميّت، فإن كان كريماً أكرمك وإن كان لئيماً أسلمك، ثم لا يحشر إلا معك ولا تبعث إلا معه، ولا تُسأل إلا عنه، فلا تجعله إلا صالحاً، فإنه إن صلح أنست به، وإن فسد لا تستوحش إلا منه، وهو فعلك...)^[٢].

وعنه ﷺ: (القبر حفرة من جهنم، أو روضة من رياض الجنة)^[٣].

وعنه ﷺ: (المسلم إذا سئل في القبر يشهد: أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾)^[٤].

وعنه ﷺ: لما وقف على قتلى بدر: (يا أهل القليب، هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً؟ قالوا: يا رسول الله وهل يسمعون؟ قال: يسمعون كما تسمعون ولكن لا يجيبون)^[٥].

٣- البعث والحساب:

قال رسول الله ﷺ: (إذا بعث الله الخلائق يوم القيامة نادى مناد من تحت العرش ثلاثة أصوات: يا معشر الموحدين إن الله قد عفا عنكم فليعف بعضكم عن بعض)^[٦].

[١]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١٥، ص ٩٣٢.

[٢]- الصدوق، الخصال، م.س، ص ١١٤.

[٣]- الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١٥، ص ٦٠٣.

[٤]- م.ن، ج ١٥، ص ٦٣٢.

[٥]- م.ن، ج ١٠، ص ٣٧٧.

[٦]- م.ن، ج ١، ص ٧٤.

وعنه عليه السلام: (ليبعثن الله تعالى أقواماً يوم القيامة في وجوههم النور على منابر اللؤلؤ يغبطهم الناس، ليسوا بأنبياء ولا شهداء، هم المتحابون في الله من قبائل شتى، يجتمعون على ذكر الله يذكرونه)^[١].

وعنه عليه السلام: (والذي نفسي بيده ليخرجن من أمتي من قبورهم في صورة القردة والخنازير بمداهنتهم في المعاصي، وكفهم عن النهي وهم يستطيعون)^[٢].

وعنه عليه السلام: (إن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج: فوج راكبين طاعمين كاسين، وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم وتحشرهم النار، وفوج يمشون ويسعون، يلقي الله الآفة على الظاهر، فلا يبقى ذات ظهر حتى إن الرجل لتكون له الحديقة المعجبة يعطيها بذات القتب لا يقدر عليها)^[٣].

وعنه عليه السلام: (يُحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس فيها معلّم لأحد)^[٤].

٤- الشفاعة:

قال رسول الله عليه السلام: (إذا كان يوم القيامة كان لواء الحمد معي، وكنت إمام المرسلين، وصاحب شفاعتهم)^[٥].

وعنه عليه السلام: (أنا أول من يدخل الجنة وأول من يشفع)^[٦].

وعنه عليه السلام: (إني لأشفع فأشفع حتى إن من أشفع له يشفع فيشفع، حتى إن إبليس يتناول طمعا في الشفاعة)^[٧].

[١] - الهندي، كنز العمال، م.س، ج ١، ص ٤٣٨.

[٢] - م. ن، ج ٣، ص ٨٣.

[٣] - م. ن، ج ١٤، ص ٣٥٥.

[٤] - م. ن، ج ١٤، ص ٣٥٩.

[٥] - م. ن، ج ١١، ص ٤٦٣.

[٦] - م. ن، ج ١١، ص ٤٣٥.

[٧] - ذخائر العقبى، ص ٦٠.

وعنه ﷺ: (أربعة أنا لهم شفيع يوم القيامة: المكرم لذريتي من بعدي، والقاضي لهم حوائجهم، والساعي لهم في أمورهم عند اضطرابهم إليه، والمحِبُّ لهم بقلبه ولسانه)^[١].

وعنه ﷺ: (أما شفاعتي ففي أصحاب الكبائر ما خلا أهل الشرك والظلم)^[٢].

وعنه ﷺ: (شفاعتي لأمتي من أحبَّ أهل بيتي)^[٣].

وقال ﷺ لعليٍّ عليه السلام: (بشر شيعتك أنّي شفيع لهم يوم القيامة وقت لا تنفع إلا شفاعتي)^[٤].

٥- الخلود:

قال رسول الله ﷺ: (إنَّ المرءَ إلى الله، إلى جنّة أو نار خلود بلا موت وإقامة بلا ظعن)^[٥].

وعنه ﷺ: (من كُتِبَ عليه الخلود لم يخرج منها أبداً)^[٦].

وفي لفظ آخر: (يدخل أهل الجنّة الجنّة، وأهل النار النّار ثم يقوم مؤذن بينهم فيقول: يا أهل الجنّة لا موت، ويا أهل النار لا موت، كلّ خالد فيما هو فيه)^[٧].

هذا تمام الكلام في الدور النبويّ العقديّ، ولم نكن بصدد إحصاء جميع ما ورد عنه ﷺ، بل اكتفينا في كلّ موضوع على بعض الروايات، لنبيّن المعالم العامّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وآله الميامين.

[١]- الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، م.س، ج ١، ص ٢٥٤.

[٢]- الصدوق، الخصال، م.س، ص ٣٥٥.

[٣]- الهنديّ، كنز العمال، م.س، ج ١٤، ص ٣٩٩.

[٤]- المجلسي، البحار، م.س، ج ٦٨، ص ٩٨.

[٥]- الهنديّ، كنز العمال، م.س، ج ١٦، ص ٥.

[٦]- السيوطي، جمع الجوامع، ج ٧، ص ٢٦٦.

[٧]- الهنديّ، كنز العمال، م.س، ج ١٤، ص ٥١٦.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية.
٣. ابن هشام، السيرة النبوية، طبع عام ٢٠٠٩م دار ومكتبة الهلال.
٤. الإحسائي، ابن أبي جمهور، عوالي اللثالي، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ، مطبعة سيد الشهداء قم.
٥. البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٦. البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، طبع عام ١٤٠١هـ، دار الفكر.
٧. الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية في الكتاب والسنة، الطبعة الثالثة، عام ١٤٢٩هـ دار الحديث قم.
٨. الزمخشري، ربيع الأبرار، طبع عام ١٤١٢هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٩. السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، الطبعة السابعة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٠. السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ، دار الفكر، بيروت.
١١. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، طبع عام ١٤٣٤هـ، دار عالم الكتب.

١٢. الشريف الرضي، نهج البلاغة، تحقيق: السيّد هاشم الميلاني، الطبعة الأولى، العتبة العلويّة المقدّسة.
١٣. الشيخ الصدوق، ابن بابويه، التوحيد، مؤسّسة النشر الإسلاميّ.
١٤. الشيخ الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا ﷺ، طبع عام ١٤٠٤هـ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات.
١٥. الشيخ الطوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، الطبعة الرابعة، عام ١٣٦٥ش، دار الكتب الإسلاميّة.
١٦. الشيخ المفيد، محمد بن محمد، الاختصاص، الطبعة الثانية، عام ١٤١٤هـ، دار المفيد للطباعة.
١٧. الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، المحققة عام ١٤١٧هـ مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات.
١٨. الطبراني، المعجم الكبير، طبع عام ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربيّ.
١٩. الفخر الرازي، التفسير الكبير، نسخة مكتبة أهل البيت ﷺ الإلكترونيّة.
٢٠. القمّيّ، تفسير القمّيّ، طبع عام ١٣٨٧هـ، مطبعة النجف.
٢١. الكافي، محمّد بن يعقوب الكلينيّ، طبع عام ١٣٦٥ش، دار الكتب الإسلاميّة.
٢٢. المتّقّي الهندي، كنز العمّال، مؤسّسة الرسالة عام ١٤٠٩هـ.
٢٣. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، طبع عام ١٤٠٣هـ، دار إحياء التراث العربيّ.
٢٤. اليعقوبيّ، أحمد بن اسحاق، تاريخ اليعقوبي، الطبعة الثانية، عام ٢٠١٠م، دار صادر.

٢٥. ابن الحجاج القشيري النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، منشورات دار الفكر.
٢٦. ابن حنبل، أحمد، المسند، دار صادر.
٢٧. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار إحياء التراث العربي.
٢٨. كفاية الأثر، الخزاز القمي، طبع عام ١٤٠١هـ، انتشارات بيدار.
٢٩. موسوعة الإمامة في نصوص أهل السنة، إعداد ونشر مكتبة المرجع الديني السيد المرعشي.
٣٠. موسوعة الحديث النبوي عقيدة وشريعة وخلقاً، العتبة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٤هـ.