مدرسة الحِلَّة الكلاميّة

بقلم: الشيخ محمّد تقي السبحاني(*)

الشيخ محمّد جعفر رضائي(**)

تعريب: حسن علي مطر

* أستاذ في كليّة العلوم والثقافة الإسلاميّة، وعضو في مؤسّسة الكلام الإسلامي في الحوزة العلميّة بقم.

** باحث في كليّة كلام أهل البيت عليهم السلام وأبحاث القرآن والحديث، وعضو في مؤسّسة الكلام الإسلامي في الحوزة العلميّة بقم.

الملخّص

لقد تأسّست الحوزة العلميّة في الحِلَّة منذ الأيام الأولى لبناء هذه المدينة في القرن السادس للهجرة على يد المزيديين من الشيعة، وحضور جماعةٍ من كبار العلماء فيها. ومع أنّ الذي كان يشغل اهتمام علماء هذه الحوزة في السنوات الأولى هي العلوم ذات الصلة بالفقه بنحوٍ أكبر، فإنّه بعد ذلك بقليل ــ وفي ضوء بعض الضرورات المستجدة ــ أخذ علم الكلام يزدهر في هذه المدينة أيضًا. ومع أنّ الكلام في مدينة الحِلَّة، كان ــ تبعًا للمتكلمين في مدرسة الريّ ــ متأثّرًا بالمعتزلة المتأخّرين، فإنّه بعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي، وابن ميثم البحراني، وقعت البحوث الكلاميّة تحت تأثير الفلسفة المشائيّة بنحوٍ كامل. وعلى الرغم من أن هذا التيّار الجديد كان ما يزال ــ في المسائل الأصليّة للكلام ــ منتقدًا للأفكار الفلسفيّة فإنّه كان في المنهج والأدبيات الكلاميّة، متأثرًا بالفلسفة إلى حدٍّ كبير.

وإلى جوار التيار الكلامي، لا بدّ من الإشارة إلى التيار الكلامي الحديثي أيضًا، الذي كان السيّد ابن طاوس من أهمّ الممثّلين له في الحِلَّة. وفي الحقيقة فإنّ هذا التيّار ــ الذي كان يمثّل امتدادًا للمدرسة الكلاميّة الحديثيّة في قم ــ كان في المنهج والأسلوب وفي بعض المسائل الاعتقاديّة المهمّة منتقدًا للمتكلّمين.

وفي مدرسة الحِلَّة يجب ألّا نغفل عن الاتّجاهات العرفانيّة أيضًا. إنّ هذه الاتّجاهات أخذت تؤثّر بالتدريج على جميع أفكار الإماميّة وحتى المتكلّمين والفلاسفة أيضًا. وعلى الرغم من أنّ بعض علماء الحِلَّة كانوا لا يزالون يوجّهون سهام نقدهم إلى الأفكار العرفانيّة والصوفيّة، فإنّ بعض علماء هذه المدرسة من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني، كانوا واقعين تحت تأثير هذا التيّار. إنّ هذين العلمين على الرغم من أنهما كانا يبحثان في كتبهم العقليّة على أساس المباني العقليّة والكلاميّة، فإنهما كانا في الوقت ذاته يعتقدان بوجود نوعٍ أسمى من المعرفة أيضًا، وهو المعرفة العرفانيّة.

الكلمات المفتاحية

الحِلَّة، مدرسة الحِلَّة الكلاميّة، تاريخ كلام الإماميّة، التيّارات الفكرية الإماميّة.

Hilla School of Speech

Sheikh Muhammad Taqi Al-Subhani

Muhammad Jaafar Reza

Abstract

The Hawza in Hilla was established from the early days of the construction of this city in the sixth century of the Hijra by the Shiites and the presence of a group of senior scholars in it. Although the scholars of this Hawza were more concerned with the sciences related to jurisprudence, soon thereafter, in light of some emerging necessities, theology began to flourish in this city as well. Although the speech in the city of Hilla was, according to the speakers of the school of irrigation, influenced by the late Mu'tazilites, after the appearance of Khawaja Nasir al-Din al-Tusi and Ibn Maytham al-Bahrani, theological research fell under the influence of Peripatetic philosophy completely. Although this new current was still critical of philosophical ideas in the original questions of speech, it was in method and theological literature, influenced largely by philosophy. In addition to the theological current, it is necessary to mention the hadith theological current as well, of which Sayyid Ibn Taws was one of the most important representatives in Hilla. This current, which was an extension of the modern theological school in Qom, was in methodology, style, and some important belief issues, critical of the theologians.

In the Hilla School, we must not lose sight of mystical tendencies as well. These trends gradually began to influence all the ideas of the Imamate and even the theologians and philosophers as well. Although some Hilla scholars still directed their criticism at mystical and mystical ideas, some scholars of this school, such as Khawaja Nasir al-Din al-Tusi and Ibn Maytham al-Bahrani, were under the influence of this current. Although these two sciences were researching their mental books based on mental and theological constructs, at the same time they believed that there was also a higher type of knowledge, mystical knowledge.

Keywords: Hilla, Hilla theological school, history of Imami speech, Imami intellectual currents.

مقدمة

ظهور مدرسة الحِلَّة ومكانتها

لقد تمّ بناء مدينة الحِلَّة أوّل الأمر في القرن السادس للهجرة من قبل المزيديين من الذين كانت لهم ميول شيعية[١]. وعلى الرغم من أنّ دولة المزيديين لم تستمرّ لأكثر من نصف قرنٍ من الزمن، إذ تمّ تقسيم هذه المدينة منذ منتصف القرن السادس للهجرة بين العبّاسيين والسلاجقة، فإنّ السكان فيها أصرّوا على البقاء على عقيدتهم واعتناقهم للتشيّع[٢].

وفي منتصف القرن السابع عندما زحف هولاكو خان[٣] بجيشه إلى بغداد، نجت الحِلَّة من هجمة المغول بدرايةٍ من علمائها الشيعة وحكمتهم، ولم يقتل أحدٌ في الحِلَّة[٤]. كما أنّ أمراء المغول في المراحل اللاحقة أحسنوا معاملة السّكان في الحِلَّة أيضًا، ومن ذلك على سبيل المثال أنّ السلطان المغولي الإيلخاني محمود غازان[٥] زار مدينة الحِلَّة سنة ٦٩٨ للهجرة، وقسّم كثيرًا من الأموال بين

[١] - يُنظر: ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، ج ٢، ص ٢٩٤، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥ م؛ ابن حوقل، أبو القاسم محمد، صورة الأرض، ج ١، ص ٢٤٥، دار صادر (أوفسيت ليدن)، بيروت، ١٩٣٨ م.

[٢] - يُنظر: ابن بطوطة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة، ج ٢، ص ٥٦ ـ ٥٧، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧ هـ.

[٣] - هولاكو خان (١٢١٧ ـ ١٢٦٥ م): حفيد جنكيز خان، حاكم مغولي احتلّ معظم بلاد جنوب غرب آسيا، وتوسّع جيشه كثيراً في الجزء الجنوبي الغربي من الإمبراطورية المغولية؛ مؤسّسًا سلالة الخانات بفارس. واجتاح المغول تحت قيادته بغداد عاصمة الخلافة العباسيّة. (المُعرِّب).

[٤] - يُنظر: ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، الحوادث الجامعة، ص ٣٦٠، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش؛ آيتي، عبد المحمد، تحرير تاريخ وصاف، ص ٢٨، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

[٥] - محمود غازان بن أرغون (١٢٧١ ـ ١٣٠٤ م): سابع سلاطين الإلخانية في إيران. =

الناس هناك، وأمر بحفر ترعةٍ تتشعّب من نهر الفرات في شمال الحِلَّة إلى مرقد الإمام الحسين عليه السلام في مدينة كربلاء، حيث عرفت هذه الترعة بنهر الغازاني[١]. وإنّ ميل بعض هؤلاء الأمراء إلى التشيّع زاد من قوّة هذا السلوك؛ من ذلك يمكن الإشارة ــ على سبيل المثال ــ إلى السلطان محمد خدا بنده [أولجايتو][٢] الذي اعتنق التشيّع رسميًا[٣]، وكذلك يجب أن نذكر الشيخ حسن بزرك الجلائري[٤] الذي لم يكن يميل إلى التشيّع فحسب، بل قد حوّل الحِلَّة بعد الاستيلاء عليها سنة ٧٣٩ للهجرة، إلى معقلٍ آمنٍ لعلماء الشيعة[٥]. لكنّ هذا الوضع لم يستمرّ على حاله؛ إذ قام تيمور لنك[٦] باجتياح مدينة الحِلَّة سنة ٧٩٥ للهجرة، ومنذ

=حكم ما بين سنة ١٢٩٥ م حتى وفاته سنة ١٣٠٤ م. وهو من سلالة ملكية تنتهي إلى جنكيز خان. اعتنق الإسلام قبل توليه الحكم؛ وشكّل ذلك نقطة تحوّل بالنسبة إلى ديانة المغول في آسيا الوسطى. وقد شهد عهده تحوّل المغول من حياة البدو إلى الاستقرار، وأصبحوا يندمجون ويذوبون في البيئة الجديدة التي عاشوا فيها. (المُعرِّب).

[١] - يُنظر: ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، الحوادث الجامعة، ص ٥٣٨، ١٣٨١ هـ ش.

[٢] - محمد خدا بنده (أولجايتو) (١٢٨٠ ـ ١٣١٦ م): ثامن ملوك الإلخانية. حكم بين عامي ١٣٠٤ ـ ١٣١٦ م. ابن حفيد هولاكو وابن أرغون، وشقيق وخليفة محمود غازان على عرش الإلخانية. (المُعرِّب).

[٣] - يُنظر في هذا الشأن: رسول جعفريان، سلطان محمد خدا بنده الجايتو و تشيّع امامي در ايران (السلطان محمد خدا بنده الجايتو والتشيّع الإمامي في إيران)، كتابخانه تخصصى تاريخ اسلام و ايران، قم، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٤] - حسن بزرك الجلائري (١٣٠٥ ـ ١٣٥٦ م): أول سلاطين الأسرة الجلائرية في بغداد. دعم مركز بني جلائر ببغداد بعد انتصاره على منافسه موسى الزعيم المغولي، وخاض معارك كثيرة. رمّم مشهد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في النجف الأشرف. خلفه في الحكم ابنه أويس الجلائري. (المُعرِّب).

[٥] - يُنظر: مجموعة من المؤلفين، تاريخ إيران: دوران تيموريان (تاريخ إيران: المرحلة التيمورية)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: يعقوب آژند، ص ١٩، انتشارات جامي، ط ١، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

[٦] - تيمور لنك أو تيمور غوركن (١٣٣٦ ـ ١٤٠٥ م): الفاتح المغولي الذي أسس الإمبراطوريّة التيموريّة في أفغانستان الحديثة وإيران وآسيا الوسطى وما حولها. وأصبح أول حاكم من السلالة التيموريّة. يعدّ أحد أعظم القادة العسكريين والتكتيكيين في التاريخ. كما =

ذلك الحين أصبحت هذه المدينة حتى أوائل القرن التاسع نهبًا بين آل تيمور وآل جلائر، حيث كانت السيطرة على المدينة تقع مرةً بيد هؤلاء ومرةً أخرى بيد أولئك، وفقدت بذلك أمنها وهدوءها السابق[١]. وفي القرن التاسع للهجرة كانت هذه المدينة مسرحًا للهجمات والصراعات والمواجهات بين آل قراقويونلو[٢] والآق قويونلو[٣] والدولة المشعشعيّة[٤]، وبلغت هذه المواجهات والصراعات حدًّا آثر معه كثيرٌ من العلماء في الحِلَّة إلى تركها والانتقال إلى المدن الأخرى ولا سيّما منها النجف الأشرف[٥].

إنّ تاريخ تأسيس الحوزة العلميّة الشيعيّة في الحِلَّة يعود إلى السنوات الأولى من بناء هذه المدينة، من ذلك على سبيل المثال يمكن الإشارة إلى عربي بن مسافر [العبادي] (المتوفى بعد عام ٥٨٠ للهجرة)؛ إذ حضر كثيرٌ من الطلّاب الشيعة في حوزة درسه[٦]. كما كان الحسين بن هبة الله بن رطبة السواري (م:

=يُعدّ راعيًا عظيمًا للفن والعمارة. بدأ في عهده عصر النهضة التيمورية. (المُعرِّب).

[١] - يُنظر: الحليّ، يوسف كركوش، تاريخ الحِلّة، ج ١، ص ١١٨ ـ ١٢٨، منشورات المكتبة الحيدريّة، ط ١، النجف الأشرف، ١٣٤٤ هـ.

[٢] - قراقويونلو أو قره قويونلو (الخرفان السود): قبيلة من التركمان حكمت في شرق الأناضول وأذربيجان والقوقاز وبعض الأجزاء الأخرى من إيران والعراق. تسمّوا باسم حيوانهم المقدّس؛ إذ كانوا يتّخذون الخروف شعارًا لهم، كما يتّخذونه للتمائم أيضًا. وقد تأسّست هذه السلالة الملكية سنة ١٣٨٠ وكان زوالها سنة ١٤٦٩ م. (المُعرِّب).

[٣] - الآق قويونلو أو الآغ قويونلو (الخرفان البيض): قبائل تركمانيّة حكمت شرق الأناضول وأذربيجان وفارس والعراق وأفغانستان ما بين ١٣٧٨ ـ ١٥٠٨. (المعرّب).

[٤] - الدولة المشعشعيّة (١٤٣٦ ـ ١٧٢٤ م): قامت هذه الدولة في خوزستان عام ١٤٣٦ م عندما تولى الحكم محمد بن فلاح بن هبة الله، واتخذ من الحويزة عاصمة له. وتُعدّ مدّة حكم مبارك بن عبد المطلب بدءًا من عام ١٥٨٨ م العصر الذهبي للدولة المشعشعيّة. واتسعت الدولة المشعشعيّة حتى شملت مناطق واسعة من أرض العراق حتى بغداد. (المعرّب).

[٥] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ١٢٩ ـ ١٤٤.

[٦] - يُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، ج ٤١، ص ٤٠٠، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٥٧٩ هـ) منشغلاً بتدريس العلوم الدينيّة في هذه المدينة أيضًا[١]. وبالإضافة إلى هؤلاء يمكن الإشارة إلى الفقيه الشيعي الشهير أبي عبد الله محمّد بن إدريس (م: ٥٩٨ هـ)، الذي كانت له حوزة درسٍ كبيرة في هذه المدينة[٢]. كما أنّ تقرير الحمصي الرازي سنة ٥٨١ للهجرة بدوره لا يشكّل شاهدًا على النشاط العلمي لهذه المدرسة فحسب، بل ويدلّ بوضوح على حالة وضع الكلام في هذه المرحلة من مدرسة الحِلَّة أيضًا[٣]. كما قام ابن نما الحِليِّ بدوره سنة ٦٣٦ للهجرة بتجديد بناء المراكز العلميّة التابعة لمقام صاحب العصر والزمان (عجّل اللهُ فرجَه) في هذه المدينة، واستقطب عددًا من الفقهاء إليها[٤].

لقد تحوّلت مدينة الحِلَّة ــ بعد أخذ العلماء الشيعة الكبار الأمان لها من هولاكو خان ــ إلى أهمّ معقلٍ علميّ للشيعة في تلك المرحلة. إنّ حضور كبار علماء الإماميّة في هذه المدينة يشير إلى النشاط العلميّ لمدرسة الحِلَّة في هذه المرحلة بوضوح.

جذور مدرسة الحِلَّة في قم وبغداد

لا بدّ من التذكير بأنّ جذور علوم الشيعة في الحِلَّة تعود إلى مدرستين كبيرتين سابقتين عليها، وهما: مدرسة قم، ومدرسة بغداد. وبطبيعة الحال فقد كان هذان المعقلان يحتويان على اتّجاهين علميين ودينيين مختلفين، وقد يصل الاختلاف بينهما في بعض الأحيان إلى توجيه الانتقادات والاتهامات العقائديّة الحادّة من كلا الطرفين للطرف الآخر.

[١] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ٤٠، ص ٢٨٦.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ٤٢، ص ٣١٤.

[٣] - يُنظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

[٤] - يُنظر: الصدر، السيد حسن، تكملة أمل الآمل، ج ٤، ص ٤٢٥، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.

وقد كان نقد مشايخ قم للمتكلّمين في بغداد يتّجه في الغالب إلى توظيفهم المفرط للعقل النظري ولجوئهم إلى التأويلات والتفسيرات الخاطئة للآيات والروايات، الأمر الذي يؤدّي بهم في نهاية المطاف إلى الابتعاد عن المصادر الدينيّة الأصيلة في مسار فهم المعارف الاعتقاديّة. ومن الناحية الأخرى كان المتكلّمون في المدرسة البغداديّة يأخذون على المحدّثين في مدرسة قم جمودهم على النصّ، وافتقارهم إلى العمق الكافي في الأبحاث العقليّة، الأمر الذي يؤدّي بهم في بعض الأحيان إلى الخروج بنتائج قريبة من التشبيه والجبر وما إلى ذلك[١].

وقد تدخلت مختلف العوامل والأسباب حتى آلَ هذان المعقلان المعرفيّان إلى الضعف والزوال، ولم نتجاوز النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة حتى لم يبقَ أدنى أثر لتلك العظمة والشموخ. ومع أنّ الشيخ الطوسي قد لجأ إلى النجف الأشرف وجوار الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، بيد أنّ ظروف مدينة النجف الأشرف في حينها لم تكن تؤهلها لتصبح بديلاً مناسبًا لبغداد. وقد صادف أن تصبح مدينة الريّ بالتدريج من أهم معاقل الفكر الكلامي للإمامية بعد بغداد، وبطبيعة الحال فقد نشطت أماكن أخرى بعد بغداد ـ وإنْ على نطاقٍ أضيق ـ مثل: نيسابور، وحلب، وطرابلس، وقزوين، والبحرين وغيرها، ولكن لا شيء منها تمكّن من أن يصبح بمكانة وأهميّة الريّ أبدًا.

هناك كثيرٌ من الشواهد والقرائن التي تشير إلى أنّ مدينة الريّ الكبيرة والمزدهرة في منتصف القرن الخامس للهجرة وحتى قبل هذا التاريخ ـ من خلال استقبالها للتلاميذ الذين ورثوا المدرسة البغداديّة ـ قد فتحت أحضانها لازدهار وتطوير نهضة علميّة جديدة للشيعة. وشيئًا فشيئًا تحوّلت مدرسة الريّ إلى مركزٍ ومعقلٍ يخوض بشكل صارخ في الدرس والتحقيق في التراث الكلامي والفقهي لمدرسة بغداد، ويعمل في الوقت نفسه على إعداد تلاميذ أكْفَاء في

[١] - للمزيد من الاطلاع، يُنظر: محمد تقي سبحاني، «عقل گرايى و نص گرايى در كالم شيعه» (العقلانيّة والنصّيّة في الكلام الشيعي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤.

التراث الاعتقادي والروائي لمدينة قم. وبطبيعة الحال فإنّ مدرسة الريّ لم تكتف بشرح وبسط الأفكار الكلاميّة للعلماء في بغداد فحسب، بل وقد اهتمّت ــ من خلال الاستفادة الأكبر من التطوّر الحاصل في علم الكلام عند المعتزلة ــ بتطوير علم الكلام عند الإماميّة، وأحدثت فيه تحوّلاً كبيراً. ويمكن بيان هذا التحوّل العلمي بشكلٍ واضحٍ من خلال بحثٍ مقارنٍ بين كتابين متينين للسيّد المرتضى، وهما: (الذخيرة)، و(المحصّل) ـ اللذان يعكسان آخر المعطيات الكلاميّة الحديثة لمتكلّمينا في بغداد، وبين كتاب (المنقذ من التقليد) للحمصي الرازي، الذي يمثّل ـ بلا أدنى شك ـ عصارة المنظومة الكلاميّة لمدرسة الريّ.

إنّ هذا التحوّل مشهودٌ بشكل كامل، ولا سيّما في الأبحاث المرتبطة بـ (دقيق الكلام) أو (لطيف الكلام) الذي يُعِدّ المبادئ العقليّة للمتكلّم في بيان وتفسير المعتقدات الدينيّة، وعلى الرغم من أنّ مدرسة الري قد شهدت في الوقت نفسه حضوراً لكثيرٍ من المحدّثين الكبار الذين ألّفوا كتبًا روائيّةً مهمّة في هذه المرحلة، ولكن حتى هؤلاء المحدّثون قد وقعوا في هذه المرحلة تحت تأثير سيطرة المدرسة البغداديّة؛ لذا قدّموا تفسيراً بغداديًّا لروايات الإماميّة. إنّ دراسة آراء بعض العلماء من أمثال الفتّال النيسابوري، وابن شهر آشوب المازندراني، وحتى شخص مثل القطب الراوندي، تثبت أنّ هؤلاء الأشخاص على الرغم من اهتمامهم بنقل الروايات والأحاديث، كان لديهم رؤيةٌ وتفسيرٌ بغداديٌّ لروايات الإماميّة أيضًا.

وبعد مدرسة الريّ، أصبحت مدينة الحِلَّة هي الوريثة لكلام الإماميّة، ويمكن تصنيف هذه المدينة ـ سواء من ناحية السعة والتنوّع أم من ناحية الإنتاج والإبداع الكلامي ـ في مستوى بغداد، بل وأفضل منها. إنّ كلام الإماميّة في الحِلَّة لم يعمل على تجسيد المحتويات الداخليّة المتنوّعة له مرّة أخرى فحسب، بل وكما سوف نرى فإنّه ــ من خلال مزج الكلام بالفلسفة ــ قد فتح صفحةً جديدةً في تاريخ كلام الشيعة أيضًا.

التيّارات الفكريّة في مدرسة الحِلَّة

نشهد في مدرسة الحِلَّة تيّارين مختلفين في علم الكلام، كانا يمثّلان مدرستَي بغداد وقم في الحِلَّة. ويمكن تقسيم التيّار الأوّل إلى مرحلتين: إحداهما سابقة لعصر الخواجة نصير الدين الطوسي، والأخرى لاحقة له. ولا ينبغي أن نغفل عن الاتجاهات العرفانيّة المستحدثة التي تبلورت بين بعض علماء الحِلَّة أيضًا؛ وعلى هذا الأساس يجب التعرّض في مدرسة الحِلَّة إلى ثلاثة تيّارات، على النحو الآتي:

١ – التيّار الكلامي، الذي ينقسم بدوره إلى مرحلتين، وهما: التيّار الكلامي للحِلَّة قبل الخواجة نصير الدين الطوسي، والذي هو في الحقيقة امتدادٌ للمدرسة الكلاميّة في الريّ، ويميل إلى المتأخّرين من المعتزلة. وتيّار المتكلّمين بعد الخواجة نصير الدين الطوسي، الذي يميل إلى الاستفادة من الأدبيات الفلسفيّة في علم الكلام.

٢ ـ تيّار الكلام الروائي الذي هو في حقيقته امتدادٌ لمدرسة قم.

٣ ـ التيّار العرفاني في الحِلَّة.

١ ـ التيار الكلامي

لقد اقترن تبلور الحوزة العلميّة في مدينة الحِلَّة في القرن السادس للهجرة بوصفها اتجاهًا فقهيًا في الأساس، ولم يكن للعلوم العقليّة تلك المكانة المرموقة، وهذا لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ عدم الاهتمام بعلم الكلام. لقد كان فقه الشيعة في مدرسة بغداد مقرونًا بعلم الكلام، وكانوا يسمّون الكلام بـ (علم أصول الدين)، حيث كان يُعدّ توأم علم أصول الفقه، وكانوا يدعون هذين التوأم بـ (الأصولَين). إنّ هذا الاصطلاح الذي يعبرّ عن قرب علم الفقه من الكلام، كان موضعًا للاهتمام في مدينة الحِلَّة أيضًا، ولكن في الوقت نفسه ولأسبابٍ لم يتّضح لنا بعضها بعد، فإنّ علم الكلام كان في بداية الأمر يُعدّ في الحِلَّة موضوعًا هامشيًّا وفرعيًّا، وقلّما

نجد ظهورًا للمتخصصين البارزين والمبدعين في هذا الشأن، ولم يكن عدد الآثار التي ظهرت في هذه المرحلة كبيراً. ومع ذلك أخذت أوائل التيّارات الكلاميّة تبدأ بالظهور شيئًا فشيئًا في الحِلَّة أيضًا.

المرحلة الأولى من المتكلّمين في الحِلَّة: الجنوح نحو الاعتزال المتأخّر

سبق أن ذكرنا، أنّه لم يكن هناك في المرحلة الأولى من مدرسة الحِلَّة ذلك الاهتمام الملحوظ بعلم الكلام. وعلى الرغم من ذلك فإنّ التنافس المذهبي والانتقادات المتكرّرة من قبل المخالفين والخصوم من جهة، وحاجة الفقه الطبيعيّة والأصول إلى علم الكلام من جهةٍ أخرى، حملت العلماء على التفكير في تقوية العلوم العقليّة في الحِلَّة. ومن الناحية التاريخيّة هناك كثيرٌ من الشواهد على هذا الكلام، من ذلك -على سبيل المثال-أنّ سديد الدين الحمصي(م: حوالي ٦٠٠ هـ) ينقل بنفسه أنّه عند عودته من مكّة المكرّمة إلى الحِلَّة، قد اشتغل هناك بتدريس علم الكلام بطلبٍ من بعض علماء الحِلَّة، وأملى كتاب (المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد)، أو (التعليق العراقي)، على جماعةٍ من طلّاب هذا العلم[١]. وكان بعد ذلك أنْ ظهر كبار المتكلّمين في الحِلَّة، من أمثال: سديد الدين بن وشاح الحلّي ـ وكان أستاذ المحقّق الحلي(٦٠٢ـ٦٧٦ هـ)، والسيّد ابن طاوس (م: ٦٦٤ هـ) في علم الكلام[٢] ـ أو مفيد الدين محمّد بن جهيم الأسدي (م: ٦٨٠ هـ)، ووالد العلاّمة الحِلِّي، أي يوسف بن المطهّر الحِلِّي، وكانا كلاهما من المعاصرين للمحقّق الحلي، وقد عمد المحقّق الحلي إلى تعريفهما بالخواجة نصير الدين الطوسي في أوّل زيارةٍ له إلى الحِلَّة، بعبارة (أعلمهم بالأصولَين)[٣].

[١] - يُنظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ١٧ ـ ١٨، ١٤١٤ هـ.

[٢] - يُنظر: الأفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج ٢، ص ٤١٢، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠١ هـ.

[٣] - يُنظر: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ١٠٧، ص ٦٠، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٤٠٦ هـ؛ الحر العاملي، أمل الآمل، ج ٢، ص ٢٥٤، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ هـ.

هناك كثيرٌ من الشواهد التي تثبت أنّ هذه الطائفة من متكلّمي الحِلَّة كانوا ــ على خلاف أسلافهم ــ يعتقدون باتجاهٍ جديدٍ في علم الكلام، خلافًا لأتباع السيّد المرتضى الذين كانوا متأثّرين بالأفكار الكلاميّة للمتأخّرين من المعتزلة ويستفيدون منها. يطلق عنوان المعتزلة المتأخّرين على أتباع أبي الحسن البصري وتلميذه ملاحم الخوارزمي، من الذين عبروا الاعتزال البصري، وأبدوا مزيدًا من التعلّق بالقواعد والمصطلحات الفلسفيّة، وتقدّموا بالكلام خطوةً نحو الفلسفة[١].

وفي الحقيقة فإنّ المتأخّرين من المعتزلة فيما يتعلّق بالأبحاث المرتبطة بـ (دقيق الكلام) قد تخلّوا عن آراء تيّار البهشميّة[٢]، وأبدوا ميلاً نحو الفلسفة المشائيّة، ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ يمكن الإشارة إلى تسلل مباحث الوجود والماهيّة[٣]، وتغيير معنى العرَض[٤]، واستعمال المصطلحات الفلسفيّة من قبيلك ممكن الوجود وواجب الوجود[٥]، ورفض النظريّة التقليديّة للمعتزلة في شيئيّة المعدوم، والقبول برأي الفلاسفة[٦] في هذا الموضوع. إنّ هذه التحوّلات كانت تؤدّي بهم في بعض الأحيان إلى تغيير مواقفهم وآرائهم حتى في (جليل الكلام) أيضًا. ومن بين هذه التأثيرات يمكن الإشارة إلى موقف المعتزلة المتأخّرين في بحث ماهيّة الإرادة التي كانت بسبب التغيير في مفهوم العرَض.

[١] - يُنظر: رحمتي، محمد كاظم، فرقه هاي اسلامي در إيران (الفرق الإسلامية في إيران)، ص ١٣ فما بعد، انتشارات بصيرت، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢] - البهشمية: فرقة متفرّعة عن المعتزلة، من أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه، وقد خالف أباه في جملةٍ من المسائل. (المُعرِّب).

[٣] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٥٩ ـ ٦٢، مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران و مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه آزاد برلين، طهران / برلين، ١٣٨٧ هـ ش.

[٤] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٨١، ١٣٩٠ هـ ش.

[٥] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

[٦] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

توضيح ذلك أنّه بناءً على التعريف السابق للمعتزلة، لم يكن من اللازم للعرَض أنْ يحلّ حتمًا في محلٍّ واحدٍ بحيث لا يتجاوزه؛ ومن هنا كان هناك لديهم إمكانيّة بيان نظريّة العرَض لا في المحل، ومن هنا كانوا يعدّون إرادة الله سبحانه عرَضًا لا في المحل. هذا في حين أنّ العرَض ــ في تعريف المتأخّرين من المعتزلة ــ إنّما يحلّ في الجوهر فقط، ولا ينبغي أن يتجاوزه، ومن هنا لم يكن في مقدورهم بيان نظريّة العرَض لا في المحل؛ وبالتالي لم يكن بمقدورهم عدُّ إرادة الله سبحانه وتعالى عرضًا لا في المحلّ أيضًا[١]. لقد ذهب المتأخّرون من المعتزلة إلى تفسير الإرادة بالداعي الموجود في حقيقة علم الله بالنظام ، وكان هذا الرأي الجديد قريبًا جدًا من نظريّة الفلاسفة[٢].

المثال الآخر، البحث عن شيئيّة المعدوم. فقد كان المتقدّمون من المعتزلة يقولون بشيئيّة المعدوم، وكانوا من خلال ذلك يعملون على بيان مسألة العلم السابق لله سبحانه وتعالى بالعالم. هذا في حين أنّ المتأخّرين من المعتزلة ـ كما ذكرنا آنفًا ـ قد أنكروا شيئيّة المعدوم خلافًا لأسلافهم وتماهيًا مع الفلاسفة. وقد أدّى هذا التغيير في نظريّتهم إلى التأثير في بحث العلم الإلهي أيضًا[٣]. من ذلك أن أبا الحسين البصري ــ على سبيل المثال ــ كان يرى أنّ الله سبحانه وتعالى لا علم له بالجزئيات قبل وقوعها[٤]. وقد وقع الفلاسفة أيضًا ـ لهذا السبب ـ في

[١] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٨١.

[٢] - يُنظر: العلاّمة الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لَجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧ هـ؛ الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٢١٨ ـ ٢١٩، ١٣٩٠ هـ ش.

[٣] - فيما يتعلّق بعلم الله السابق، وارتباطه ببحث شيئيّة المعدوم، ومختلف الآراء في هذا الشأن، يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٣٥٢ ـ ٣٦٠، ١٣٩٠ هـ ش.

[٤] - يُنظر: الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج ١، ص ٣٢٤، دار= =الكتب، القاهرة، ١٤٢٣ هـ.

إشكال بيان العلم السابق لله سبحانه وتعالى. وما ذهب إليه ابن سينا من القول بأنّ علم الله سبحانه وتعالى بالجزئيات على نحوٍ كلّي أو إجمالي، يعود إلى هذا السبب[١].

ومع ذلك لا ينبغي الإغراق والمبالغة في الجنوح الفلسفي لدى المتأخّرين من المعتزلة. فعلى الرغم من إمكان مشاهدة جذور من التأثّر في الفلسفة في النظام الكلامي لدى المتأخّرين من المعتزلة ــ على ما تقدّم بيانه ــ ولكن يمكن عدّهم في الوقت نفسه من أهمّ الناقدين للفلسفة المشائيّة أيضًا. وفي الحقيقة فإنّ تأثّر المتأخّرين من المعتزلة بالفلسفة كان جزئيًّا وفي بعض الموارد. فإنّهم على الرغم من إبداء بعض الميول إلى الفلسفة أحيانًا في (لطيف الكلام)، و(جليل الكلام)، ولكنهم في أكثر الموارد واصلوا الحفاظ على موقفهم الناقد للفلسفة؛ من ذلك على سبيل المثال أنّهم على الرغم من قبولهم بمصطلح واجب الوجود وممكن الوجود، إلا أنهم قدّموا تعريفًا للواجب والممكن يختلف عن التعاريف الفلسفيّة لهذين المفهومين. فقد ذهب الملاحمي الخوارزمي إلى تعريف واجب الوجود بأنّه الموجود الذي يستحيل عليه العدم، وعرّف ممكن الوجود بأنّه الممكن الذي يجوز عليه الوجود كما يجوز عليه العدم[٢]. وبناءً على هذا التعريف سوف يكون واجب الوجود قديمًا، ويكون ممكن الوجود حادثًا. وفي الحقيقة فإن واجب الوجود بالغير لن يكون له معنى في هذا التعريف، وإنّما الموجودات سوف تكون إما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود.

وكذلك في بحث الوجود والماهيّة، على الرغم من أنّ المتأخّرين من المعتزلة قد أدخلوا هذه المصطلحات في الكلام الإسلامي، فإنّهم ــ خلافًا للفلاسفة ــ قالوا بالاشتراك اللفظي للوجود في جميع الموجودات. ومن وجهة نظرهم فإنّ

[١] - يُنظر: أبو علي بن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، ص ٣٦٠ ـ ٣٦١، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.

[٢] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٨٣ ـ ٨٤، ١٣٩٠ هـ ش.

الوجود ليس زائدًا على الماهيّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ وجود كلّ شيء هو ذات حقيقته. هذا في حين أنّ الفلاسفة كانوا يعتقدون بأنّ الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين الموجودات، وكذلك كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الوجود زائدٌ على الماهيّة[١].

وفي البحث عن ماهيّة العلم وتعريفه، عمد المتأخّرون من المعتزلة تأكيد الرأي التقليدي للمعتزلة، وكانوا يخالفون الفلاسفة، وقد كان هذا هو السبب في تقديمهم نظريّةً مختلفةً بالمرّة في الأبحاث المرتبطة بالأبستمولوجيا، وكذلك في العلم الإلهي أيضًا[٢].

وفي علم المنهج ذهب أبو الحسين البصري وتلاميذه إلى التأكيد على الاستفادة من منهج وأسلوب المتقدّمين من المعتزلة، وكان لهم موقفٌ ناقدٌ تجاه علم المنطق. من ذلك على سبيل المثال أنّ أبا الحسين البصري قد تعرّض إلى نقد الشكل الأوّل من القياس في علم المنطق، والدفاع عن منهج وأسلوب المتكلّمين الذي هو الاستدلال من الشاهد إلى الغائب نفسه[٣]. وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأنّ المتأخّرين من المعتزلة، قد مالوا ــ في بعض أبحاث (لطيف الكلام) (الإلهيّات بالمعنى الأعم) ــ إلى آراء الفلسفة، وفي بعضها الآخر ظلّوا متمسّكين بالرأي التقليدي للمعتزلة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المتأخّرين من المعتزلة قدّموا منظومةً التقاطيّةً وهجينةً في أبحاث (لطيف الكلام)، وهذا هو الذي أدّى إلى ظهور تغييراتٍ في آرائهم في أبحاث (دقيق الكلام) أيضًا. وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من إمكان الادّعاء بأنّ المتأخّرين من المعتزلة كانوا يميلون إلى الفلسفة، ولكن لا يمكن اعتبار كلامهم فلسفيًّا. وربما أمكن عدّهم طلائع نهضةٍ اكتملت

[١] - فيما يتعلّق بهذا البحث واختلاف أبي الحسين البصري والفلاسفة في هذا الموضوع، يُنظر: العلاّمة الحِلّي، ص ٣٤ ـ ٣٥، ١٤١٧ هـ.

[٢] - يُنظر: الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة، ص ٦٩ ـ ٩٠، ١٣٨٧ هـ ش.

[٣] - يُنظر: الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، ج ١، ص ٢١٨، دار الحكمة اليمانيّة، صنعاء، ١٤١١ هـ.

بعد ذلك بقليلٍ مع ظهور أشخاص من أمثال: الفخر الرازي، ولا سيّما الخواجة نصير الدين الطوسي.

إنّ هذا التيّار الجديد الذي أوجده المتأخّرون من المعتزلة في الكلام الإسلامي، قد أثّر حتى في المدرسة الكلاميّة في الحِلَّة أيضًا. إنّ سديد الدين الحمصي الرازي الذي يمكن ــ عدّه نوعًا ما المؤسس للتيار الكلامي الأول في مدرسة الحِلَّة ــ كان متأثرًا في كثيرٍ من الموارد بتعاليم المتأخّرين من المعتزلة. وقد دافع في كتابه (المنقذ من التقليد) عن آراء أبي الحسين البصري كثيراً[١]. وقد عمد الجيل من تلاميذ سديد الدين الحمصي في الحِلَّة إلى مواصلة هذا التيّار؛ من ذلك أنّ المحقّق الحلي ــ على سبيل المثال ــ قال في بداية كتاب (المسالك في أصول الدين) بشكلٍ صريح: إنّه ألّفَ كتابه على مبنى ومنهج المتأخّرين من المعتزلة الذي هو من أوضح وأكمل المناهج[٢].

المرحلة الثانية للمتكلّمين في الحِلَّة: القبول بأدبيات الفلسفة المشائيّة

مع ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني، تقدّم الكلام في مدرسة الحِلَّة خطوةً أخرى نحو الفلسفة. إن التقابل الجاد للكلام عند الإماميّة مع الفلسفة في المراحل السابقة ــ كما في مدرسة بغداد ــ تحوّل في هذه المرحلة إلى نوعٍ من التعامل والتعاطي بل وإلى الامتزاج والاختلاط أيضًا. إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي ــ الذي يُعدّ الكثير من المتكلّمين في هذه المرحلة من تلاميذه بنحوٍ وآخر ــ هو واحدٌ من أهم الفلاسفة المشّائين. وقد ساعد شرحه على كتاب (الإشارات)، وإجاباته عن إشكالات الفخر الرازي على ترسيخ الفلسفة المشائيّة بشكلٍ ملحوظ. وإنّ كثيراً من الفلاسفة في هذه المرحلة كانوا إمّا تلاميذ

[١] - يُنظر: الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج ١، ص ٦٣، وص ١٣٦ ــ ١٦٢، ١٤١٤ هـ.

[٢] - يُنظر: المحقّق الحليّ، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، ص ٣٣، مجمع البَحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٤ هـ.

له وإمّا كانت لهم علاقاتٌ وثيقةٌ به، ومن بين ذلك يمكن لنا أن نشير إلى مكاتبات الخواجة نصير الدين الطوسي مع أثير الدين المفضّل بن عمر الأبهري (م: ٦٦٣ هـ) صاحب كتاب الهداية[١]. كما كان للخواجة نصير الدين الطوسي شرحٌ على كتابه (تنزيل الأفكار) بعنوان (تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار).

وبالإضافة إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، فقد واصل تلميذه الشهير العلاّمة الحِلّي هذه العلاقات الطيّبة مع الفلاسفة. وقد كان تلميذًا للفيلسوف الكبير في هذه المرحلة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (م: ٦٧٥ هـ)، وكتب شرحًا على كتابيه: (حكمة العين)، و(الشمسيّة). وكان قطب الدين الرازي (م: ٧٢٦ هـ) ــ مؤلّف كتاب (المحاكمات بين شرحَي الإشارات) من مشاهير الفلاسفة في هذه المرحلة أيضًا ــ قد درس من جهةٍ عند العلاّمة الحِلّي، ومن جهةٍ أخرى كان أستاذًا للشهيد الأوّل. إنّ هذه الشواهد تثبت أنّ المتكلّمين الإماميّة [في مدرسة الحِلَّة][٢] ـ خلافًا لمدرسة بغداد والريّ ـ كانت لهم تعاملاتٌ أكثر سعةً مع الفلسفة والفلاسفة.

إنّ علماء مدرسة الحِلَّة، بالإضافة إلى ما تقدّم قد تأثّروا بالفلسفة في علم المنهج بل وحتى في الأدبيات العلميّة أيضًا. إنّ المتكلّمين في هذه المرحلة من الحِلَّة، لم يقبلوا بعلم المنهج الفلسفي (المنطق) بنحوٍ كامل ــ وتخلّوا عن المنهج القديم للمتكلّمين ــ فحسب[٣]، بل أحلّوا الأبحاث والأدبيات الفلسفيّة محلّ (لطيف الكلام) عند المتكلّمين، بالكامل. من ذلك أنّ كتاب (تجريد الاعتقاد) ــ

[١] - يُنظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص ٢٧٥، پژوهشگاه علوم انسانى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

[٢] - ما بين المعقوفتين إضافة من عندنا. (المُعرِّب).

[٣] - لقد سبق للغزالي في الأشاعرة قبل الإمامية أن أدخل المنطق في علم الكلام. للوقوف على منهج المتكلمين في هذه المرحلة، ونقد أسلوب المتكلمين في المرحلة السابقة، يُنظر: النشار، سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٦٦ ـ ٢٩٠، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

على سبيل المثال ــ وكذلك شرحه (كشف المراد) يتألّفان من ستة فصولٍ أصليّة، الفصلان الأوّلان منهما يختصّان بالأبحاث الفلسفيّة بشكل كامل؛ فقد اشتمل هذان الفصلان على أبحاث، من قبيل: الوجود والماهية ولواحقهما، والعلّة والمعلول وأقسام العلل، والأبحاث المرتبطة بالجوهر، من قبيل تعريف الجوهر، والجسم وأحكامه، ومباحث الأعراض والأعراض التسعة. إنّ هذه الأبحاث تتطابق في كثيرٍ من الموارد مع ما جاء في إلهيّات الشفاء لأبي علي بن سينا.

إنّ هذا المقدار من الأبحاث الفلسفيّة لم يكن له سابقةٌ كبيرةٌ في الكتب الكلاميّة في المراحل المتقدّمة للإماميّة[١]، فإنّ العلاّمة الحِليّ في كتاب (الأسرار الخفيّة في العلوم العقليّة) لم يتأثّر بكتاب (الإشارات) في تبويب فصول الكتاب فحسب، بل قد تأثر به حتى في ترتيب أبحاث كلّ فصلٍ من فصوله أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنّ مدرسة الحِلَّة في المرحلة الأولى، وإنْ اكتفت باستعمال بعض المصطلحات والمفاهيم الفلسفيّة، إلا أنها بعد مجيء الخواجة نصير الدين الطوسي وإبداعاته في علم الكلام، أصبحت منهجيّة وأدبيات علم الكلام عند الإمامية فلسفيّةً بالكامل. وبطبيعة الحال فإنّ الخواجة نصير الدين الطوسي وأصحابه على الرغم من اختلاطهم وتعاملهم مع الفلسفة، واصلوا في الأبحاث الأصلية للكلام ــ أي الإلهيّات بالمعنى الأخص ــ تأكيدهم على مواقف المتقدّمين من المتكلّمين، وعملوا على ردّ رأي الفلاسفة في كثيرٍ من الأبحاث الكلاميّة. ومن بين هذه الأبحاث يمكن الإشارة إلى البحث عن حدوث وقِدم

[١] - إن لكتاب (المباحث المشرقية) للفخر الرازي حكاية مماثلة بين الأشاعرة. حيث قام بدوره بالتلفيق بين الأبحاث الكلاميّة والفلسفيّة.

العالم[١]، وارتباط الله بالعالم ونفي الوساطة في الخلق[٢]، وبشكل خاص نفي العقول العشرة[٣]، وقاعدة الواحد[٤]، وتعريف صفة القدرة بصحّة الفعل والترك في قبال الفلاسفة[٥]، والجبر والاختيار، وتفسير بحث القضاء والقدر[٦]، وتقرير عن بحث ضرورة إرسال الرسل[٧]، وإنكار الروح المجرّد[٨]، والاعتراض على رأي الفلاسفة بشأن حقيقة الإنسان والمعاد، وبشكل خاص المعاد الجسماني[٩].

[١] - لقد ذهب متكلّمو الحلّة بأجمعهم إلى الاعتقاد بحدوث العالم، وكانوا ينتقدون كلام الفلاسفة في بحث قدم العالَم بشكل خاص. يُنظر في هذا الشأن: ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام فَي علم الكلام، ص ٥١ ـ ٦٣، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ؛ العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٢، ١٤١٧ هـ؛ الفاضل المقداد السيوري، اللوامَع الإلهيّة، ص ٤١٥، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤، ١٤١٧ هـ.

[٣] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهيّة، ص ٣١٥ ـ ٣١٦، ١٤٢٢ هـ.

[٤] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهيّة، ص ١٠٧ ـ ١٠٨، ١٤٢٢ هـ؛ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦، ١٤١٧ هـ.

[٥] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهية، ص ١٩٦، ١٤٢٢ هـ؛ ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٨٢ ـ ٨٥، ١٤٠٦ هـ.

[٦] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣، ١٤١٧ هـ.

[٧] - إنّ تقرير الفاضل المقداد السيوري عن اختلاف رأي المتكلمين والفلاسفة، والردّ على رأي الفلاسفة في هذا البحث فذ ولا نظير له. يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، ص ٢٤١ ـ ٢٤٣، ١٤٢٢ هـ.

[٨] - لقد ذهب أكثر المتكلّمين في هذه المرحلة إلى إنكار تجرّد الروح، وكانوا يعدّون حقيقة الإنسان جزءًا أصليًا من بدنه. (يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهية، ص ٤١٨ ـ ٤٢٠، ١٤٢٢ هـ).

[٩] - من ذلك على سبيل المثال أنّ للفاضل المقداد السيوري فصلاً بهذا العنوان: (باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافًا للحكماء) (يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهية، ص ٤١٣ ـ ٤١٨، ١٤٢٢ هـ). وللوقوف على بحث مشابه، يُنظر: العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٤، ١٤١٧ هـ. ويُنظر أيضًا بشأن عقيدة الفلاسفة في بحث المعاد الجسماني ونقد المتكلّمين لهم: العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٥٤٨ ـ ٥٥١، ١٤١٧ هـ؛ الفاضل المقداد السيوري، مقداد بن علي، اللوامع الإلهيّة، ص ٤٢٨ ـ ٤٣٣، ١٤٢٢ هـ).

وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأنّ المتكلّمين في هذه المرحلة من مدرسة الحِلَّة وإنْ كانوا قد تأثّروا بالفلسفة في الإلهيّات بالمعنى الأعم، إلا أنّهم في أغلب أبحاث الإلهيّات بالمعنى الأخص واصلوا انتقادهم للفلاسفة. وعليه ربما كان إطلاق مرحلة الامتزاج والتنافس مع الفلسفة على هذه المرحلة بعيدًا عن الواقع.

ومع ذلك لا يمكن الغفلة عن تأثير التحوّلات والمتغيّرات في الإلهيّات بالمعنى الأعم وتحوّلها إلى فلسفة في الإلهيّات بالمعنى الأخص؛ من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أن القبول ببرهان الصدّيقين وترجيحه على برهان الحدوث والقِدم كان نتيجة لتسلل الأدبيات الفلسفيّة إلى بحث وجود الواجب والممكن[١]. كما أنّ ذهاب الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي إلى القول بأنّ من بين أدلة العلم الإلهي، استناد جميع الأشياء إلى الله (واجب الوجود)، إنّما هو نتيجة للمتغيّرات والتحوّلات في الإلهيات بالمعنى الأعم[٢]. إن تغيرّ رأي المتكلّمين من مدرسة الحِلَّة في هذه المرحلة في بحث الإرادة الإلهيّة ــ كما سبق أن ذكرنا ــ قد جاء بتأثيرٍ من التحوّلات والمتغيّرات التي حدثت في أبحاث الجوهر والعرَض[٣]، وبطبيعة الحال فإنّ هذه الموارد إنّما هي بعض النماذج والأمثلة عن تأثيرات هذا التحوّل والتغيير في الإلهيّات بالمعنى الأعم، وإنّ البحث الدقيق لحجم هذه التأثيرات ومقدارها يحتاج إلى بحثٍ مستقل.

إنّ البنية والأدبيات الجديدة التي طبّقها الخواجة نصير الدين الطوسي في علم الكلام لدى الإماميّة، تمّ تثبيتها وترسيخها في مدرسة الحِلَّة على يد العلاّمة

[١] - يُنظر: العلاّمة الحِليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٣٩٣، ١٤١٧ هـ.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٣٩٧ ـ ٣٩٨، ١٤١٧ هـ. يبدو أنّ العلاّمة وإن عمد في كتاب (كشف المراد) ـ الذي هو شرح كلام الخواجة نصير الدين الطوسي ـ إلى تعريف العلم الإلهي بهذا التعريف، إلا أنه في كتبه الأخرى التي هي من تأليفه قد انتهج مسلكًا كلاميًا، ولم يقبل بهذا الرأي الفلسفي. (يُنظر: العلاّمة الحِلّي، ص ٥٢٥ ـ ٥٢٨، ١٣٧٩ هـ ش).

[٣] - لقد سبق أن قدّمنا شرحًا وتوضيحًا في هذا الشأن.

الحِلّي وتلاميذه. ومع أنّ العلاّمة الحِلّي له موقف أميل إلى الكلام من الخواجة نصير الدين الطوسي، وقد خالف آراء الطوسي الفلسفيّة، وظلّ مصرًّا على المواقف الكلاميّة السابقة، فإنّه لا يمكن عدّه على شاكلة المتكلّمين المتقدّمين في مدرسة الحِلَّة. لقد قام العلاّمة الحِلّي ــ من خلال تأليف العديد من الكتب في التركيبة والمرحلة الجديدة، وترويجها في مدرسة الحِلَّة، وكذلك تدريسه لكثيرٍ من التلاميذ ــ باتّخاذ خطوةً مهمّه في تثبيت الكلام الجديد للإماميّة.

وقد استمرّ هذا التيّار الكلامي على يد فخر المحقّقين، والشهيد الأوّل، وفي نهاية المطاف على يد الفاضل المقداد. وقد ترك فخر المحقّقين عددًا من الأعمال الكلاميّة. وقد تمّ طبع رسائله المختصرة، من قبيل: (إرشاد المسترشدين)، و(العقائد الفخريّة) ضمن سلسلة (عقيدة الشيعة) بجهود من الأستاذ محمد رضا الأنصاري القمّي[١]. كما أن شرحه التفصيلي على كتاب (نهج المسترشدين) بعنوان (معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين)، قد طبع أيضًا من قبل العتبة العباسيّة في العراق، بتحقيق الأستاذ طاهر السلامي. كما أنّ هناك بعض الأعمال الكلاميّة المختصرة للشهيد الأول، وقد طبعت هي الأخرى أيضًا[٢]. ومع ذلك يجب اعتبار الفاضل المقداد السيوري من أكثر وأنشط المتكلّمين في مدرسة الحِلَّة بعد العلاّمة الحِلّي. ومن بين آثاره بالإضافة إلى كتاب (اللوامع الإلهيّة) ــ الذي هو من أهم الآثار الكلاميّة لدى الشيعة ــ يجب أن نشير إلى (النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر) ــ والذي هو من أهمّ الشروح على كتاب (الباب الحادي عشر) للعلاّمة الحِلّي ــ وكذلك كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين) في شرح كتاب (نهج المسترشدين) للعلاّمة الحِلّي أيضًا. والنقطة

[١] - يُنظر: الأنصاري القمّي، محمد رضا، عقيدة الشيعة: تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقاديّة من القرن الثاني لغاية القرن العاشر للهجرة، ص ٦٥١ ـ ٦٥٦، وص ٦٦٤ ـ ٦٨٢، دار التفسير، ط ١، قم، ١٣٩٤ هـ ش.

[٢] - يُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، ج ١ ـ ٢، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

الجديرة بالملاحظة في جميع هذه الآثار، مقدار تأثرها بأعمال وأدبيات الخواجة نصير الدين الطوسي والعلاّمة الحِلّي.

٢ ـ التيّار الكلامي / الروائي

بالإضافة إلى تيّار المتكلّمين، لا بدّ من الإشارة كذلك إلى تيّارٍ آخر في مدرسة الحِلَّة، وهذا التيّار لم يكتف بعدم التماهي مع اتّجاه المتكلمين، بل ذهب في بعض الأحيان إلى مواجهة ادّعاءات المتكلّمين بقوّة. ويمكن القول ــ بمعنى من المعاني ــ إنّ كبار المحدّثين في الحِلَّة، الذي ينتسبون في الغالب إلى مشايخ قم والريّ، يتمّ تصنيفهم ضمن هذه الطائفة الأخيرة. إنّ هذا التيار الفكري قد تأثّر بنحوٍ خاصٍّ بكبار المحدّثين في مدرسة الريّ، من أمثال: عماد الدين الطبري، وابن شهر آشوب، وشاذان بن جبرائيل. وكان هناك في الحِلَّة شخصيات مهمّة، من أمثال: عربي بن مسافر، وابن بطريق الحِلّي، ومحمد بن جعفر المشهدي، وفخار بن معد بن موسى الحِلّي، وآل ابن نما، من أمثال: أبي البقاء هبة الله بن نما، ونجيب الدين محمد بن جعفر بن هبة الله، ونجم الدين جعفر بن محمد، وقد كان هؤلاء واسطة انتقال تراث وأفكار المحدّثين من الإمامية. ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ يمكن الإشارة إلى آل ابن طاوس، ولا سيّما منهم الشخصيّة البارزة والمؤثرة إلى حدّ كبير، ونعني به جمال الدين السيّد علي بن طاوس، حيث هاجم منهج الكلام المعهود أكثر من غيره. وقد عمد إلى قراءة قسمٍ من كتاب (المناهج) أو (المنهاج) على مؤلفه ابن وشاح الحِلّي. ومع أننا لا نمتلك معلومات أكثر بشأن الدراسات الكلاميّة للسيد ابن طاوس، ولكن يمكن بالنظر إلى الشواهد الأخرى ــ من قبيل: المسائل التي نقلها في آثاره، وكذلك الأعداد الكبيرة للكتب الكلاميّة التي كانت موجودة في مكتبته ــ أن نطلع إلى حدٍّ ما على مدى معرفته بزوايا هذا العلم[١].

[١] - يُنظر: كلبرغ، اتان، كتابخانه سيد بن طاوس (مكتبة السيد ابن طاوس)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١ هـ ش.

لقد تعرّض السيّد ابن طاوس في كتابه (كشف المحجّة لثمرة المهجة) ــ الذي هو في الحقيقة وصيته لنجله[١] ــ إلى بيان مبانيه وتوجّهاته الفكريّة، بأسلوبٍ بليغٍ ومبسّط، أكثر من تعرّضه للوصايا الأخلاقيّة. واللافت للانتباه في البين هو فهمه واستيعابه لوضع علم الكلام في ذلك العصر، وتقديم تحليلٍ نقديّ لمنهجيّة الكلام الشائع في تلك الحقبة. وقال صراحة إنّ ما ذكره في هذا الكتاب لم يكن عن جهلٍ بعلم الكلام؛ لأنّه قد قرأ ما يكفي من الكتب المتعدّدة وقد أمضى عمره في تعلّم هذه المناهج والأساليب[٢].

خلافًا لتصوّر الكثير ــ من الذين يعدّون المخالفة للكلام أو العلوم العقليّة المعهودة، تعني بالضرورة التساوي مع النزعة النصّيّة، ويبادرون مباشرةً إلى تصنيف المخالفين في زمرة الإخباريين ــ فإنّ السيد ابن طاوس لا يتخلّى عن العقل أبدًا، بل يرى أنّ ما يقوله في نقد علم الكلام هو من (المواهب العقليّة)، و(المعرفة الصادرة من التنبيهات العقليّة والنقليّة)[٣]، و(العقول المستقيمة والقلوب السليمة)[٤]. إنّه لا يكتفي لإثبات وجود ذات الباري تعالى وربما أصول العقائد، بالأدلّة العقليّة، وعدّها مقدَّمةً على العمل بالتكليف الديني، بل يعمل على الاستفادة في ذلك من الترتيب الدقيق للأدلّة، ولا يغفل عن المقدّمات العقليّة

[١] - إن هذا الكتاب وإن كان بمثابة الوصية أو الرسالة لنجليه (محمد) و(علي) على ما ورد في الفصل التاسع من كتاب (كشف المحجّة لثمرة المهجة)، منه بقوله: «إنني أصنف كتابًا على سبيل الرسالة مني إلى ولدي (محمد) وولدي (علي) ومن عساه ينتفع به من جماعتي وذوي مودتي ...»، ولكنه كما هو ملحوظ في سائر الكتاب يوجه الكلام إلى نجله الأكبر (محمد)؛ لأن ولده (عليًا) لم يكن له من العمر سوى ثلاث سنوات، في حين كان محمد قد بلغ السنة السابعة من عمره. (المعرِّب).

[٢] - يُنظر: ابن طاوس، الحسني الحسيني، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥٩، منشورات المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٣] - يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥٤، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٤] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٧٠، ١٤١٧ هـ.

الضروريّة بالنسبة إلى الدليل الكامل أبدًا[١]. وعليه يجب علينا أنْ نتساءل ونقول: إذا كان الأمر كذلك فما هو السبب الدقيق الذي يدعو السيّد ابن طاوس إلى المخالفة والاعتراض على علم الكلام؟ إنّ مخالفته تكمن في أسلوب توظيف العقل والطريقة التي يتم التوسّل بها للوصول إلى المعرفة[٢]. إنّ الإشكال الأهم الذي يورده ابن طاوس على المتكلّمين، هو قوله بأنّهم قد ضيّقوا وصعّبوا ما يسّره الله ورسوله على العباد في التعرّف على المولى والمالك[٣]. يرى ابن طاوس أنّ هذا الطريق السهل هو من سنخ الأدلة العقليّة الواضحة والمورثة لليقين، والذي يمكن الحصول عليه من خلال الالتفات إلى الأمور الفطريّة.

يرى السيد ابن طاوس أنّ الكلام في معناه الشائع في ذلك العصر، هو في الأساس من صنع المعتزلة؛ وأنّهم من خلال مجيئهم بـ (الألفاظ الحادثة)[٤]، لم يلجأوا إلى (الطرق البعيدة عن اليقين) فحسب، بل ومن خلال توريط كثيرٍ من الناس في شبهات المعترضين، قد صدّوا كثيراً منهم عن مسالك أهل الدين[٥]. وبطبيعة الحال فإنّ السيد ابن طاوس لم يكتف بنقد المعتزلة فحسب، وإنما تعداهم كذلك إلى الإشكال على (أتباعهم) من بين علماء الشيعة، وفي هذا الإطار يتّجه إلى أكبر وأشهر المتكلّمين من الشيعة في بغداد، وهما: الشيخ المفيد

[١] - من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّه بعد الاستدلال على حدوث الأجسام من طريق زيادات الأجسام، يذكّر مباشرة أنّ هذا الدليل لا يتمّ إلا بعد ثبوت تماثل الأجسام، ومن من هنا فإنّه بوساطة الاستفادة من هذه الخصوصيّة وهي «كون الحسن مؤلفًا»، يعمل على إثبات هذه المقدّمة أيضًا. (يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٦٥ ـ ٦٦، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م).

[٢] - إنّ السيد ابن طاوس يؤكّد في هذا الكتاب باستمرار اختلافه عن المتكلّمين من هذه الناحية، وقد أشار إلى هذه النقطة مرارًا. (يُنظر على سبيل المثال: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٤٣، وص ٥١، وص ٥٣).

[٣] - يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٤٨، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٤] - يُنظر: ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، ص ٥١، وص ٦٨، ١٤١٧ هـ.

[٥] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٥١.

والسيّد المرتضى، ويستند في ذلك إلى رسالةٍ لقطب الدين الراوندي، والتي أشار فيها إلى خمسٍ وتسعين مسألةً من مسائل علم أصول (العقائد) اختلف هذان العلمان فيها، وأنّه (لو أراد ذكر المزيد من المسائل الخلافيّة بينهما، لتضخّم حجم الكتاب). وقد اتّخذ السيّد ابن طاوس من ذلك شاهدًا على بُعد طريق الكلام، وقال في ذلك: (وهذا يدلّك على أنّه طريقٌ بعيدٌ في معرفة ربّ الأرباب)[١].

ندرك من خلال هذا الأثر بوضوح أنّ هذه المسألة كانت تشكل إحدى هواجسه الرئيسة، وأنّه كان يبحث ويناقش أصحابه المتكلّمين ويناظرهم في هذا الباب أيضًا[٢]. وبطبيعة الحال فإنّ السيد ابن طاوس يفصل طريقه عن أولئك الذين قالوا بتحريم علم الكلام، وقد صرّح في هذا الشأن قائلاً: إنّ مراده من هذا الكلام ليس هو القول بعدم جواز النظر في الجواهر والأعراض، أو أنّ ذلك لا يفتح أيّ طريقٍ إلى المعرفة، وإنّما يرى أنّ الأساليب الكلاميّة من بين (الطرق الطويلة وكثيرة المخاطر)، وأنّه (في المجموع لا يمكن الخروج منها بسلام)[٣]. وقد عمد من خلال ذكر أمثلة إلى السعي من أجل إيقاف القارئ على اختلاف منهجه عن منهج المتكلمين. قال السيد ابن طاوس في موضع: (إنني وجدت مثال شيوخ المعتزلة ومثال الأنبياء ٨؛ مثل رجل أراد أن يُعرّف غيره أنّ في الدنيا نارًا موجودة، وذلك الرجل ــ الذي يريد أن يعرف وجودها ــ قد رأى النار في داره وفي البلد ظاهرةً كثيرةً بين العباد، ما يحتاج من رآها إلى المعرفة بها ولا اجتهاد؛ فقال له: هذا يحتاج معرفته إلى إحضار حجر النار، وهو في طريق مكة؛ لأنّ كلّ حجر ليس في باطنه نار، ويحتاج إلى مقدحة، ويحتاج إلى محراق، وأن يكون الإنسان في موضعٍ سليمٍ من شدّة الهواء، لئلا يذهب بالحراق ويطفئ ما يخرج من الحجر من النار؛ فاحتاج هذا المسكين إلى تحصيل هذه الآلات من

[١] - المصدر أعلاه، ص ٦٤.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٥٥.

[٣] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٥٥، ١٤١٧ هـ.

عدّة جهات، وبعدّة توسلات. ولو كان قد قال له من مبدأ الأمر: هذه النار الظاهرة بين العباد هي النار الكائنة في الحجر والشجر، كان قد عرّف عن وجود النيران على العيان والوجدان، واستغنى عن ترتيب الآلات وتحصيل البرهان)[١]؛ وعليه فإنّ كلّ من يلجأ إلى الأمور الغامضة للتعريف بالأمور الظاهر، حقيق بأنْ يُسمّى مُضِلاً، ولا نسمّيه مرشدًا وهاديًا.

ومن بين الشخصيّات الأخرى في التيار الحديثي لمدرسة الحِلَّة، يمكن الإشارة إلى الحسن بن سليمان الحِلّي (المتوفى بعد عام ٨٠٢ هـ). وقد ترك عددًا من الكتب الكلاميّة الحديثية التي تشير بوضوح إلى تقابله مع التيار الكلامي. ومن بين أهم آثاره (مختصر بصائر الدرجات) لسعد بن عبد الله الأشعري[٢]. وقد أضاف الحسن بن سليمان فصلاً إلى كتاب البصائر لسعد بن عبد الله، بعنوان (رسالة في أحاديث الذر). إنّ الروايات التي ذكرها في هذا الفصل تتعارض مع مدرسة المتكلّمين بنحوٍ كبير. لقد سبق أنْ ذكرنا أنّ المتكلّمين في مدرسة بغداد، والمتكلمين في مدرسة الحِلَّة لم يكونوا يقولون بوجود عالم الذر، وكانوا يعملون على تأويل الروايات الواردة في هذا الباب[٣]. كما أنّه يعمل في هذا الكتاب على بيان وتوضيح الروايات أحيانًا، الأمر الذي يُشير إلى اختلافه الفكري مع المتكلّمين؛ ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّه يعمل على بيان الروايات الدالّة على إرادة الله ومشيئته، ويرى أنّ الله سبحانه وتعالى له إرادة ومشيئة بالنسبة إلى أفعال العباد، بما في ذلك الذنوب والمعاصي الصادرة عنهم. ويقول في ذلك إنّ مشيئة الله بالنسبة إلى أفعال العباد، أنّه لا يحول دون فعلهم وإرادتهم[٤]. إنّ هذا

[١] - ابن طاوس، كشف المحجّة لثمرة المهجة، الفصل الحادي والثلاثون، ص ٢٠ ـ ٢١، منشورات المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

[٢] - على الرغم من وجود كتاب لمحمد بن الحسن الصفّار باسم (بصائر الدرجات)، إلا أن كتاب الحسن بن سليمان ليس اختصارًا لهذا الكتاب.

[٣] - يُنظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، ص ٣٧ ـ ٥٥، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (أ).

[٤] - يُنظر: الحِليّ، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، ص ٣٤٩، مؤسسة النشر=

الرأي منه يتعارض تمامًا مع نظريّة المتكلّمين؛ فإنّ المتكلّمين في مدرسة بغداد والحِلّة، كانوا ينكرون إرادة الله للأفعال القبيحة التي تصدر عن المكلّفين[١].

كما أنّ للشيخ حسن بن سليمان الحلي كتابًا بعنوان (المحتضر)، وقد تعرّض فيه إلى نقد كلام الشيخ المفيد في تأويل الروايات الدالة على رؤية المحتضر في ساعة الموت والنزع الأخير، ومشاهدته النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، والإمام علي عليه السلام. إنّ كلام الحِلّي في هذا الكتاب، إنّما هو في الحقيقة يمثّل نقدًا حادًا لأسلوب المتكلّمين في تأويل الروايات. إنّ تكرار الروايات المخالفة لعلم الكلام في هذا الكتاب[٢]، والتأكيد على عدم إمكان التخليّ عن الروايات بسبب مخالفتها للعقل، والتأكيد على أنّ بعض الأمور والقضايا الدينية من مصاديق الصعب المستصعب، ولا يمكن لعقول الناس العاديين أن تفهمها أو تطيقها[٣]، يُشير بوضوح إلى موقف الحسن بن سليمان تجاه المتكلّمين (ولا سيّما المتكلّمين في مدرسة بغداد، وكذلك في مدرستي الريّ والحِلّة). كما كتب رسالةً مختصرةً أخرى في تفضيل الأئمّة على الأنبياء والملائكة عليهم السلام، خالف فيها آراء الشيخ المفيد في كتابه (أوائل المقالات)، وناقشه فيها؛ حيث كان الشيخ المفيد يقول فيه بخلاف هذا الرأي[٤].

٣- التيار العرفاني

هناك آراء مختلفة بشأن العلاقة بين الإماميّة والتصوّف، وإنّ بحث العلاقات بين هذين التيارين اللذين لهما مناشئ مستقلة قطعًا، لا تستوعبه هذه المقالة،

=الإسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

[١] - يُنظر: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤٨ ـ ٥٠، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (ب).

[٢] - يُنظر: الحِليّ، الحسن بن سليمان، المحتضر، ص ٢٧، انتشارات المكتبة الحيدريّة، ١٤١٤ هـ.

[٣] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٢٢ ـ ٣٢.

[٤] - يُنظر: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ١٠٧، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

وإنّما يحتاج هذا الأمر ــ في حدّ ذاته ــ إلى بحثٍ مستقل. وعلى الرغم من عدم إمكان العثور على شاهدٍ يدلّ على هذا الارتباط بين علماء الإماميّة والصوفيّة في القرون الأربعة الأولى، ولكن منذ القرن الخامس للهجرة أخذ العلماء وحتى المتكلّمون من الإماميّة شيئًا فشيئًا ينظرون إلى الصوفيّة بإيجابيّة. فلو جعلنا نجيب الدين زيدان بن أبي دلف الكليني ــ الذي اعتزل في خانقاه قوهدة[١] ــ مصداقًا استثنائيًا بين الإماميّة في القرون الإسلاميّة الوسيطة، لا يسعنا غضّ الطرف عن التوجّهات والنظرة الإيجابيّة لأبي الفتوح الرازي، وهو المفسّر الشيعي الكبير في القرن الخامس والسادس للهجرة. إذ يمكن عدّه رائدًا لتيارٍ تلفيقيّ في الإماميّة؛ فهو مع ميله إلى الاتجاه الكلامي الاعتزالي (في امتداد مدرسة بغداد)، قد استفاد في تفسيره من كلام وتعاليم كبار الصوفيّة[٢]. إنّ هذا التيار على الرغم من انتمائه في المسائل الاعتقاديّة إلى المدرسة الكلاميّة في بغداد، ولكن المنتمين إلى هذا التيّار كانوا في الوقت نفسه يستفيدون في بعض الأحيان من التأويلات الصوفيّة، وكذلك التعاليم الأخلاقيّة والتزهّد المنقول عن الصوفيّة، في كتبهم. وقد سبق لهذا التيار أنْ انطلق قبل ذلك بمدّة عند الأشاعرة، بل حتى المعتزلة أيضًا. إنّ أبا حامد الغزالي وأخاه كانا في الأشاعرة نموذجين بارزين لهذا التيّار التلفيقي. وحتى في المعتزلة، هناك من العلماء من أمثال الزمخشري، من بادر إلى نقل كلمات الصوفيّة في كتابه أيضًا. وإنّ كتابه (ربيع الأبرار) نموذجٌ بارزٌ لوجود الميول الصوفيّة في المعتزلة[٣].

[١] - يُنظر: الرازي، منتجب الدين، الفهرست، ص ٦٧، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

[٢] - يُنظر: جوادي، قاسم، «عرفان و تصوّف در تفسير أبو الفتوح رازي» (العرفان والتصوّف في تفسير أبي الفتوح الرازي)، ص ١٤١ ـ ١٨٥، مجموع آثار مؤتمر أبي الفتوح الرازي، مؤسسة دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣] - للوقوف على شواهد عن هذا الاتجاه لدى الزمخشري، يُنظر: الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، ج ٢، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠، وج ٣، ص ٢١١ ـ ٢٣٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ هـ. كما أنه قد نقل بعض العبارات عن بعض كبار الصوفيّة، من أمثال: الحسن البصري، يُنظر: المصدر ذاته، ج ٢، ص ٥٩، وص ١٦٩، وج٣، ص ٣٧، وج ٥، ص ٨٠.

كما قام بعض علماء الإماميّة في مدرسة الحِلَّة بمواصلة هذا التيّار أيضًا. ويُعدّ ورّام بن أبي فراس النموذج البارز لهذا التيّار في مدرسة الحِلَّة، فإنّه على الرغم من دفاعه في كثيرٍ من الموارد عن المواقف الكلاميّة لمدرسة بغداد، قد نقل في كتابه (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) التأويلات والتعاليم الأخلاقيّة للصوفيّة في كثيرٍ من المواضع، بل قد صرّح بأنّه قد أخذ هذه العبارات من الصوفيّة. إنّ نقله لكثيرٍ من الأقوال والآراء عن كبار الصوفيّة، من أمثال: الحسن البصري[١]، ورابعة العدوية[٢]، وثناءه على لبس الصوف[٣]، يُشكّل مؤيّدًا على ميوله الصوفيّة. وبطبيعة الحال لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة، وهي أنّ ورّام في كتابه (تنبيه الخواطر) قد تأثّر إلى حدّ كبير بكتاب (ربيع الأبرار) للزمخشري، وأنّ كثيراً من الأقوال التي نقلها عن الصوفيّة قد أخذها من هذا الكتاب[٤].

وإذا ما تجاوزنا ورّام، لا بدّ من الإشارة إلى حفيده السيّد أحمد بن موسى بن طاوس (شقيق السيّد ابن طاوس)، فقد صرّح في مقدمة كتابه (زهرة الرياض) بأنّه قد نظم كتابه على أساس قواعد الصوفيّة[٥]. كما أنّه كان مهتماً في هذا الكتاب بحالات التصوّف ومراتبه أيضًا.

وإلى جانب هذا التيّار ــ الذي هو في الحقيقة امتداد للاتجاهات العرفانيّة الإماميّة في مدرسة الريّ، والذي كان في الغالب يبدي ميلاً إلى التعاليم الأخلاقيّة،

[١] - يُنظر: ورّام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ج ١، ص ٥٩، وص ٨٨، وص ١٤٢ ـ ١٤٥، وج ٢، ص ٢٢، وص ٢٩، وص ٣٣، وص ٧٢، وص ١٢٩، وص ٢١٠، وص ٢١٦، وص ٢٣٩، مكتبة الفقيه، قم، ١٤١٠ هـ.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ٦٦، ص ٧٤، وص ٣٠١، ١٤١٠ هـ.

[٣] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ١، ص ١٠٧، ص ١٤٣، وج ٢، ص ١٩، وص ٦٦، ١٤١٠ هـ.

[٤] - إنّ الجزء الأوّل من كتاب ورّام متأثرٌ بالجزء الخامس من ربيع الأبرار إلى حدّ كبير، بحيث أنّ العنوانات والبحوث والأبواب المتعددة في كتاب ورّام (نزهة النواظر) مأخوذة من هذا الكتاب.

[٥] - يُنظر: ابن طاوس، السيد أحمد، زهرة الرياض ونزهة المرتاض، تراثنا، العدد: ١٨، ١٤١٠ هـ.

وفي كثيرٍ من الموارد يميل إلى الموارد الذوقيّة والتأويليّة ــ يجب أن نتحدّث عن تيّارٍ آخر أيضًا، مهّد الطريق لدخول تعاليم الصوفيّة إلى النظام الفكري والاعتقادي للإماميّة بجديّة أكبر وبشكل منتظم. إنّ هذا التيار قد بدأ بالخواجة نصير الدين الطوسي، وكذلك ابن ميثم البحراني، وبلغ ذروته في نهاية المطاف مع علماء كبار من أمثال: ابن فهد الحِلّي والسيد حيدر الآملي. مع كون الخواجة نصير الدين الطوسي متكلّمًا وفيلسوفًا بارزًا، فإنّه لا يمكن إنكار هذه الحقيقة، فقد كان يرى العرفان في مرتبةٍ أعلى في المعرفة الدينيّة، وكان من التعلّق بالعرفان بحيث أنّه في كتابه الكلامي (الفصول) بعد بيان وتوضيح المسائل التوحيديّة بأسلوبٍ عقليّ وكلاميّ، نراه يتعرّض إلى مستوى أكبر من المعرفة الدينيّة، وهي المعرفة العرفانية. وكما يقول فإنّ هذه المرتبة ليست بمتناول العقل، وإنّما يمكن الحصول عليها بوساطة المجاهدة والرياضات النفسيّة فقط[١]. إنّ كلام الحواجة نصير الدين الطوسي هنا يُثبت أنّه يرى أنّ العرفان مرتبةٌ أسمى من العلوم النقليّة، من قبيل: الكلام والفلسفة. وفي الحقيقة فإنّ الخواجة نصير الدين الطوسي في كتبه الكلاميّة قد بحث في ضوء المباني العقلانيّة، وفي كتبه العرفانيّة في ضوء المباني العرفانيّة. ومع ذلك فقد رجّح كفّة العرفان ورفعها على كفّة الكلام والفلسفة.

إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي لم يكتفِ بهذا المقدار، فقد ألّف كتبًا مستقلةً في العرفان أيضًا. وإنّ كتابه (أوصاف الأشراف) في الحقيقة يمثل شرحًا لمراتب السالكين في طريق الحقّ وحالاتهم العرفانيّة. وهو لم يكتفِ في هذا الكتاب بالدفاع عن أشخاص من أمثال الحلاّج فقط[٢]، بل تحدّث فيه عن بيان وإيضاح مقامات وحالات أهل السلوك والواصلين إلى الحقّ أيضًا. كما تعرّض

[١] - لقد ذكر الفاضل المقداد السيوري عبارة الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه على الفصول النصيريّة. (يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، ص ٩٩، ١٤٢٠ هـ).

[٢] - يُنظر: الخواجة الطوسي، نصير الدين، أوصاف الأشراف، ص ٩٥ ـ ٩٧، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

في هذا الكتاب إلى مقامات، من قبيل: الاتحاد، والوحدة، والفناء في الله أيضًا[١]. وقد أشار الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا الكتاب إلى التوحيد الألوهي (وحده لا شريك له في الألوهيّة)، وإلى التوحيد الوجودي (وحده لا شريك له في الوجوديّة)، وقد وضع التوحيد الوجودي في مقامٍ أسمى من التوحيد الإلهي[٢]. من الواضح أنّ هذا الرأي شديد القرب من وحدة الوجود عند العارفين.

كما أنّ لكتاب البداية والنهاية للخواجة نصير الدين الطوسي اتّجاهًا عرفانيًّا أيضًا. وقد تعرّض في هذا الكتاب إلى الأبحاث المرتبطة بالقيامة والتأويل العرفاني لها. إنّ اعتقاده بعالم المُلك والملكوت وتطبيق ذلك على الدنيا والآخرة[٣]، ونفي الزمان والمكان عن الآخرة[٤]، وتأويل آيات القرآن الكريم في هذه الأبحاث، أضفى على كتابه صبغةً عرفانيّة. كما أنّ بيان وشرح الخواجة نصير الدين الطوسي في النمط التاسع من الإشارات، يظهر بدوره اتجاهه العرفاني أكثر من ذي قبل، وأن الخوض في قصة سلامان وأبسال[٥] وشرحها، من أهم النماذج والأمثلة على

[١] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٩٥ ـ ١٠٢، ١٣٧٣ هـ ش.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٩٣، ١٣٧٣ هـ ش.

[٣] - يُنظر: الخواجة الطوسي، نصير الدين، آغاز و انجام (البداية والنهاية)، ص ١٥، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٤، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

[٤] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ٢١، ١٣٧٤ هـ ش.

[٥] - يتحدّث ابن سينا عن (سلامان وأبسال) اللذين كانا أخوين شقيقين، وكان أبسال أصغرهما سنًا، وقد تربّى بين يدي أخيه، ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدبًا عالماً عفيفًا شجاعًا، وقد عشقته امرأة أخيه (سلامان)، وقالت لزوجها: اخلطه بأهلك ليتعلّم منه أولادك، ففعل. ثم أظهرت عشقها لأبسال فانقبض منها؛ فتحايلت عليه لتزوّجه بأختها، ثم حلّت محلّها ليلة الزفاف، فلما دخل عليها وكان المخدع مظلمًا، وهمّ بها، لاح برق في السماء أبصر بضوئه وجهها، فنبذها وخرج من عندها وعزم على الهروب، فذهب إلى أخيه وطلب منه أن يرسله على رأس جيشه ليفتح له البلاد، فكان له ذلك. وبعد أن عاد إلى وطنه حاسبًا أن زوجة أخيه قد نسيته، ولكنها عاودت ملاحقته، ولما اشتدّت مقاومته لأحابيلها، قررت الانتقام منه وتواطأت مع طابخ طعامه فدسّ إليه السم ومات بتأثيره؛ فحزن سلامان كثيراً وناجى ربّه؛ فأوحى إليه جليّة الحال، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوا أخاه فماتوا جميعًا. وقال نصير الدين الطوسي عن قصّة سلامان وأبسال: إن سلامان رمز عن النفس الناطقة، وأبسال رمز عن العقل النظريالمترقي،=

هذا الاتجاه.

إنّ ابن ميثم البحراني كان ــ على غرار نصير الدين الطوسي ــ شديد الشغف بالأفكار العرفانيّة أيضًا[١]. وإنّ هذا الاتّجاه منه شديد الوضوح في شرحه لنهج البلاغة. إنّ بيان الأفكار العرفانيّة والصوفيّة في شرح عبارات نهج البلاغة من الوضوح في هذا الكتاب، بحيث دعا بعض المخالفين للتصوّف إلى اتخاذ ردّة فعلٍ تجاه هذا الكتاب. لقد ذهب السيّد نعمة الله الجزائري في كتابه (الجواهر الغوالي في شرح العوالي) إلى الادّعاء بأنّ التأويلات الموجودة في هذا الكتاب التي لا تتطابق مع ظواهر الشريعة، إنّما هي مجرّد حكاية عن كلام الحكماء والصوفية، وليست رأيًا شخصيًّا لابن ميثم البحراني[٢]. ومع ذلك لا يمكن عدّ السيد نعمة الله الجزائري محقًّا في هذا الادعاء؛ إذ إنّ ظاهر عبارات ابن ميثم البحراني في كثيرٍ من هذه الموارد، تؤيّد هذا التفسير العرفاني. وفي الحقيقة فإنّه ــ مثل الخواجة نصير الدين الطوسي ــ مع الخوض في بحث العلوم العقليّة، يُنظر إلى مرتبةٍ من المعرفة الدينيّة بوصفها أسمى من هذه العلوم. كما أنّه يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الناس لا يمتلكون القدرة على المعرفة اليقينيّة لله سبحانه وتعالى، باستثناء مجموعةٍ منهم من الذين تجلّى الله لهم، وأزال الحجب عن أبصارهم. وهناك من ذهب إلى أبعد من ذلك، وقال بأن تجلّي الله لهم لا يقضي على كلّ ما سوى الله في نظرهم، بل يزول ويفنى حتى الناظر في حضرة الله (عزّ وجل) أيضًا، ولا يبقى هناك غير الحقّ تعالى، وكون كلّ الوجود بما في ذلك الناظر نفسه فانيًا

= وأورد في أعقاب ذلك صياغة أخرى للقصّة، تنحلّ فيها الرموز إلى دلالاتها الفلسفية. (المعرِّب).

[١] - للوقوف على البحث التفصيلي بشأن الاتجاهات والميول العرفانية لابن ميثم البحراني، يُنظر: الشيبي، كامل مصطفى، تشيّع و تصوف (التشيّع والتصوّف)، ص ٩٥ ـ ١٠٣، انتشارات أمير كبير، ط ٣، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

[٢] - نقلاً عن مقدمة آية الله المرعشي النجفي على عوالي اللآلي. يُنظر: ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن زين الدين، عوالي اللآلي، ج ١، ص ١١، دار سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ.

في الله[١]. كما كان ملتفتًا إلى الحالات والمقامات العرفانيّة والصوفيّة أيضًا[٢].

لقد أبدى ابن ميثم البحراني في كتابه (شرح إشارات الواصلين) ميلاً أكبر إلى التصوّف. إنّ (إشارات الواصلين) كتابٌ عرفانيّ فلسفيّ لعلي بن سليمان البحراني أستاذ ابن ميثم البحراني، وإن ابن ميثم البحراني في شرح هذا الكتاب قد ارتضى الأفكار العرفانيّة لابن عربي، من قبيل: وحدة الوجود، والمراتب الخمس، والأعيان الثابتة، وكيفية صدور الأسماء عن الذات، وعمد إلى شرحها وبيانها[٣].

إنّ الاتجاه العرفاني للخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني وإن لم يكن له ظهورٌ كبيرٌ في مؤلّفات العلاّمة الحِلّي وأكثر تلاميذه، ولكن يمكن الوصول ــ من خلال الشواهد المتوفّرة ــ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ سلسلة علماء الحِلَّة لم يكونوا يخالفون هذا التيّار. من ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّ الفاضل المقداد السيوري في الشرح الذي كتبه على فصول الخواجة نصير الدين الطوسي، قد تعرّض في هامش عنوان (طريق الأولياء في معرفة الله (السلوك)) بالتفصيل إلى بيان عبارة سبق لنا أن نقلناها عن هذا الكتاب. إنّه في هذا الشرح الذي هو تلخيص لكتاب أوصاف الأشراف للخواجة نصير الدين الطوسي، قام بتكرار وتأييد جميع المقامات والحالات التي ذكرها الطوسي في ذلك الكتاب. بل إنّه عمد إلى تكرار حتى مقامات من قبيل: التوحيد الوجودي، والاتّحاد، والوحدة والفناء أيضًا، وكرّر عبارات الخواجة نصير الدين الطوسي نفسها في هذا الشأن. إنّ الفاضل المقداد السيوري يدافع ــ مثل الخواجة نصير الدين الطوسي ــ حتى عن مثل عبارة (أنا الحقّ) للحلاّج، ولكن دون ذكر اسمه بطبيعة الحال[٤]. إنّ

[١] - يُنظر: البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٣٣٤، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ج ٤، ص ٥٤، ١٣٦٢ هـ ش.

[٣] - يُنظر: البحراني، ميثم بن علي، شرح إشارات الواصلين، ص ٣١ ـ ٣٣، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم: ٢٠٩٤٣٧، طهران. (نسخة مخطوطة).

[٤] - يُنظر: الفاضل المقداد السيوري، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص ١٠٢ ـ ١٢١، =

العلاّمة الحِلّي على الرغم من انتقاده للصوفيّة في كتبه الكلاميّة، بسبب اعتقادهم بآراء، من قبيل: الاتّحاد، والحلول، وسقوط التكليف، والرقص والسماع[١]،[٢] فإنّه في موضعٍ آخر تحدّث عن الصوفيّة بأنّهم من أصحاب الإشارات والحقيقة؛ الأمر الذي يمكن أن يكون معبرّاً عن تأييده لبعض تيّارات التصوّف[٣]. وإنّ ما كتبه العلاّمة الحِلّي من شروح على كتاب (التلويحات)[٤]، وكذلك كتاب (حكمة الإشراق)[٥]، لشيخ الإشراق، يشير ــ إلى حدّ ما ــ إلى الميول العرفانيّة له أيضًا.

إنّ ابن فهد الحِلّي هو الآخر عالم من علماء مدرسة الحِلَّة، وهو وإنْ كان من كبار الفقهاء في هذه المرحلة، وقد ألّف كثيراً من الكتب الفقهيّة، إلا أنّ هناك كثيراً من الشواهد الدالة على نزعته العرفانيّة. وقد أشار البحراني في (لؤلؤة البحرين) إلى اتجاهه نحو التصوّف، وقال إنّ ابن فهد الحِلّي يظهر هذا الاتجاه حتى في مؤلّفاته أيضًا[٦]. وقد كان له كتاب بعنوان (التحصين في صفات العارفين) في موضوع العزلة وفوائدها. إنّ اهتمامه في هذا الكتاب بكلمات مشاهير الصوفيين،

=مجمع البحوث الإسلامية للآستانة المقدسة الرضوية، مشهد، ١٤٢٠ هـ.

[١] - يُنظر: العلاّمة الحِلّيّ، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٥٧ ـ ٥٨، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، ١٩٨٢ م.

[٢] - كما أنه في شرحه لكتاب (قواعد العقائد) للخواجة نصير الدين الطوسي، عندما أراد الشيخ الطوسي أن يعمل على تبرير نظرية الحلول في فكر بعض الصوفية، وادّعى أنّ مرادهم من الحلول أمر مختلف، اتّخذ العلاّمة الحِلّي منه موقفًا ناقدًا، وقال: لو أرادوا من الحلول معنى آخر، وجب عليهم أن يبيّنوه. يُنظر: العلاّمَة الحِلّي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، ص ٢١٥ ـ ٢١٦، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٣ هـ.

[٣] - يُنظر: العلاّمة الحِلّيّ، نهج الحق وكشف الصدق، ص ٢٣٨، ١٩٨٢ م.

[٤] - يُنظر: العلاّمة الحِلّيّ، الرجال، ص ٤٧، دار العقائد، ط ٢، النجف الأشرف، ١٤١١ هـ.

[٥] - يُنظر: الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٤٠٦، ١٤٠٣ هـ.

[٦] - يُنظر: البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، ص ١٥٦، مؤسسة آل البيت للطباعة، ط ٢، قم.

من أمثال: ذي النون المصري[١]، ومعروف الكرخي[٢]، يفصح عن اتجاهه العرفاني بشكل أكبر. يضاف إلى ذلك أنّ تلميذه هو السيد محمد نوربخش، وهو من المشاهير المؤسّسين لسلسلة النوربخشيّة الصوفيّة.

وإلى جانب هذا التيّار العرفاني الداخلي في الحِلَّة، يجب أن نذكر السيد حيدر الآملي. وربما أمكن اعتباره هو الشخص الأهم في الارتباط بين التشيّع والتصوّف. وقد سكن في العراق مدّةً من الزمن، وكانت له صلةٌ بكبار علماء الحِلَّة من أمثال: فخر المحققّين. ومع ذلك فإنّ توجهاته العرفانيّة ليست امتدادًا لتيارات الحِلَّة الداخلية. إن السيد حيد الآملي الذي أكمل دراسته في آمل، بل وتولّى منصب الوزارة لمدّةٍ من الزمن في منطقة طبرستان، تعرّض بعد الثلاثين من عمره إلى تحوّلٍ وانقلابٍ روحي، فتخلّى عن المناصب الحكوميّة، وانهمك في تزكية نفسه واتّخذ من الثياب البالية رداءً له. ثم ترك مدينة آمل قاصدًا زيارة البقاع المقدّسة، وفي طريقه توقّف في مدينة إصفهان لفترة من الزمن، واستفاد من مجلس الشيخ نور الدين الطهراني. ثم بعد مكابدة كثيرٍ من الصعاب والمحن شدّ رحاله قاصدًا حجّ بيت الله الحرام، وبعد ذلك وفي طريق العودة أقام في النجف الأشرف، وقرأ هناك كتب العرفان والتصوّف على يد عبد الرحمن بن أحمد المقدسي. ويبدو أنّ كثيراً من الكتب العرفانية للسيد حيدر الآملي هي من نتاج هذه المرحلة[٣]، وأن حضوره في مدرسة الحِلَّة يعود إلى ما بعد هذه المرحلة. وفي الحقيقة فإنّ التوجّهات والأفكار العرفانيّة للسيد حيدر الآملي هي من ثمار المرحلة السابقة على وجوده في العراق، وبطبيعة الحال فإنّ السيد حيدر الآملي قد عدَّ نفسَه في كتبه العرفانيّة امتدادًا للتيّار الذي بدأه الخواجة نصير الدين

[١] - يُنظر: ابن فهد الحلي، أحمد بن شمس الدين محمد، التحصين، ص ٤، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٦ هـ.

[٢] - يُنظر: المصدر أعلاه، ص ١١، ١٤٠٦ هـ.

[٣] - يُنظر: الآملي، السيد حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، ج ١، ص ٥٢٨ ـ ٥٣١، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، ط ٤، ١٤٢٨هـ.

الطوسي وابن ميثم البحراني[١].

وبالإضافة إلى السيد حيدر الآملي، يجب أن نذكر الحافظ رجب البرسي. فهو وإن سجّل حضوره لمدّةٍ من الزمن في مدرسة الحِلَّة، ولكن لا يمكن عدُّ أفكاره نتاجًا لمدرسة الحِلَّة، بل إنّ الحافظ البرسي إنّما جاء إلى الحِلَّة لغرض نشر أفكاره. على الرغم من أننا لا نمتلك معلومات عن أساتذة الحافظ رجب البرسي، ولا عن جذوره الفكريّة، إلا أنّه أسس لمزيجٍ من الاتجاهات الغالية والأفكار الصوفيّة، من قبيل: العقل الفعّال، والفيض الأول، ومن خلال الاستناد إلى كلمات المشاهير من أمثال: الحلاّج، وابن عربي، وابن الفارض، قدّم تفسيراً وبيانًا عرفانيًّا وصوفيًّا لأبحاث الإمامة[٢]. وبالنظر إلى مقدمة الحافظ رجب البرسي على كتاب (مشارق أنوار اليقين)، هناك احتمال كبير في أن يكون علماء مدرسة الحِلَّة قد اتّخذوا من كلامه موقفًا نقديًّا[٣].

النتيجة

لقد كانت الحوزة العلميّة في مدينة الحِلَّة من أهم المعاقل العلميّة للإماميّة على طول التاريخ. وعلى الرغم من أنّ أغلب الجهود العلميّة للعلماء في هذه المدرسة كانت تتمحور في بادئ الأمر حول الفقه والعلوم المرتبطة بهذا الحقل، ولكن مع مرور الوقت وبتأثيرٍ من المدرسة الكلاميّة للريّ، أخذت رقعة الأبحاث الكلاميّة تتّسع في مدرسة الحِلَّة شيئًا فشيئًا. ولهذا السبب كان علم الكلام في الحِلَّة في المرحلة الأولى ــ تبعًا للمتكلّمين في مدرسة الحِلَّة ــ متأثرًا بالمتأخّرين

[١] - يُنظر: الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣، وص ٤٩٧ ـ ٤٩٨، انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

[٢] - يُنظر: الشيبي، كامل مصطفى، تصوف و تشيع (التصوّف والتشيّع)، ص ٢٥٨، وص ٢٦٢ ـ ٢٦٣، ١٣٨٠ هـ ش.

[٣] - يُنظر: البرسي، الحافظ رجب، مشارق أنوار اليقين، ص ١٩ ـ ٢١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، بيروت، ١٤١٩ هـ.

من المعتزلة. وكان الشخص الأهمّ في تبلور هذا التيّار الكلامي هو الشيخ سديد الدين الحمّصي الرازي. فقد عمد إلى توسيع بحوث علم الكلام في الحِلَّة، وتتلمذ على يديه كثيرٌ من علماء الحِلَّة في هذا الحقل. وبعد ذلك وبشكل خاص بعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني، تأثّرت أدبيّات علم الكلام بأدبيّات الفلسفة المشائيّة. ومع أنّ هذا التيّار الجديد ظلّ على ما هو عليه من النقد للأفكار الفلسفيّة في مسائل الكلام الأصليّة، فإنّه فيما يتعلّق بعلم المنهج والأدبيّات الكلاميّة كان متأثّرًا بالفلسفة إلى حدٍّ كبير. إنّ تلاميذ نصير الدين الطوسي في الحِلَّة (وبشكل خاصّ العلاّمة الحِلّي وتلاميذه)، وإنْ كانوا يستعملون الأدبيّات الفلسفيّة تبعًا للخواجة نصير الدين الطوسي، ولكنهم من خلال التغييرات التي أدخلوها في معاني ومفاهيم هذه المصطلحات، سعوا إلى الحفاظ على المواقف الأصليّة للمتكلّمين في مواجهة الفلاسفة.

وبالإضافة إلى التيّار الكلامي لا بدّ من الإشارة إلى التيّار الكلامي الحديثي في الحِلَّة، الذي كان من أهمّ ممثلية السيد ابن طاوس. وفي الحقيقة فإنّ هذا التيار الذي هو امتدادٌ للمدرسة الكلاميّة الحديثيّة لقم، كان في علم المنهج وكذلك في بعض المسائل الاعتقادية المهمة يواصل انتقاده للمتكلّمين. وفي مدرسة الحِلَّة يجب كذلك ألاّ نغفل عن التوجّهات العرفانيّة أيضًا. إنّ هذه الاتجاهات أخذت تؤثّر بالتدريج على تفكير الإماميّة، بل حتى المتكلمين والفلاسفة أيضًا. وعلى الرغم من أنّ بعض علماء الحِلَّة قد استمروا في انتقادهم للأفكار العرفانيّة والصوفيّة، فإنّ بعض علماء هذه المدرسة ــ من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني ــ كانوا من المتأثّرين بهذا التيّار. إنّهم على الرغم من بحثهم في كتبهم ومؤلّفاتهم العقليّة على أساس المباني العقليّة والكلاميّة، ولكنّهم كانوا يعتقدون بوجود سنخٍ أسمى من المعرفة، وهي المعرفة العرفانيّة.

المصادر

١ ـ ابن أبي جمهور الأحسائي، محمد بن زين الدين، عوالي اللآلي، دار سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥ هـ.

٢ ـ ابن طاوس، الحسني الحسيني، رضي الدين أبو القاسم علي بن موسى، كشف المحجّة لثمرة المهجة، منشورات المطبعة الحيدريّة في النجف الأشرف، ١٣٧٠ هـ / ١٩٥٠ م.

٣ ـ ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الشيباني، الحوادث الجامعة، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

٤ ـ ابن بطوطة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، رحلة ابن بطوطة، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ١٤١٧ هـ.

٥ ـ ابن حوقل، أبو القاسم محمد، صورة الأرض، دار صادر (أوفسيت ليدن)، بيروت، ١٩٣٨ م.

٦ ـ ابن سينا (أبو علي)، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٣ هـ.

٧ ـ ابن طاوس، السيد أحمد، زهرة الرياض ونزهة المرتاض، تراثنا، العدد: ١٨، ١٤١٠ هـ.

٨ ـ ابن فهد الحلي، أحمد بن شمس الدين محمد، التحصين، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٩ ـ الأفندي، عبد الله، رياض العلماء وحياض الفضلاء، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠١ هـ.

١٠ ـ الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١١ ـ الأنصاري القمّي، محمد رضا، عقيدة الشيعة: تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقادية من القرن الثاني لغاية القرن العاشر للهجرة، دار التفسير، ط ١، قم، ١٣٩٤ هـ ش.

١٢ ـ آل محبوبة النجفي، جعفر، ماضي النجف وحاضرها، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ.

١٣ ـ الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

١٤ ـ الآملي، السيد حيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، انتشارات علمى و فرهنگى، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

١٥ ـ الآملي، السيد حيدر، تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، ط ٤، ١٤٢٨ هـ.

١٦ ـ آيتي، عبد المحمد، تحرير تاريخ وصاف، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

١٧ ـ البحراني، ميثم بن علي، شرح نهج البلاغة، مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

١٨ ـ ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ

١٩ ـ البحراني، ميثم بن علي، شرح إشارات الواصلين (نسخة مخطوطة)، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي برقم: ٢٠٩٤٣٧، طهران.

٢٠ ـ البحراني، يوسف، لؤلؤة البحرين، مؤسسة آل البيت للطباعة، ط ٢، قم.

٢١ ـ البرسي، الحافظ رجب، مشارق أنوار اليقين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، بيروت، ١٤١٩ هـ.

٢٢ ـ رسول جعفريان، سلطان محمد خدا بنده الجايتو و تشيّع امامي در ايران (السلطان محمد خدا بنده الجايتو والتشيّع الإمامي في إيران)، كتابخانه تخصصي تاريخ اسلام و ايران، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٢٣ ـ جمع من المؤلفين، تاريخ ايران: دوران تيموريان (تاريخ إيران: المرحلة التيمورية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يعقوب آژند، انتشارات جامي، ط ١، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٢٤ ـ جوادي، قاسم، (عرفان و تصوّف در تفسير أبو الفتوح رازي) (العرفان والتصوّف في تفسير أبي الفتوح الرازي)، مجموع آثار مؤتمر أبي الفتوح الرازي، مؤسسة دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ١٣٨٤ هـ ش.

٢٥ ـ الحر العاملي، محمد بن الحسن، أمل الآمل، دار الكتاب الإسلامي، ١٣٦٢ هـ ش.

٢٦ ـ الحِلّي، الحسن بن سليمان، المحتضر، انتشارات المكتبة الحيدرية، ١٤١٤ هـ.

٢٧ ـ الحِلّي، الحسن بن سليمان، مختصر البصائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢١هـ.

٢٨ ـ الحِلّي، يوسف كركوش، تاريخ الحِلَّة، منشورات المكتبة الحيدرية، ط ١، النجف الأشرف، ١٣٤٤ هـ.

٢٩ ـ الحمصي الرازي، سديد الدين، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ.

٣٠ ـ الخواجة الطوسي، نصير الدين، أوصاف الأشراف، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٣١ ـ الخواجة الطوسي، نصير الدين، آغاز و انجام (البداية والنهاية)، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ط ٤، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

٣٢ ـ الخواجة نصير الدين الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، پژوهشگاه علوم انسانى، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

٣٣ ـ الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٣٤ ـ الرازي، منتجب الدين، الفهرست، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٢٢ هـ.

٣٥ ـ رحمتي، محمد كاظم، فرقه هاي اسلامي در إيران (الفرق الإسلامية في إيران)، انتشارات بصيرت، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٦ ـ الزمخشري، محمود بن عمر، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢ هـ.

٣٧ ـ محمد تقي سبحاني، (شهيدين در كشاكش دو جريان كلامي مدرسه حله) (الشهيدان في تجاذب تيارين كلاميين في مدرسة الحِلَّة)، مجلة نقد ونظر الفصلية، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر.

٣٨ ـ محمد تقي سبحاني، (عقل گرايى و نص گرايى در كالم شيعه) (العقلانية والنصّية في الكلام الشيعي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤.

٣٩ ـ الشرفي، أحمد بن محمد بن صلاح، شرح الأساس الكبير، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٤١١ هـ.

٤٠ ـ الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢١ هـ.

٤١ ـ الشيبي، كامل مصطفى، تشيّع و تصوف (التشيّع والتصوّف)، انتشارات أمير كبير، ط ٣، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

٤٢ ـ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل السروية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (أ).

٤٣ ـ الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣ هـ (ب).

٤٤ ـ الصدر، السيد حسن، تكملة أمل الآمل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٦ هـ.

٤٥ ـ الطهراني، الآغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار نشر إسماعيليان، قم.

٤٦ ـ عبد الجبار، ناجي، الإمارة المزيدية الأسدية في الحِلَّة، دار نشر مؤرخ، قم، ١٣٨٨ هـ ش.

٤٧ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، الرجال، دار العقائد، ط ٢، النجف الأشرف، ١٤١١ هـ.

٤٨ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٣ هـ.

٤٩ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤١٧ هـ

٥٠ ـ العلاّمة الحِلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، ط ١، بيروت، ١٩٨٢ م.

٥١ ـ الفاضل المقداد السيوري، اللوامع الإلهية، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.

٥٢ ـ الفاضل المقداد السيوري، المقداد بن علي، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مجمع البحوث الإسلامية للآستانة المقدسة الرضوية، مشهد، ١٤٢٠ هـ.

٥٣ ـ كلبرغ، اتان، كتابخانه سيد بن طاووس (مكتبة السيد ابن طاوس)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٣٧١ هـ ش.

٥٤ ـ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٤٠٦ هـ

٥٥ ـ المحقّق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن، المسلك في أصول الدين، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٤ هـ.

٥٦ ـ سبحانب، محمد تقي؛ رضائي، محمد جعفر، (مدرسه كلامي اصفهان) (المدرسة الكلامية في إصفهان)، مجلة تاريخ فلسفه الفصلية، العدد: ١١، السنة: ١٣٩١ هـ ش.

٥٧ ـ الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة،

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، طهران / برلین، ١٣٨٧ هـ ش.

٥٨ ـ الملاحمي الخوارزمي، محمد بن محمود، المعتمد في أصول الدين، مركز پژوهشی میراث مکتوب، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، طهران، ١٣٩٠ هـ ش.

٥٩ ـ النشّار، سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤ هـ.

٦٠ ـ ورّام بن أبي فراس، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، مكتبة الفقيه، قم، ١٤١٠ هـ.

٦١ ـ ياقوت الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥ م.