المدرسة الكلامية في الحلّة

محمد جعفر رضائي / محمد تقي سبحاني

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

ترجمة : مركز العلّامة الحلّي قدس سره

الملخص

بعد مضيِّ مدَّة على تأسيس مدينة الحلة برزَ علمُ الكلام بتأثير متأخِّري المعتزلة، ولكن بعد ظهور الخواجة الطوسي وابن ميثم البحراني تأثّر منطقها الكلامي كلّيًّا بالفلسفة المشائية، وهذا المدّ الجديد وإن كان منتقدًا للآراء الفلسفية في المسائل الأصلية للكلام إلّا أنّه كان متأثّرًا في منهجيته ومنطقه الكلامي بالفلسفة بنحو تام.

وبرز مَدُّ الكلام الحديثي – الذي يعدّ السيد ابن طاوس أهمّ ممثل له – امتدادًا لمدرسة الكلام الحديثي في قم، وكان منتقدًا للمتكلمين في المنهجية كما كان منتقدًا لهم أيضًا في بعض المسائل الاعتقادية المهمّة.

وقد تأثرت سائر المدارس الكلامية مثل جبل عامل والنجف وشيراز بالتطوّرات الفكرية لمدرسة الحلّة.

The verbal school in Hilla

Muhammad Jaafar Rezaei
Muhammad Taqi Subhani

Abstract

After the establishment of the city of Hilla, the science of speech emerged with the influence of the late Mu'tazila, but after the emergence of Al-Khawaja Al-Tusi and Ibn Maitham Al-Bahrani, its verbal logic was completely affected by the Masha'i philosophy. Quite.This new tide,even though it was critical of the philosophical views on the original issues of speech,was that it was influenced in its methodology and rhetorical logical by philosophy completely

The verbal tide emerged - which is the most important representative of Sayyid Ibn Taous - it is an extension of the Hadith School in Qom, and he was critical of the speakers in the methodology, he was criticism of them in some important belief matters.

Other verbal schools, such as Jabal Amel, Najaf, and Shiraz, were affected by the intellectual developments of Al Hillah School.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة :

تشكيل مدرسة الحلّة ومقامها.

مُصِّرتْ مدينة الحلّة الفيحاء منذ أوائل القرن السادس الهجري على يد المزيديّين الذين كان لهم منحًى شيعيّاً[١]. وعلى الرغم من أنّ دولتهم لم تدم أكثر من نصف قرن؛ إذ صارت مدينة الحلّة في مهب رياح مختلف التغيّرات تتنقل منذ القرن السادس بين أيدي العباسيّين والسلاجقة إلّا أنّ أهلها ما زالوا مستقيمين على تشيّعهم[٢]، ولما زحف هولاكو في أواسط القرن السابع بجيشه إلى بغداد استطاعت هذه المدينة بحكمة بعض علمائها أن تحتفظ بأمانها وقرارها من السطو المغولي فلم يُقتل فيها أحد[٣]. كما أنّ الأمراء المغوليّين أيضًا قد أحسنوا التعامل مع أهل الحلّة فيما بعد ، فعلى سبيل المثال تفقّد سلطان الإيلخانيَّة محمود غازات في سنة ٦٩٨هـ مدينة الحلّة وفرّق بين أهلها أموالاً كثيرة وأمر بحفر قناة ماء تتشعّب من نهر الفرات شمال الحلّة و تمتدّ إلى مرقد الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، عرفت بنهر الغازاني[٤].

كما أنّ المنحى الشيعي الذي اتخذه بعض الأمراء إلى التشيّع هو الآخر أيضًا كان يساعد على توطيد حسن التعامل هذا؛ فعلى سبيل المثال يمكننا أن نشير إلى اعتناق السلطان محمود خدابندة المذهب الشيعي[٥]. وكذلك لا بدّ لنا من ذكر الشيخ حسن الجلائري الكبير، إذ لم يقتصر هذا الشيخ على نزعاته الشيعية فحسب، بل حوّل مدينة الحلة بعد الاستيلاء عليها سنة ٧٣٩هـ إلى محلّ آمن لعلماء الشيعة[٦]. وبالتأكيد قد تغيّرت الأوضاع بعد أن استولى جيش تيمور عليها وتمّ فتحها على يديه سنة ٧٩٥هـ، وترامت هذه المدينة في أوائل القرن التاسع الهجري بين أيدي التيموريين والجلائريّين مرّات عديدة وفقدت ما

كانت عليه من أمن واستقرار[٧]. وكذلك في القرن التاسع أيضًا قد تحوّلت هذه المدينة إلى محل صراع بين قبائل القراقرويونلور والقرّة قونيلو الأتراك من جانب، وبين القبائل العربية المشعشعية من جانب آخر، وصارت ميدانًا لصولاتهم وجولاتهم، وقد بلغت هذه الأهداف في الحلّة حدًّا جعل الكثير من علمائها يتركونها مهاجرين منها إلى سائر المدن، ولا سيما إلى النجف[٨].

إن تاريخ نشأة الحوزة العلمية في الحلّة يعود الى تلك السنين الأولى من تشييد هذه المدينة، ومثال ذلك نشير إلى العربي بن مسافر (ت بعد سنة ٥٨٠هـ) إذ حضر في حلقة درسه العديد من طلاب الشيعة وتلمذوا عليه[٩]. وكذلك أيضًا كان الحسين بن هبة الله بن رطبة السواري (ت ٥٧٩هـ) منشغلاً في هذه المدينة بتدريس علوم الدين[١٠]. ومن غير هؤلاء يمكننا أن نشير الى الفقيه الشيعي الشهير أبي عبد الله محمد بن إدريس (ت ٥٩٨هـ)؛ إذ كانت له في هذه المدينة حلقة درس كبيرة[١١]. وإنّ تقرير الحمصي الرازي في سنة ٥٨١هـ هو الآخر أيضًا الشاهد الوحيد على النشاط العلمي لهذه المدرسة، بل يبيّن مكانة علم الكلام في تلك المرحلة عند مدرسة الحلّة. وقد لاقى الحمصي من تلامذة مدرسة الري في طريق عودته من الحج استقبالاً كبيرًا وحفاوةً من علماء مدرسة الحلّة. وعلى وفق ما قال طلب علماء الحلّة منه أن يقيم عندهم في الحلّة ردحًا من الزمن ويتطرق لتدريس علم الكلام، فكان نتاج تواجده في مدرسة الحلّة هو تأليفه كتاب (المنقذ من التقليد) الذي يعدّ واحدًا من أهمّ الكتب الكلامية التي ألّفها الحمصي الرازي[١٢]، وقد عمد ابن نما الحلّي أيضًا في سنة ٦٣٦هـ إلى إعمار المراكز العلمية الموجودة في مقام صاحب الزمان عجل الله فرجه الشريف في هذه المدينة وأسكن بها عددًا من العلماء[١٣]، وقد تحوّلت الحلّة في تلك الحقبة الزمنية إلى أهمّ مركز علمي

للشـيعة، بعد أن حصل علماؤها على الأمان من هولاكو وأمنت من الاجتياح المغولي[١٤].

إن وجـود كبار علماء الشـيعة الإمامية في هذه المدينة يبين لنا بشـكل واضح النشـاط العلمي لمدرسـة الحلة في تلك المرحلة، ومن غير سديد الدين الحمصـي الذي تمّت الإشـارة إليه يمكننا أن نشـير إلى العلمـاء أمثال ابن ميثم البحراني المتكلم والفيلسـوف البحريني في هذه المدينة؛ إذ تلمذ كبار المتكلّمين له مثل العلّامة الحلّي.

وكذلك الخواجة نصير الدين الطوسـي، فبالرغم من أنّه هاجر من شرق العالم الإسـلامي وجاء إلى بغداد وبالرغم من أنّه كان وزيرًا، ويحظى بمقام رفيـع في الدولة إلّا أنّه أزمع على الرحيل إلى الحلّة وجاء إليها لشـهرتها التي لا منازع لها آنذاك، واحتفظ إلى آخر عمره بعلاقاته العلمية الوطيدة مع هذه المدينة وعلمائها، وهو شـاهد على دعوانا آنفًا. إنَّ وجود شخصيات مثل قطب الديـن الراوندي والكاتبي القزويني وسـيف الدين الآمـدي – الذين كانوا يعدّون من كبار الفلاسفة في عصرهم بحدّ ذاته – يبيّن منزلة هذه المدينة في مضمار العلوم العقلية.

ولا ننسى أن بعض العوائل العلمية الشيعية الكبيرة مثل (آل طاوس) فعلى الرغم من أنّ أغلب إقامتهم كانت في بغداد إلّا أنّهم احتفظوا بمقرّهم العلمي الدائم في الحلّة، فإنّ أهمية الحلّة في المجال العلمي قد بلغ حدًّا حتى إن بغداد مع ما لها من عظمة شأن وتنوع مذاهبها العلمية، عند مقارنتها بالحلّة كانت ضئيلة وضعيفة.

جذور مدرسة الحلّة في قم وبغداد.

علينا أن نعلم أنّ الأصل الأوّلي لعلوم الشيعة وخلفيّتها إنّما يعود إلى المدرستين العظيمتين آنفتي الذكر نعني بهما قم وبغداد. ففي الوقت الذي تقدمت به هاتان المدرستان في القرنين الرابع والخامس الهجريّين، كانت الشيعة آنذاك تشهد ألمع مراحل الازدهار العلمي في مضمار الكلام والفقه. كانت منذ القِدم مركزًا لإنتاج معارف الحديث الإمامي، وقد بلغت هذه المهمّة ذروتها في القرنين الثالث والرابع الهجريّين تزامنًا مع ظهور شخصيّات مثل أحمد بن محمد بن عيسى، و إبراهيم بن هاشم، وسعد بن عبد الله، ومحمد بن وليد.

وبغداد بوصفها عاصمة العالم الإسلامي آنذاك منذ تشييدها كانت محلّ اهتمام علماء الشيعة، وتزامنًا مع نزوح عدد كبير لافت للنظر من الشيعة إليها تحوّلت هذه المدينة شيئًا فشيئًا إلى أحد المقرّات الرسمية للإمامية.

وقد حصل علم الكلام الشيعي في هذه المرحلة من التاريخ التي تعود كليًّا إلى أواخر القرن الرابع وأواسط القرن الخامس الهجري، على دائرة معارف شاملة مناسبة لوقتها لم يسبق لها مثيل من قبل، وذلك بفضل علماء مشهورين مثل الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) والسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) وتلامذتهما، ولا سيما الشيخ الطوسي (ت٤٦٠هـ).

والمؤكد أنّ هذين المقرَّين كانا قد حظيا باتّجاهين مختلفين علمي ودِيني. وقد بلغت هذه الاختلافات إلى حد الانتقادات والاتهامات العقائدية الشديدة وتطوّر هذا الأمر من الجانبين: فإنّ أكثر انتقادات مشايخ القمّيين من متكلّمي بغداد إنما كانت ترد على استغلالهم المفرط للعقل النظري

وركونهم إلى التأويلات والتبريرات الخاطئة في الآيات والروايات ممّا يؤدّي إلى الابتعاد عن المصادر الدينية الأصيلة في عملية فهم المعارف الاعتقادية.

ومن جانب فإن أكثر نقد متكلّمي بغداد على محدّثي قم إنّما يعود إلى التزامهم بالنصّ وعدم خوضهم اللازم في الأبحاث العقلية، إذ يؤدّي ذلك في آخر المطاف إلى قبول الآراء التي تنتهي إلى التشبيه والجبر.

ونذكر هنا أنّ مدرسة بغداد أيضًا كانت أكثر دوامًا؛ وذلك لأسباب تراثية ومنهجية وكذلك لأسباب سياسية وأجواء اجتماعية وثقافية، وسرعان ما أثّرت هذه المدرسة في مناطق كبيرة من العالم الشيعي، واحتلّت مكانها في الأوساط الثقافية بوصفها قراءة رسميّة من المذهب الشيعي الإمامي.

وعلى الرغم من ذلك استطاعت مدرسة قم أيضًا في ظل حفظها التراث الحديثي الشيعي أن تدوم ببطء، وتستمّر إلى جانبه بنقل نتاجها ومحصولها الاعتقادي[١٥].

وقد تظافرت عوامل مختلفة أدّت إلى تضاؤل هذين المركزين وزوالهما، ولم يبق في النصف الثاني من القرن الخامس تقريبًا أيّ أثر من ذلك المجد والجلال. وعلى الرغم من أنّه في الوضع الحالي لا يمكن الإشارة إلى جميع عوامل هذا الاضمحلال بنحو قاطع و ذلك بسبب غياب الدراسات الجديرة بالاعتماد، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن نغضّ النظر عن أحد العوامل السياسية والاجتماعية المهمّة وهو سقوط دولة آل بويه (في سنة ٤٤٨هـ) وتشتّت علماء الشيعة إلى سائر البلاد البعيدة والقريبة.

وإنّ تركان السلجوقي الذي كان حليفًا لعلماء السنّة ويجهر بوفائه للخلافة العباسية، قد استغلّ الضعف الداخلي لدولة آل بويه وأخذ يحتلّ

تدريجيًّا من جهة الشــرق المناطق التي كانت تحت ســيطرتهم، وأخيرًا دخل بغــداد في ســنة (٤٤٧هـ) بقيادة طغــرل بيك وعزم على ظلم علماء الشــيعة بالضغــط عليهم وتهديدهم[١٦]، وقد تطورّت هذه الأمور إلى حدّ أن استشــهد أحد علماء الشيعة في فتنة الكرخ المعروفة فأضطرّ الشيخ الطوسي – رئيس مدرســة بغداد وأكبر شخصية كلامية وفقهية شيعية آنذاك – أن ينزح عن بغداد، وتبعًا له فقد نزح أكثر الشخصيات العلمية الإمامية من تلك المدينة أو صاروا جليسي بيوتهم وركنوا إلى الانزواء والعزلة.

على الرغم من أنّ الشيخ الطوسي لجأ إلى النجف مجاورًا لأمير المؤمنين عليه السلام إلّا أنّ ظــروف النجف آنذاك لم تكن بالوجه الذي يحوّلها إلى بديل مناســب لبغــداد، على أيّة حال كان التقدير أن تتبلــور مدينة الري بوصفها أهمّ مقرّ للفكــر الكلامي الإمامي بعد بغداد. وبالطبع فقد نشــطت بعد بغداد بعض البيئات المحدودة الأخرى مثل: نيشــابور، حلب، طرابلس، قزوين، البحرين، وأمثالهــا. لكن لم تحظ أي واحدة منها بالمكانــة والأهمية التي حظيت بها الري. وهناك شواهد وقرائن كثيرة تؤكّد أنّ مدينة الري الكبيرة المزدهرة قد تزامن ازدهارها مع اســتقبالها تلامذة مدرســة بغــداد و حملة تراثها في أوســاط القرن الخامــس الهجري وحتى قبل هذا التاريــخ قد مهّدت أرجاءها لتنمية نهضة علمية شيعية جديدة.

ونعلم أنّ الري في حدّ ذاتها كان لها في القرنين الثالث والرابع الهجريّين حوزة حديثية قوية نســبيًّا وفي هــذه الحقبة وتزامنًا مع اســتضافتها لكبار محدثي قم والكوفة زادت شــيئًا فشــيئًا على ثروتها الحديثية والمعرفية. فإنّ هذه الســابقة إلى جانب مــا حظيت به وغنمته من مدرســة بغداد الكلامية حوّلتها إلى أسمى مدينة علمية شيعية حازت من بين سائر المدن العلمية الشيعية منزلة الصدارة والزعامة.

وبهذا المنوال تحولت مدرسة الري إلى مركز يتطرّق إلى التدريس والتحقيق في منهجية مدرسة بغداد الكلامية والفقهية من جانب، وإلى تربية أداء طلبة فضلاء وأجلّاء في منهجية مدرسة قم الاعتقادية والحديثية من جانب آخر، ومن المؤكد أنّ مدرسة الري لم تقتصر على شرح الآراء الكلامية لعلماء بغداد ونشرها فحسب، بل تزامن مع اغتنامها التطورات الطارئة على علم الكلام المعتزلي، أن صبّت اهتمامها على توسعة فصول من علم الكلام الإمامي وترقيتها. ويمكننا أن نبيّن هذا التطوّر العلمي جيّدًا بدراسة مقارنة بين كتابين معتمدين من كتب السيّد المرتضى أي (الذخيرة والمحصّل) اللذين يحكيان آخر الإنجازات الكلامية الجديدة لمتكلمينا في بغداد، وبين الكتاب القيّم (المنقذ من التقليد) للحمصي الرازي؛ إذ لا شك في أنه يعدُّ مقتطفًا من المجموعة الكلامية من مدرسة الري. إنّ هذا التطوّر مشهور لا سيّما في الأبحاث المرتبطة بقسم دقيق الكلام أو لطيف الكلام الذي يهيّئ للمتكلّم المبادئ العقلية في تبيين الاعتقادات الدينية وتسويغها.

وعلى الرغم من أنّ مدرسة الري كانت تضم كبار المحدّثين وقد أُلّفت في هذه الحقبة كُتُبٌ حديثية مهمّة، ولكنَّ المحدثين في هذه الحقبة أيضًا قد تأثّروا بهيمنة مدرسة بغداد وبنحوٍ ما فكانوا يبدون من روايات الإمامية تفسيرًا بغداديًّا، فعند مراجعة آراء أشخاص مثل الفتّال النيشابوري وابن شهر آشوب وحتى شخص مثل القطب الراوندي يتبيّن أنّ هؤلاء الأشخاص حين اهتموا بنقل الروايات كانت لهم أيضًا آراء وتفسيرات بغدادية من روايات الإمامية.

وقد ورثت الحلّة كلام الإمامية من بعد مدرسة الري، فيمكننا أن نجعل رتبة مدرسة الحلة من حيث الامتداد والتنويع ومن حيث الانتاج والإبداعات الكلامية إلى جانب بغداد وأفضل من الري. ولم يكن كلام الإمامية في مدينة الحلّة

ليقتصر فقط على عرض ذخائره المتنوّعة بل إنَّ الحلّة قد سـّطرت لتاريخ الشيعة مرحلة جديدة بما أبدته من انسجام ودمج بين علمي الكلام والفلسفة.

التيّارات الفكرية في مدرسة الحلّة

في مدرسة الحلّة اتّجاهان مختلفان في علم الكلام ينوبان عن مدرستي بغداد وقم. ويمكننا أن نقسّم الاتجاه الأول إلى مرحلتي ما قبل الخواجة وما بعده. وبالتأكيد علينا أن لا نغضّ النظر أيضًا عن الاتجاهات العرفانية الحديثة النشوء التي ظهرت عند بعض العلماء. بناءً على هذا لا بدّ لنا أن نتطرق إلى ثلاثة اتجاهات في مدرسة الحلّة : الاتجاه الكلامي الذي ينقسم في نفسه إلى مرحلتين :

الأولى: اتجاه متكلّمي الحلّة قبل الخواجة والذي هو في الحقيقة امتداد لمدرسة الري الكلامية وقريب من متأخّري المعتزلة و المتكلّمين بعد الخواجة واستغلالهم اللغة الفلسفية في علم الكلام؛ الثانية: الاتجاه الكلامي الحديثي والذي هو في الحقيقة امتداد لمدرسة قم.

١- الاتجاه الكلامي

إنّ نشوء حوزة الحلّة في القرن السادس كان أساسًا متزامنًا مع الاتجاه الفقهي، ولم تحظ العلوم العقلية بمقام حائز للأهميّة ولم يكن معنى هذا عدم الاعتناء بعلم الكلام ؛ فإنّ الفقه الشيعي كان ملتحمًا مع علم الكلام من مدرسة بغداد ، وكانوا يسمّون علم الكلام بـ: ((علم أصول الدين)) ؛ إذ كان مع علم أصول الفقه يعدّان علمين توأمين، وكان يطلق عليهما ((الأصوليين)). هذا الاصطلاح الذي يعرب عن تقارب عِلْمَي الفقه والكلام، كذلك في الحلّة كان محلّ اهتمام كبير. ولكن في الوقت نفسه ولأسباب لا نعلم بعضها

إلى الآن فإنَّ علم الكلام في بادئ أمر الحلّة كان غالبًا ما يعدّ موضوعًا جانبيًا وفرعيًّا، وقلما ظهر في الحلّة متخصصّون بارزون، وكانت الكتب التي صنفت في هذه المرحلة قليلة، ورغم ذلك ظهرت شيئًا فشيئًا أوّل الاتجاهات الكلامية في الحلّة.

المرحلة الأولى لمتكلّمي الحلّة

جنح متكلمو الحلة في مرحلتهم الأولى إلى متأخري المعتزلة كما قلنا ذلك سابقاً، ولم يلقَ علم الكلام في هذه المرحلة من مدرسة الحلّة اهتمامًا بالغاً ورغم ذلك فإن التحدّيات المذهبية والانتقادات للمخالفين من جانب وافتقار الفقه والأصول لعلم الكلام من جانب آخر كان حافزًا لسائر علماء الحلّة على تقوية العلوم العقلية في هذه المدرسة، فمن الناحية التاريخية هناك شواهد عديدة على هذا الكلام، فعلى سبيل المثال ذكر سديد الدين الحمصي (ت حدود ٥٦٠هـ) اشتغاله بتدريس علم الكلام وتصنيفه كتاب (المنقذ من التقليد)و(المرشد إلى التوحيد) أو (التعليق العراقي لبعض طلبة هذا العلم)؛ وذلك استجابة منه لطلب بعض علماء الحلّة منه حين عودته من مكّة[١٧] وقد برز من بعده في عرصة كلام الحلّة جهابذة المتكلّمين مثل سديد الدين ابن وشاح الحلّي، وهو أستاذ المحقّق الحلّي (٦٠٢-٦٧٦هـ) والسيد ابن طاوس (ت٦٦٤هـ) في علم الكلام[١٨]، أو مفيد الدين محمد بن جهم الأسدي (ت٦٨٠هـ)، ويوسف بن مطهر الحلّي، وهو أبو العلّامة الحلّي وكلاهما كانا معاصرين للمحقق الحلّي.

وقد وصفهما المحقّق الحلّي للخواجة الطوسي في أوّل زيارة له للحلّة قائلاً: ((أعلمهم بالأصوليين))[١٩].

ولدينا عدّة شواهد تبين أنّ هذا الرهط من متكلّمي الحلّة خلافًا لأسلافهم كانوا يعتقدون بنزعة جديدة في علم الكلام استفادوها من آراء متأخري المعتزلة وقد تأثرُوا بها على خلاف أتباع السيّد المرتضى. فإنّ إطلاق عنوان متأخري المعتزلة ينصرف إلى أتباع أبي الحسين البصري وتلميذه الخوارزمي، إذ توجّهوا إلى القواعد والاصطلاحات الفلسفية برغبة عالية بعد عبورهم من الاعتزال البصري، وقد أدّوا إلى تقدم علم الكلام خطوًة أخرى نحو الفلسفة[٢٠].

وفي الحقيقية إن متأخري المعتزلة قد أعرضوا تارة في أبحاثهم المرتبطة بدقيق الكلام عن آراء المدّ البهشمي وأبدوا رغبتهم نحو الفلسفة المشائية، فعلى سبيل المثال يمكننا الإشارة إلى الأبحاث التي دخلت في هذا الموضوع مثل أبحاث الوجود والماهية[٢١]، وتغير معنى العرض[٢٢]، والإفادة من الاصطلاحات الفلسفية مثل ممكن الوجود وواجب الوجود[٢٣]، وردّ نظرية المعتزلة التقليدية في شيئية المعدوم[٢٤]، فإنّ هذه التغييرات كانت تسبب في تغيير مواضعهم في جليل الكلام أيضًا، فمن ضمن هذه التأثيرات يمكننا الإشارة إلى موضوع متأخّري المعتزلة في بحث ماهية الإرادة؛ إذ كانت تلك التأثيرات بسبب التغيير في معنى العرض.

وبيان ذلك، بناءً على التعريف السابق للمعتزلة فإنّه لا يلزم العرض أن يتم حلوله في مكان واحد بالضرورة من دون تجاوز، ومن جهة كان من الممكن لهم إثارة نظرية العرض لا في المحلّ، وبهذا الدليل كانوا يعتقدون أنّ إرادة الله عرض لا في المحلّ. في حين أنّ تعريف متأخري المعتزلة هو أنّ العرض إنّما يتم حلوله في الجوهر فقط ولا ينبغي تجاوزه، وبهذا الدليل ما كان يمكنهم إثارة نظرية العرض لا في المحل، وبالنتيجة ما كان يمكنهم أيضًا أن يعللوا إرادة الله لا في المحلّ[٢٥].

وقد فسّر متأخّرو المعتزلة الإرادة بالدافع، والذي هو في الحقيقة علم الباري ينظم أفضل، وهذا الرأي كان قريبًا جدًّا من نظرية الفلاسفة[٢٦].

وهناك أنموذج آخر من بحث شيئية المعدوم، فقد كان المعتزلة الأول يعتقدون بشيئية المعدوم وباعتمادهم هذا الرأي كانوا يفسّرون موضوع العلم الإلهي المسبق بالعالم. هذا في الوقت الذي كان متأخرو المعتزلة – كما قلنا سابقًا – يذهبون مذهب الفلاسفة فبإنكار شيئية المعدوم خلافًا لأسلافهم، فإنّ هذا التغيير قد ترك أثره في نظريّتهم في بحث العلم الإلهي أيضًا[٢٧]، فعلى سبيل المثال كان أبو الحسين البصري يعتقد أنّ الله لا علم له بالجزئيّات قبل وجودها[٢٨]، ولهذا السبب فإنّ الفلاسفة أيضًا قد واجهوا عقبة في تفسيرهم للعلم الإلهي السابق، وبهذا الدليل كان ما اعتقده ابن سينا من كلّية أو إجمال العلم الإلهي بالجزئيّات[٢٩].

ومع هذا فإنّه ليس لنا أن نبالغ فيما ذهب إليه المعتزلة من مذهبهم الفلسفي، رغم أنّه يمكننا أن نشاهد خيوطًا من تأثّر المنهج الكلامي المعتزلي بالفلسفة، وفي الوقت نفسه يمكننا أن نصفهم أيضًا بأنّهم أهمّ المنتقدين للفلسفة المشائية، وفي الحقيقة فإنّ تأثّر متأخّري المعتزلة من الفلسفة كان تأثرًا جزئيًّا، رغم أنّهم أبدوا رغبتهم في الفلسفة في بعض المناسبات من لطيف الكلام وجليل الكلام كذلك، ولكن لا زالوا محتفظين في أكثر المناسبات بموضعهم الانتقادي من الفلسفة، على سبيل المثال أنّهم قد قبلوا اصطلاح واجب الوجود وممكن الوجود، ولكنّهم أعتمدوا تعاريف عن الواجب والممكن تختلف عن تعاريفهم الفلسفية. فإن الملاحمي الخوارزمي يعتقد أنّ واجب الوجود موجود محال له العدم، وأنّ ممكن الوجود موجود يجوز له الوجود والعدم[٣٠] فبناءً على هذا التعريف فإن واجب الوجود سيكون

قديمًا وممكن الوجود سيكون هادئًا، وفي الحقيقة أن واجب الوجود بالغير لا معنى له في هذا التعريف، بل الموجودات إمّا واجبة الوجود أو ممكنة الوجود.

وكذلك في بحث الوجود والماهية رغم أن متأخّري المعتزلة هم الذين جلبوا هذه اللغة إلى الكلام الإسلامي، ولكنهم خلافًا للفلاسفة كانوا يقولون بالاشتراك اللفظي للوجود في جميع الموجودات، فمن وجهة نظرهم أنّ الوجود غير زائد على الماهية، وبعبارة أُخرى أنّ وجود كل شيء هو نفس حقيقته.

في حين أنّ الفلاسفة كانوا يعتقدون أنّ الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، وكذلك كانوا يعتقدون أنّ الوجود زائد على الماهية[٣١].

وفي النقاش عن ماهية العلم وتعريفه كذلك فإنّ متأخّري المعتزلة ما زالوا يؤكّدون وجهة نظر المعتزلة التقليدية ويخالفون الفلاسفة، وهذا ما سبّب إلى أن يظهروا نظرية مختلفة كلّيًا مع الأبحاث المرتبطة بنظرية المعرفة وكذلك بالعلم الإلهي أيضًا[٣٢].

وفي مضمار معرفة المنهجية أيضًا فقد أكّد أبو الحسن البصري وتلامذته حثيثًا الإفادة من منهجية السلف من المعتزلة واتخذوا موقفًا انتقاديًّا إزاء علم المنطق؛ على سبيل المثال فقد تطرّق أبو الحسين البصري إلى نقد الشكل الأوّل من القياس في علم المنطق وإلى الدفاع عن منهجية المتكلّمين وهي نفس الاستدلال من الشاهد بالغائب[٣٣].

بناءً على هذا لنا أن ندعي أنّ متأخّري المعتزلة قد مالوا في بعض أبحاث لطيف الكلام (الإلهيات) بالمعنى الأعم إلى آراء الفلاسفة وما زالوا يحتفظون في البعض الآخر بالآراء التقليدية للمعتزلة. وبعبارة أخرى فإن متأخري المعتزلة قد عرضوا مجموعة التقاطية في أبحاث لطيف الكلام، ونفس هذا

الأمر كان سببًا لتغيير آرائهم في أبحاث دقيق الكلام. وبعبارة أخرى لنا أنْ ندّعي أنّ متأخري المعتزلة أبدوا رغباتهم بالفلسفة، ولكن ليس لنا أن نصف كلامهم كلامًا فلسفيًّا. ويمكننا أن نصفهم بأنّهم من مستهلّي ساعةٍ اكتملت بعد برهة من الزمن بأفراد مثل الفخر الرازي ولا سيما الخواجة الطوسي.

إنّ هذه الموجة الجديدة التي أحدثها متأخرو المعتزلة قد تأثرت منها المدرسة الكلامية في الحلّة أيضًا، فسديد الدين الحمصي الذي لنا أن نصفه بأنّه المؤسّس الأوّل للمدّ الكلامي لمدرسة الحلّة، كان قد تأثّر في مناسبات عديدة بتعاليم متأخري المعتزلة. وقد دافع مرارًا في كتاب (المنقذ من التقليد) عن آراء أبي الحسين البصري[٣٤]. وقد تتابع تلامذة سديد الدين الحمصي أيضًا على مواصلة هذا المدّ في الحلّة، على سبيل المثال فقد صرّح المحقق الحلّي في أوّل كتاب المسلك في أصول الدين قائلًا: إنّه ألّف كتابه على مبنى طريقة متأخري المعتزلة التي هي أوضحها مسلكًا وطريقًا وأتّمها تحقيقًا[٣٥] فإنّ هذا التأثير واضح في الآراء الكلامية أيضًا.

المرحلة الثانية لمتكلّمي الحلّة: قبولهم لغة الفلسفة المشائية.

تزامنا مع ظهور الخواجة الطوسي وابن ميثم الحلّي، فقد خطا كلام الحلّة خطوةً أخرى نحو الفلسفة، وإن المقابلة الجدية التي حصلت لكلام الإمامية مع الفلسفة في المراحل السالفة مثل مدرسة بغداد قد تحوّلت في هذه المرحلة إلى المعاملة وتارة إلى الاندماج بينهما، هذا وإنّ الخواجة الطوسي الذي يعدّ معظم متكلّمي هذه المرحلة نوعًا ما من تلامذته، وهو أحد أهمّ الفلاسفة المشائيّين. وقد ساعد شرحه على (الإشارات) وأجوبته على إشكالات الفخر

الرازي في توطيد الفلسفة المشائية مساعدة كبيرة فإن الكثير من فلاسفة هذه المرحلة أيضًا إمّا كانوا تلامذته أو كانت لهم معه علاقات جيدة ؛ على سبيل المثال نشير إلى مكاتبات الخواجة الطوسي مع أثير الدين المفضّل بن عمر الأبهري (٦٦٣هـ) صاحب كتاب الهداية[٣٦] كما أنّه كان للخواجة شرح على كتابه (تنزيل الأفكار) أيضًا تحت عنوان (تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار).

واستمّد تلميذه المعروف أيضًا العلّامة الحلّي الأواصر الوّدية مع الفلاسفة، فإنّه كان تلميذ الفيلسوف الكبير لهذه المرحلة نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني (٦٧٥هـ)، وقد شرح له كتابي (حكمة العين) و(الشمسية). وإنّ قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ) مؤلف كتاب (المحاكمات بين شرح الإشارات) من الفلاسفة المشهورين في هذه المرحلة أيضًا، فهو من جانب تلمّذ للعلامة الحلّي ودرس عنده، ومن جانب آخر كان أستاذ الشهيد الأول، وهذه الشواهد تحكي ما معناه أنّ متكلّمي الإمامية، خلافًا لمدرستي بغداد والريّ، كانت لهم في هذه المرحلة مع الفلسفة معاملات ومراودات واسعة النطاق.

وفضلاً عن هذا فإنّ علماء الحلّة قد تأثروا بالفلسفة في معرفة المنهجية وحتى وفي اللغة، فإنّ متكلّمي مدرسة الحلّة في هذه المرحلة لم يقتصروا على معرفة المنهجية الفلسفية للمنطق وتركوا طريقة المتكلّمين القديمة فحسب[٣٧]، بل إنّهم جعلوا كلّيًّا الأَبحاث واللغة الفلسفية بديلاً عن لطيف الكلام عند المتكلّمين؛ مثال ذلك كتاب (تجريد الاعتقاد) وكذلك شرحه (كشف المراد) الذي يتألف من ستة فصول أصلية، إذ اختصّ أوّل فصلين منه بالأبحاث الفلسفية كلّيًّا، وقد اشتملا على بحوث مثل: أبحاث

الوجود، والماهية ولواحقها، والعلّة والمعلول وأقسام العلل، والأبحاث التي لها صلة بالجوهر مثل: تعريف الجوهر، والجسم وأحكامه، وأبحاث الأعراض والأعراض التسعة. فإنّ هذه الأبحاث قد تطابقت في كثير من المناسبات مع ما جاء في إلهيّات كتاب الشفاء لابن سينا.

إنَّ هذا الكم من الأبحاث الفلسفية في مصنّفات كلام الإمامية[٣٨] من المراحل الماضية لم تحظ بخلفية مهمّة، ولم يكن العلّامة الحِلّي في تبويب الأسرار الخفية في العلوم العقلية ليتأثر من الإشارات فحسب بل كانت له هذه الحال أيضًا في أبحاث كل باب، بناءً على هذا رغم أن مدرسة الحلّة في المرحلة الأولى قد استعمل فيهما بعض الاصطلاحات والمفاهيم الفلسفية، ولكن تزامنًا مع مجيء الخواجة الطوسي وإبداعاته في علم الكلام صارت طريقة لغة علم الكلام عند الإمامية فلسفية كلّيًّا.

ومن المؤكد أنّ الخواجة وأتباعه رغم انسجامهم وتعاطيهم مع علم الفلسفة فما زالوا في أبحاث علم الكلام الأصلية أي الإلهيات بالمعنى الأخص، على مواقف المتكلّمين السابقة وكانوا يردّون آراء الفلاسفة في الكثير من أبحاثهم الفلسفية، فمن بين هذه الأبحاث نشير إلى بحث حدوث العالم وقدمه[٣٩]، وارتباط الباري عز وجل بالعالم وعدم وجود الواسطة في الخلقة[٤٠] وبوجه خاص نفي العقول العشرة[٤١] وقاعدة[٤٢] الواحد، وتعريف صفة القدرة بصحة العقل وتركه إزاء الفلاسفة[٤٣]، والجبر والاختيار والتفسير من بحث القضاء والقدر[٤٤] وتقرير بحث إرسال الرسل[٤٥]، شيئًا فشيئًا أوّل الاتجاهات الكلامية في الحلّة.

وإنكار الروح المجرّدة[٤٦] ومخالفة آراء الفلاسفة في شان حقيقة الإنسان، والمعاد الجسماني بوجه خاص[٤٧].

بناءً على هذا يمكننا أن ندّعي أنّ متكلّمي هذه المرحلة من مدرسة الحلّة

رغم تأثّرهم بالإلهيّات بالمعنى الأعم، من الفلسفة، إلّا أنهم ما زالوا منتقدين للفلاسفة في أغلب أبحاث الإلهيّات بالمعنى الأخص. ولعلّ إطلاق عنوان مرحلة الانسجام والتنافس مع الفلسفة على هذه المرحلة ليس ببعيد عن الواقع.

رغم ذلك لا يمكن أن نغفل عن تأثير التعديلات الطارئة على الإلهيات بالمعنى الأعم، وكيف تحوّلت إلى الفلسفة في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ؟ وعلى سبيل المثال فإنّ قبول حجّية الصدّيقين وأرجحيته على حجّية الحدوث والقدم إنما هو نتيجة دخول اللغة الفلسفية في بحث الوجود الواجب والممكن[٤٨] وكذلك أيضًا ما يعتقده الخواجة والعلّامة الحلّي من أنّ أحد دلائل العلم الإلهي هو استثناء كل شيء إلّا اللّه تبارك وتعالى (واجب الوجود)، فإنّه ناتج عن التعديلات في الإلهيات بالمعنى الأعم[٤٩] إنّ تغيير رأي متكلّمي الحلّة – في هذه المرحلة – في بحث الإرادة الإلهية أيضًا هو كما قيل إنما يتأخّر عن التعديلات الظاهرة في أبحاث الجوهر والعرض[٥٠].

وبالتأكيد فإنّ هذه المناسبات هي النماذج الوحيدة من تأثيرات هذا التحول والتغيير في الإلهيات بالمعنى الأعم، وأنّ التدقيق في مدى هذه التأثيرات يفتقر إلى دراسة مستقلة.

الهيكلية واللغة الجديدة التي استعملها الخواجة الطوسي في علم كلام الإمامية، أرسيت قواعدها أو توطدت في مدرسة الحلّة من قبل العلّامة الحلّي وتلامذته. وقد خطا العلّامة الحلّي خطوةً جبارة في إرساء قواعد الكلام الإمامي الجديد تزامنًا مع تصنيفه العديد من الكتب في الهيكلية الجديدة وبثّها ونشرها في مدرسة الحلّة، وكذلك اهتمامه بإعداد طلبة العلوم وتربيتهم.

وقد استمر هذا المدّ بواسطة فخر المحقّقين والشهيد الأوّل وانتهى الى

الفاضل المقداد، فقد ترك فخر المحقّقين العديد من الكتب الكلامية.

وقد طبعت رسائله المختصرة مثل (إرشاد المسترشدين) و(العقائد الفخرية)، في مجموعة (عقيدة الشيعة) بمساعي محور رضا الأنصاري القمي[٥١]، وقد طبع شرحه المبسوط على نهج المسترشدين أيضًا وهو تحت عنوان (معراج اليقين في شرح المسترشدين) مع تحقيق طاهر السلامي، عن طريق العتبة العباسية في العراق. وقد طُبِعَ كذلك عددٌ من المصنّفات الكلامية للشهيد الأوّل وهي في حوزتنا[٥٢]. ورغم ذلك يمكننا أن نصف الفاضل المقداد بأنه أقوى متكلّم سعيًا ونشاطًا من سلف محتد مدرسة الحلّة من بعد العلّامة. ومن مصنّفاته – باستثناء كتاب (اللوامع الإلهية) الذي هو من أهم المصنّفات الكلامية الشيعية – لا بدّ لنا من الإشارة إلى (النافع يوم الحشر في شرح باب الحادي عشر) وهو من أهمّ الشروح على باب الحادي عشر للعلّامة الحِلّي، وكذلك إلى كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين) في شرح نهج المسترشدين للعلّامة الحلّي.. الأمر الجدير بالاهتمام في جميع هذه المصنفات هو مدى تأثّرهم بهيكلية الخواجة الطوسي والعلّامة الحلّي وبلغتهما.

٢- المدّ الكلامي والحديثي.

إلى جانب مدّ المتكلّمين لا بدّ من الإشارة إلى مدّ آخر في مدرسة الحلّة، إذ لم يكن ليتماشى مع اتجاه متكلّمي الحلّة فحسب بل تارةً كان يتطرق بصعوبة إلى مواجهة ادّعاء انضم. ويمكننا أن نقول بمعنى آخر إنّ أكبر مدّ في الحلّة للذين كان أكثرهم ينتسبون الى مشايخ قم والري قد صُنِّفوا أغلبهم في هذه المجموعة الأخيرة. وقد تأثر هذا المدّ الفكري بوجه خاص بكبار محدّثي مدرسة الري مثل عماد الدين الطبري وابن شهر آشوب وشاذان بن جبرئيل. وكان في الحلّة شخصيات جديرة بالذكر مثل عربي بن مسافر،

وابــن بطريق الحلّي، ومحمد بــن جعفر الحلّي، وفخار بن معد بن الموســوي الحلــي، وآل نما مثل أبي البقــاء، وهبة اللّه بن نما، ونجيب الدين محمد بن جعفر بن هبة اللّه، ونجم الدي جعفر بن محمد؛ إذ كان هؤلاء الواســطة في نقل تراث محدّثي الإمامية وفكرهم.

وعلى سبيل المثال يمكن الإشارة في هذه المجموعة إلى آل طاوس ولا سيما الشــخصية البارزة والنافذة فيهم أي جمال الدين السيد علي بن طاوس، إذ إنّ صولته في النهج الموســوم بالكلام كانت أوضح من الآخرين، فقد قرأ قسمًا من كتاب المناهج أو المنهاج على نفس مؤلفه ابن الوشاح الحلّي. رغم أنه ليس في حوزتنا معلومات أكثر من هذا عن دراســة السيد الكلامية إلّا أنّه يمكن أن نتوصل إلى معرفة جوانب من هذا العلم من شواهد أخرى مثل المواضيع الكلامية التــي نقلها في كتبه ومن كمّية الكتب الكلامية الموجودة في مكتبته[٥٣].

ويرى الســيد أنّه تأثّر بوالده وجدّه لأمّه أي ورام بن أبي فراس (ت٦٠٥هـ) أكثــر من أي شــخص آخر، وليس لدينــا عن أبيه معلومــة واضحة ولكننا نعــرف ورّامًا من خلال نقل الأقوال وكذلك من خلال كتابه الوحيد المتبقي منه وهو (تنبيه الخاطر ونزهة النواظر) المعروف بـ (مجموعة ورام). وبالرغم مــن أنّ هذا الأثر يعدّ أثرًا روائيًّا لكنه يحكي إلى حدٍّ ما الجهات الفكرية لمؤلّفه. وبالرغم من أنّ ورّامًا كان من ملازمي سديد الدين الحمصي، ويحتمل كثيرًا أن يكون من مستضيفيه في الحلّة، ولكن لم يكن متماشيًا بشكل كامل في الأفكار الاعتقادية مع المسار السائد آنذاك للمتكلمين. حتى إذا تكلمنا في شأن ورّام بالتقريب والاحتمال، والحال أنّ الشواهد كما سنقول فيما بعد مختلفة، ولكن في باب ابن طاوس فإن هذا الامر في غاية الوضوح وجدير بأن يتدارك.

وفي كتاب (كشف المحجة لثمرة المهجة) وهو عبارة عن وصية السيد ابن طاوس لابنه، فإنّه قبل أن يذكر فيه وصاياه الأخلاقية تطرّق فيه إلى ذكر مبانيه واتجاهاته الفكرية ببيان مُيَسّر ورائع.

وما يجدر بنا أن نلتفت إليه في هذا الوسط هو استقباله أجواء علم الكلام آنذاك وانطباعه عنها وما أبداه من تحليل انتقادي لمنهج الكلام السائد في تلك الحقبة، فإنّه يصرح قائلاً: ((إنني ما قلت هذا جهلاً بعلم الكلام وما فيه من السؤال والجواب، بل قد عرفت ما كنت أحتاج إلى معرفته منه وقرأت منه كتبًا ثمّ رأيت ما أغنى عنه، وقد ذكرت في خطبة كتاب المحجة لثمرة المهجة كيف اشتغلت فيه؟ وعلى من اشتغلت في معانيه؟ وما الذي صرفني من ضياع عمري في موافقة طالبيه؟))[٥٤].

خلافًا لظنّ كثير ممّن خالف علم الكلام أو اعتقد أنّ العلوم العقلية المعهودة لدينا مُطابقة للنزعة العقلية مُطابقة التزامية، وقد صنفوا المخالفين سريعًا ودون تأمّل في مجموعة الأخباريّين، ولم يكن السيد ابن طاوس ليذر العقل جانبًا بل هو على عقيدة أنّ ما قاله في نقد علم الكلام إنما هو مستلهم من ((فيض العقل)) و ((المعرفة الصادرة)) مما فيه وعليه العقل والنقل))[٥٥] و((العقول المستقيمة والقلوب السليمة))[٥٦]، فإنه لم يكن ليقتصر في إثبات ذات الباري عزّ وجل أو لعلّه حتى في أصول العقائد على استغلال الأدلة العقلية و يعتقد بتقدّمها على العمل بالتكليف الديني فحسب، بل كان يستفيد لأجل ذلك من الترتيب الدقيق للأدلة ولم يكن يغفل عن المقدمات العقلية المفتقر إليها لدليل كامل[٥٧].

وعلى وفق ما وصفه السيد من وصف دقيق، لا بدّ لنا من أن نسأل: لماذا نهض السيد بمخالفة علم الكلام؟ فإنّ نزاعه في أسلوب استغلال العقل

والطريق الذي لا بدّ أن نلجأ إليه للحصول على المعرفة[٥٨].

وإن جل اتكاله على المتكلّمين قوله: ((قد ضيقوا على الأنام ما كان سّهله الله جلّ جلاله ورسوله ﷺ))[٥٩].

وهو يعتقد أنّ هذا الطريق السهل هو من سنخ الأدلةّ العقلية التي تجلب المنهجية واليقين اللذين نحصل عليهما بالتنبيه على الأمور العقلية.

ويرى السيد ابن طاوس أنّ الكلام بمعناه السائد آنذاك هو في الأساس من الوظائف التي روّج لها المعتزلة، فإنّهم مع ما جاؤوا به من ((الألفاظ حادثة))[٦٠] لم يقتصروا على اللجوء إلى ((الطريقة البعيدة عن اليقين)) فحسب، بل كانوا يصّدون أكثر الناس عن طريقة أهل الدين بإلقاء شبهات المعترضين عليهم وانشغالهم بها[٦١]. وبالتأكيد فإنّ السيد لم يكتف بنقد المعتزلة، بل أشكل كذلك على ((التابعين لهم)) من علماء الشيعة، ومن أجل ذلك ذهب إلى أكبر متكلّمي الشيعة في بغداد وأشهرهم الشيخ المفيد والسيد المرتضى وقد استند إلى رسالة من قطب الدين الراوندي التي أشار فيها إلى خمس وتسعين مسألة من علم أصول العقائد التي وقع بينهما الاختلاف فيها، وقال في آخرها: (لو استوفيت ما اختلف فيه لطال الكتاب)، ويعتقد السيد ابن طاوس ان هذا شاهد على بعد طريق الكلام، ويقول: (وهذا يدلّك على أنّه طريق بعيد في معرفة رب الأرباب)[٦٢]. ويتبّين جيّدًا من هذا الكتاب أنّ هذه المسألة كانت تعدّ أحد الهواجس الأصلية المقلقة، وكان يحاور في هذا المضمار زملاءه المتكلمين[٦٣] ويناظرهم، وبالتأكيد فإنّ السيد لم يكتف بهذا، بل زعم أنّه استدلّ على مدّعاه بالأدلّة العقلية والنقلية، ويعتقد أنّ طريقة المتكلّمين متباينة مع طريق القرآن الكريم وعلوم خاتم الأنبياء وسائر الرسل، وأنّ علماء المسلمين قد مضوا على هذا المنوال نفسه منذ الصدر الأول

وإلى آخر أيّام وجود الأئمة عليهم السلام[٦٤]، ويصف هذه الطريقة بأنها ((التنبيهات على الدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم ومحدث الحادثات ومغير المتغيرات ومقلّب الأوقات))[٦٥].

ويميّزها عن طريق المتكلمين الذين عكفوا على أبحاث الجوهر والجسم والعرض وتراكيبها في حين أنّ كثيرًا من الناس قد عجزوا عن دركها رغم مساعيهم الحثيثة[٦٦]، فلا يمكن بلوغها إلّا بعد طول التفكر بها. فإنّ السيّد لم يقتصر على تبيين طريقته في إطار الأدلّة التنبيهية العقلية فحسب، بل استعان على صحة كلامه في نقد هذا الاتجاه بما ذكره من روايات عن الأئمة الأطهار عليهم السلام في ذم الكلام و((أصحاب الكلام))[٦٧].

وكما يبدو أنّ السيدّ يثمّن الدليل العقلي، ولكنه يعتقد أنّ جذور الإدراكات العقلية راسخة في فطرة البشر وقد ولدوا عليها))[٦٨]

فقد اتخذ السيد موقفًا إزاء المتكلمين في مناظرة حادة قوية دارت لهم مع المحدّثين حول المعارف الإلهية وكونها اكتسابية أم اضطرارية، إذ لا يرى أنّها ((مجرّد اكتساب الناس لها ورأيهم فيها))، كما لا يرى أيضًا أنّها نجمت عن السعي واجتهاد البشر))، بل يرى أنها عطاء إلهي بحيث ترشد البشر إلى معرفة أمور كان قاصرًا عن إدراكها[٦٩].

ومن المؤكد أنَّ السيد قد فصل طريقه عمّن تطرقوا إلى تحريم علم الكلام، ويصرح قائلاً: إنّه لم يقصد بكلامه من هذا عدم جواز إبداء الرأي والتفكر في الجواهر والأعراض أو أنه لا يشق طريقه إلى المعرفة أبدًا، بل يصف المناهج الكلامية من قبيل ((المناهج المطوّلة والطرق المفعمة بالمخاطر)) التي ((لا يمكن في المجموع الخروج منها بسلامة))[٧٠]. وقد سعى بذكر أمثلة أن ليوقفَ القارئ على اختلاف طريقه وتباينه عمّا ذهب إليه

المتكلّمون، وذكر السيد ابن طاوس في موضع: ((إنني وجدت مثال شيوخ المعتزلة ومثال الأنبياء عليهم السلام مثل رجل أراد أن يعرّف غيره أن في الدنيا نارًا مع أن الجميع قد رأوا النار في منازلهم، ولكنه يصرّ على أنّ معرفة النار تفتقر الى مقدّمات كثيرة، وبعد سعي حثيث فيما لو توقّف استطاع أن يعرّف للناس ما كان بإمكانه أن يبيّنه ببساطة))، ثمّ استمرّ السيد قائلاً: ((لا أقول وكل من عدل في التعريف عن الأمر المكتوب إلى الأمر الخفي اللطيف فهو حقيق أن يقال قد أضلّ ولا يقال قد هدي ولا قد أحسن فيما استدلّ))[٧١].

من الشخصيات البارزة للمدّ الحديثي في الحلة يمكننا أن نشير إلى الحسن ابن سليمان الحلّي (ت بعد سنة(٨٠٢هـ). وقد بقيتْ منه عدة كتب كلامية وحديثية تكشف جيدًا عن واجهته للمدّ الكلامي.

وأهم كتبه هو (مختصر بصائر الدرجات) لسعد بن عبد الله الأشعري[٧٢].

وقد أضاف الحسن بن سليمان إلى كتاب بصائر سعد بن عبد الله فصلاً تحت عنوان رسالة في أحاديث الذر فإنّ الأحاديث التي جمعها في هذا القسم تتعارض مع مدرسة المتكلمين تعارضًا جادًّا.

وقد علمنا قبل هذا أنّ متكلّمي مدرسة بغداد وكذلك مدرسة الحلّة لم يعترفوا بعالم الذر، وكانوا يؤوّلون روايات هذا الباب[٧٣].

وكان كذلك يتطرق إلى توضيح وتبيين الروايات التي تكشف عن التباين الفكري بينه وبين المتكلّمين، على سبيل المثال فإنّه قد بيّن روايات إرادة الله ومشيئته ويعتقد أنّ إرادة الله جارية على أفعال عباده وحتى على ذنوبهم أيضًا. وعلى وفق قوله هو أنَّ مشيئة الله بالنسبة إلى أفعال عباده أن لا يكون مانعٌ هناك بين أفعالهم وإرادتهم: فمشيئته في الشر: التخلية من غير عصمة وإذا لم يشأ عصم، كما خلّى بين آدم وأكل الشجرة التي نهاه الله عنها[٧٤].

إنّ متكلّمي الإمامية في مدرسة بغداد والحلّة قد رفضوا إرادة اللّه على الأفعال القبيحة التي يرتكبها العباد، فإنّ تقابل الشيخ المفيد والشيخ الصدوق في كتاب تصحيح الاعتقاد من هذا البحث يحكي هذا الاختلاف.

((قال الشيخ أبو جعفر رحمه اللّه نقول شاء اللّه وأراد ولم يحب ولم يرضَ وشاء عزّ اسمه ألّا يكون شيء إلّا بعلمه وأراد مثل ذلك.

قال الشيخ المفيد رحمه اللّه الذي ذكر الشيخ أبو جعفر ﷺ في هذا الباب لا يحصّل ومعانيه تختلف وتتناقض..... الحق في ذلك أن اللّه تعالى لا يريد إلّا ما حسن من الأفعال ولا يشاء إلّا الجميل من الأعمال ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش تعالى اللّه عما يقول المبطلون علوّا كبيرًا))[٧٥].

وكذلك فإنّ للحسن بن سليمان كتابًا تحت عنوان (المحتضر) تطرّق فيه لنقد كلام الشيخ المفيد في تأويل روايات رؤية المحتضر النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام عند الموت، وفي الحقيقة فإنّ كلام الحسن في هذا الكتاب إنما جاء على طريقة المتكلمين في تأويل الروايات. فإنّ تكرار روايات مخالفة علم الكلام في هذا الكتاب[٧٦] والتأكيد كذلك أنّه لا يمكن نبذها بسبب مخالفتها للعقل وبعض الأمور والتقادير الدينية الصعبة المستصعبة التي لا يتحملها الإنسان العادي ولا يستطيع فهمها[٧٧]، من كل هذا يتبيّن لنا موقف الحسن بن سليمان من المتكلّمين (لا سيما متكلّمو مدرسة بغداد والري والحلّة). كما أنّ له كذلك رسالة أخرى مختصرة في شأن أفضلية الأئمة على الأنبياء والملائكة يناقش فيها آراء الشيخ المفيد في أوائل المقالات، إذ كان يقول بخلاف هذه النظرية[٧٨].

٣- المدّ العرفاني

لقد أشيرت عدّة نظريّات في شأن العلاقة بين الإمامية والتصوف، ويقينًا أنّ مراجعة العلّامة بين هذين المدّين اللذين لهما أهداف ومآرب مستقلة ومتنائية، لا يسع هذا المثال وهو في حدّ ذاته يفتقر إلى دراسة قائمة بذاتها مستقلة. ورغم أنّنا لا يمكننا أن نعثر في القرون الأربعة الاولى على شواهد قوية تدّل على العلاقة بين علماء الإمامية والمتصوّفة، ولكن أصبحتْ تدريجيًا منذ القرن الخامس الهجري لبعض علماء الإمامية والمتكلّمين منهم نظرةٌ إيجابية للصوفية، فإذا كان نجيب الدين زيدان بن ابي دلف الكليني قد اتخذ جانب العزلة وانزوى في دير من قرية قوهده[٧٩]، ووصفنا هذا الأمر بكونه حالة استثنائية عند الإمامية في القرون الوسطى، ولكن لا يمكننا أن نغض النظر عن رغبات أبي الفتوح الرازي المفسر الشيعي الكبير وعن نظرته الإيجابية في القرن الخامس والسادس. إذ يمكننا أن نصفه مستهلًّا لمدٍّ إمامي مندمج، ففي الوقت الذي كانت له نزعة كلامية – اعتزالية ممتدة من مدرسة بغداد فإنّه كان يستغلّ كلام كبار المتصوّفة وتعاليمهم في تفسيره[٨٠].

فإنّ هذا المدّ وإن كان ينوب عن مدرسة بغداد في المسائل الاعتقادية والنزعة الكلامية، ولكنه كان يستفيد في كتبه أيضًا من التأويلات الصوفية وتعاليمهم وآثاره المنقولة عنهم، ومنذ وقت ليس ببعيد كانت قد ابتدأت عملية هذا المدّ في الأشاعرة وحتى في المعتزلة أيضًا.

فأبو حامد الغزالي وأخوه هما أنموذجان بارزان للمدّ الاندماجي في الأشاعرة. وحتى في المعتزلة أيضًا فإن شخصًا مثل الزمخشري كان قد أقبل في كتابه على نقل كلمات الصوفية، وأنّ كتابه (ربيع الأبرار) أنموذج بارز من النزعة الصوفية في المعتزلة[٨١].

وقد واصل بعض علماء الإمامية هذا المدّ في مدرسة الحلّة أيضًا، وورّام ابن أبي فراس أنموذج بارز للنزعة في الحلّة، فبالرغم من أنّه قد دافع عن مدرسة بغداد في العديد من المواقف الكلامية إلا أنّه نقل تأويلات الصوفية وتعاليمهم في عدة مناسبات من كتاب (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) حتّى صرّح قائلاً: إنّ هذه العبارات أخذها من الصوفية، فإنّ نقله المستمر للعديد من أقوال كبار الصوفية مثل الحسن البصري[٨٢] ورابعة العدوية[٨٣] وكذلك إشادته بارتداء الصوف[٨٤] وتحبيذه له لخير دليل ومؤيد لأعلى رغباته الصوفية، وبالتأكيد أنّ الالتفات إلى هذا الأمر ضروري، وهو أنّ ورّامًا كان متأثرًا في كتاب (تنبيه الخواطر) بين كتاب الزمخشري (ربيع الأبرار)، وكثيرٌ من نقولاته لأقوال الصوفية إنما كان قد اقتبسها من هذا الكتاب[٨٥].

وإلى غير ورّام لا بد من الإشارة الى حفيده السيد أحمد بن موسى بن طاوس (شقيق السيد علي ابن طاوس) فإنه صرّح في مقدّمة كتاب (زهرة الرياض) أنّه وضع كتابه هذا ورقَمه بناءً على القواعد الصوفية[٨٦].

كما أنه التفت في كتابه هذا إلى حالات الصوفية ودرجات التصوف عندهم، وإلى جانب هذا المدّ – الذي هو في الحقيقة كان تواصلاً لرغبات الإمامية العرفانية من مدرسة الحلّة وكثيرًا ما أبدى رغباته في التعاليم الأخلاقية أو في مناسبات معدودة أخرى ذوقية وتأويلية–، لا بدّ لنا من ذكر مدّ آخر أيضًا مضى بجديّة أكبر وبشكل منظم ليفتح أمام التعاليم الصوفية بوابة المنظومة الفكرية والاعتقادية الإمامية. وقد استهل هذا المدّ بالخواجة نصير الدين الطوسي وابن ميثم البحراني وفي النهاية بلغ ذروته بأعلام مثل ابن فهد الحلي والسيد حيدر الآملي.

وبالرغم من أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي كان متكلّمًا وفيلسوفًا بارزًا، لكن لا يمكن إنكار هذه الحقيقة بأنه كان يعتقد أنّ للعرفان درجة

أسمى في المعرفة الدينية وكان مؤلّفًا بالعرفان بحيث إنّه بعد أن بيّن في كتابه الكلامي (الفصول) مسائل التوحيد بأسلوب عقلي ووضحها، تطرّق إلى مستوى أعلى من المعرفة الدينية وهي المعرفة العرفانية. وعلى وفق قوله فإنّ هذه المنزلة ليست في متناول العقل ولا يمكن بلوغها إلّا عن طريق المجاهدات والرياضات النفسية: ختم وإرشاد – هذا القدر في معرفة الله تعالى وصفاته التي هي أعظم أصل من أصول الدين، بل هي أصل الدين – كاف؛ إذ لا يعرف بالعقل أكثر منه ولا يتيسّر في علم الكلام التجاوز عنه، إذ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة غير مقدورة للأنام، وكمال ألوهيته أعلى من أن تناله أيدي الظنون والأوهام، وربوبيته أعظم من أن تتلوّث بالخواطر والأفهام. والذي (تعرفه العقول) ليس إلّا أنّه موجود. إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه، أو سلبنا منه ما نافاه، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتي أو سلبي، أو يحصل له به نعت ذاتي معنويّ، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[٨٧].

فالعبارة الآنفة الذكر تبيّن أنّ من وجهة المحقق الطوسي أنّ للعرفان منزلة أسمى من العلوم العقلية مثل الكلام والفلسفة. وفي الحقيقة أن الخواجة ناقش في كتبه الكلامية بناءً على المباني العقلية وفي كتبه العرفانية بناءً على المباني العرفانية ؛ ومع هذه الحال فقد رجّح العرفان وعدّه أسمى من الكلام والفلسفة.

ولم يكتف الخواجة بهذا المقدار، فقد صنف في العرفان كتبًا مستقلة أيضًا، وأنّ كتابه (أوصاف الأشراف) في الحقيقة هو شرح المنازل والحالات العرفانية لسالكي طريق الحق، ولم يقتصر في كتابه هذا على الدفاع عن شخصيات مثل الحلاّج[٨٨] فحسب، بل تطرّق إلى تبيين وتوضيح منازل قرب أهل السلوك والواصلين الى الحق وحالاتهم، كما تطرّق أيضًا في كتابه هذا إلى منازل ومراتب مثل الاتحاد، والوحدة والغناء في الله[٨٩]، وقد أشار

الخواجة في كتابه هذا الى التوحيد الإلوهي (وحده لا شريك له في الإلهية)، وإلى التوحيد الوجودي (وحده لا شـريك له في الوجـود) ويعتقد أنّ التوحيد الوجودي أسمى مرتبة من التوحيد الإلوهي[٩٠]، وواضح أنّ هذه النظرية قريبة جدًّا من وحدة وجود العرفاء.

إنّ مقدّمة كتاب الخواجة نصير وخاتمته كلتاهما ذات انطباع عرفاني، وقـد تطرّق في كتابه هذا إلى الأبحاث المرتبطة بالقيامة والتأويل العرفاني، فإنّ اعتقاده بعالم الملك والملكـوت وتطبيق ذلك على الدنيا والآخرة[٩١] ونفي الزمان والمكان عن الآخرة[٩٢] وتأويل آيات القرآن في هذه الأبحاث كلّ ذلك قد منح كتابه هذا صبغة عرفانية، كما أنّ تبيين الخواجة وشرحه في النمط التاسع من الإشارات أيضًا يكشف قبل كل شيء الانطباع العرفاني له، وأنّ تعرّضه لقصة سلامان وابسال وشرحه هو من أهم مظاهر هذا الانطباع.

وابن ميثم مثل الخواجـة مولع بالأفكار العرفانيـة[٩٣] أيضًا، ونزعته هذه في شـرحه على نهج البلاغة في غاية الوضوح، وقـد بلغ إفصاحه بالأفكار العرفانيـة والصوفيـة في شـرحه هذا من الكثـرة حدًّا أثـار حفيظة بعض المخالفين للتصوّف فاتخذوا موقفًا إزاء هذا الكتاب، بحيث ادّعى السيد نعمة الله الجزائـري في كتاب الجواهر الغوالي في شـرح العوالي بأنّ التأويلات الموجـودة في هذا الكتاب لا تنطبق مع ظوهر الشـريعة وهي مجرّد حكاية لأقوال الحكماء والصوفية ولا تمثل رأي ابن ميثم[٩٤]، إذن مع هذه الحالة لا يمكننا أن نعتقد أنّ الجزائري فيما ادّعاه على الحق ؛ لأنّ ظاهر عبارات ابن ميثم – في الكثير من المناسبات – مؤيدة لهذه التفاسير العرفانية.

وهو في الحقيقة يفتقر إلى الخواجة حيث إنّه في الوقت نفسه الذي يتطرق به للعلوم العقلية يرى أنّ درجة من المعرفة الدينية أسماها هذه العلوم. وكذلك

أيضًا ابن ميثم فإنّه يعتقد أن الناس لا يمكنهم أن يعرفوا اللّه معرفة اليقين سوى جماعة منهم يتجلّى لهم ربّ القوّة، وتكشف عنهم الحجب، وقد نقد منهم جماعة أخرى إلى أكثر من ذلك، وهو أنّ تجلي الباري ليس معناه أنّهم لا يرون غيره وأنَّ كلّ شيء فإنٍ إزاءه عز وجل فحسب، بل هو الرائي أيضًا يرى نفسه إزاء حضرة الباري معدمًا لا شيء، وبعد ذلك لا يبقى أحد غير الحق فيتفانى في اللّه[٩٥]. وكذلك فإنّه كان مهتمًّا بالأحوال والمراتب العرفانية الصوفية[٩٦].

وهذا في كتاب (شرح إشارات الواصلين) أبدى ابن ميثم البحراني أكثر رغباته إلى التصوّف، وكتاب الإشارات هذا هو تأليف عرفاني وفلسفي أوضح فيه الأفكار العرفانية لابن العربي مثل وحدة الوجود والمراتب الخمسة والأعيان الثابتة وكيفية صدور الأسماء من الذات، وحظيت عنده بالقبول[٩٧].

ثمّ إنّ نزعات الخواجة وابن ميثم العرفانية رغم أنّها لم تظهر ولم تتجلَّ في مؤلفات العلّامة الحلّي ومعظم تلامذته بذلك الظهور والتجلّي، ولكن يمكننا من خلال الشواهد أن نتوصّل إلى هذه النتيجة، وهو أنّ علماء الحلّة أيضًا لم تكن لهم تلك المخالفة الملحوظة مع هذا المدّ ؛ على سبيل المثال فإنّ الفاضل المقداد في شرحه على فصول الخواجة الطوسي قد تطرّق مبسوطًا تحت عنوان ((طريق الأولياء في معرفة اللّه السلوك)) إلى تبيين عبارات قد نقلنا أكثرها عن هذا الكتاب، فإنّه في هذا الشرح الذي هو تلخيص كتاب (أوصاف الأشراف) للخواجة الطوسي، كرّر وأيّد جميع المراتب والأحوال التي ذكرها الخواجة في ذلك الكتاب، كما تطرّق أيضًا إلى مراتب مثل التوحيد الوجودي، الاتحاد والوحدة والفناء وذكر بالدّقة عبارات الخواجة نفسها وكرّرها. فضلاً عن أنَّ الفاضل المقداد قد دافع مثل الخواجة عن قول

الحلّاج : أنا الحق – طبعًا من غير ذكر اسمه[٩٨] والعلّامة الحِلّي أيضًا رغم أنّه في كتبه الكلامية انتقد الصوفية بسبب اعتقادهم بنظريات مثل الاتحاد والحلول و سقوط التكليف والسماع والرقص[٩٩]، ولكنه ذكر الصوفية في مكان آخر ووصفهم بأصحاب الإشارات والحقيقة؛ إذ يمكن أن يكون حاكيًا عن تأييده بعض نشاطات الصوفية[١٠٠]. ثم إنّ ما ألّفه العلّامة من شرح على التلويحات[١٠١] وعلى حكمة الاشراق فهو الآخر أيضًا يبيّن إلى حدٍّ ملحوظ الرغبات العرفانية للعلّامة.

وكذلك ابن فهد الحلّي وهو عالم آخر من مدرسة الحلّة، فبالرغم من أنّه من كبار الفقهاء في هذه المرحلة وله كتب فقهية كثيرة، ولكن توجد ثمّة شواهد تبيّن رغباته إلى العرفان، وقد أشار البحراني في لؤلؤة البحرين إلى نزعته الصوفية، وقال: إنَّ ابن فهد الحلي أبدى هذه الرغبة علنًا حتى في كتبه[١٠٢]، وكان له كتاب تحت عنوان (التحصين في صفات العارفين)، وهو في موضوع العزلة والانزواء وفوائده وبركاته، وإنّ اهتمامه في هذا الكتاب بكلام الصوفيين المعروفين مثل ذي النون المصري[١٠٣] والمعروف الكرخي[١٠٤] يعرب عن نزعته العرفانية، فضلاً عن أنّ تلميذه السيد محمد نور بخش من مشاهير الصوفية ومن مؤسّسي السلسلة النوربخشية.

ولا بدّ لنا من ذكر السيد حيدر الآملي إلى جانب هذا المدّ العرفاني الداخلي لمدينة الحلّة، لعلّنا نستطيع أن نصفه بأنّه أهمّ فرد في الارتباط والتواصل بين التشيّع والتصوّف، فإنّه كان مقيمًا في العراق ردحًا من الزمن وكانت تربطه مع العلماء البارزين مثل فخر المحقّقين علاقة حسنة، ورغم ذلك فإنّ نزعاته العرفانية لا تمثّل الامتداد والتطوّرات الداخلية للحلّة.

فإنّ السيد حيدر الذي أتم دراساته في بلدة آمل وكان أيضًا وزيرًا في

طبرستان طرأت عليه بعد سنّ الثلاثين تطوّرات معنوية، فترك المناصب الدنيوية ولبس الخرقة وتطرّق إلى تزكية النفس.

ثمّ ترك بعد ذلك آمل وتوجّه إلى الزيارة ومكث في أثناء الطريق في أَصفهان مدّة من الزمن وأفاد من حلقة درس الشيخ نور الدين الطهراني. ثم إنّه بعد أن تحمّل الكثير من المصاعب والمتاعب عزم على سفر الحج وبعد ذلك أقام بعد عودته في النجف، وقد قرأ فيها عند عبد الرحمن بن أحمد المقدسي كتب العرفان والتصّوف[١٠٥].

ويبدو أنّ كثيرًا من كتب السيد حيدر إنما هي نتاج هذه المرحلة فإن وجوده في مدرسة الحلة إنما يرتبط بما بعد هذه المرحلة، وفي الحقيقة فإنَّ رغباته وتفكراته العرفانية إنما هي حاصل تلك المرحلة التي كان لا يزال قاطنًا في العراق، وبالتأكيد أنَّ السيد حيدر وصف نفسه في كتبه العرفانية بأنَّه امتدادٌ لذاك المدّ الذي بدأه الخواجة الطوسي وابن ميثم البحراني[١٠٦].

وغير السيد حيدر لا بدّ لنا من ذكر الحافظ رجب البرسي، فهو أيضًا رغم وجوده في مدرسة الحلّة ردحًا من الزمن إلّا أنّه لا يمكننا أن نصف تفكّراته حاصل مدرسة الحلّة ؛ بل إنّ البرسي إنما جاء الحلّة ونشر أفكاره فيها، وبالرغم من أننّا ليست لدينا أي معلومة عن أساتذة البرسي وعن محتده الفكري، ولكنه أبدى مزيجًا من نزعات الغلو والأفكار الصوفية مثل العقل والفيض الأوّل، كما أبدى استنادًا إلى كلام أكابر مثل الحلّاج وابن العربي وابن الفارض، تبيينًا وشرحًا عرفانيًّا وصوتيًّا من أبحاث الإمامة[١٠٧]، ونظرًا لمقدّمة البرسي على كتاب (مشارق أنوار اليقين)، فمن المحتمل أنّ علماء مدرسة الحلّة كانوا قد اتخذوا إزاء كلامه هذا موقفًا انتقاديًّا[١٠٨].

امتداد مدرسة الحلّة الكلامية

لم تقتصر تطوّرات مدرسة الحلّة وأحداثها على هذه المدرسة وهذه المرحلة فحسب، بل يمكننا أن نتتبّع تأثيراتها في مدارس أخرى مثل جبل عامل والنجف وشيراز؛ فإن النهضة التي بدأها الخواجة الطوسي في تطور كلام الإمامية في المد الكلامي واستمرت في مدرسة الحلّة بجهود العلّامة الحِلّي وتلامذته وإن كانت مقرونة بالانكماش تارةً والانبساط تارة أخرى، لكنّها تركت أثرًا كبيرًا في مدرسة جبل عامل، فإن الكثير من أكابر مدرسة جبل عامل كانوا ممّن نشؤوا وتعلموا في مدرسة الحلة ومنهم: إسماعيل بن الحسين العودي الجزيني (ت٥٨٠هـ)، وجمال الدين يوسف بن حاتم المشغري (ت٦٦٤هـ)، وطومان بن أحمد مناري (ت ٧٢٨هـ)، وصالح بن مشرف الطوسي الجدّ الأكبر للشهيد الثاني[١٠٩]: فإنّ هؤلاء الشخصيات كان لهم السهم الأوفر بما قدّموه وبذلوه من مساعٍ ونشاطات لتمهيد الطريق للشهيد الأول في تأسيس وإنشاء حوزة جبل عامل، فإنّ الشهيد الأول هو أيضًا بحدّ ذاته كان متأثرًا بمدرسة الحلة، فقد تلمذ عند فخر المحققين (نجل العلّامة الحِلّي) وقطب الدين الرازي (تلميذ العلّامة الحِلّي وصاحب كتاب المحاكمات بين شرحي الإشارات)[١١٠]، وقد شوهد هذا التأثير في الكتب الكلامية الموجودة عند الشهيد الأوّل، فقد كانت له أربع رسائل كلامية قد تأثّرت كلّها بأجواء علم الكلام في الحلّة، وقد جاءت تلك الرسائل بالعناوين الآتية: المقالة التكليفية، والعقيدة الكافية، والأربعينية، والباقيات الصالحات، إنَّ ظهور اللغة الفلسفية في علم الكلام وفي الوقت نفسه ظهور نقد الأصول الفكرية للفلسفة في العقائد الدينية والإصرار على المواضع الكلامية التي كانت من خصائص مدرسة الحلّة، كل هذه الأمور

مشهودة في كتب الشهيد الأوّل، وقد بثّ الشهيد الأولّ كلام الحلّة في جبل عامل ونشره عن طريق إنشائه وإعداده العديد من طلبة العلوم[١١١].

وقد بلغ أيضًا امتداد المد الكلامي الحديثي في الحلّة إلى مدرسة جبل عامل، ويُعَدُّ الشهيد الثاني أهمّ شخصية مثّلتْ هذا المدّ في جبل عامل، وقد بقيت تأثيراته التي امتدّت إلى مدرسة أصفهان، وبالرغم من أنّ الشهيد الثاني كان قد قرأ علم الكلام عند كبار الأساتذة آنذاك، لكنّه نأى بهدوء عن المدرسة الكلامية وأخذ يتقرّب إلى المدرسة المعرفية – الحديثية التي كان علمها ودليلها السيد ابن طاوس، فإنّ عباراته في كتاب (الاقتصاد والإرشاد إلى طريق الاجتهاد في المبدأ والمعاد وأحكام أفعال العباد) جاءت متناسقة في مجال علم الكلام ومتأثّرة بالعبارات التي قلناها آنفًا عن السيد ابن طاوس؛ على سبيل المثال فإنّه لا يعدّ تحصيل الإيمان مفتقرًا إلى تعلّم علم الكلام والمنطق وأمثالها، بل يعتقد فطرة الإنسان وتوجّهاته الشرعية تكفي لحصول الإيمان[١١٢]، وهو ما زال يرى أنّ علم الكلام أبعد طريق وأصعبه وأكثر منهج خطورة لاكتساب الإيمان[١١٣]، وفي موضع آخر أيضًا فإنّه بعد ما ذكر روايات ذات صلة بالنهي عن الكلام قال: ((هذا حال الكلام الذي كان في أوّل الإسلام ولا شك أنّه ما كان بهذه المثابة من البحث والخصوم، فما ظنّك بهذه المباحثات والخصومات الشائعة في زماننا))[١١٤].

تدّل الشواهد والقرائن الموجودة أنّ نزعة الشهيد الثاني هذه لا تخلو فيما بعد من تأثير الأجيال القادمة من هذه الأسرة في تلامذة الشهيد الثاني، فإنّ أغلب أحفاده وتلامذته الذين اشتهرت نشاطاتهم في عرصة العلوم الدينية إلى أكثر من قرن، حتى إنهم كانوا المؤسّسين للمدّ الكلامي الحديثي في مدرسة أصفهان، قد مضوا على هذا المنهج نفسه[١١٥].

هــذا وإنّ المــدّ الكلامي الإمامي في النجف أيضًا كان متأثرًا بمدرســة الحلّة :

إنَّ هجرة الفاضل المقداد إلى النجف – والذي كان من أبناء مدرسة الحلّة وتأسيســه للحوزة العلمية فيها التي كان هو قطب رحاها – تعدّ المحلّ الأولي لانطلاق مدرســة النجف، وقد عــدّوا له تلامذة كثيريــن، ونظرًا إلى محل إقامته في النجف فمن المحتمل أنّ هؤلاء أيضًا قد أفادوا من وجوده الشــريف في هــذه المدينة، فضلاً عن ذلك فإنه يمكننا أن نشــير إلــى العبارات التي جاءت في ابتداء إحدى النسخ الموجودة من (مصباح المتهجد) للشيخ الطوسي.

وقد أشــير إلى مدرســة الفاضل المقداد في هذه المدينة في ابتداء النسخة الخطية التي استنسخها في هذه المرحلة نفسها شخص اسمه عبد الوهاب بن محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن السيوري الأسدي في سنة ٨٣٢هـ[١١٦].

ومدرسة شــيراز أيضًا هي مثل النجف وجبل عامل كانت متأثرةً بمدرسة الحلّــة، فبالرغــم من أنّ أوّل علماء مدرســة شــيراز كانوا سُــنَّةً من طائفة الأشــاعرة، ولكن تطوّر مدرســة الحلّة قد بلغ مداه فتأثــروا بها، فالقاضي ناصر الدين عبدالله البيضاوي المتوفى بين سنوات (٦٨٢/٦٩٢) من ادعاء ابن خلدون على أنّ البيضاوي مزج في كتاب (طوالع الأنوار) بين مسائل الكلام والفلســفة، وقد تأثّر بعد ذلك به متكلمو إيران، ولكن نظرًا إلى أنّ الفخر الرازي في المباحث الشرقية والخواجة نصير الطوسي في التجريد أحدثا فرقًا ما بهذا الأمر من قبل، فمن الأفضل أن نقول إنّه كان تبعًا لهما في طريقتهما حتــى إن قلنا أنّه كان متأثراً بالفخر الــرازي، فلا يمكننا أن ننكر تبادله وسجاله العلمي مع الخواجة، وقد بلغت هذه العلاقات حدًّا أنْ ألّف شرحًا على فصول الخواجة، فضلاً عن ذلك فإنّ كتاب (تجريد الاعتقاد) للخواجة الذي

يمكننا أن نعدّه أنموذجًا من نوعه لمدرسة كلام الحلّة، فقد شرح مرارًا من قبل علماء مدرسة شيراز، فقد تحوّلت هذه الشروح إلى محل مواجهة مختلف الامتدادات العلمية لمدرسة شيراز، ويمكننا متابعة مثال هذا الأمر في المواجهة الحاصلة بين شروح صدر الدين الدشتكي والدوائي، وبالتأكيد أنَّ علماء مدرسة شيراز قد تجاوزوا الخواجة أيضًا وقرّبوا كلام الإمامية خطوة أخرى إلى الفلسفة، وذلك خلافًا للخواجة وتلامذته في مدرسة الحلّة، إذ رجحوا آراء المتكلمين على آراء الفلاسفة في المسائل الأصلية لعلم الكلام، فإن متكلّمي مدرسة شيراز قدّموا آراء الفلاسفة في أكثر المناسبات[١١٧].

الهوامش

(١) معجم البلدان ٢/ ٢٩٤، صورة الأرض ١/ ٢٤٥.
(٢) رحلة ابن بطوطة ٢/ ٥٦- ٥٧ وانظر كذلك مقالة ناجي عبد الجبار، الامارة المزيدية.
(٣) كتاب الحوادث : ٣٦٠، تحرير تاريخ وصاف: ٢٨.
(٤) كتاب الحوادث: ٥٣٨.
(٥) انظر الى مقالة رسول جعفريان، سلطان محمد خدابنده الجايتو وتشيع امامي در إيران.
(٦) تاريخ ايران (دوران ييهرريان): ١٩.
(٧) تاريخ الحلّة ١/ ١١٨ _ ١٢٨.
(٨) م.ن ١/ ١٢٩_ ١٤٤.
(٩) تاريخ الاسلام ٤١/ ٤٠٠.
(١٠) م.ن ٤٠/ ٢٨٦.
(١١) م.ن ٤٢/ ٣١٤.
(١٢) المنقذ من التقليد ١/ ١٧_١٨.
(١٣) تكملة أمل الأمل ٤/ ٤٢٥.
(١٤) وفي شأن الأخبار ذات الصلة بالحوزة العلمية في الحلّة انظر: مقالة محمد صادق الميزناني، ((حوزة علمية حلّه)): ٣٩٨_٤٠٠.
(١٥) انظر: مقالة ((عقل كرايي ((نصر كرايي در كلام شيعة)) نقد منظر، العدد ٣، ٤.
(١٦) انظر: مقالة آل بويه نسختين سلسه قدر تهند شيعي)): ٣٢٥ وماقبلها.
(١٧) المنقذ من التقليد ١، ١٧-١٨.
(١٨) رياض العلماء ٢/ ٤١٢، طبقات أعلام الشيعة ٣/ ٧١.
(١٩) بحار الأنوار ١٠٧/ ٦٠، أمل الآمل ٢)/ ٢٥٤.
(٢٠) طرقه هاي اسلامي در إيران: ١٣ وما بعدها.
(٢١) تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة: ٥٩- ٦٢.
(٢٢) المعتمد في أصول الدين: ٨١.
(٢٣) م.ن: ٨١.
(٢٤) م.ن: ٣٥٢-٣٥٣.
(٢٥) م.ن: ٨١.
(٢٦) كشف المراد: ٤٠١ -٤٠٢، المعتمد في أصول الدين ٢١٨-٢١٩.
(٢٧) ما جاء في شأن العلم الإلهي السابق وارتباطه مع بحث شيئية المعدوم وما جاء من مختلف الآراء بهذا الشأن انظر المعتمد في أصول الدين: ٣٦٢-٣٦٠.
(٢٨) أبكار الأفدار في أصول الدين: ١/ ٣٢٤.
(٢٩) الشفاء (إلهيات): ٣٦٠-٣٦١.
(٣٠) المعتمد في أصول الدين: ٨٢- ٨٤.
(٣١) في شأن البحث واختلاف أبي حسين البصري والفلاسفة في هذا الموضوع: انظر: كشف المراد٣٤-٣٥.
(٣٢) تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة: ٦٩-٩٠.
(٣٣) شرح الأساس الكبير ١/ ٢١٨.
(٣٤) المنقذ من التقليد ١/ ٦٢/ ١٣٦، ١٦٢.
(٣٥) المسلك في أصول الدين: ٣٣.
(٣٦) أجوبة المسائل النصيرية: ٢٧٥.
(٣٧) ومن قبل الإمامية، فإن الغزالي في الأشاعرة هو الذي فتح باب المنطق على علم الكلام، انظر: مناهج البحث عند مفكري الاسلام: ١٦٦-٢٩٠.
(٣٨) ومن بين الأشاعرة فإن كتاب المباحث المشرقة له قصة مشابهة تطرّق هو الآخر للتحقيق بين الأبحاث الكلامية والفلسفية.

(٣٩) إنّ متكلّمي الحلّة جميعًا كانوا يعتقدون بحدوث العالم وينتقدون بوجه خاص كلام الفلاسفة في بحث قدم العالم، انظر: قواعد المرام في علم الكلام: ٥١-٦٣، وكشف المراد: ٣٩٢، اللوامع الإلهية: ٤١٥.

(٤٠) كشف المراد: ٣٩٣-٣٩٤.

(٤١) اللوامع الإلهية ٣١٥-٣١٦.

(٤٢) م.ن: ١٠٧-١٠٨، كشف المراد ٣٩٥-٣٩٦.

(٤٣) للتمييز بين آراء المتكلّمين مع الفلاسفة، انظر: اللوامع الإلهية، ١٩٦، قواعد المراح ٨٢-٨٥.

(٤٤) كشف المراد ٤٢٤-٤٢٣.

(٤٥) إنّ تقرير المقداد الفاضل للتمييز بين آراء ال.... والفلاسفة ورد آراء الفلاسفة على هذا البحث لهو امرٌ فريد من نوعه: ينظر: اللوامع الإلهية: ٢٤١-٢٤٣.

(٤٦) لقد أنكر معظم المتكلمين في هذه المرحلة مسألة تجرد الروح، وكانوا يعتقدون أنّ حقيقة الإنسان إنما هو بأعضاء حسب جسمه الأصلية، اللوامع الإلهية: ٤١٨-٤٢٠

(٤٧) على سبيل المثال الفاضل المقداد عقد بابًا تحت عنوان: باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم: انظر اللوامع الإلهية: ٤١٣-٤١٨، كشف المراد: ٥٤٢-٥٤٤. كذلك في شأن اعتقاد الفلاسفة في بيت المعاد الجسماني ونقد المتكلمين له: كشف المراد: ٥٤٨-٥٥١، اللوامع الإلهية: ٤٢٨-٤٣٣.

(٤٨) كشف المراد: ٣٩٣.

(٤٩) م.ن: ٣٩٧-٢٩٨، إنَّ العلامة الحلّي في كتابه (كشف المراد)، وهو شرح كلام الخواجة الطوسي رغم أنّه عرف العلم الإلهي بهذا الوجه إلّا أنّه في كتبه التي صنّفها هو له مذهب كلامي ولم يقبل هذا الرأي الفلسفي، الأسرار الخطية في العلوم العقلية: ٥٢٥-٥٢٨.

(٥٠) وضحنا في هذا المجال مسبقًا.

(٥١) عقيدة الشيعة ٦٥١-٦٥٦، ٦٤٦-٦٨٢.

(٥٢) ستتم الإشارة إلى آثار الشهيد الأوّل الكلامية.

(٥٣) انظر: كلبرغ، مكتبة السيد ابن طاوس.

(٥٤) كشف المحجّة: ٥٩.

(٥٥) م.ن: ٥٤.

(٥٦) م.ن: ٧٠.

(٥٧) على سبيل المثال فإنّه بعد أن استدلَّ على حدوث الأجسام عن طريق زياداتها، تذكر على الفور أنّ هذا الدليل لا يتم إلّا مع ثبوت تماثل الأجسام ومن ثم فإنه قد أثبت هذه المقدمة أيضًا بما أفاده من خاصية ((كون الجسم مؤلفًا))، انظر: كشف المحجة: ٦٥-٦٦.

(٥٨) أكد السيد في كتابه هذا بشكل مستمر الفارق بينه وبين المتكلمين من هذه الجهة، وأشار إلى هذا الأمر مرارًا، كشف المحجة ٤٣، ٥١، ٥٣.

(٥٩) كشف المحجة: ٤٨.

(٦٠) م.ن: ٥١ و ٦٨.

(٦١) م.ن: ٥١.

(٦٢) م.ن: ٦٤.

(٦٣) م.ن: ٥٥.

(٦٤) م.ن: ٤٨-٤٩.

(٦٥) م.ن: ٤٨-٥٠.

(٦٦) م.ن: ٥٢.

(٦٧) م.ن: ٦٠وما بعدها.

(٦٨) تطرق السيد هنا وفي مواضع أخرى من مصنفاته إلى تعريف تفسير الآية بالفطرة،

انظر: كشف المحجة: ٥٢ و ٥٤.

(٦٩) كشف المحجة: ٥٤-٥٥، ((إنما الله يسلك بالعبد الضعيف الى التعريف تسليكا يقصر فهمه عنه)).

(٧٠) م.ن: ٥٥.

(٧١) م.ن: ٦٥.

(٧٢) رغم أنه يوجد كتاب عن محمد بن الحسن الصفار أيضًا إلاّ أنّ كتاب الحسن بن سليمان المختصر ليس بكتابه.

(٧٣) المسائل للسروية: ٣٧ -٥٥.

(٧٤) مختصر البصائر: ٣٤٩.

(٧٥) اعتقادات الامامية: ٤٨-٥٠.

(٧٦) المحتضر: ٢٧.

(٧٧) م.ن: ٢٢-٢٣.

(٧٨) أعيان الشيعة: ٥/ ١٠٧.

(٧٩) الفهرست: ٦٧، لمنتجب الدين الرازي.

(٨٠) انظر في نزعاته العرفانية والصوفية مقالة، قاسم جوادي، عرفان متصوف في تفسير أبي الفتوح الرازي مجموعة آثار لفكره، أبو الفتوح الرازي ١٤/ ١٤١-١٨٥.

(٨١) ربيع الأبرار ٢/ ٢٤٨ و ٢٥٠ و ٣/ ٢١١ و ٢٣٢. و انظر: مقولاته عن كبار الصوفية مثل الحسن البصري، ربيع الأبرار ٢/ ٥٩ و ٢٦٩ و ٣ / ٣٧ و ٥/ ٨٠.

(٨٢) تنبيه الخواطر ١/ ٥٩، ٨٨، ١٤٢-١٤٥ و ٢/ ٢٢، ٢٩، ٣٣، ٧٢، ١٢٩، ٢١٠، ٢١٦و ٢٣٩.

(٨٣) م.ن ١/ ١٠٧، ١٤٣و ٢/ ١٩ / ٦٦.

(٨٤) م.ن ١/ ٦٦، ٧٤، ٣٠١.

(٨٥) أكثر المجلد الأول من كتاب ورام من كتاب (ربيع الابرار) ولاسيما المجلد الثالث منه إذ إن هناك عناوين وأبحاث أبواب مختلفة من كتاب ورام قد أُخذت من كتاب ربيع الأَبرار.

(٨٦) زهرة الرياض: ١٤٨.

(٨٧) ذكر الفاضل المقداد عبارة الخواجة في شرحه على الفصول النصيرية، انظر: الأَنوار في شرح الفصول النصيرية: ٩٩.

(٨٨) أوصاف الاشراف: ٩٥٠٩٧.

(٨٩) م.ن: ٩٥-١٠٢.

(٩٠) م.ن: ٩٣.

(٩١) آغاز وانجام: ١٥.

(٩٢) م.ن: ٢١.

(٩٣) لمراجعة النزعات العرفانية لابن ميثم انظر: تشميع تصوّف: ٩٥ -١٠٣.

(٩٤) نقلاً عن مقدمة آية الله المرعشي على عوالي اللآلي، انظر: عوالي اللآلي: ١/ ١١.

(٩٥) شرح نهج البلاغة ٢/ ٣٣٤.

(٩٦) م.ن / ٥٤.

(٩٧) شرح إشارات الواصلين: ٣١- ٣٣.

(٩٨) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ١٠٢ - ١٢١.

(٩٩) نهج الحق وكشف الصدق: ٥٧- ٥٨ اتخذ في شرحه كتاب قواعد العقائد للخواجة موقفًا انتقاديًا قال فيه رأيًا آخر للحلول كان لا بد لهم من أن يبيّنوه. مثلاً عندما سعى الخواجة لتسويخ نظرية الحلول عند بعض الصوفية وادّعى ان غرضهم من الحلول أمر متباين، انظر كشف الفوائد في تاريخ العقائد: ٢١٥-١٦.

(١٠٠) نهج الحق وكشف الصدق: ٢٣٨.

(١٠١) رجال العلامة الحلّي: ٤٧.

(١٠٢) إعيان الشيعة ٥/ ٤٠٦.

(١٠٣) لؤلؤة البحرين: ١٥٦.

(١٠٤) التحصين: ١١.
(١٠٥) تفسير المحيط الأعظم ١: ٥٢٨ - ٥٣١.
(١٠٦) جامع الأبرار ومنبع الأنوار: ٤٩٢-٤٩٣و ٤٩٧-٤٩٨.
(١٠٧) تشيّع وتصوّف: ٢٦٨ و ٢٦٢-٢٦٣.
(١٠٨) مشارق أنوار اليقين: ١٩-٢١.
(١٠٩) جبل عامل بين الشهيدين: ٦٧-٧٦.
(١١٠) لقد أجاز فخر المحققين جميع كتب أبيه للشهيد الأول (بحار الانوار ١٠٧/ ١٧٧-١٧٨) وكذلك فإنّ الشهيد في إجازته لابن خازن القطب قد أثنى عليه بأوصاف عالية وأشار إلى استفتاءات مهمة (بحار الأنوار ١٠٧ / ١٨٨).
(١١١) شهيدين در كتاكش دو جريان كلامي مدرسه حله ١٩٦-١٩٨.
(١١٢) رسائل الشهيد الثاني: ٢/ ٧٥٨.
(١١٣) م.ن: ٢/ ٧٥٩.
(١١٤) م.ن: ٢/ ٧٦١.
(١١٥) مدرسه كلامي اصفهان: ١١٤-١١٥و ١١٧-١٢١.
(١١٦) ماضي النجف وحاضرها: ٨٥.
(١١٧) مدرسه كلامى اصفهان: ١١٣-١١٧.

المصادر والمراجع

١. الامارة المزيدية الأسدية في الحلّة: عبد الجبر، ناجي، قم: مؤرخ (١٣٨٨ش).
٢. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: العلامة الحلّي، قم: بوشان كتاب (١٣٧٩ش).
٣. الأنوار الجلالية في شرح الأصول النصيرية: الفاضل المقداد، مقداد بن علي، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية للآستانة المقدسة الرضوية (١٤٢٠هـ).
٤. التحصين: ابن فهد الحلي، قم: مؤسسة الامام المهدي عجل الله فرجه (١٤٠٦هـ).
٥. التفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، الآملي، السيد حيدر، المؤسسة الثقافية ونشر نور على نور، الطبعة الرابعة (١٤٢٨هـ).
٦. الحوادث الجامعة، ابن الفوطي، كمال الدين عبد الرزاق أحمد، طهران، جمعية الآثار والمفاخر الاسلامية (١٣١٨).
٧. الشفاء (إلهيات): ابن سينا، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي (١٤٠٣هـ).
٨. العرفان وتصوّف در تفسير أبو الفتوح رازي، في: مجموعة أعمال مؤتمر أبي الفتوح الرارسي، ج ١٤، قم: مؤسسة دار الحديث للطباعة والنشر.
٩. اللوامع الألهية: الفاضل المقداد، اللوامع الألهية، قم: مكتب الاعلام الاسلامي (١٤٢٢هـ).

١٠. المحتضر: الحلي، الحسن بن سليمان، المكتبة الحيدرية (١٤١٤هـ).
١١. المسائل السروية: الشيخ المفيد، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد (١٤١٣هـ).
١٢. المسلك في أصول الدين: المحقق الحلّي، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية (١٤١٤هـ).
١٣. المعتمد في أصول الدين: المداحمي الخوارزمي، محمود بن محمد، طهران: مركز دراسات التراث المدوّن، مؤسسة الدراسات الاسلامية الجامعة الحرة برلين (١٣٩٠ش).
١٤. المنقذ من التقليد: الحمصي الرازي، سديد الدين (١٤١٤هـ)، مؤسسة النشر الاسلامي.
١٥. أجوبة المسائل النصيرية: الخوجة نصير الدين الطوسي، طهران مركز أبحاث العلوم الإنسانية (١٣٨٣ش).
١٦. أعيان الشيعة: الأميني، السيد محسن، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
١٧. أفكار الأفكار في أصول الدين: الآمدي، سيف الدين، القاهرة، دار الكتب (١٤٢٣هـ).
١٨. أمل الآمل: الحر العاملي، محمد بن الحسن، قم: دار الكتاب الاسلامي (١٣٦٢).
١٩. أوصاف الاشراف: الخواجة نصير الدين الطوسي، نشر: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي، الطبعة الثالثة (١٣٧٣ش).
٢٠. آغازو انجام: الخواجة نصير الدين الطوسي، طهران: نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الرابعة (١٣٧٤ش).
٢١. آل بويه نخستين قد تهند شيعي: الفقيهي، علي اصغر، طهران: صبا (١٣٦٥ش).
٢٢. بحار الانوار: المجلسي، محمد باقر، طهران: المكتبة الاسلامية، (١٤٠٦هـ).
٢٣. تاريخ الاسلام: الذهبي، محمد بن أحمد، تحقيق عمر عبد السلام التدميري، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية. الرازي منتجب الدين (١٤٢٢هـ)، الفهرست، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي (١٤١٣هـ).
٢٤. تاريخ الحلّة: الحلي، يوسف كركوش، النجف: نشر المكتبة الحيدرية، الطبعة الأُولى (١٣٤٤هـ).
٢٥. تاريخ إيران (دوران يتموريان): عدد من المؤلفين، ترجمة يعقوب آزند، طهران: جامي، الطبعة الأولى.
٢٦. تحرير تاريخ وصاف: آيتي، عبد المحمد، طهران: مركز أبحاث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، (١٣٨٣ش).
٢٧. تحفة المتكلّمين في الردّ على الفلاسفة،

المداحمي الخوارزمي، محمود بن محمد، طهران وبرلين: مؤسسة تحقيق حركة وفلسفة إيران ومؤسسة الدراسات الاسلامية الجامعة الحرة برلين (١٣٨٧ش).
٢٨. تشيع وتصوّف: شيبي، كامل مصطفى، طهران: أمير كبير، الطبعة الثالثة (١٣٨٠ش).
٢٩. تصحيح اعتقادات الإمامية: الشيخ المفيد، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد (١٤١٣هـ).
٣٠. تكملة أمل الآمل: الصدر، السيد حسن(١٤٠٦هـ)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
٣١. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ورام بن ابي فراس، مسعود بن عيسى، قم: مكتبه فقيه (١٤١٠هـ).
٣٢. جامع الأسرار ومنبع الأنوار: الآملي، السيد حيدر، طهران: نشر: علمي فرهنكي (١٣٦٨ش).
٣٣. جبل عامل بين الشهيدين: مهاجر، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (٢٠٠٥م).
٣٤. ربيع الأبرار ونصوص الأخيار: الزمخشري، محمود بن عمر(١٤١٢هـ)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٣٥. رجال: العلامة الحلّي، النجف: دار العقائد، الطبعة الثانية (١٤١١هـ).
٣٦. رحلة ابن بطوطة: ابن بطوطة شمس الدين أبو عبد الله اللواتي الطنجي (١٤١٧هـ)، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية.
٣٧. رسائل الشهيد الثاني: الشهيد الثاني، قم: مكتب الاعلام الاسلامي (١٤٢١هـ).
٣٨. رياض العلماء وحياض الفضلاء: الأفندي، الميرزا عبدالله، قم: مكتبة آية الله المرعشي (١٤٠١هـ).
٣٩. سلطان محمد خدابنده الجايتو وتشيع إمامي در إيران: جعفريان، رسول قم: مكتبة تاريخ الإسلام وايران التخصّصية (١٣٨٠ش).
٤٠. شرح اشارات الواصلين: البحراني، ابن ميثم، مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، رقم ٢٠٩٤٣٧.
٤١. شرح الأساس الكبير: شرقي، أحمد بن محمد بن صلاح، صنعاء، دار الحكمة اليمانية ١٤١١هـ
٤٢. شرح نهج البلاغة: البحراني، ابن ميثم قم: مركز النشر مكتب الاعلام الاسلامي (١٣٦٢ش).
٤٣. صورة الأرض: ابن حوقل، أبو القاسم محمد، دار صادر(افست ليدن) (١٩٣٨م).
٤٤. طبقات اعلام الشيعة: الطهراني آغا بزرك، قم: اسماعيليان.

٤٥. عقل كرايي در كلام شيعه: السبحاني، محمد تقي، نقد ونظر، شماره ٤، ٣.
٤٦. عقيدة الشيعة: الأنصاري القمي، محمد رضا (١٣٩٤)، تأصيل وتوثيق من خلال سبعين رسالة اعتقادية من القرن الثاني لغاية القرن العاشر الهجري، قم: دار التفسير، الطبعة الأولى.
٤٧. عوالي اللآلي: الأحسائي، ابن أبي جمهور، قم: دار سيد الشهداء للنشر (١٤٠٥هـ).
٤٨. فرقة هادي اسلامي در إيران: الزمخشري، محمود بن عمر، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات (١٤١٢هـ).
٤٩. قواعد المرام في علم الكلام: البحراني، ابن ميثم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي (١٤٠٦هـ).
٥٠. كتابخانه سيد ابن طاوس: كلبرغ: اتان، قم مكتب ةآية الله المرعشي النجفي (١٣٧١ش).
٥١. كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: العلامة الحلّي، بيروت: دار الصفوة (١٤١٣هـ).
٥٢. كشف المحجة لثمرة المهجة: السيد ابن
٥٩. مناهج البحث عند مفكّري الإسلامي: نشار، سامي، بيروت، دار النهضة العربية، (١٤٠٤هـ).
٦٠. نهج الحق وكشف الصدق: العلامة الحلّي، بيروت: دار الكتب اللبناني، الطبعة الاولى (١٩٨٢م).

الدوريات

١. زهرة الرياض ونزهة المرتاض: ابن طاوس، سيد أحمد، مجلة تراثنا، العدد ١٨ (١٤١٠هـ).
٢. شهيدين در كشاكش دوجريان كلامي مدرسه حلّه: السبحاني، محمد تقي، مجلة نقد ونظر، السنة الرابعة، العدد ٤ (١٣٨٨ش).
٣. مدرسه كلامي اصفهان: محمد تقي السبحاني والرضاني، محمد جعفر، مجلة تاريخ فلسفة، رقم: ١١ (١٣٩١ش).