ردودُ فعل محمد أمين الاسترآباديّ

إزاء المنهج الكلاميِّ الفلسفيّ لمدرسَة الحلَّة

أ.د. رسول رضوي
جامعة القرآن والحديث ، قم

ناصر النجفي
حوزة قم العلمية

ترجمة : صلاح عبد المهدي
مركز العلامة الحلي

طَرَأَتْ على مدرسة الحلة الكلامية تغيُّراتٌ أساسيةٌ نَجَمَتْ عن تأثُّرها بالمحقِّق نصير الدين الطوسي (ت٦٧٢هـ) وتلامذته وأصحابه الحليين في القرن السابع الهجري، فامتزجَ علمُ الكلام الشائع بقواعد الفلسفة اليونانية وأُسسها، ونشأ اتِّجاهٌ كلاميٌّ فلسفيٌّ حديثٌ من بينَ سائر الاتِّجاهات العلميَّة، واستمرَّ عدة قرون.

ردود الفعل التي أعقبت تلك التغيرات هي موضوع هذا البحث الذي اتَّكأَ على التقارير التاريخية وتحليلها، وعلى المعلومات الوافدة عن التيارات العلمية في القرنين العاشر والحادي عشر، وخلصت إلى العثور على ردود فعل متعدِّدة ومختلفة حيال الابتكارات الكلامية لحوزة الحلة، شرع أهمّها في عهد حوزة النجف بعد المقدّس الأَردبيلي (ت ٩٩٣هـ)، وبلغت ذروتها في زمن محمد أمين الاسترآبادي (ت ١٠٢٣هـ).

قامَتْ جُهودُ الاسترآبادي العلمية على مجابهة مستحدثات حوزة الحلة على ثلاثة فروع: الحديث وأصول الفقه وعلم الكلام. ففي إطار العِلم الأخير خالفَ بشدَّة المنهج الفلسفي الكلامي في الاستنباط من البحوث الكلامية وشرحها وإثباتها والدفاع عنها، وانتقد مزج علم الكلام بقواعد الفلسفة اليونانية وأصولها.

الكلمات المفتاحية:

محمد أمين الاسترآبادي، الكلام الفلسفي، مدرسة الحلة، ردود فعل الاسترآبادي.

Reactions of Muhammad Amin Al-Istrabadi Regarding the Theological Philosophical Method of Hilla School

Rasool Razavi Nasir Najafi

Assist. Prof. Department of Theology, University of Al-Qur'an and Al-Hadith, Qom

razavi.r@chmail.ir

Abstract

Spoken-Hilla School got basic changes as a result of its influence on the investigator Nasir al-Din al-Tusi (D. 672 AH) and his students and companions in the seventh century AH. The science of common theology was mixed with the rules and foundations of Greek philosophy, and a modern philosophical theological trend emerged from among other scientific trends, and it lasted for several centuries.

The reactions that followed these changes are the subject of this research, which was based on historical reports and analysis, and on information about the scientific currents of the tenth and eleventh centuries, and concluded that multiple and different reactions were found to the speech innovations of Al-Hilah estate, the most important of which were initiated during Al-Najaf estate after al-Maqdis al-Ardabili (d. 99 AH) culminating in the time of Mohammed Amin Al-Estrabadi (A1023H).

Al-Istrabadi's scientific efforts were based on confronting the innovations of Hillah estate on three branches: Hadith, jurisprudence and Theology. He strongly contradicted the theological philosophical method in deduction from theological research, explaining, proving and defending it, and criticized the mixing of theology with the rules and origins of Greek philosophy.

Keywords: Muhammad Amin Al-Istrabadi, Philosophical theology, Al-

المقدمة

بعد تأسيس سيف الدولة صدقة بن منصور لمدينة الحلة في نهاية القرن الخامس الهجري[١]، غدت مكانًا ملائمًا لحياة الشيعة وتجمّعهم وتربية علمائهم وتخريجهم، ثم تحوّلت تدريجيًّا إلى حوزة علمية مبدعة تفتح ذراعيها لطلاب العلم والعلماء[٢]، فقدموا إليها من كلّ حدبٍ وصوبٍ، يحفّهم ترحيبُ أمراءِ بني مَزيد ورعايتهم، وأصبحتْ حوزتُها بهم أكثر ازدهارًا، ومنذئذٍ أغدقت بالعطاء هذه الشجرة العلمية الفتية.

تلك المدينة وحوزتها الزاهرة بقيت في أمان عند هجوم المغول على العراق واحتلال بغداد سنة ٦٥٦هـ، بِفَضلِ تدبير رجالها وعلمائها ودفاع المحقق نصير الدين الطوسي عنها، ونتيجة لدمار كثير مِن المدن، تحوّلت الحلة إلى مركز اقتصادي وعلمي للعراق بما تمتلكه من مؤهّلات تاريخية واقتصادية وتجارية[٣]، واشترك كبار شخصياتها في إدارتها سياسيًّا وثقافيًّا، فَجرّبت حوزتها أهمّ عهودِ تَقَدُّمِها كمؤسسة علم شيعية[٤]، وتمكّنت من المحافظة على حياتها العلمية إلى نهاية القرن التاسع الهجريّ.

شَهِدَتِ الحوزةُ تقدُّمًا كبيرًا في علوم إسلامية مختلفة، كالحديث والرجال والفقه وأصول الفقه وعلم الكلام وغيرها، وأشارتْ إلى بعضها كتب تاريخ العلوم، لكن تقدمها في علم الكلام حاز مكانة خاصّة؛ لأن العلم المشار إليه شهد تغيّرات تسترعي الاهتمام لتأثّره بالمحقق نصير الدين الطُّوسيّ (ت٦٧٢هـ) وابن ميثم البحراني (ت ٦٩٩هـ) وجهود العلامة الحليّ (ت ٧٢٦هـ) وتلامذته، والقبول التدريجيِّ للمنطق الأرسطيِّ.

كما تأثّر بالأدبيات الفلسفية وامتزج بالفلسفة اليونانية علمُ الكلام العقلي الشيعي الذي أسسه الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) والسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ) في المرحلة الثانية لحوزة بغداد[٥]، وتركت أدبيات الفلسفة المشائية والإشراقية بصماتها في طريقة

تعاطي مُتكلمي الإمامية لبحوثِ علمِ الكلامِ ومَسَائِلِهِ .

فمثلًا: في بحث علـم المعرفة تَغَيَّرَت معاني بعض المفردات والمصطلحات كالعلم والعقل؛ وعرضت تقسيمات للعلم، أي تقسيمه إلى تَصَوُّرٍ وتصديق، فعلي وانفعالي، ضروري واكتسـابي، حصولي وحضوري؛ وطرح عدد مـن القواعد المعرفية الجديدة نظـير تـلازم التعقّـل والتجـرُّد التي تأسسـت في الفلسـفة غالبًا[٦]، فوضِعت مسـيرةٌ جديـدة أمام علم الـكلام يمكن أن تفضي إلى أهداف ونتائـج إبداعية تُغاير ما قصده المتكلّمون الدينيون.

وبعبارة أخرى: اكتسـب كلام الإمامية صبغة الفلسـفة المشّائية والإشراقية، وفقد استقلاليته نتيجة لتعرّضه لتلك التغييرات والمؤثّرات[٧].

شـاع هـذا التحوُّل في علـم الكلام عدّة قـرون حتى تزايـدت الاعتراضات ضدّه في القـرن الحادي عشر الهجري خلال ازدهار الحـوزات في المرحلة الثالثة بالنجف[٨] في عـصر ما بعد المقدّس الأردبيلي، وحوزة إصفهـان، وخلّف ردود فعل لدى بعض العلماء.

وفي هـذه الأثنـاء انبرى الشـيخ محمد أمين الاسـترآبادي ـ الـذي درس مدّة لدى تلامذة تلاميذ أحمد بن محمد المقدس الأردبيلي والحسن بن زين الدين العاملي صاحب «المعـالم» ومحمـد بن علي بن حسـين العاملي صاحب «المـدارك» ـ لرفع راية الحرب في مقابـل حوزة الحلـة وإبداعاتها، وواجه الجميع دون خوف ومـداراة في مجال الحديث وأصـول الفقه والكلام، وسـعى إلى إحياء مجدد لما تداولته حـوزة الكوفة وبغداد من فقه وحديث وعلم الكلام، واقتفاء آثار منهج الحوزات قبل حوزة الحلة .

اسـتنادًا إلى مـا سـبق سـنكرّس البحث هنا فقـط لإزاحة السـتار عـن ردود فعل محمـد أمـين الاسـترآبادي في مقابـل التيـار الكلامي الفلسـفي المسـتحدَث في حوزة الحلـة مـن بين التحديـات العديدة، ونجيب عن السـؤال الآتي: مـا ردود فعله حيال

المنهج الكلامي الفلسفي لحوزة الحلة على ثلاثة مستويات: الاستنباط من البيانات الاعتقادية وشرحها والدفاع عنها، وما البديل عن ذلك من وجهة نظره ؟

تتطلّب الإجابة عن السؤال المذكور تمهيدًا دقيقًا يُبيّن المراحل التي اجتازتها مدرسة الحلة، وإبداعاتها الكلامية، يُعرّف بالمنهج الكلامي الفلسفي، للوصول إلى تحليل دقيق لردود فعل الاسترآبادي.

المرحلة الأولى لمدرسة الحلة الكلامية

بدأت المرحلة الأولى للحوزة المشار إليها في النصف الثاني من القرن السادس إلى النصف الثاني من القرن السابع، أي استمرّت ما يقارب قرنًا من الزمن[٩]، وأول تيار فعّال يلاحظ فيها هو تأثّر متكلّميها بالمرحلة الثانية لحوزة بغداد ومدرسة الري، وبالأجواء البغدادية المعتزلية (إلى حدّ ما)، فألقى المنهج الكلامي لمتكلّمي بغداد ظلاله عليهم عن طريق الشيخ سديد الدين الحمصي (ت ٥٨٥هـ) الذي اشتغل بالتدريس في الحلة.

حرّي بالوقوف عنده أن متكلّمي مدرسة الري ـ ونظرًا إلى علاقتها التاريخية ببغداد ـ أغلب ما تأثّروا بالسيد المرتضى الذي يُعدّ من تلامذة الشيخ المفيد ومتكلّمي مدرسة بغداد الثانية، ومع هذا فمنهجه الفكري يمدّ صِلاته إلى متكلّمي ما قبل أستاذه في المدينة ذاتها، وجُلّ ما يُشبه المعتزلة السابقين للمفيد، فأعلى من شأن العقل أكثر مما اعتقد به شيخُه، وأكّد على استقلاليتهِ في بَعضِ الموارد كما درج عليه المعتزلة، فرأى أن العقل يصل إلى معرفة الله مستقلًا بنفسه دون حاجته إلى وحي وتنبيه الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، واستدلّ على ذلك بأن الأدلّة السمعية تستلزم الدور في اكتساب المعرفة[١٠] .

أما سديد الدين الحمصي الذي اقتربت أراؤه وأقواله الكلامية كثيرًا من معتقدات السيد المرتضى[١١] وتأثّر بالكلام المعتزلي أيضًا[١٢]، فأقام زمنًا في مدينة الحلة لتدريس علم الكلام تلبية لطلب علمائها ، ومنهم ابن إدريس (ت ٥٩٨هـ)، في أثناء عودته من

الحجّ، فقرّب علم الكلام في تدريسه إلى النزعة العقلانية أكثر من السابق، وتمكّنت تلك النزعة المورثة عن بغداد وآل نوبخت وابن قِبَة من الهيمنة على أجواء المرحلة الأولى لمدرسة الحلة[١٣].

إلى جانب التيار الكلامي الذي روّج له سديد الدين، ثمّة تيّار حديثي دخل حلبة الصراع مع المنهج الكلامي، فرفض المنتمون إليه ـ كابن شهر آشوب المازندراني (ت٥٨٨هـ) وابن بطريق الحلي (ت٦٠٠هـ) والسيد ابن طاوس (ت٦٦٤هـ) وآخرين ـ عقلانية المعتزلة والفلاسفة المفضية إلى الاستحسان العقلي، ودافعوا عن العقل الفطري الذي أكّدته الروايات[١٤] معتقدين أن الكلام الفلسفي والمعتزلي يُعقّد سبيل الوصول إلى الحقيقة[١٥].

المرحلة الثانية لمدرسة الحلة الكلامية

شرعت المرحلة الثانية بقدوم المحقق نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ) وابن ميثم البحراني (ت٦٧٩/ ٦٩٩هـ)، وأدّت إلى تطوّر كبير في تاريخ كلام الإمامية، فعلم الكلام الذي أطرق برأسه بعد سقوطِ البويهيين وتبدّدِ شمل علماء بغداد، ازدهر ثانية بجهود المحقق الطوسي، وأرسى أركانه العلاّمة الحلي وتلامذته ووسعوا من نطاقه، واكتسب هوية جديدة مستفيدًا من الأساليب الفلسفية أيضًا.

شاخص هذه المرحلة يتراءى في كتاب «تجريد الاعتقاد» لنصير الدين الطوسي ، إذ لم يكتفِ كالسباقين له ببحث البيانات الدينية وتوضيح المعتقدات المذهبية والدفاع عن حياض الدين، بل تخطّاهم إلى التأليف المنطقي وتشييد البنى التحتية لهذه المنظومة الفكرية، وصدّر بحوثه الكلامية بمقدمة في قسم القضايا الفلسفية العامة مستفيدًا من الفلسفة المشائية[١٦]، وبناء عليه فالمنهج الكلامي الفلسفي الذي وضع ركائزه الطوسي، تسلّمه العلامة الحلي وتلامذته وتولوا توسيع آفاقه[١٧].

وعلى الرغم من وجود الالتزام بالكتاب والسنة في مدرسة الحلة الثانية، لكن

البحوث والأدلة اكتست حُلّة من الفلسفة في أسلوبها واستنتاجاتها، فاتّكأ علم الكلام على الاستدلال والقواعد والأصول الفلسفية، وفي الوقت نفسه اتّخذ من الآيات والروايات مؤيّدًا وناصرًا[١٨]؛ ومع هذا فلم يتمكّن بنحو شمولي من جعل حوزة الحلة بأجمعها تتلاءم معه، فالتيار الحديثي الكلامي ما زال يواكبه بحياةٍ بطيئة ضامرة.

تعريف المنهج الكلامي الفلسفي

مصطلحُ الكلام الفلسفي لا يعني الكلام العقلي الذي يستفيد من الاستدلال العقلي في توضيح بياناته، بل له معنًى أعمّ وأكثر اتّساعًا، فقصد القائلين من كون علم الكلام فلسفيًّا أن بحوث الكلام الإسلامي تعتمد على الأسس والقواعد والمعايير للفلسفة اليونانية أو المتأثّرة بها، ويقترض المتكلّم الإسلامي الأدوات اللازمة لإكمال عمله من تلك الفلسفة[١٩].

فمثلًا: استفاد بحثُ خلق الكون من قاعدة الواحد والسنخية، وبدّل «خلقت لا من شيء» إلى «صدور العقل الأول» و«القدم الزماني للكون»؛ وسمّى الله المختار بـ «واجب الوجود» و«العلة التامة»؛ وبدلًا من علم الكونيات الإسلامي الذي جعل محور بحثه السماوات السبع والعرش والكرسي، قسّم الكون إلى ثلاثة عوالم: العقل والمثال والمادة، وجعل علم الهيئة البطليموسية معيارًا لرفض التعاليم الإسلامية أو قبولها في بحث المعاد وأشراط الساعة وغيرهما.

وبعبارة مغايرة: من الخصائص الرئيسة لعلم الكلام الفلسفي: الالتزام بالأسس الفلسفية اليونانية، والاستفادة من المصطلحات والقواعد الفلسفية.

كما حدد الكلام الفلسفي البحوث الاعتقادية في إطار القواعد الفلسفية المعدّة سابقًا ووجّهها نحو الذاتية (الذهنية)، وفقد علم الكلام غير الفلسفي حريّته وموضوعيته وواقعيته، وهذا ما حصل في حوزة الحلة على نطاق موسّع واكبه الاتّجاه

الكلامي السابق، ولكن بسبب نزوعه إلى النص الروائي، طغى الكلام الفلسفي على الحوزة المشار إليها، إلا أنه أحجم إلى حدّ ما عن الوقوع في دائرة الفلسفة المحضة حيال القبول ببعض القواعد الفلسفية.

فمثلًا استدلّ العلامة الحلي على إثبات صفة الحياة لله بأن الناس اتّفقوا «على أنه تعالى حيّ واختلفوا في تفسيره، فقال قوم: إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وقال آخرون: إنه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم ويقدر. والتحقيق: أن صفاته تعالى إن قلنا [مثل الأشاعرة] بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا فالمرجع بها إلى صفة سلبية [أي سلب امتناع العلم والقدرة] وهو الحقّ، وقد بيّنا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيًّا؛ لأن ثبوت الصفة [كون الله عالمًا وقادرًا] فرع عدم استحالتها»[٢٠].

واعتقد بأن الحكم بوجوب المعاد متوقّف على إثبات إمكان خلق عالم آخر، فقال في الإثبات العقلي لهذا الموضوع: «العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود؛ لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد، فلّما كان هذا العالم ممكنًا وجب الحكم على الآخر بالإمكان»[٢١].

وفي بحث الخير والشرّ اقتفى العلامة خطى أرسطو وابن سينا، فرأى أنَّ الخيرَ أمرٌ وجوديٌّ والشرَّ عدميٌّ، فقال في توضيحه: «إذا تأملنا كلّ ما يقال له : خير، وجدناه وجودًا، وإذا تأملنا ما يقال له: شرّ، وجدناه عدمًا، ألا ترى القتل: فإن العقلاء حكموا بكونه شَرًّا، وإذا تأملناه وجدنا شريّته باعتبار ما يتضمّن من العدم ...هو إزالة كمال الحياة عن الشخص»[٢٢].

من القواعد والأصول الفلسفية التي لها تاريخ ضارب في القدم هي قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد» أي لا يصدر عن العلة الواحدة البسيطة سوى معلول واحد بسيط. وبينما اتّفق العقل والنقل على الاعتقاد بأن خالق الكون واحد

وبسيط، عرّف ظاهرُ النصوص الدينية اللهَ تعالى بأنه خالق كلّ شيء، فأسفرت جهود الفلسفة الإسلامية لرفع هذا التعارض الظاهري عن نشأة نظرية الوساطة في الخلق، وسعى الفلاسفة المسلمون إلى تبرير الكثرة في أفعال الواجب تعالى ـ ومنها كثرة عالم المادة ـ من خلال وساطة العقول الممكنة وذات الماهية ومن ثمّ لها جوانب متعددة.

العلامة الحلي استدلّ على ردّ تلك القاعدة بأنها مفيدة حينما يكون المؤثّر موجبًا ومجبورًا، في حين أنها لا تصدق على الله الفاعل المختار؛ لأنه لا إشكال في كون الفاعل مختارًا وواحدًا وبسيطًا، وفي الوقت نفسه تتعدّد وتتكثّر آثاره وأفعاله[٢٣].

كما وصف ابن ميثم البحراني ماهية الإمام في موضوع الإمامة فقسّم بحثه وقال: «البحث الأول في ماهيته: هو إنسان له الإمامة، وهي رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا بالإصالة. فقولنا: (رئاسة) كالجنس لها، والباقي من قبيل الخواص. واحترزنا بـ(العامة في أمور الدين والدنيا) عن الخاصّة ببعضها، وبقولنا بـ(الإصالة) احتراز عن رئاسة النواب والولاة من قبله»[٢٤].

فهذا التوضيح في علم الكلام الفلسفي المتّكى على الأسس والأساليب الكلامية يعني أن علم الكلام لم يتحوّل إلى كلام فلسفي بأكمله، وهذا يشمل مدرسة الحلة أيضًا، إذ تمكّن علم الكلام من المحافظة على أركان بحوثه ونتائجها من التفلسف إلى حدّ كبير، ولذا أغلب تحدّيات الاسترآبادي تخصّ أساليب الاستفادة من الكلام الفلسفي في المدرسة المشار إليها.

١ـ ردود فعل الاسترآبادي في مقابل منهج استنباط المعتقدات

من المتداول في البحوث الفلسفية هو التفكيك بين العقل بصفته قوّة وأداة وبين كونه بمنزلة مصدر يُستند إليه، فيستفيد الإنسان حينًا من قواه الفكرية لفهم الكتاب والسنة كأداة لمعرفة تعاليم الوحي، ويرى العقل في حين آخر مصدرًا مستقلًا لاستنباط أحكام الدين، ويطالبه بإصدار الأحكام الشرعية.

ومحلّ النزاع هو في كون العقل مصدرًا للأحكام، فهل يستطيع أن يكون مصدرًا مستقلًا لاستنباط التعاليم الدينية إلى جانب الوحي؟ وهنا وقع الخلاف؛ وأما في كون العقل أداة لاستنباط بيانات علم الكلام فلا اختلاف فيه، وبناء عليه اهتمّ الاسترآبادي كثيرًا بالتمسّك بأقوال المعصومين عليهم السلام في الأصول الاعتقادية، واعتبرها حجّة في الموضوع، فليس لديه معارضة عامة للعقل والاستفادة منه في العلوم والأحكام الشرعية، بل استنكر الاستخدام المطلق للعقل وكونه مصدرًا مستقلًا.

أما أهم أدلة الاسترآبادي على عجز العقل في الاستنباط ولا حجيته فيه، فكما يلي:

أ ـ التأمّلات العقلية نوعان: نوع تصدر مادته الفكرية وتقسيمه عن المعصوم عليه السلام، ونوع آخر لا يكون كذلك، فالأول مقبول عند الله تعالى، لأنه معصوم من الخطأ؛ والثاني غير مقبول لكثرة وقوع الخطأ فيه، فلا يوافق عليه لاشتماله على أخطاء كثيرة[٢٥].

ب ـ من مشاكل التأمّلات النظرية والعقلية عدم اتّفاقها، فقد أثبتت روايات الأئمة عليهم السلام بنحو متواتر أنه لا يمكن تحصيل الحكم الشرعي النظري بالكسب والنظر؛ لأنه يؤدّي إلى اختلاف الآراء في أصول الدين وفروعه[٢٦].

فمثلًا : ذكر في بحث أوّل الواجبات أخطاء المعتزلة والأشاعرة والمتّبعين لآرائهم، وأن جلّ تلك الأخطاء ناشئ عن عدم الاهتمام بأقوال وأفكار المعصومين عليهم السلام الخالية من أي زلل وخطأ في القضايا النظرية[٢٧].

واعتقد استنادًا إلى الروايات بأن معرفة الله أمر فطري ألهمه قلوبَ كلّ البشر، وبناء عليه فوحدانية الله وصفاته والأدلة والبراهين عليها أُلهِمت بأجمعها فطريًّا في قلب الإنسان؛ وأنه «قد تواترت الأخبار عن أهل بيت النبوة متصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بأن معرفة الله تعالى ومعرفة توحيده بعنوان أنّه خالق العالم وأن له رضى وسخطًا، وأنه لابدَّ من معلم من جهة الله تعالى ليعلم الخلق ما يرضيه وما يسخطه، من

الأمـور الفطريـة التي وقعت في القلـوب بإلهام فطري إلهي كـما قـال الحكماء: الطفل يتعلق بثدي أمّه بإلهام فطري إلهي»[٢٨].

ولإثبات قوله استشـهد بالرواية الواردة عن أبي عبد الله عليه السلام حيث «قال: ليس للهّ عـلى خلقـه أن يعرفوا، وللخلـق عـلى الله أن يعـرّفهم، ولله على الخلـق إذا عرّفهم أن يقبلوا»[٢٩].

ورأى التمسّـك بروايات المعصومين في الاسـتنباط يحتاج إلى دليلين: عقلي ونقلي، فقـال : «أمّـا العقـلي فما حقّقناه سـابقًا مـن أنّ المنطق غـير عاصم عن الخطـأ في موادّ الأفـكار والعاصـم عنـه صاحـب العصمة؛ وأمّـا النقلي: فـما مضى في كلامنـا من أنّه تواتـرت الأخبار عـن الأئمّة الأطهـار عليهم السلام بأنّه يجب التمسّـك بكلامهم عليهم السلام في كلّ مسألة لم تكن من ضروريّات الدين»[٣٠].

فإشـارته إلى الدليـل العقلي تعكـس تأييده للاسـتناد إلى العقل مـن حيث المنهج، ولكنه لا يؤيّده كمصدر، فهو يرى العقل أداة ووسـيلة، وليس مصدرًا مسـتقلًا. وقد صرّح برأيه في الفائدة الثانية والعشرين من كتاب «دانشنامه شاهي» وهو أن الروايات أفصحت بأنه لا يجوز تحصيل فهم الصفات الثبوتية والسلبية لله تعالى وقضايا التوحيد بالفكر والنظر لوقوعه في الخطأ، ولذلك ينبغي الرجوع إلى المعصومين عليهم السلام[٣١].

بعـض المحققين أكّد ضرورةَ تفكيك مقام الاسـتنباط عن مقـام الإثبات والدفاع عـن البيانـات الكلاميـة؛ لأن محور اسـتنباط الفقهاء المسـلمين هو معـاني النصوص الدينية، وعلى هذا الأسـاس فالاجتهاد وسـيلة لمقاربة تلك النصوص والكشـف عن معانيها ومدلولاتها، واسـتنادًا إلى ذلك فشرط انتساب أي قول إلى الدين في البحوث الدينية هو العثور عليه بأسلوب منهجي في النصوص المقدّسة، وتبيين طريقة استناده إلى تلك النصوص.

هذا الموضوع يصدق في كلّ القضايا الدينية حتى في الموارد التي لا يمكن الاستفادة

فيها من الدين تَعَبُّديًّا، فمثلًا لا يمكن الرجوع إلى الوحي تعبّدًا في إثبات وجود الله تعالى، ولكن لفهم موقف الدين في كيفية إثباته ينبغي الرجوع إلى الوحي والمعصوم، وبعد هذه المرحلة يُقارن المعنى الحاصل بالمعتقدات المسلّم بها وبالأصول العقلية، فإذا أحرزت موافقتها لها ثبتت لدى المتكلم صحّتها، ومن ثمّ سوف يصدّق بها.

وهكذا فمرحلة الكشف عن المعنى ومرحلة التصديق به وقبوله هما مقامان يستتبعهما توضيح الخطاب الديني وإثباته للآخرين، ثم يُدافع عنه فيما إذا نقده المخاطبون والمخالفون[٣٢].

وعلى كلّ حال فإمعان النظر في كتاب «دانشنامه شاهي» للاسترآبادي وما اشتمل عليه من بحوث عقائدية يكشف بجلاء عن استفادته من العقل كأداة ـ مع رفضه له كمصدر ـ سواء في الاستنباط أو إثبات الخطابات العقائدية والدفاع عنها.

٢ـ ردود فعل محمد أمين الاسترآبادي حيال أسلوب شرح المعتقدات

بعد استنباط القضايا الاعتقادية من النصوص الدينية، تأتي مرحلة توضيحها وإثباتها. والتوضيح في علم الكلام هو شرح المتكلّم للقضيّة المستنبَطة بلغة المتلقّي وإزالة الغموض عنها سواء قبل بها أم لم يقبل. وبعبارة أخرى: إنَّ واجبَ المتكلِّم هو العرض الجيِّد لما يَدَّعِيهِ وإيصاله إلى الآخر بغض النظر عن قبوله أو عدمه[٣٣].

وعلى الرغم من الاعتقاد بلزوم استنباط تلك البيانات من خلال النصوص الدينية، وضرورة الاستفادة من الاستدلال العقلي في شرحها وإثباتها لدى بعض المتكلّمين، ولكن ثمة اختلاف في قوّة وضعف طريقة استخدام العقل، فبعضهم قنع بالحدّ الأدنى منها ورجّح الإثبات عن طريق النقل، وبعض آخر جعل الاستفادة من العقل أساسًا لاستدلاله وأصرّ على الدرجة القصوى منها.

كبار العلماء في مدرسة الحلة ـ ومنهم: ابن ميثم والعلامة الحلي ـ تعاطوا المسائل الكلامية بطابع فلسفي تامّ، فشرحوا البيانات الكلامية بنسق وأسلوب فلسفي،

ولكـن لا بمعنـى اتّباعهم الكامل للفلاسـفة؛ لأن مؤلفاتهم تكشـف عـن اختلافهم مـع الفلاسـفة في بعـض المسـائل، بل نعنـي أن طريقـة خوضهم للبحـوث الكلامية واستنتاجاتهم منها هي طريقة فلسفية.

ومثـال عـلى ذلك: قول ابـن ميثم البحـرانيّ في إثبـات صفة القدرة لله عـزَّ وجلَّ: «إن صـحَّ أنْ يكـون تعالى قادرًا على كُلّ مقدور، وَجَبَ أنْ يكـونَ كونه قادرًا كذلك، والملـزوم حـقّ فاللازم حقّ. بيان الملازمة: أنه تعالى واجـب الوجود من جميع جهاته، فـكلّ مـا يصحّ له فواجب أن يجب له، ويكفي في تحققه ذاته. وأما حقيقة الملزوم فلأن المصحح لذلك هو الإمكان، وهو قائم في كلّ مقدور»[٣٤].

مثال آخر هو قول العلَّامة الحليّ في موضوع إرادة الله سبحانه: «أن إرادته لو كانت قديمـة لزم تعـدد القدماء، والتالي باطل فالمقدّم مثله، ولـو كانت حادثة إما في ذاته أو لا في محل لزم التسلسـل؛ لأن حدوث الإرادة في وقت دون آخر يسـتلزم ثبوت إرادة مخصصة»[٣٥].

والنَّظَـرُ في كتابي «كشـف المراد» للعلامة الحـلي ، و«قواعد المرام» لابـن ميثم يبيِّنُ بوضوحٍ طريقةَ عرضهما للمسائل الكلامية بأسلوبٍ فلسفيٍّ.

وفي الوقت نفسـه تمسّـك الاسـترآبادي بالأدلة النقلية أيضًا عند محاولاته للشرح والتوضيـح، وهـذا لا يعني أنه أهمـل الدليل العقـلي كأداة، ولكنه أكّد تنسـيقَ الأدلة النقلية مع العقلية. فمثلًا في شرح أن صفات الله عين ذاته، ذكر آراء الحكماء واعتبرها مطابقـة لأحاديث أهل البيت عليهم السلام، ثم رجع مرة أخرى إلى الأحاديث لشرح صفات أفعاله وصفات ذاته[٣٦]، فتشـبّث بها في الفائدة الثلاثين من كتابه «دانشـنامه شـاهي» لتوضيح الإرادة والمشيئة الإلهية، واستشهد بعدّة أحاديث على ذلك:

أ ـ «عـن معـلى بن محمد قال : سـئل العـالم عليه السلام كيف علم الله ؟ قال: علم وشـاء، وأراد وقـدّر، وقـضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قـدر، وقدر ما أراد، فبعلمه

كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء، والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالامضاء. فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء، فالعلم في المعلوم قبل كونه، والمشيئة في المنشأ قبل عينه، والإرادة في المراد قبل قيامه، والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانًا ووقتًا، والقضاء بالإمضاء هو المبرم من المفعولات، ذوات الأجسام المدركات بالحواس من ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دبّ ودرج من إنس وجن وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس. فلله تبارك وتعالى فيه البداء مما لا عين له، فإذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء، والله يفعل ما يشاء، فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، وبالمشيئة عرف صفاتها وحدودها وأنشأها قبل إظهارها، وبالإرادة ميز أنفسها في ألوانها وصفاتها، وبالتقدير قدر أقواتها وعرف أولها وآخرها، وبالقضاء أبان للناس أماكنها ودلهم عليها ، وبالإمضاء شرح عللها وأبان أمرها وذلك تقدير العزيز العليم»[٣٧].

ب ـ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «... إن الله لم يجبر أحدًا على معصيته، ولا أراد – إرادة حتم – الكفر من أحد، ولكن حين كفر كان في إرادة الله أن يكفر، وهم في إرادة الله وفي علمه أن لا يصيروا إلى شيء من الخير، قلت: أراد منهم أن يكفروا ؟ قال: ليس هكذا أقول ولكني أقول: علم أنهم سيكفرون، فأراد الكفر لعلمه فيهم وليست هي إرادة حتم إنما هي إرادة اختيار»[٣٨] .

يُلاحظ أن الاسترآبادي استفاد من روايات أهل البيت عليهم السلام في توضيح علم الله ووصف إرادته وعلاقتها باختيار الإنسان، ولكنه اعتمد الأسلوب العقلي أيضًا، فذكر مواد القضايا وصغرى الاستدلال إما عن طريق نقلي أو عقلي مدعوم بالنقل، فيمكن القول بأن أسلوبه ذو نزعة عقلية، ولكنه لا يقبل العقل كمصدر مستقل.

٣ـ ردود فعل الاسترآبادي في الدفاع عن المعتقدات

أبدى المتكلمون المتأثّرون بالمنهج الفلسفي ـ كالعلامة الحلي ـ اهتمامًا بالبحوث العقلية والفلسفية أكثر من النقلية عند دفاعهم عن الأصول الكلامية في مقابل التيارات الفكرية، وقراءة في كتاب «كشف المراد» للعلامة الحلي كفيلة ببيان ذلك[٣٩]، ففي بحثه لعمومية قدرة الله تعالى والتوحيد في الخالقية، نقل أولًا الأقوال والإشكالات الواردة، وانبرى للدفاع عن رأي الإمامية، فقال بأن جميع تلك الإشكالات باطلة؛ «لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور إنما هو الإمكان، إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلّق، والإمكان ثابت في الجميع، فثبت الحكم وهو صحة التعلّق»[٤٠].

ونقل قول النظام في أن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدلُّ على الجهلِ أو الحاجة، وأجاب عنه بأن حكم استحالة صدور القبيح عن الله تعالى حاصل بالنظرِ إلى الداعي، فمثلًا مَن يفعل القبيحَ إمَّا لكي يزيل به نقصًا في نفسه، وإما هو جاهلٌ بِقُبحِ ذلك العمل، ولأنَّ الاثنين ليسا بموجودين لدى الله، فيستحيل صدور القبيح عنه، ومن هنا فلا منافاة لذلك الحكم مع الإمكان الذاتي لصدور فعل القبيح المقتضي لصحّة تعلّقه بقدرة القادر[٤١].

الاسترآبادي أولى أهمية كبيرة للآيات والروايات في الدفاع ورد آراء المعارضين، ولعلّ أدلته النقلية هيمنت على سائر استدلالته رغم أنه لم يقتصر على النقل وحده.

فمثلًا: بحثَ في الفائدة التاسعة من كتابه «دانشنامه شاهي» العلم بحقيقة الشيء، واعترض على رأي الفاضل الدواني والسيد الشيرازي في أن العلم منحصر بكنه الشيء، فذكر أن الرأي المشار إليه باطل من عدّة جهات، إحداها تصريح بعض الأحاديث[٤٢] بأن صانع العالم معلوم لدى العباد بوجوه واعتبارات لا بكنهه[٤٣].

وأورد عدّة أدلة في الردّ على الدواني والسيد الشيرازي، ولكنه اهتمَّ بِذِكْرِ الرِّوايات المنقولة في مقدمتها، مع أنه تمسّك بالأدلة العقلية في مواصلة بحثه.

مثال آخر: ناقش رأي بعض الفلاسفة في أن الله تعالى عالم بكليات الأشياء منذ الأزل لا بجزئياتها في الفائدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة من الكتاب نفسه، وأقام الأدلة على رأيه مشيرًا في بدايتها إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام بأنها صريحة في أن علم الله بالمفهومات بعد خلق الأشياء هو عين علمه بها قبل الخلق، ولا يوجد أي فرق بينهما[٤٤]؛ ولذلك اعتقد ببطلان الرأي القائل بأن لله علمين: أحدهما حصولي إجمالي هو عين ذاته ومقدّم على خلق الأشياء، والآخر حضوري تفصيلي وهو عين الأشياء.

وكذلك ذكر دليله النقلي في الفائدة الثانية عشرة، ثم سطّر بالتفصيل أدلته العقلية[٤٥].

مثال ثالث يتطرّق إلى رأي الأشاعرة في نسبة جميع الأعمال إلى الله سبحانه ونفي تأثير الإنسان فيها، أي لا وجود لتأثير فعل العبد؛ لأن الله تعالى خالق الفعل، والقدرة متعلقة به[٤٦]. وهنا في الفائدة الثالثة والثلاثين من كتابه «دانشنامه شاهي» عرض الاسترآبادي اعتقاد الأشاعرة بأن الصالحين لا يستحقّون دخول الجنة، والفسّاق أيضًا لا يستحقّون دخول جهنّم؛ لأن أفعالهم قسرية وهم مجبرون عليها، ولكن الله وعد الصالحين بالجنة والفسّاق بالنار، ولذلك يجب عليه إدخالهم فيهما[٤٧]، ثم تصدى للدفاع عن اعتقاد الإمامية بأن الإنسان فاعل مختار لأفعاله معتمدًا على عدّة أحاديث، منها:

«عن إبراهيم بن عمر اليماني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله عزّ وجلّ خلق الخلق، فعلم ما هم صائرون إليه، وأمرهم ونهاهم، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى الأخذ به، وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه، ولا يكونوا آخذين ولا تاركين إلا بإذن الله»[٤٨].

و«عن يونس بن عبد الرحمن عن غير واحد، عن أبي جعفر، وأبي عبد الله صلى الله عليه وآله، قالا: إن الله عزّ وجلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها،

والله أعـزّ مـن أن يريد أمرًا فلا يكون. قال : فسـئلا عليهما السلام: هل بـين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا : نعم، أوسع مما بين السماء والأرض»[٤٩].

ويُلاحظ أنه منح الدليل النقلي والأحاديث عناية كبيرة في الدفاع وردّ الشبهة، كما أن نصوص الأحاديث نفسها اشتملت على أدلة عقلية، كذكر الله تعالى للأمر والنهي ثـم بيانـه لطريق فعله تركه، وأنه سـبحانه لا يجبر عبده أبدًا عـلى ارتكاب الذنوب ثم يقدم على تعذيبه، وهذا علامة على قبوله للمنهج العقلي كأداة وثّقها المعصوم عليه السلام .

المنهج البديل للاسترآبادي

ذكر الاسترآبادي ـ كما مرّ ـ في الفائدة الثانية والعشرين من كتاب «دانشنامه شاهي» أن الفكر والعقل يتعرّضان للخطأ، فينبغي الرجوع إلى المعصوم عليه السلام في فهم الصفات الثبوتية والسلبية لله تعالى، وفي بحوث التوحيد وغيرها، وقد تواتر هذا الأمر المهم في أحاديث أهل البيت عليهم السلام[٥٠]. وأكّد في مواصلة كلامه أن بعض أعلام الشيعة افتقدوا التتبع الكافي لهذه الروايات، وألِفوا كتب الأشاعرة والمعتزلة، فتأثّروا بها[٥١] .

التَّمَعُّـنُ في هـذا القول – الـذي يوضِّح بصراحة رأي الاسـترآبادي – وفي بحوثهِ الكلاميـة الـواردة، يقـود إلى الاسـتنتاج بأنَّـهُ لا يخالف أيَّ دليـلٍ عقليٍّ، بـل يرى أن التمسّك بالأحاديث يضمن طريق الأمن والسلامة من الوقوع في الخطأ والانحراف، وأن الأدلة العقلية معتبرة تحت ظلال الأحاديث .

كما أن نظرة إلى أدلته العقلية في كتابيه «دانشـنامه شـاهي» و«الفوائد المدنية» تُسفر عن كونه ليس مخالفًا للعقل والاسـتدلال العقلي، وقد سـبقت الإشارة إلى تفريقه بين صور القضايا وموادها على أساس أن الاستفادة من المنطق هي للعصمة من الخطأ في صـور القضايـا، ولكنه يعجز عـن أداء مهمته في موادها[٥٢]، فلا مفـرّ من الرجوع إلى الدليل النقلي الصادر عن المعصوم والمصان من الخطأ.

وبتعبير آخر: يعترف الاسترآبادي بالعقل في تصحيح صور القضايا[٥٣]، ولكنه في

موادها يرتضي الدليل العقلي إذا كان قريبًا من الحسّ، وما سوى ذلك لا يقبل به؛ لذا يعدّ التأمّلات العقلية معتبرة ما دامت مادة الفكر وصياغتها صادرتين عن الإمام عليه السلام لأنها معصومة من الخطأ، وفيما عدا ذلك غير معتبرة لحدوث أخطاء كثيرة فيها[٥٤].

بناء عليه اعتقد بأن ما يُرى في علوم الفلاسفة وحكماء الإسلام من خطأ وشطط، إنما هو في العلوم التي تنأى قياساتها عن الحسّ، فأخطأوا إما في مواد الأقيسة، وإما لتطرّق الشكّ والشبهة إلى المواد لديهم، وإما لغفلتهم عن بعض الاحتمالات التي ذكرها الآخرون. فقواعد المنطق إذن ليست مصانة من الخطأ في مواد القياسات، ولكنّ المعصومين مصانون من الزلل، ولذا يحكم العقل بوجوب الرجوع إليهم بغض النظر عما ورد من النقل في ذلك[٥٥].

رأى الاسترآباديُّ أنَّ مِن جملةِ مشاكل التأملات النظرية اختلافها المثير للجدل، والروايات أثبتت بنحو متواتر أنه لا يجوز تحصيل الحكم الشرعي النظري بالكسب والنظر؛ لأنه يفضي إلى اختلاف الآراء في الأصول والفروع الفقهية[٥٦]. فالمشكلة الرئيسة في علم الكلام من وجهة نظره هي استناده إلى الأفكار العقلية أيضًا، وغفلة العلماء عن نهي الأئمة أصحابَهم عن تَعَلُّمِ علمِ الكلام القائم على الأفكار العقلية، وأمرهم بِتَعلُّمِهِ عن طريقِ السَّمع والنقل[٥٧].

واعتقد أَنَّ غفلةَ المجتهدين عن الروايات ناشئة من «أُلفة أذهانهم باعتبارات عقلية أُصولية ظنّية حسبوها أدلّة عقلية قطعية، فيتحيّرون في الجمع بينها وبين الأخبار الصحيحة الصريحة»[٥٨]؛ ولذلك قبل بالدليل العقليّ القطعيّ وعدَّهُ من قرائن صحّة خبر الواحد، ومن قرائنها أيضًا ـ من وجهة نظره ـ أن يكون مضمون الخبر «مُطابقًا للدليل العقلي القطعي، كالخبر الدالّ على أنّ التكليف لا يتعلّق بغافل عنه ما دام غافلًا»[٥٩].

إذن لم يعارض الاسترآبادي بنحو كلي العقلَ والاستدلال العقلي والاستفادة منه

في العلـوم والأحـكام الشرعية، بل خالف الاسـتخدام المطلق للعقـل وكونه مصدرًا مستقلًا.

كما عارضَ - في الواقع - الاتِّجاهَ العقليّ لمدرسـة الحلة التي اتّخذ فيها علم الكلام منحـى جدليًا قبل زمن المحقق نصـير الدين الطوسي، ولكنْ غدا في زَمَنِهِ مرتكزًا على الاستدلال البرهاني، فالطوسي تعاطى مع العقل بصفته مصدرًا مستقلًا لعلم الكلام، عـلى الرغم من اعترافه بمحدوديته في بعض الموارد مثل الجزئيات[٦٠]، ثم بلغ الاتّجاه العقلي الفلسـفيّ ذروتـه في المرحلة الزمنية للعلامة الحلي، ولذا عدّ الاسـترآبادي قمّة التمسّـك بالأفكار العقلية - التي رآها من الاتّجاهات الدخيلة لأهل السـنة - هي في تلك المرحلة[٦١].

النتيجة

لم يعتقـد الاسـترآبادي بكون العقـل مصدرًا مسـتقلًّا لتحصيل الشريعـة، فَدَورُهُ ينحـصرُ في كونه مجـرَّدَ أداةٍ، لذا ما اتّخـذ موقفًا معارضًا من مطلـق الاتّجاه العقلي، بل رأى المنهج الفلسـفي في تفسـير البيانات الكلامية ينأى بصاحبه عن الغاية، ويخالف نهـج المعصومـين عليهم السلام والأصحاب، ومن هنـا كان الرجـوع إلى أحاديث الأئمة عليهم السلام أكثر الطرق أمنًا وسلامة من الخطأ والاختلاف.

الهوامش

(١) الكامل في التاريخ ٦/ ٤٠٥.

(٢) تاريخ الحلة ١ : ٢٣ .

(٣) الحوادث الجامعة في المائة السابعة: ٣٦١ و٤٨١.

(٤) تاريخ الحلة ١: ٧٤ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ٣٨٩ـ ٣١٩ .

(٦) مقالة «تحول معرفت شناختي كلام اماميه در دوران مياني ونقش ابن سينا در آن»، مجلة نقد ونظر، العدد ٧٧.

(٧) مجموعة آثار مطهري ٣ : ٩٥؛ ٥ : ١٥٠ ـ ١٥٥ .

(٨) تاريخ كلام اماميه: ٦٠٢ ـ ٦٢٧.

(٩) يراجع: تاريخ كلام: ٣١٩ و٣٢٧.

(١٠) رسائل الشريف المرتضى ١ : ١٢٧.

(١١) يُراجع: المنقذ من التقليد ١: ١٨ و٢٧٠و ٣٢٥ و٣٢٦ و٣٤٩؛ و٢: ١٦٢ و١٨١ و١٨٢ و٢١٠ و٢١٣ و٢٩٠.

(١٢) تأثر بأبي الحسن البصري، واستفاد في كتابه «المنقذ من التقليد» من كتاب «الغرر» للبصري. يُراجع: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢٣ : ١٥٢-١٥١.

(١٣) يُراجع: المنقذ من التقليد .

(١٤) يُراجع: كشف المحجة لثمرة المهجة : ٣٨، ٥٣ – ٤٨، ٦٨.

(١٥) يُراجع: سير تطور كلام شيعه : ١٤٥-١٤٣.

(١٦) يُراجع: تجريد الاعتقاد: ١٠٣ ـ ١٨٧

(١٧) يُراجع :مناهج اليقين في أصول الدين؛ وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

(١٨) يُراجع : گوهر المراد: ٤٣-٤٢؛ ومجموعه آثار مطهري ٣ : ٩٥، و٥ : ١٥٥-١٥٠.

(١٩) يُراجع: مقالة «كلام شيعي؛ دورههاي تاريخي، رويكردهاي فكري»، محمدصفر جبرييلي، مجلة قبسات، ١٣٨٤، الرقم ٣٨، ص ١٠٦و ١٠٥.

(٢٠) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٠١.

(٢١) المصدر نفسه: ٥٤٢.

(٢٢) المصدر نفسه: ٤٢.

(٢٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٦٧ ـ ٢٧٠.

(٢٤) قواعد المرام: ١٧٤.

(٢٥) يُراجع: الفوائد المدنية: ٣١٣.

(٢٦) يراجع المصدر نفسه: ١٨٢

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) المصدر نفسه: ٤٠٧.

(٢٩) الكافي ١: ١٦٤؛ ويراجع الفوائد المدنية: ٤٣٣.

(٣٠) الفوائد المدنية: ٤٠٥.

(٣١) دانشنامه شاهي: ١٣٦.

(٣٢) تُراجع مقالة «روش شناسي علم كلام؛ روش استنباط از متون ديني»، رضا برنجكار، مجلة نقد ونظر، العدد٩.

(٣٣) روش شناسي علم كلام : ١٥١.

(٣٤) قواعد المرام : ٩٦.

(٣٥) كشف المراد : ٤٠٢.

(٣٦) دانشنامه شاهي: ١٤٢-١٤٤، الفائدة ٢٦.

(٣٧) الكافي١ : ١٦/١٤٨ .

(٣٨) الكافي١: ٣/١٦٢ .

(٣٩) يراجع مثلا كشف المراد: ٤٦٨ـ٤٨٨.

(٤٠) كشف المراد: ٣٩٦.

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) ورد في أحاديث كثيرة للإمام علي عليه السلام أنه لا يمكن معرفة كنه الله تعالى وذاته، ولكن يتسنّى الوصول إلى نوع من المعرفة له، ومنها قوله عليه السلام في الخطبة ١٨٥ من نهج البلاغة: «لم تحط به الأوهام، بل تجلّى لها بها، وبها امتنع منها».

(٤٣) دانشنامه شاهي: ٩٦، الفائدة ٩.

(٤٤) دانشنامه شاهي: ١١٥و١١٦، الفائدتان ١٣و١٤ .

(٤٥) المصدر نفسه: ١٠٧، الفائدة ١٢.

(٤٦) هذا رأي أبي الحسن الأشعري كما نسبه إليه الفخر الرازي في كتاب الأربعين في أصول الدين١ : ٣١٩ ، إذ قال: «الذين يقولون لاتأثير لقدرة العبد في الفعل وفي صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل، ويخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل، ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل، وهذا قول أبي الحسن الأشعري».

(٤٧) دانشنامه شاهي: ١٧٥، الفائدة ٣٣.

(٤٨) التوحيد: ٣٥٩، الحديث١.

(٤٩) التوحيد: ٣٦٠، الحديث ٣.

(٥٠) دانشنامه شاهي: ١٣٦.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) الفوائد المدنية: ٤٠٥.

(٥٣) المصدر نفسه: ٢٥٦.

(٥٤) المصدر نفسه: ٣١٣.

(٥٥) الفوائد المدنية: ٢٥٦.

(٥٦) المصدر نفسه: ١٨٢.

(٥٧) المصدر نفسه: ٧٧.

(٥٨) المصدر نفسه: ٣٥٩.

(٥٩) المصدر نفسه: ١٤٤.

(٦٠) أساس الاقتباس: ٤٤٢.

(٦١) الفوائد المدنية: ٧٨.

المصادرُ والمراجعُ

١. أساس الاقتباس، نصير الدين الطوسيّ، تحقيق مدرس رضوي، جامعة طهران، طهران، ١٣٧٦ش/ ١٩٩٧م.

٢. تاريخ الحلّة، يوسف كركوش الحلّي، نشر الشريف الرضي،قم ، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٣. تاريخ كلام اماميه، رسول رضوي ، دار الحديث، قم ، ١٣٩٦ش/ ٢٠١٧م.

٤. التوحيد، ابن بابويه محمد بن علي، تحقيق هاشم الحسيني، جماعة المدرسين، قم، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٧م.

٥. الحوادث الجامعة في المئة السابعة، كمال الدين عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي، تحقيق د. بشار عوّاد ود. عماد عبد السلام رؤوف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م.

٦. دانشنامه شاهي، محمد أمين الاسترآبادي، تصحيح مهدي حاجيان وعلي أكبر زالپور، نشر حكمت و انديشه، طهران، ١٣٩٥ش/ ٢٠١٦م.

٧. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني، نشر اسماعيليان، قم، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٨. الرسائل، الشريف المرتضى علي بن حسين، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

٩. سير تطور كلام شيعه، محمد صفر جبرئيلي، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، قم، ١٣٨٩ش/ ٢٠١٠م.

١٠. الفوائد المدنية، محمد أمين الاسترآبادي، ط ٢، مكتب النشر الإسلامي التابع لجماعة المدرسين، قم، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١١. قواعد المرام في علم الكلام، علي بن ميثم الحراني، تحقيق السيد أحمد الحسيني، ط ٢، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

١٢. كتاب الأربعين في أصول الدين، الفخر الرازي محمد بن عمر، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.

١٣. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق علي أكبر غفاري، ط ٤، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

١٤. الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري، تحقيق مكتب التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٤هـ./ ١٩٩٣م.

١٥. كشف المحجة لثمرة المهجة، ابن طاوس علي بن موسى، تحقيق محمد حسون، ط ٢ ، بوستان كتاب، قم، ١٣٧٥ش/ ١٩٩٦م.

١٦. كشف المراد، حسن بن يوسف بن مطهر المعروف بالعلامة الحلي ، تحقيق آية الله حسن زاده الآملي، ط ٤، مؤسسه النشر الإسلامي، قم ، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١١م.

١٧. كلام شيعه، محمد رضا كاشفي، ط ٢، پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي، قم، ١٣٨٦ش/ ٢٠٠٧م.

١٨. المنقذ من التقليد، سديد الدين الحمصي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

١٩. نهج البلاغة، الشريف الرضي محمد بن حسين، ترجمة فيض الإسلام، ط ٥، مؤسسة طباعة ونشر مؤلفات فيض الإسلام، طهران، ١٣٧٩ش/ ٢٠٠٠م.

الدوريات:

١. مقالـة «ادوار تاريخي علم كلام»، رسـول رضـوي، مجلـة معـارف عقـلي، العـدد٣، السـنة ١٣٨٥ش/ ٢٠٠٦م.

٢. مقالـة «تحـول معرفتشـناختي كلام اماميه در دوران ميـاني و نقـش ابـن سـينا در آن»، حميد عطايي نظري، مجلة نقد ونظر، العدد ٧٧، السـنة ١٣٩٤ش/ ٢٠١٥م.

٣. مقالـة «روششـناسي علـم كلام؛ روش اسـتنباط از متون ديني»، رضا برنجكار، مجلة نقد ونظر، العدد ٩.

٤. مقالـة «رويكردهاي كلامي وتحولآفريني آن در مدرسة حلّه»، محمد حسن نادم، مجلة شيعه پژوهي، العدد ٨ ، السنة ١٣٩٥ش/ ٢٠١٦م.

٥. مقالـة «كلام شـيعي؛ دورههـاي تاريخي، رويكردهاي فكري»، محمـد صفر جبرئيلي، مجلة فلسـفه وكلام، العـدد ٣٨، السـنة ١٣٨٤ش/ ٢٠٠٥م.

٦. مقالـة «نقش خواجه نصـير الدين طوسي در فلسـفي كردن كلام»، محمد مهـدي فريدوني، فصليتا علمي تخصصي فلسـفة اسلامي، العدد٢، السنة٢.