

الحسن والقبح نسبيين متحولين وجب التغير في الأخلاق، والتبدل في الفضائل والردائل، ومن هنا يستنتج أن الأخلاق تابعة للمرام القومي الذي هو وسيلة إلى نيل الكمال المدني والغاية الاجتماعية، لتبعية الحسن والقبح لذلك، فما كان به التقدم والوصول إلى الغاية والغرض كان هو الفضيلة وفيه الحسن، وما كان يدعو إلى الوقوف والإرتجاع كان هو الرذيلة، وعلى هذا فربما كان الكذب والإفتراء والفحشاء والشقاوة والقساوة والسرقة والوقاحة حسنة وفضيلة إذا وقعت في طريق المرام الاجتماعي، والصدق والعفة والرحمة رذيلة قبيحة إذا أوجب الحرمان عن المطلوب، هذه خلاصة هذه النظرية العجيبة التي ذهب إليها الاشتراكيون من الماديين، والنظرية غير حديثة، على ما زعموا، فقد كان الكلبيون من قدماء اليونان - على ما ينقل - على هذا المسلك، وكذا المزدكيون (وهم أتباع مزدك الذي ظهر بإيران على عهد كسرى ودعا إلى الاشتراك) كان عملهم على ذلك، ويعهد من بعض القبائل الوحشية بإفريقية وغيرهم.

وكيف كان فهو مسلك فاسد والحجة التي أقيمت على هذه النظرية فاسدة من حيث البناء والمبنى معاً<sup>(١)</sup>.

وعالج هذه النظرية التي عبّر عنها بأنها فاسدة من خلال سوقه للعديد من الأدلة والبراهين، فقال: «إنّا نجد كل موجود من هذه الموجودات العينية الخارجية يصحب شخصية تلازمه، ويلزمها أن لا يكون الموجود بسببه عين الموجود الآخر ويفارقه في الوجود، كما أن وجود زيد يصحب شخصية ونوع وحدة لا يمكن معها أن يكون عين

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٣.

عمرو، فزيد شخص واحد، وعمرو شخص آخر، وهما شخصان اثنان، لا شخص واحد، فهذه حقيقة لا شك فيها (وهذا غير ما نقول: إن عالم المادة موجود ذو حقيقة واحدة شخصية فلا ينبغي أن يشتبه الأمر).

وينتج ذلك: أن الوجود الخارجي عين الشخصية، لكن المفاهيم الذهنية يخالف الوجود الخارجي في هذا الحكم، فإن المعنى كيفما كان يجوز العقل أن يصدق على أكثر من مصداق واحد كمفهوم الإنسان ومفهوم الإنسان الطويل، ومفهوم هذا الإنسان القائم أمامنا، وأما تقسيم المنطقيين المفهوم إلى الكلي والجزئي، وكذا تقسيمهم الجزئي إلى الإضافي والحقيقي فإنما هو تقسيم بالإضافة والنسبة، إما نسبة أحد المفهومين إلى الآخر وإما نسبته إلى الخارج، وهذا الوصف الذي في المفاهيم - وهو جواز الإنطباق على أكثر من واحد - ربما نسميه بالإطلاق كما نسمي مقابله بالشخصية أو الوحدة.

ثم الوجود الخارجي (ونعني به الوجود المادي خاصة) لما كان واقعا تحت قانون التغير والحركة العمومية كان لا محالة ذا امتداد منقسما إلى حدود وقطعات، كل قطعة منها تغاير القطعة الأخرى مما تقدم عليها أو تأخر عنها، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بوجودها، إذ لولا ذلك لم يصدق معنى التغير والتبدل لأن أحد شيئين إذا عدم من أصله، والآخر وجد من أصله لم يكن ذلك تبدل هذا من ذاك، بل التبدل الذي يلزم كل حركة إنما يتحقق بوجود قدر مشترك في الحالين جميعاً.

ومن هنا، يظهر أن الحركة أمر واحد بشخصه يتكرر بحسب الإضافة إلى الحدود، فيتعين بكل نسبة قطعة تغاير القطعة الأخرى،

وأما نفس الحركة فسيلان وجريان واحد شخصي<sup>(١)</sup>، ونحن ربما سمينا هذا الوصف في الحركة إطلاقاً في مقابل النسب التي لها إلى كل حد حد، فنقول: الحركة المطلقة بمعنى قطع النظر عن إضافتها إلى الحدود؛ ومن هنا، يظهر أن المطلق بالمعنى الثاني أمر واقعي موجود في الخارج، بخلاف المطلق بالمعنى الأول فإن الإطلاق بهذا المعنى وصف ذهني لموجود ذهني.

ثم إنا لا نشك أن الإنسان موجود طبيعي ذو أفراد وأحكام وخواص، وأن الذي توجده الخلقة هو الفرد من أفراد الإنسان دون مجموع الأفراد أعني الاجتماع الإنساني، إلا أن الخلقة لما أحست بنقص وجوده، واحتياجه إلى استكمالات لا تتم له وحدة، جهزه بأدوات وقوى ثلاث سعيه للاستكمال في ظرف الاجتماع وضمن الأفراد المجتمعين، فطبيعة الإنسان الفرد مقصود للخلقة أولاً وبالذات، والاجتماع مقصود لها ثانياً وبالتبع.

وأما حقيقة أمر الإنسان مع هذا الاجتماع الذي تقتضيه وتتحرك إليه الطبيعة الإنسانية (إن صح إطلاق الاقتضاء والعلية والتحريك في مورد الاجتماع حقيقة)، فإن الفرد من الإنسان موجود شخصي واحد بالمعنى الذي تقدم في شخصيته ووحدته، وهو مع ذلك واقع في الحركة، متبدل متحول إلى الكمال، ومن هنا كانت كل قطعة من قطعات وجوده المتبدل مغايرة لغيرها من القطعات، وهو مع ذلك ذو طبيعة سيالة مطلقة محفوظة في مراحل التغيرات واحدة شخصية، وهذه الطبيعة الموجودة

(١) يظهر جلياً تأثر العلامة الطبائبي بمقولة الحركة الجوهرية حيث يحاكي هذا القول الأمثلة التي قدمها في بيان ثبوت الحركة في الجوهر.

في الفرد محفوظة بالتوالد والتناسل واشتقاق الفرد من الفرد - وهي التي نعبر عنها بالطبيعة النوعية - فإنها محفوظة بالأفراد وإن تبدلت وعرض لها الفساد والكون، بمثل البيان الذي مر في خصوص الطبيعة الفردية، فالطبيعة الشخصية موجودة متوجهة إلى الكمال الفردي، والطبيعة النوعية موجودة مطلقة متوجهة إلى الكمال.

وهذا الإستكمال النوعي لا شك في وجوده وتحققه في نظام الطبيعة، وهو الذي نعتمد عليه في قولنا: إن النوع الإنساني مثلاً متوجه إلى الكمال، وإن الإنسان اليوم أكمل وجوداً من الإنسان الأولى، وكذا ما تحكم به فرضية تحول الأنواع، فلولا أن هناك طبيعة نوعية خارجية محفوظة في الأفراد أو الأنواع مثلاً لم يكن هذا الكلام إلا كلاماً شعرياً.

والكلام في الاجتماع الشخصي القائم بين أفراد قوم أو في عصر أو في محيط، ونوع الاجتماع القائم بنوع الإنسان المستمر باستمراره والمتحول بتحوله (لو صحّ أن الاجتماع كالإنسان المجتمع حال خارجي لطبيعة خارجية!)، نظير القول في طبيعة الإنسان الشخصية والنوعية في التقييد والإطلاق.

فالاجتماع متحرك متبدل بحركة الإنسان وتبدله وله وحدة من بادية الحركة إلى أين توجه بوجود مطلق - وهذا الواحد المتغير بواسطة نسبته وإضافته إلى كل حد حد تصير قطعة قطعة، وكل قطعة شخص واحد من أشخاص الاجتماع، وأشخاص الاجتماع مستندة في وجودها إلى أشخاص الإنسان، كما أن مطلق الاجتماع بالمعنى الذي تقدم مستند إلى مطلق الطبيعة الإنسانية، فإن حكم الشخص شخص الحكم وفرده، وحكم المطلق مطلق الحكم (لا كلي الحكم، فلسنا نعني الإطلاق

المفهومي فلا تغفل)، ونحن لا نشك أن الفرد من الإنسان وهو واحد له حكم واحد باق ببقائه، إلا أنه متبدل بتبدلات جزئية تتبع التبدلات الطارئة على موضوعه الذي هو الإنسان، فمن أحكام الإنسان الطبيعي أنه يتغذى ويفعل بالإرادة ويحس ويتفكر - وهو موجود مع الإنسان وباق ببقائه - وإن تبدل طبق تبدله في نفسه، وكذلك الكلام في أحكام مطلق الإنسان الموجود بوجود أفراد<sup>(١)</sup>.

ويشرح الاجتماع بالقول: «ولما كان الاجتماع من أحكام الطبيعة الإنسانية وخواصها فمطلق الاجتماع (نعني به الاجتماع المستمر الذي أوجدته الطبيعة الإنسانية المستمرة من حين وجد الإنسان الفرد إلى يومنا هذا) من خواص النوع الإنساني المطلق، موجود معه باق ببقائه، وأحكام الاجتماع التي أوجدها واقتضاها هي مع الاجتماع موجودة بوجوده، باقية ببقائه، وإن تبدلت بتبدلات جزئية مع انحفاظ الأصل مثل نوعها، وحينئذ صحّ لنا أن نقول: إن هناك أحكاماً اجتماعية باقية غير متغيرة، كوجود مطلق الحسن والقبح، كما أن نفس الاجتماع المطلق كذلك، بمعنى أن الاجتماع لا ينقلب إلى غير الاجتماع كالإنفراد، وإن تبدل اجتماع خاص إلى آخر خاص، والحسن المطلق والخاص كالاجتماع المطلق والخاص بعينه<sup>(٢)</sup>».

وفي مسيرة الفرد لتحصيل الكمالات والمنافع، يقول الطباطبائي: «إنّا نرى أن الفرد من الإنسان يحتاج في وجوده وبقائه إلى كمالات ومنافع يجب له أن يجتلبها ويضمها إلى نفسه، والدليل على هذا

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٧.

الوجوب، احتياجه في جهات وجوده وتجهيز الخلقة له بما يقوى به على ذلك، كجهاز التغذية وجهاز التناسل مثلاً، فعلى الإنسان أن يقدم عليه، وليس له أن لا يقدم قطعاً بالتفريط فإنه يناقض دليل الوجوب الذي ذكرناه، وليس له أن يقدم في باب من أبواب الحاجة بما يزيد على اللازم بالإفراط، مثل أن يأكل حتى يموت، أو يمرض، أو يتعطل عن سائر قواه الفعالة، بل عليه أن يتوسط في جلب كل كمال أو منفعة، وهذا التوسط هو العفة، وطرفاه الشره والخمود، وكذلك نرى الفرد في وجوده وبقائه متوسطاً بين نواقص وأضداد ومضار لوجوده يجب عليه أن يدفعها، والدليل عليه، الإحتياج والتجهيز في نفسه فيجب عليه المقاومة والدفاع على ما ينبغي من التوسط، من غير إفراط يضاد سائر تجهيزاته أو تفريط يضاد الإحتياج والتجهيز المربوطين، وهذا التوسط هو الشجاعة، وطرفاها التهور والجبن، ونظير الكلام جار في العلم ومقابليه أعني الجبرزة والبلادة، وفي العدالة ومقابليه وهما الظلم والإنظام.

فهذه أربع ملكات وفضائل يستدعيه الطبيعة الفردية المجهزة بأدواتها: العفة والشجاعة، والحكمة، والعدالة - وهي كلها حسنة - لأن معنى الحسن الملائمة لغاية الشيء وكماله وسعادته، وهي جميعاً ملائمة مناسبة لسعادة الفرد بالدليل الذي تقدم ذكره، ومقابلاتها رذائل قبيحة، وإذا كان الفرد من الإنسان بطبيعته وفي نفسه على هذا الوصف فهو في ظرف الاجتماع أيضاً على هذا الوصف، وكيف يمكن أن يبطل الاجتماع - وهو من أحكام هذه الطبيعة - سائر أحكامها الوجودية؟ وهل هو إلا تناقض الطبيعة الواحدة، وليس حقيقة الاجتماع إلا تعاون الأفراد في تسهيل الطريق إلى استكمال طبائعهم وبلوغها إلى غاية أمنيتها؟.

وإذا كان الفرد من الإنسان في نفسه وفي ظرف الاجتماع على هذا الوصف، فنوع الإنسان في اجتماعه النوعي أيضاً كذلك، فنوع الإنسان في اجتماعه يستكمل بالدفاع بقدر ما لا يفسد الاجتماع وباجتلاب المنافع بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعلم بقدر ما لا يفسد الاجتماع، وبالعادلة الاجتماعية - وهي إعطاء كل ذي حق حقه، وبلوغه حظه الذي يليق به دون الظلم والانظلام - وكل هذه الخصال الأربع فضائل بحكم الاجتماع المطلق يقضي الاجتماع الإنساني بحسبها المطلق، ويعد مقابلاتها رذائل ويقضي بقبحها.

فقد تبين بهذا البيان: أن في الاجتماع المستمر الإنساني حسناً وقبحاً لا يخلو عنهما قط، وأن أصول الأخلاق الأربعة فضائل حسنة دائماً، ومقابلاتها رذائل قبيحة دائماً، والطبيعة الإنسانية الاجتماعية تقضي بذلك، وإذا كان الأمر في الأصول على هذا النحو، فالفروع المنتهية بحسب التحليل إليها حكمها في القبول ذلك، وإن كان ربما يقع اختلاف ما في مصاديقها من جهة الانطباق على ما سنشير إليه<sup>(١)</sup>.

أمّا في معرض ردّه على مسألة الحسن والقبح النسبية، فيقول: «أما قولهم: إن الحسن والقبح المطلقين غير موجودين، بل الموجود منهما النسبي من الحسن والقبح وهو متغير مختلف باختلاف المناطق والأزمنة والاجتماعات، فهو مغالطة ناشئة من الخلط بين الإطلاق المفهومي بمعنى الكلية والإطلاق الوجودي بمعنى استمرار الوجود، فالحسن والقبح المطلقان الكليان غير موجودين في الخارج لوصف الكلية والإطلاق، لكنهما ليسا هما الموجبين لما نقصده من النتيجة، وأما

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٨.

الحسن والقبح المطلقان المستمران بمعنى استمرارهما حكيمين للإجتماع ما دام الإجتماع مستمراً باستمرار الطبيعة فهما كذلك، فإن غاية الإجتماع سعادة النوع، ولا يمكن موافقة جميع الأفعال الممكنة والمفروضة للإجتماع كيفما فرض، فهناك أفعال موافقة ومخالفة دائماً فهناك حسن وقبح دائماً.

وعلى هذا، فكيف يمكن أن يفرض اجتماع كيف ما فرض ولا يعتقد أهله أن من الواجب أن يعطى كل ذي حق حقه، أو أن جلب المنافع بقدر ما ينبغي واجب، أو أن الدفاع عن مصالح الإجتماع بقدر ما ينبغي لازم، أو أن العلم الذي يتميز به منافع الإنسان من غيرها فضيلة حسنة؟ وهذه هي العدالة والعفة، والشجاعة، والحكمة التي ذكرنا أن الإجتماع الإنساني كيف ما فرض لا يحكم إلا بحسنها وكونها فضائل إنسانية، وكذا كيف يتيسر لا اجتماع أن لا يحكم بوجوب الإنقباض والإنفعال عن التظاهر بالقبيح الشنيع، وهو الحياء من شعب العفة أو لا يحكم بوجوب السخط وتغير النفس في هتك المقدسات وهضم الحقوق، وهو الغيرة من شعب الشجاعة، أو لا يحكم بوجوب الإقتصار على ما للإنسان من الحقوق الإجتماعية، وهو القناعة أو لا يحكم بوجوب حفظ النفس في موقعها الإجتماعي من غير دحض الناس وتحقيرهم بالإستكبار والبغي بغير الحق، وهو التواضع؟ وهكذا الأمر في كل واحد واحد من فروع الفضائل.

وأما ما يزعمونه من اختلاف الأنظار في الإجتماعات المختلفة في خصوص الفضائل، وصيرورة الخلق الواحد فضيلة عند قوم رذيلة عند آخرين في أمثلة جزئية، فليس من جهة اختلاف النظر في الحكم الإجتماعي بأن يعتقد قوم بوجوب اتباع الفضيلة الحسنة، وآخرون بعدم



وجوبه، بل من جهة الاختلاف في انطباق الحكم على المصداق وعدم انطباقه: مثل أن المجتمعات التي كانت تديرها الحكومات المستبدة كانت ترى لعرش الملك الاختيار التام في أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وليس ذلك لسوء ظنهم بالعدالة بل لاعتقادهم بأنه من حقوق السلطنة والملك، فلم يكن ذلك ظلماً من مقام السلطنة بل إيفاء بحقوقه الحقبة بزعمهم.

ومثل: أن العلم كان يعير به الملوك في بعض المجتمعات، كما يحكى عن ملة فرنسا في القرون الوسطى، ولم يكن ذلك لتحقيرهم فضيلة العلم، بل لزعمهم أن العلم بالسياسة وفنون إدارة الحكومة يضاد المشاغل السلطانية.

ومثل: أن عفة النساء بمعنى حفظ البضع من غير الزوج، وكذا الحياء من النساء وكذا الغيرة من رجالهن، وكذا عدة من الفضائل كالقناعة والتواضع أخلاق لا يدعن بفضلها في بعض المجتمعات، لكن ذلك منهم لأن اجتماعهم الخاص لا يعدها مصاديق للعفة والحياء والغيرة والقناعة والتواضع، لا لأن هذه الفضائل ليست فضائل عندهم؛ والدليل على ذلك وجود أصلها عندهم، فهم يمدحون عفة الحاكم في حكمه، والقاضي في قضائه، ويمدحون الإستهياء من مخالفة القوانين، ويمدحون الغيرة للدفاع عن الإستقلال والحضارة وعن جميع مقدساتهم، ويمدحون القناعة بما عيّنه القانون من الحقوق لهم، ويمدحون التواضع لأنتمتهم وهداتهم في الاجتماع<sup>(١)</sup>.

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١، ص ٣٧٩.

وعن دور الأخلاق وارتباطه بالمصلحة العامة، فيقول: «أما القول بدوران الأخلاق في حسنها مدار موافقتها لغاية المرام الاجتماعي، واستنتاجهم ذلك من دوران حسنها مدار موافقة غاية الاجتماع ففيه مغالطة واضحة، فإن المراد بالاجتماع الهيئة الحاصلة من عمل مجموع القوانين التي قررتها الطبيعة بين الأفراد المجتمعين ولا محالة تكون موصلة إلى سعادتهم لولا الإخلال بانتظامها وجريها، ولا محالة لها أحكام: من الحسن والقبح والفضيلة والرذيلة، والمراد بالمرام مجموع الفرضيات التي وضعت لإيجاد اجتماع على هيئة جديدة بتحميلها على الأفراد المجتمعين، أعني أن الاجتماع والمرام الاجتماعي متغايران بالفعالية والقوة، والتحقق وفرض التحقق، فكيف يصير حكم أحدهما عين حكم الآخر، وكيف يكون الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة التي عينها الاجتماع العام باقتضاء من الطبيعة الإنسانية متبدلة إلى ما حكم به المرام الذي ليس إلا فرضاً من فاض؟.

ولو قيل: أن لا حكم للاجتماع العام الطبيعي من نفسه بل الحكم للمرام، وخاصة إذا كانت فرضية متلائمة لسعادة الأفراد عاد الكلام السابق في الحسن والقبح، والفضيلة والرذيلة، وأنها تنتهي بالآخرة إلى اقتضاء مستمر من الطبيعة.

على أن ههنا محذوراً آخر، وهو أن الحسن والقبح وسائر الأحكام الاجتماعية - وهي التي تعتمد عليها الحجة الاجتماعية، وتتألف منها الاستدلالات - لو كانت تابعة للمرام، ومن الممكن بل الواقع تحقق مرامات مختلفة متناقضة متباينة أدى ذلك إلى ارتفاع الحجة المشتركة المقبولة عند عامة الاجتماعات، ولم يكن التقدم والنجاح حينئذ إلا

للقدرة والتحكم ، وكيف يمكن أن يقال : إن الطبيعة الإنسانية ساقطت أفرادها إلى حياة اجتماعية لا تفاهم بين أجزائها ، ولا حكم يجمعها إلا حكم مبطل لنفس الاجتماع؟ وهل هذا إلا تناقض شنيع في حكم الطبيعة واقتضائها الوجودي»<sup>(١)</sup>؟.



---

(١) م.ن، ج١، ص٣٨٠.



## الفصل الخامس

### المسائل الكلامية والتفسيرية والذوقية

#### أولاً: الكلام:

- أ - نظرتة إلى الصفات الإلهية.
- إثبات الصانع. - إثبات الوجدانية.
- توحيد الواجب بالربوبية.
- علمه تعالى (صفة العلم)
- قدرته تعالى (صفة القدرة)
- حياته تعالى (صفة الحياة)
- كلامه تعالى (صفة الكلام)
- ب - نظرتة إلى الوحي أو (الشعور المرموز).
- ج - نظرتة إلى النبوة.
- العصمة. - الإمامة

#### ثانياً: التفسير:

- أ - النص والعقل. ب - التفسير والتأويل.
- ثالثاً: الذوق أو (عبور عالم المثال والصورة)



## أولاً: المسائل الكلامية

### توطئة عامة:

يعدّ علم الكلام واحداً من العلوم الإسلامية التي نشأت وترعرعت ونضجت في أحضان الفكر الإسلامي الأصيل، وأما عن جذور نشأته، فقد اختلف العلماء والباحثون فيه على أقوال: فمنهم من قال بظهوره بعد الفتوحات الإسلامية للمناطق خارج شبه الجزيرة العربية، وآخر قال في وقت قبل هذا أي بعد وفاة النبي ﷺ، ولكي نقف على حقيقة الأمر، لا بدّ لنا من معرفة أسباب ظهور علم الكلام والتي يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

أ - بعد الفتوحات الإسلامية اختلط المسلمون مع باقي الأديان المختلفة، مما حدا بهم إلى مناظرتهم ومحااجتهم فظهرت بوادر علم الكلام، كما أشار العلامة الطباطبائي إلى ذلك بقوله: «ثم استوجب شيوع البحث الكلامي بعد النبي ﷺ في زمن الخلفاء، باختلاط المسلمين بالفرق المختلفة من أمم البلاد المفتوحة بيد المسلمين وعلماء الأديان والمذاهب المتفرقة»<sup>(١)</sup>.

ب - نقل وترجمة الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، وحيث أنّ الفلسفة لا تنظر إلى الطابع الديني أو تتبع ديناً خاصاً؛ بل تبحث عن

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج١، ص٥.

الحقائق كما هي عليه، وهذا التجرد قد يحمل الفيلسوف على تبني رأي مخالف للشريعة الإسلامية أو لظاهر الشريعة الإسلامية، مما يوجب الخروج عن الدين في واقع الأمر أو في نظر المسلمين، فظهرت على أثر ذلك بلبلة بين المسلمين فقويت الحاجة إلى علم الكلام، هذا ما أكدته العلامة الطباطبائي بقوله: «ونقل الفلسفة اليونانية إلى العربية وانتشار البحث العقلي الفلسفي بين الباحثين»<sup>(١)</sup>، استوجب أيضاً شيوع البحث الكلامي بين المسلمين.

ج - «إختلاف المسلمين بينهم في كثير من المسائل الاعتقادية كالجبر والتفويض والإختيار، والعدل، والإرجاء، وغيرها»<sup>(٢)</sup>.

أمّا عن بدايته، فمنهم من قال بظهوره في حياة النبي ﷺ وهذا ما قال به العلامة الطباطبائي<sup>(٣)</sup>.

وآخر قال، أنّ بوادر ظهور علم الكلام كان بعد وفاة النبي ﷺ، وبالأخصّ عند بروز مسألتَي الخلافة والإمامة حيث «كانت مسألة الإمامة والخلافة أساس ذلك الخلاف، وكان محور علم الكلام هو الإمامة، وما يرتبط بها، وما يترتب عليها»<sup>(٤)</sup>، كما قال الشريف المرتضى.

وهذا يدلّنا على أنّ رأي العلامة الطباطبائي يتبنّى فكرة أنّ ظهور أصول ومبادئ علم الكلام كان منذ عهد النبي ﷺ، أمّا تكامله ونضوج مباحثه وانتشاره في البيئة الإسلامية فكان تدريجيّاً واستغرق عصوراً عدّة.

(١) م.ن، ن.ص.

(٢) الشريف المرتضى، أبي القاسم علي بن الحسين، المقنع في الغيبة، تحقيق محمد علي الحكيم، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم، ١٤١٦هـ، ط١، ص ١٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ٥، ص ٢٧٢.

(٤) المقنع في الغيبة، م.م، ص ١٠.



أمّا لجهة تعريف علم الكلام، فلم يكن القدماء من علماء الكلام يولون تعريفه أهمية تذكر، وذلك اعتماداً على وضوح مفهومه عندهم، وعدم جريان عاداتهم في تلك الفترة على التقيّد بما يلتزم به أرباب العلوم عادةً من أسس في تدوين العلوم وتمييزها عن بعضها البعض، وذلك بتحديد ما كان يعرف في علم الميزان بالرؤوس الثمانية، والتي أهمّها التعريف والموضوع والغاية والواضع، ولكن العلماء الذين جاءوا لاحقاً التفتوا إلى ذلك، ووضعوا تعريفاً لعلم الكلام، إلا أنهم اختلفوا فيه اختلافاً واسعاً لجهة التعريف اللفظي أو الإصطلاحي، إلا أنّ كلّ هذه التعاريف كانت تصبّ في مجرى واحد، ومن هذه التعاريف:

١ - الفارابي: عرّفه بأنّه «ملكة عند الإنسان يستطيع من خلالها مناصرة الأفعال والآراء التي أفصح عنها الشارع بصراحة ومن خلال الكلام وإبطال ما يخالفها»<sup>(١)</sup>.

٢ - ابن خلدون: عرّفه بأنّه «العلم المشتمل على الحجج الذي يثبت العقائد الدينية عن طريق العقل، والردّ على أصحاب البدع ومن انحرف عن معتقدات مذاهب أهل السلف والسنة»<sup>(٢)</sup>.

٣ - التفتازاني: عرّفه بـ «العلم بالقواعد الشرعية والإعتقادية المكتسبة من أدلّتها اليقينية»<sup>(٣)</sup>.

(١) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، ترجمة حسين قدير، انتشارات علمية وفرهنكي، طهران، ١٩٨٥م، ص ١١٤.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ، ص ٧.

(٣) التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، تعليق عبد الرحمن عميرة، دار عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩، ط ١، ج ١، ص ٥.

٤ - وعرفه الجرجاني، بأنه «علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته، وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام»<sup>(١)</sup>.

٥ - وعرفه عبد الرحمن الإيجي، بقوله: «هو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه»<sup>(٢)</sup>.

٦ - في حين عرفه العلامة الطباطبائي، بأنه «البحث الذي ينهض بالدفاع عن أصول المعارف الإسلامية، ويقوم على منطق صحيح وحجج عقلية ونقلية»<sup>(٣)</sup>.

ويستفاد من هذه التعريفات أمور أربعة:

أ - أن علم الكلام يُعنى ببيان الأصول الإسلامية، والدفاع عن عقائد الإسلام الحقّة في مقابل آراء أهل البدع والشبهات.

ب - أنه يستخدم أسلوب المحاجة الكلامية، ويعتمد على الأدلة العقلية والنقلية.

ج - أن وظيفته محدّدة في مجالي إثبات العقائد ورد الشبهات دون البحث عما وراء ذلك من مسائل الفكر الإسلامي بمجالاته المختلفة: الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية... إلخ.

د - أن المنهج المتّبع في ذلك هو المنهج الجدلي على ما تفيد كلمة محاجة، وهو منهج قائم على إسكات الخصم وإفحامه لا على إقامة البرهان لإثبات الحقّ وكشف الواقع.

(١) الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار السرور، بيروت، لا ت، ط ١، ص ١٢٤.

(٢) الإيجي، عبد الرحمن، المواقف في علم الكلام، عالم الكتاب، بيروت، لا ت، لا ط، ج ١، ص ٧.

(٣) الشيعة في الإسلام، م. م، ص ٩٣.

كما ويفهم من التعاريف المتقدمة أن موضوع علم الكلام الذي تدور حوله البحوث، كان في البداية يشمل مسائل محددة كالجبر، والاختيار، والقدر، ثم توسّع فيما بعد ليشمل الصفات الإلهية، ثم شمل لاحقاً مجمل العقائد الإسلامية.

والملاك في كون المسألة كلامية، أنّها من المسائل الاعتقادية التي يبتنى عليها الإسلام كدين.

وعليه، يمكن القول باختصار: إنّ موضوع علم الكلام هو العقائد، أي ما يُعرف بأصول الدين، وهذا ما أكدّه العلامة الطباطبائي بقوله: «موضوع علم الكلام هو أصول العقائد الدينية عامة، فموضوعه هو العقيدة الإسلامية بما تتضمنه من آراء وأفعال»<sup>(١)</sup>.

ولكون علم الكلام هو العلم بأصول العقيدة الإسلامية، فقد ذهب معظم علماء المسلمين من الإمامية إلى القول بوجوب النظر والمعرفة في مجال العقيدة وليس للمكلف أن يكتفي بالتقليد، لذا أجمعوا كافة على «وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والفعليّة، وما يصحّ عليه. وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد»<sup>(٢)</sup>؛ وقد ذكروا لأجل ذلك جملة من الأدلة العقلية والنقلية:

#### ١ - الأدلة العقلية:

أ - وجوب شكر المنعم: فإنه ينصّ على أنّ هناك نعماً عند الإنسان غارقاً بها، فهي تحيط به من كلّ جانب منذ نعومة أظفاره إلى

(١) الشيعة في الإسلام، م.م، ص ٩٣.

(٢) الحسيني، حسين علي، بيان النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحلي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٤٣.

أخريات حياته، وهذا شيء لا يمكن لأيّ من الناس إنكاره، والعقل يقضي بلزوم شكر المنعم على إحسانه ونعمه إلينا، كما عبّر العلامة الطباطبائي «فمن الواجب شكر المنعم على ما أنعم»<sup>(١)</sup>، ولكن كيف يتسنى لنا شكر منعم مجهول؟ إذاً، فلا بدّ من معرفة المنعم، كما أنّه يجب البحث عنه والتعرّف عليه لكي نشكره ونلبي دعوة العقل.

ب - وجوب دفع الضرر المحتمل: فمن خلال النظر إلى الواقع من حولنا نجد تيارات فكرية متعددة ومختلفة، كلّ يدّعي الإصلاح والطريق المستقيم، كما تواتر إلينا من خلال الدعاة والمبلغين إلى أنّه هناك جنة وناراً وثواباً وعقاباً، ومن هذا كلّ يتولّد لدينا خوف من المستقبل في سؤال: هل إننا على حقّ؟ وهل سننال النعيم أو أننا سنعاقب ونخلد في الجحيم؟

«وهذا يكفي في وجوب النظر في أمره دفعاً للضرر المحتمل وأي ضرر أقوى من الهلاك»<sup>(٢)</sup>، على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي.

## ٢ - الأدلة النقلية:

أ - نستدل على وجوب تحصيل العلم والمعرفة بالحق تعالى، من خلال قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>.

ب - وأيضاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١٦، ص ١١٦.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، م.م، ج ١٧، ص ٤٠٣.

(٣) سورة محمد، الآية: ١٩.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ١٩٠.