

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

فاطر - ١٠



المستوفى

المجلة العلمية للدراسات والبحوث
التي تهتم بالدراسات والبحوث في
العلوم الإنسانية والاجتماعية

المجلد ١٠
العدد ١٠
الطبعة ١٠

الطبعة الأولى / العدد الأول
الطبعة الأولى / العدد الأول



بطاقة فهرسة مكتبة العتبة الحسينية المقدسة

مصدر الفهرسة:	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف: LC	BP1.1.M84
العنوان:	المحقق: مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث تصدر عن حوزة الحلة العلمية
بيان المسؤولية:	العتبة الحسينية المقدسة، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية.
بيانات الطبع:	الطبعة الأولى.
بيانات النشر:	كربلاء، العراق: العتبة الحسينية المقدسة، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية، ٢٠١٧م / ١٤٣٨هـ
الوصف المادي:	مجلد.
سلسلة النشر:	(العتبة الحسينية المقدسة).
سلسلة النشر:	(مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية).
تكرارية الصدور:	فصلية.
نمط تاريخ الصدور:	السنة الأولى، العدد الأول (١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م)
تبصرة بليوجرافية:	الوصف مأخوذ من: السنة الأولى، العدد الثاني (١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م).
مصطلح موضوعي:	تراث حوزة الحلة - عقائدي - فكري - تاريخي - أدبي.
مصطلح موضوعي:	علماء - أدباء - محققون حليون.
مصطلح موضوعي:	مراقد علماء. تراث الحلة المخطوط.
موضوع جغرافي:	الحلة (العراق) - الحياة الفكرية - دوريات.
اسم هيئة إضافي:	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق)، مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلة العلمية. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة



Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research & Development
Department



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No.:

Date:

الرقم: ب ت 4 / 8695

التاريخ: 2019/09/12

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة المحقق

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٧٥٣٩ والمؤرخ في ٢٠١٩/٣/٣١ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة المحقق التي تصدر عن مركز العلامة الحلي لإحياء تراث حوزة الحلّة العلمية لأغراض النشر والترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي على اعتماد المجلة المذكورة أعلاه لأغراض النشر والترقيات العلمية وتسجيلها في موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية الذي تشرف عليه دائرتنا .
راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بغية تزويده بإسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيلها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية وفهرسة أعضاها .

... مع وافر التقدير

أ.د. غسان حميد عبد المجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير

٢٠١٩/٩/ ١١

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / إشارة الى موافقة سيادته بتاريخ ٢٠١٩/٩/١١ المثبتة على اصل منكرتنا المرقمة ب ت ٤م/ ٦٣٥٧ في ٢٠١٩/٩/١١ / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم إدارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الإلكترونية / للتفضل بالعلم ... مع التقدير .
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات .
- الصادرة .

م.م. محمد رياض
١٩ / أيلول

الملاحق

مَجَلَّةٌ عِلْمِيَّةٌ فَصَلِيَّةٌ مُحْكَمَةٌ
تُعْنَى بِالذَّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ عَنْ جَوَازَةِ الْخِلَّةِ الْعِلْمِيَّةِ
مُعْتَمَدَةً لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

الترقيم الدولي issn

2521 - 4950

2958 - 5422

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق العراقية :

٢٢٣٦ لسنة ٢٠١٧م

عنوان المجلة

العراق - بابل - الحلة - شارع الأطباء - بناية متحف
الحلة المعاصر

أرقام هاتف المجلة

TeL. +9647732257173

+9647808155070

+9647813379806

البريد الالكتروني للمجلة

alalama.alhilli@yahoo.com

mal.muhaqeq@yahoo.com

معتمد اللغة العربية

م. د. علاء حسين المنصوري

معتمد اللغة الانكليزية

م. م. جعفر عيسى عبد العباس

التصميم

أوس عبد علي

الإخراج الفني

سيف باسم ناجي

رئيس التحرير

أ.م.د. عباس هاني الجراح

مدير التحرير

أ.م.د. بدر ناصر حسين السلطاني

هيئة التحرير

أ.د. محمد حاج تقي

إيران

أ.د. وليد محمد السراقبي

سوريا

أ.د. عبد المجيد محمد الاسداوي

مصر

أ.د. مولاي امحمد عبد القادر

الجزائر

أ.د. علي عبد الحسين عبد الله المظفر

العراق-النجف الأشرف

أ.م.د. صلاح حسن هاشم الاعرجي

العراق- بابل

أ.م.د. كريم حمزة حميدي

العراق- بابل

أ.م.د. ياسر محمد ياسين

العراق - صلاح الدين

م.د. قيس بهجت العطار

إيران

م.د. محمد عبد الهادي شاكر العامري

العراق - النجف الأشرف

أ.د. محمد كريم إبراهيم الشمري

العراق-بابل

أ.د. علي محسن بادي

العراق-الناصرية

أ.د. حسين عبد العال اللهيبي

العراق-النجف الأشرف

أ.د. بلاسم عزيز شبيب الزامل

العراق-النجف الأشرف

أ.د. عدي جواد الحجار

العراق-النجف الأشرف

أ.د. رزاق حسين فرهود

العراق-النجف الأشرف

أ.د. حيدر محمد علي السهلاني

العراق-النجف الأشرف

سياسة النشر

(١) مجلة (المحقق) مجلة محكمة، تصدر ثلاث مرات سنوياً عن مركز العلامة الحلي التابع للعتبة الحسينية المقدسة، تستقبل البحوث والدراسات من داخل العراق وخارجه التي تكون ضمن المحاور الآتية:

- * القرآن وعلومه (التفسير والمفسرون، وعلوم القرآن، والقراءات القرآنية).
- * الفقه وأصوله (فقه مقارن، وفقه استدلالي، وأصول الفقه).
- * الحديث وعلم الرجال (علم الرجال، وحديث المعصوم).
- * العلوم العقلية (منطق، علم الكلام، فلسفة).
- * علوم اللغة العربية (دراسة صوتية وصرفية، دراسة تركيبية، دراسة دلالية، دراسات أدبية وبلاغية).
- * الدراسات التاريخية (تراجم، أحداث ووقائع).
- * الأخلاق والعرفان (أخلاق، تصوف، عرفان).
- * معارف عامة (معارف صرفة، معارف إنسانية).
- * تحقيق النصوص (نصوص محققة، نصوص مجموعة).
- * الببلوغرافيا والفهارس.

(٢) يكون البحث المقدم للنشر ملتزماً بمنهجية النشر العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.

(٣) أن لا يكون البحث قد نُشر سابقاً أو حاصلاً على قبول للنشر، أو قُدِّم إلى مجلة أخرى، ويوقع الباحث تعهداً خاصاً بذلك.

(٤) لا تنشر المجلة البحوث المترجمة إلا بعد تقديم ما يثبت موافقة المؤلف الأصلي وجهة النشر على ترجمة البحث ونشره.

(٥) يتحمل الباحث المسؤولية الكاملة عن محتويات بحثه المرسل للنشر، وتعتبر البحوث عن آراء كُتَّابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.



- (٦) يخضع ترتيب البحوث لاعتبارات فنية تتعلق بهوية المجلة ومحاورها.
- (٧) تبْلَغُ المجلةُ الباحثَ تسلّمَ بحثه خلال مدة لا تتجاوز عشرة أيام بدءاً من تاريخ تقديمه له.
- (٨) تبْلَغُ المجلةُ الباحثَ بالموافقة من عدمها على نشر بحثه خلال مدّة لا تتجاوز الشهرين ابتداءً من تاريخ تسلّم البحث.
- (٩) لاتعاد البحوث غير المقبولة للنشر إلى أصحابها.
- (١٠) يلتزم الباحث بإجراء التعديلات اللازمة على بحثه على وفق تقارير هيئة التحرير أو المقيمين، وإعادته إلى المجلة خلال أسبوع من تاريخ تسلمه التعديلات.
- (١١) البحوث المقدمة للنشر جميعها تخضع لعملية التقويم العلمي من ذوي الاختصاص، وإلى فحص الاستلال الإلكتروني.
- (١٢) تنقل حقوق النشر والطبع والتوزيع الورقي والإلكتروني للبحوث إلى المجلة على وفق صيغة تعهد يقوم المؤلف بتوقيعها، ولا يحق لأيّ جهة أخرى إعادة نشر البحث أو ترجمته إلّا بموافقة خطية من الباحث ورئيس تحرير المجلة.
- (١٣) لا يجوز للباحث سحب بحثه بعد صدور قرار قبول النشر، ولكن يجوز له ذلك قبل صدور ذلك القرار، وبموافقة السيد رئيس التحرير حصراً.
- (١٤) يتوجب على الباحث الإفصاح عن الدعم المالي أو أي من أنواع الدعم الأخرى المقدمة له خلال كتابة البحث.
- (١٥) يتوجب على الباحث إبلاغ رئيس التحرير عند اكتشافه خطأ كبيراً في البحث أو عدم الدقّة في المعلومات، وأن يسهم في تصحيح الخطأ.
- (١٦) يمنح المؤلف ثلاث مستلات مجانية مع نسخة من العدد الذي نُشر فيه بحثه.

دليل المؤلفين

(١) تستقبل المجلة البحوث والدراسات التي تكون من ضمن محاورها المبينة في سياسة النشر.

(٢) أن يكون البحث المقدم للنشر أصيلاً، لم يسبق نشره في مجلة أو أي وسيلة نشر أخرى.

(٣) أن يوافق الباحث على حصر الحق للمجلة وما يتضمنه من النشر والتوزيع الورقي والإلكتروني والحزن وإعادة الاستخدام للبحث.

(٤) لا تزيد عدد صفحات البحث المقدم للنشر عن أربعين صفحة.

(٥) ترسل البحوث إلى المجلة عبر بريدها الإلكتروني. alalama.alhilli@yahoo.com

و mal.muhaqq@yahoo.com

(٦) يكتب البحث المرسل للنشر ببرنامج الـ (word) أو (LaTeX) وبحجم صفحة

(A4) وبهيئة عمودين منفصلين، ويكتب متن البحث بنوع خط Times New

Roman وبحجم ١٤.

(٧) يقدم ملخص للبحث باللغة الإنكليزية في صفحة مستقلة، على أن لا يتجاوز (٣٠٠) كلمة.

(٨) أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على المعلومات الآتية:

* عنوان البحث.

* اسم الباحث / الباحثين، وجهات الانتساب.

* البريد الإلكتروني للباحث / للباحثين.

* الملخص.

* الكلمات الدلالية.

(٩) يكتب عنوان البحث في وسط الصفحة وبنوع خط Times New Roman

وحجم ١٦ Bold.

(١٠) يكتب اسم الباحث / الباحثين في وسط الصفحة وتحت العنوان وبنوع خط

Times New Roman وبحجم ١٢ Bold.



(١١) تكتب جهات الانتساب للمؤلفين بنوع خط Times New Roman وبحجم

١٠ Bold.

(١٢) يكتب ملخص البحث بنوع خط Times New Roman وبحجم ١٢

Italic ، Bold

(١٣) تكتب الكلمات الدلالية التي لا يتجاوز عددها خمس كلمات بنوع خط Times

New Roman وبحجم ١١ Italic، Justify

(١٤) جهات الانتساب تثبت على النحو الآتي: (القسم، الكلية، الجامعة، المدينة، البلد)

ويدون مختصرات.

(١٥) عند كتابة ملخص البحث، تجنب المختصرات والاستشهادات.

(١٦) عدم ذكر اسم الباحث / الباحثين في متن البحث على الإطلاق.

(١٧) تراعى الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الهوامش للتوثيق بذكر اسم المصدر

ورقم الجزء والصفحة، مع ضرورة أن تكون مرقمة ترقيمًا متسلسلاً، وتوضع في

نهاية البحث.

(١٨) يلتزم الباحث بالشروط الفنية المتبعة في كتابة البحوث العلمية من حيث ترتيب

البحث بفقره وهوامشه ومصادره، كما يجب مراعاة وضع صور المخطوطات

(للنصوص المحققة) في مكانها المناسب في متن البحث.

(١٩) تثبت قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وحسب صيغة Harvard

Reference style.

(٢٠) تُثَبِّت الدراسات التي تم الاستشهاد بها خلال متن البحث أو الجداول أو الصور

تثبيتاً دقيقاً في قائمة المصادر، وبالعكس.

(٢١) يلتزم الباحث / الباحثون ببيان إذا ما كان البحث المقدم للنشر قد تمّ بوجود أي

علاقات شخصية، أو مهنية، أو مالية يمكن تفسيرها على أنها تضارب في المصالح.

دليل المقومين

إنَّ المهمة الرئيسة للمقوم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، أن يقرأ البحث الذي يقع في ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة وتقويمه على وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي لا يخضع لأيِّ آراء شخصية، ومن ثمَّ يقوم بتثيت ملحوظاته البناءة والصادقة عن البحث المرسل اليه.

قبل البدء بعملية التقويم، يرجى من المقوم التأكد من كون البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أو لا؟، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي، فهل يمتلك المقوم الوقت الكافي لإتمام عملية التقييم؟ إذ إنَّ عملية التقويم يجب أن لا تتجاوز عشرة أيام.

بعد موافقة المقوم على إجراء عملية التقويم وإتمامها في المدة المحددة، يرجى إجراء عملية التقويم على وفق المحددات الآتية:

- (١) أن يكون البحث أصيلاً ومهماً.
- (٢) أن يتفق البحث والسياسة العامة للمجلة وضوابط نشرها.
- (٣) هل فكرة البحث متناولة في دراسات سابقة؟ إذا كان الجواب نعم، يرجى الإشارة إلى تلك الدراسات.
- (٤) مدى انطباق عنوان البحث على البحث نفسه ومحتواه.
- (٥) هل أن ملخص البحث يوضح مضمون البحث يصف البحث وفكرته.
- (٦) هل تصف مقدمة البحث ما يريد الباحث الوصول إليه وتوضيحه توضيحاً دقيقاً؟ وهل أوضح فيها المشكلة التي قام بدراستها؟.
- (٧) مناقشة الباحث للنتائج التي توصل إليها خلال بحثه بشكل علمي ومقنع.
- (٨) أن تجري عملية التقويم بشكل سري، وعدم اطلاع الكاتب على أي جانب فيها.



- (٩) إذا أراد المقوم مناقشة البحث مع مقوم آخر يجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.
- (١٠) أن لا تكون هنالك مخاطبات ومناقشات مباشرة بين المقوم والباحث فيما يتعلق ببحثه المرسل للنشر، وأن ترسل ملحوظات المقوم إلى الباحث عن طريق مدير تحرير المجلة.
- (١١) إذا رأى المقوم أنَّ البحث مستلٌّ من دراسات سابقة، توجب عليه بيان تلك الدراسات لرئيس تحرير المجلة.
- (١٢) إن ملحوظات المقوم العلميّة وتوصياته سيّعتد عليها بشكل رئيس في قرار قبول البحث للنشر أو عدمه، كما يرجى من المقوم الإشارة- وبشكل دقيق- إلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديل بسيط يمكن أن تقوم بها هيئة التحرير، وإلى تلك التي تحتاج إلى تعديل جوهري ليقوم بها الباحث نفسه.

المحتويات

- ١- تخصيص القرآن الكريم بأخبار الأحاد عند العلامة الحلي رحمته الله علي رضا سروش / الحوزة العلمية، قم المقدسة..... ١٩
- ٢- الظاهر والمؤول عند العلامة الحلي كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول أنموذجاً أ.م.د حسين كاظم عزيز - أ.م.د محمد ناظم محمد المفرجي / جامعة كربلاء..... ٤٣
- ٣ - ملاحظات المتأخرين على آراء العلامة الحلي رحمته الله أمين حسين بوري / إيران..... ٧٧
- ٤- التعاطي مع مسألة الشرّ في فكر العلامة الحلي علي رضا بهرامي الحوزة العلمية / قم المقدسة، ترجمة: رعد الحجاج..... ١١٩
- ٥ - العلوم العقلية بين مدرستي الحلة وبغداد / العلامة الحلي والخواجه نصير الدين الطوسي أنموذجاً أ.م. د كريم حمزة حميدي، كلية الإمام الكاظم عليه السلام / أقسام بابل..... ١٤٩
- ٦- تحليل الخطاب النقديّ لوصيّة العلامة الحليّ إلى ابنه (في ضوء نظرية تحليل الخطاب النقدي لنورمن فيركلاف) أ.م.د. موسى عربي / جامعة شيراز / إيران..... ١٧٧
- ٧- دور العلامة الحليّ و«براق بابا» في تشكيل ثقافة الإيرانيين الشيعيّة دراسة مقارنة الشيخ الدكتور حبيب الله بابايي ترجمة: السيد جعفر الحكيم..... ١٩٧
- ٨- الرسالة الحشرية المنسوبة إلى العلامة الحليّ الشيخ الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ) تحقيق الشيخ حميد رمح الحلي / مركز العلامة الحلي رحمته الله / النجف الأشرف..... ٢٢٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



تخصيص القرآن الكريم بأخبار الأحاد عند العلامة الحلبي

علي رضا سروش
الحوزة العلمية، قم المقدسة

الملخص

العلامة الحلبي يعدّ من رجالات الفقه والأصول الإمامية، بل من رجالات الإسلام أيضاً، وكان لرأيه دور مهمّ في فقاهاة مَنْ تَأَخَّرَ عنه. وأحد آرائه المؤثرة هو القول بتخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد الذي لم نجد قائلًا له بالجزم في مَنْ تَقَدَّمَ عنه، مع كونه مطروحًا منذ زمن الشيخ المفيد رحمته الله، وعلى الرغم من ذلك فقد صار هذا الرأي بعد العلامة كالمسلّم بلا خلاف، حتى ادّعي عليه الإجماع، وعن طريق هذا البحث تظهر حرية العلامة بالنظر إلى ماضي المسألة، فضلاً عن أنّه سيبيّن إتيان رأيه بالنظر إلى استدلالاته فأنّه رحمته الله بيّن اتّجاهه في هذه المسألة الرئيسة في آثاره الأصولية المتعدّدة واستند إليه في فقهه القيم. وهو مع نقده الحديث دافع بهذا الرأي عن موقع أخبار الأحاد عن المعصومين عليهم السلام في الاجتهاد بل عن موقع الكتاب العزيز.

الكلمات المفتاحية:

الكتاب، خبر الواحد، العلامة الحلبي، التخصيص، العموم.



The Holy Quran Specializes with the issue of Isolated Hadith for Al-Alama Al-Hilli

Alireza Soroush

Scientific Estate, Holy Qom

Abstract

Al-Alama al-Hilli is considered one of the great scholars of jurisprudence and Imami principles, but rather in Islam, and his opinion had an essential role in the education of those who tarried. And one of his influential opinions is the saying that the Holy Book is marked with the issue of isolated hadith, whom we did not find someone who said with certainty before that, despite the fact that it has been presented since the time of Sheikh al-Mufid (may God be pleased with him). And this opinion became an obvious one through this research which shows Al-Alama is freehand in referring to the issue in the past. In addition, he demonstrated his tend according to this significant issue of his multiple fundamentalist effects and referenced it in his valuable jurisprudence. He defended this opinion of isolated hadith from Al-Moussoumin (Peace be upon them) in diligence.

Keywords:

Holy Quran, Isolated Hadith, Al-Alama Al-Hilli



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الكتاب العزيز المنبع الأول للشريعة الإسلامية، فهو مقطوع الصدور من الله تعالى، وكانت دلالة تتردد بين القطع والظن، كما أنَّ الأخبار والروايات أعمّ مصادر الشريعة وأكثرها تأثيراً فإنّها تكاد تعمّ تأثيرها في استنباط حكم المسائل الفقهية جميعها لكنّها غير قطعية سنداً إلى المعصومين عليه السلام مع كثرة كون دلالتها أيضاً غير قطعية. ومع ذلك كله، يشكل الأمر إذا كانت الآية الشريفة من القرآن الكريم دالة بدلالاتها الظنية على حكم مسألة مع دلالة الأخبار بدلالة أقوى على حكم آخر لتلك المسألة ومن صغريات هذه المشكلة دلالة عموم الكتاب (أو إطلاقه) على الحكم والدلالة المخصّص من الأخبار (أو مقيدها) من خلافه.

وهذه المسألة لتأثيرها وأهميّتها، كانت معنونة منذ تأليف أول أثر أصوليّ من الإمامية إلى يومنا هذا - كما هو الحال عند العامة - وللفقهاء الأصوليين جميعهم رأي فيها، ومن أهمّ الآراء فيها، رأي العلامة الحلي رحمته الله الذي له دورٌ رئيسٌ في هذا المجال، هذا الدور ويحتاج الحليّ إلى مراحل ومقدمات أيضاً.

المسألة قبل العلامة الحليّ:

إنّا لا نجد قائلاً بالتخصيص صراحة قبل العلامة الحليّ والموجود من فقهاء الإمامية قبله، القول بعدم التخصيص، ولا نجد أكثر من الميل إلى التوقف في المسألة. وهؤلاء القائلون بعدم التخصيص قبل العلامة، طائفتان: إحداهما: القائلون بعدم اعتبار خبر الواحد في نفسه والأخرى القائلون باعتبار أخبار الآحاد مع إنكار تخصيص الكتاب العزيز به. أما الطائفة الأولى، فهم الشيخ المفيد والسيد المرتضى وابن إدريس (رحمة الله عليهم أجمعين) الذين أنكروا حجية خبر الواحد وأنكروا تخصيص الكتاب بأخبار الآحاد أيضاً.



وقد صرّح الشيخ المفيد رحمته الله بذلك في أول رسالة بقيت في أصول الشيعة: «ليس يخصّ العموم إلا دليل العقل والقرآن أو السنة القطعية... ولا يجوز تخصيص العام بخبر الواحد؛ لأنه لا يوجب علماً ولا عملاً»^(١).

وبواسطة السياق كلامه إمّا ناظر إلى خصوص عمومات الكتاب أو شامل لها قطعاً. وتلميذه السيد المرتضى رحمته الله تبعه في ذلك: «والذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كلّ حال... على أنّ الله تعالى ما تعبدنا بالعمل بأخبار الآحاد في الشرع...»^(٢).

كما أنّ ابن ادريس الحليّ رحمته الله قال كذلك: «... فإنهم يتعلقون بأخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ولا يخصّص بمثلها القرآن، ولا يرجع عن ظاهر التنزيل بها بل الواجب العمل بظاهر القرآن»^(٣).

ولا يخفى أنّ هذا القول - بعدم تخصيص الكتاب بالخبر - منهم متفرّع ومبتنّ على مبناهم من عدم اعتبار أخبار الآحاد (كما استدلل الشيخ المفيد) وتلك المبني لا يجوز غيره فإنّ الخبر الذي لا يوجب علماً ولا عملاً، لا يجوز التخصيص به أيضاً كما قال السيد المرتضى: «لا شبهة في أنّ تخصيص العموم بأخبار الآحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الآحاد»^(٤).

فما احتمله الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله (مع عدم مراجعته الذريعة) في محله: «وحكى عن الذريعة... عدم الجواز مطلقاً ولعلّ منع السيد مبنيّ على أصله من إنكار حجية الخبر الواحد»^(٥).

وما توهم من ابتناء إنكار السيد على حجية خبر الواحد غريب جداً: «إنّ إنكاره هنا مبنيّ على تسليمه لحجية خبر الواحد فكأنّه يقول: لو سلّم حجية خبر الواحد فلا يجوز تخصيص الكتاب به»^(٦).

وكيف كان^(٧)؛ فالقائلون بعدم حجية أخبار الآحاد خارجون عن محل النزاع



حقيقة لأنّ الذي ليس حجة في نفسه لا اعتبار له فلا يجوز العمل به فضلاً عن تخصيصه للكتاب وتصرفه في ظهوره وقد صرح الشيخ الطوسي بذلك: «إعلم أنّ من قال: إنّ خبر الواحد لا يجوز العمل به فقله خارج عن هذا الباب وإنما الخلاف في ذلك بين من أوجب العمل به»^(٨).

بل يمكن أن يقال إنّ هؤلاء الثلاثة الأعظم وأتباعهم لا يمتنعون عن العمل بكل مخصّص ثبت حجّيته لكن لم يثبت عندهم حجية خبر الواحد وإلاّ فلامانع منهم في ذلك كما قال السيد: «جملة القول في هذا الباب أنّ كلّ شيء هو حجة في نفسه لا بدّ من تخصيص العموم به»^(٩).

وأما تلك المبنية على عدم حجية خبر الواحد مع أنّها لا يمكن الالتزام بها، فقد ثبت خلافها وليس هذا موضعه وهذا لا يعنى أنّ كلّ أخبار الآحاد حجة فإنّ المفروض في هذا النزاع حجية خبر الواحد في الجملة حتى يكون البحث في مخصّصة ما هو الحجة أمّا الكلام في مخصّصة كل أخبار الآحاد (وهي مطلق الأخبار الظنية صدوراً) فليس بمقصود كما أنّه لا يتوقع في هذا البحث تحديد ما هو الحجة من الأخبار.

وأما من منع عن تخصيص الكتاب العزيز بأخبار الآحاد مع كونه يعمل بأخبار الآحاد في نفسها، فهو شيخ الطائفة رحمته الله فهو مع قوله باعتبار أخبار الآحاد، فقد أنكر تخصيص الكتاب به ولم يرض حتى بالتفصيل في ذلك فهو الركن في القول بعدم التخصيص: «والذي أذهب إليه أنّه لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، سواء خصّ أم لم يخصّ، بدليل متصل أو منفصل»^(١٠).

وأما القول: هل إنّ التزم برأيه هذا في فقهه أيضاً أو لا؟، فقد نفاه الشيخ الأعظم: «أنّ الشيخ مع أنّه منع من ذلك في الأصول فقد بنى عليه في الفقه كما يظهر من تتبع موارد كلامه وتضاعيف الفروع»^(١١).
والتحقيق في ذلك راجع إلى محله.





إنَّ ظاهر كلام شيخ الطائفة عليه السلام في إسناد هذا القول إلى نفسه بصيغة المتكلم وحده، اختصاصه به وهو موافق لما حكينا عنه في ما تقدّم (من أنَّ القائلين بعدم اعتبار خبر الواحد خارج عن النزاع) مع ما بايدينا من الآثار الأصولية الإمامية فإنَّا لانجد غيره (ممن عاصره أو تقدّم عليه) داخلًا في النزاع، مصرّحًا بقوله؛ أضف إلى ذلك أنَّ الشيخ والسيد تمسّكا بالاجماع كثيرًا ولم يتمسّكا به هنا فنطمئنّ بعدم الإجماع على قولهما.

وكيف كان فإنَّه عليه السلام أسند رأيه إلى دليل وهو أنَّ العملَ بعموم القرآن عمل بالعلم والعمل بالخبر عمل بالظنّ ولا يجوز ترجيح الظنّ على العلم والمخصّص الظنيّ على العام القطعيّ: «والذي يدلّ على ذلك أنَّ عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظنّ ولا يجوز أن يترك العلم للظنّ على حالٍ فوجب لذلك أن لا يخصّ العموم به» ^(١٢).

وقد حكى الفخر الرازيُّ أنَّه استشكل به الخوارج بالنسبة إلى بعض الآيات الشريفة: «زعم الخوارج أن هذا خبر واحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز، واحتجوا عليه بوجوه الأول أن عموم الكتاب مقطوع المتن ظاهر الدلالة وخبر الواحد مظنون المتن ظاهر الدلالة فكان خبر الواحد أضعف من عموم القرآن، فترجيحه عليه بمقتضى تقديم الأضعف على الأقوى وإنه لا يجوز» ^(١٣).

وإشكال هذا الدليل والإيراد أوضح من أن يخفى كما أشار إليه السيد المرتضى ودفعه بأنّ الخبر الظنيّ معلوم الاعتبار فالتخصيص للمعلوم بالمعلوم: «والذي يفسد أصل هذه الشبهة أنَّ التّعبد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص أو غيره، فطريق هذه العبادة العلم، دون الظنّ، فإنَّما خصّصنا معلوماً بمعلوم» ^(١٤).

بل أشار إلى هذا الإشكال، الشيخ نفسه ^(١٥) وسعى إلى دفعه فانتهى إلى دليل آخر اعتمد عليه، وهو أنَّ الإجماع الذي دليل اعتبار خبر الواحد لم يدلّ على اعتبار



الخبر المخصّص للكتاب: «ما دلّ على عمل الطائفة المحقّقة بهذه الأخبار من إجماعهم على ذلك لم يدلّ على العمل بما يخصّ القرآن، ويحتاج في ثبوت ذلك إلى دلالة»^(١٦).

ويمكن تقرير هذا الإيراد الأخير من الشيخ بوجه آخر وهو أنّ الإجماع الذي هو الدليل على حجية أخبار الآحاد، دليل لبيّ وليس له إطلاق وعموم حتى يتمسك به في الموارد المشكوكة بل يجب الأخذ بالقدر المتيقّن منه وهو بالنسبة إلى الأخبار غير المخصّص للكتاب، وأما الأخبار المخصّصة، فهي مشكوكة الاعتبار ولا دليل على اعتبارها والأصل عدمه.

وتنبغي هنا الإشارة إلى أنّ المحقق الحليّ رحمته الله الذي نقل الأقوال والإشكالات في أدلة الطرفين، وقال في المعارج إنّ «الأولى التوقف»، أورد على تخصيص الكتاب بخبر الواحد بإيراد مشابه وهو أنّ الدليل على اعتبار خبر الواحد هو الإجماع، وهو يدلّ على حجية الخبر إذا لم يكن دلالة أخرى من القرآن، وأمّا إذا كانت هنا دلالة قرآنية كانت ولو بالعموم فالخبر غير معتبر: «إنّا لا نسلم أنّ خبر الواحد دليل على الإطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به»^(١٧).

وهذا الإيراد غير تام من وجوه:

الأول: إنّما يتمّ هذا الإيراد إذا كان الدليل على اعتبار خبر الواحد منحصراً في الإجماع - كما هو الظاهر من كلام الشيخ والمحقق - وليس الأمر كذلك (كما استشكل الشيخ الأعظم الأنصاري^(١٨))؛ لأنه استدللّ عليه بالأدلة الثلاثة الأخرى بل العمدة في دليل حجية الأخبار سيرة العقلاء وهو جارٍ في الأخبار المخصصة أيضاً (كما قال المحقق الخوئي^(١٩)) حتى يقال إنّ السيرة المستمرة للأصحاب على العمل بأخبار الآحاد المخصصة للكتاب (كما قال الآخوند الخراساني^(٢٠)).



الثاني: إن الإجماع على حجية أخبار الآحاد ليس دليلاً مستقلاً كي يبحث عنه بل هوناشيء عن السيرة العقلائية، وهي عامة للأخبار المخصصة وغيرها وبعبارة أخرى إنه ليس تعبداً وتأسيساً في ناحية جعل حجية خبر الواحد (حتى يكشف عنه بواسطة الإجماع) بل هوئماً أمضاه الشارع من السير العقلائية لأن الحجة التأسيسية غير موجودة في الشريعة على حدّ تعبير المحقق الخوئي: «أنّ الحجة التأسيسية غير موجودة في الشريعة الإسلامية المقدسة بل الحجج فيها بتمام أشكالها حجج عقلائية والشارع أمضى تلك الحجج»^(٢١).

كما صرح الإمام الخميني بذلك: «أنّ جميع الأمارات الشرعية إنّما هي أمارات عقلائية أمضاهما الشارع وليس فيها ما تكون حجتيتها بتأسيس من الشرع... فإنّها كلّها أمارات عقلائية لم يردع عنها الشارع»^(٢٢).

وقد توجد قبل هذين العلمين التصريحات بذلك منها قول المحقق النائيني: «ليس فيما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية ليس منها عند العقلاء عين ولا أثر بل جميعها من الطرق العقلائية»^(٢٣).

الثالث: مع انحصار الدليل في الإجماع والجمود على خصوصه يُمكن القول بشمول هذا الإجماع على الخبر المخصّص للكتاب أيضاً كما ادّعاه الشيخ الأعظم: «أنّ الإجماع على العمل بالخبر المخالف لعموم الكتاب واقع وليس له دافع»^(٢٤).

الرابع: الإشكال النقضيّ من المحقق القميّ بأنّه فكما أنّ الإجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عامّ من الكتاب فلم يعلم انعقاد الإجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامّه فيما يثبت من الأخبار الخاصة ما يعارضه ولا سيما القائلون بجواز التخصيص جماعة كثر وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل.^(٢٥)

وهذه المناقشات كافية للردع عن هذا الإيراد. ومّا يجدرُ ذكره على نحو الخلاصة أنّه ليس للقول بجواز التخصيص عين ولا أثر



قبل العلامة حتّى إنّ المحقّق الحلّي وتلميذه الفاضل الآبي اللذين كانا قبل العلامة بقليل كان الظاهر توافقهما في القول باعتبار خبر الواحد في الجملة وأنّ المحقّق مال إلى التوقف في المعارج وأتّهما صرّحا مرارًا في فقههما بعدم جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد. وقد قال المحقّق في المسائل العزية ونكت النهاية والمعتبر: «... لما تقرّر في الأصول من أنّ خبر الواحد لا يخصّص عموم الكتاب العزيز»^(٢٦)، «فإنّ الرواية المذكورة خبر واحد لا يخصّ بمثله العموم القرآني»^(٢٧)، و«خبر الواحد لا يخصّ القرآن»^(٢٨).

وقال الفاضل في كشفه: «...الجواب عنها أنّها أخبار آحاد وأكثرها ضعيفة السند ومع صحة سندها فلا تخصّص عمومات القرآن»^(٢٩)، «فهو من الآحاد، لا يعارض عموم القرآن»^(٣٠).

وللتحقيق في رأي المحقّق وتلميذه مجال آخر (كما ناقش الشيخ الأعظم في مشي المحقّق الفقهي على مذهب عدم جواز التخصيص)^(٣١)، ولكنّ هذا المقدار يكفي لدفع توهم أنّ القول بجواز التخصيص ناشئ عن المحقّق وهو في الأصل له.

رأى العلامة الحلّي واستدلّاه

صرّح العلامة الحلّي في كتبه الأصولية الثلاثة (مبادئ الوصول، وتهذيب الوصول، ونهاية الوصول) بجواز التخصيص واستدلّ عليه وأجاب عن الإيرادات. قال رحمته الله في الأول:

«الخامس: تخصّيصه [أي الكتاب] بخبر الواحد جائز»^(٣٢)، ثم استدلّ بأخصر دليل أصولي بين وعرفي وهو أنّ مقتضى تعارض الدليلين المعتبرين الجمع العرفي أولاً والتخصيص وتقدير الخاص على العام، جمع عرفي بين العام والخاص: «لأنّهما دليلان تعارضاً فقدّم الأخصّ، جمعاً بين الدليلين»^(٣٣).

وفى (تهذيب الوصول) جعل الاستدلال أكثر وضوحًا وقال: إنّ الكتاب العزيز



الهيئة الثامنة / المجلد الثامن / العدد التاسع عشر ١٤٤٤هـ - ٢٠٢٣م

۲۸

2人

وقد قارن هذا الدليل بالاستدلال بوقوع التخصيص بما أن أدل دليل على إمكان شيء وقوعه ووقوع هذه التخصيصات بهذه الأخبار للكتاب العزيز مسلم فهو أقوى شاهد على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، «وقد وقع كما في تخصيص: ﴿فَاقْضُوا﴾^(٣٧) المُشْرِكِينَ﴾^(٣٨) (التوبة/ ٥) بقوله: «سنوّا بهم سنّة أهل الكتاب»^(٣٩).

والظاهر أنه عليه السلام أراد بهذا المثال أن الآية الشريفة عامة بوجوب قتل جميع الكفار إلا أن بعضهم (وهم أهل الكتاب) خرجوا منهم، وبهذا الخبر الوارد في المجوس، خرج المجوس أيضًا (كما يظهر ذلك من البيان الآتي من النهاية وولده الفخر في ذلك^(٣٩)).

«وقد وقع كتخصيص ﴿وَأُجِّلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء/ ٢٤) بقوله عليه السلام: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»^(٤٠) وكذا آية الإرث بقوله عليه السلام: «لا يرث الكافر المسلم»^(٤١).

وهذان التخصيصان أيضًا واضحان بيان هذه النصوص أخبار آحاد^(٤٢) وليست بمتواترة ولكنها خصّصت عموم الكتاب باختلاف وهذا دليل آخر لجواز التخصيص بل وقوعه.

وفي نهاية الوصول قد استدلل بذلك على وجه مستقل للإجماع على وقوع هذا التخصيص:

«الثالث: إجماع الصحابة ومن بعدهم على تخصيص الكتاب بخبر الواحد في قوله ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾ بخبر عبد الرحمن بن عوف في مجوس: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب» وخصّوا قوله تعالى: ﴿وَأُجِّلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ بقوله عليه السلام: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها» وخصّوا قوله ﴿يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَزْوَاجِكُمْ﴾ (النساء/ ١١) بقوله عليه السلام: «لا يرث القاتل»، و«لا يرث الكافر من المسلم» وخصّوا ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ (المائدة/ ٣٨) بقوله عليه السلام: «لا قطع إلا في ربع دينار»^(٤٣).

وقد أشار العلامة الحلي إلى بعض المخالفين في المسألة من القدماء وهو السيد المرتضى عليه السلام ونبهه إلى أن مخالفته لتخصيص الكتاب بخبر الواحد، لعدم مقتضى في الخبر وعدم اعتباره عنده وهذا المبني - وإن كان فاسداً - إلا أنه يمنع السيد من القول بالجواز ولا ضير فيه، فلا يعدّ منع السيد منعاً حقيقياً في المسألة، «والسيد المرتضى منع





من ذلك؛ لأنّ خبر الواحد ليس بحجّة عنده^(٤٤)، «والسيد المرتضى رحمته الله منع من ذلك؛ لأنّ خبر الواحد ليس حجة عنده، فكيف يعارض القرآن^(٤٥)».

ونقل العلامة الحليّ كلام السيد الصريح في عدم إشكال تخصيص الكتاب بخبر الواحد: «وقال قوم: لا يجوز أصلاً وهو اختيار السيّد المرتضى إلّا أنّه قال: «قد كان يجوز أن يتعبّدنا الله تعالى بذلك، فيكون واجباً، غير أنّه ما تعبّدنا به^(٤٦)»^(٤٧).

جواب العلامة الحليّ عن الاشكالات:

آخر نكتة من العلامة في (التهذيب) هي الإشارة إلى إشكال معروف من المخالفين بأن العام من الكتاب، وهو قطعيّ الصدور من الله تعالى فلا يخصّصه الخبر الذي يظنّ صدوره من المعصوم عليه السلام: «وتوقّف القاضي ومنع غيره لأنّ العام قطعي^(٤٨)».

وفى نهاية الوصول نقل هذا الإشكال بإضافة أنّ المقطوع أولى من المظنون: «الكتاب مقطوع به وخبر الواحد ظنيّ والمقطوع أولى من المظنون^(٤٩)».

وهذا الإشكال مختصر دليل الشيخ الطوسي للقول بعدم التخصيص فإنه رحمته الله واستند إلى ترجّح معلومية عموم القرآن على مظنوية خبر الواحد بالقول: «إنّ عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب غلبة الظن ولا يجوز أن يترك العلم للظن على حال^(٥٠)».

وقد مرّ أنّ الشيخ نفسه التفت إلى نقص هذا الدليل وسعى إلى دفعه، كما مرّ أنّ السيد المرتضى رحمته الله أجاب عنه بأنّ الخبر إذا كان معلوم الاعتبار (كما هو المفروض) فهو معلوم أيضاً، فهنا تخصيص المعلوم بالمعلوم ولا إشكال فيه.

أما العلامة الحليّ فأجاب عنه بأجوبة ثلاثة:

أولها: (ما قاله السيد وأشار إليه الشيخ) بأنّ في العمل بالأخبار أيضاً العمل بالقطع؛ لأنّ الظنون غير معتبرة إلّا إذا دلّ عليه دليل قطعيّ، فإذا دلّ دليل قطعي على



العمل به صار قطعياً فإذا كلا الدليلين هنا قطعياً؛ أحدهما مقطوع الصدور والآخر مقطوع الاعتبار، وهذا كافٍ للخروج من الظنية، وفي العمل بأيّ منهما العمل بالقطع: «فإنّ الدليل القطعيّ لما دلّ على وجوب العمل بخبر الواحد، لم يكن العمل به مظنوناً فإنّ الله تعالى لو قال: «مهما ظننتم صدق الراوي فاعلموا أنّ حكمي ذلك» ثمّ ظننّا صدق الراوي، صار ذلك الحكم قطعياً^(٥١)».

على أنّ في الاستدلال بقطعية العام الكتابيّ مغالطة واضحة بما أنّ للعام الكتاب [جهتين؛ جهة قطع وجهة ظنّ، فأما جهة قطعه - وهو من حيث صدوره من الله تعالى - فراجحة على جهة ظنية الخبر بما أنّه مظنون الصدور ولكنّ الأمر في الدلالة بالعكس؛ لأنّ دلالة العام على العموم بالظهور الظني القابل للتصرف بالتخصيص ودلالة الخاص بالنص والظهور القطعيّ، فكلا الدليلين قطعيّ من جهة وظنيّ من جهة أخرى، فلا يمكن الاستدلال بالقطعية، ومن هنا أجاب العلامة عن ذلك بجواب ثانٍ وقال: «والجواب: أنّ متنه قطعي ودلالته ظنية وخبر الواحد بالعكس، فتساويا^(٥٢)»، «فإنّ الكتاب وإن كان مقطوعاً به لكن في متنه دون دلالاته فإنّه مظنون فيها وخبر الواحد مقطوع في دلالاته مظنون في متنه، فتعادلا^(٥٣)».

وزاد العلامة جواباً ثالثاً نقضياً وهو أنّ القطعية لو كانت مانعة من تخصيص الظنيّ للمقطوع فلم تخصّص البراءة بخبر الواحد مع أنّها مقطوعة والخبر مظنونة وتترك البراءة بالخبر: «أنّه منقوض بالبراءة الأصلية^(٥٤)».

والظاهر أنّ للجوابين الأخيرين سابقة؛ لأنّ المحقق الحليّ - أستاذ العلامة - نقلهما ولم يناقش فيهما إذ قال: «أجاب الأولون بأنّ ما ذكرته منقوض بالبراءة الأصلية فإنّها تترك بالخبر أيضاً: فإنّ تناول العموم لموارده مظنون وإن كان مقطوع النقل والخبر وإن كان مظنون النقل فتناوله لما يتناوله والعمل به مقطوع، فتساويا في القطع والظنّ^(٥٥)».





وهذا كله بالنسبة إلى إحدى المناقشات في تخصيص الكتاب بالخبر، وهنا مناقشات ثلاث أخر نقلها العلامة و- أجاب عنها.

الأولى الاستدلال بالاجماع على منع تخصيص الكتاب بالخبر بضميمة التأييد بقول عمر: «احتج المانعون بوجوه: الأول: الإجماع على المنع كما روي عن عمر أنه قال في خبر فاطمة بنت قيس حيث روت عن النبي ﷺ أنه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة: كيف ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندرى صدقت أو كذبت (٥٦)».

وهذا الاحتجاج من العامة والعلامة ﷺ نقله ورده! وهو رد الإجماع، ولم يكتف به بل رد الاستشهاد بقول عمر صريحاً بأن قوله ليس حجة فضلاً عن أن يكون إجماعاً! ولم يكتف به أيضاً، بل أجاب عنه على فرض حجتيه حتى صار الشاهد له لا عليه! وهنا مسائل ثلاث ظهرت من خلال كلامه ﷺ: نقل إشكال العامة بالإنصاف والجواب عنه بالحرية وعلى مقتضى المذهب والمناقشة فيه على مذهب العامة بالدقة، حتى صار قوله مؤيداً لا مبعداً، وبمثل ذلك صار العلامة بلا منازع.

وأما جواب العلامة الحلبي في الأخير أن قوله ناظر إلى الخبر المشكوك وهو غير الخبر المظنون الذي هو محل الكلام ونحن نقول أيضاً لعدم التخصيص بالخبر المشكوك، أما خبر ظن بصدقه وانتفاء تهمة وبانتفاء النسيان عنه فقوله لا ينفيه ونحن نشبه بل قوله دليل لنا؛ لأن إنكار حجية الخبر لعله يدل على اعتبار الخبر عند انتفاء تلك العلة، فإذا قال في رد الخبر بأنه مشكوك دل ذلك على قبول الخبر إذا لم يكن كذلك.

نعم! لو استدلل في رده بكونه خبر واحد، لتم الإشكال:

«قول عمر ليس حجة فضلاً عن أن يكون إجماعاً على أننا نقول بموجبه، فإن الخبر المشكوك في صدقه لا يجوز التخصيص به، بل بما يظن صدقه وانتفاء التهمة والنسيان عنه بل هو دليل لنا؛ لأنه علل بعدم علمه بصدقه أو بكذبها لا بكونها خبر واحد (٥٧)».



وأما الاحتجاج الآخر من المخالفين، فعلى رواية بل روايات تدلّ على ردّ حديث مخالف للقرآن الكريم وقبول حديث موافق له وبما أنّ المخصّص مخالف للكتاب غير موافق له يجب طرحه وردّه: «الثاني: روي أنّه عليه السلام قال: «إذا ورد عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردّوه»، والمخصّص للكتاب على مخالفة الكتاب فوجب ردّه (٥٨)».

والعلامة أجاب عنه بجوابين حلّي ونقضيّ؛ أما الحلّي فأنّ للمخالفة مفهوماً عرفياً لا تصدق على المخصّص بما أنّ المخصّص مبينّ للعام وكاشف عن مراده الواقعي: «وقوله عليه السلام: «وما خالفه فردّوه» نمنع دلّالته على صورة النزاع فإنّ المخصّص مبينّ لا مخالف؛ لأنّه دلّ على أنّ المراد من العموم ما عدا صورة التخصيص فلا يكون مخالفاً (٥٩)».

ثم أجاب بجواب نقضي وهو أنّ تخصيص الكتاب بالحديث المتواتر مسلّم عند الجميع فلو يعدّ المخصّص للكتاب مخالفاً له يجب طرح الخبر المتواتر المخصّص له أيضاً، والتالي باطل إجماعاً فالمقدّم مثله (٦٠).

وأما الإشكال الأخير من المنكرين للتخصيص فبالملازمة بين جواز تخصيص الكتاب بالخبر وجواز نسخه به والثاني باطل بالإجماع والأول مثله وأما بيان الملازمة فإنّ النسخ تخصيص أزمانى فهو نوع من التخصيص والتخصيص المطلق أعم منه (٦١). فقد أجاب عنه العلامة بأنّ الفارق بين النسخ والتخصيصات الأخرى بالنسبة إلى الأخبار موجود وهو الإجماع؛ لأنّ الإجماع قائم على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، وعلى جواز تخصيص الكتاب به أيضاً، وهذا الإجماع ينفي الملازمة مضافاً إلى أنّ الأمر في النسخ أصعب وفي التخصيص أسهل وأهون، ولا يلزم من تأثير الضعيف في الأسهل والأهون، تأثيره في الأصعب، ولا إشكال فيه:

«وعن الرابع: بالإجماع على الفرق بين النسخ والتخصيص فإنّه دلّ على الثاني





بخبر الواحد دون الأوّل، ولأنّ التخصيص أهون من النسخ، ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القويّ (٦٢)».

وهذه كلمات العلامة الأصولية في المسألة، وأمّا ما أفاده في آثاره الفقهية فمتعدد أيضاً، نشير إلى أهمّ منه حتى يظهر لك أنّ فقه العلامة لم يفرق هذه المباني الأصولية، وبنى فقهه على تخصيص الكتاب بالأخبار، ولم يكتف العلامة الحليّ منه بالتعبير بتخصيص الكتاب بالسنة أو الروايات أو الأخبار أو سوى ذلك بل صرح بكون الخبر المخصّص واحداً، وهو يكفي لتخصيص الكتاب العزيز به، ولا استبعاد فيه فهو عليه السلام في مسألة «نكاح بنت الأخت والأخ على نكاح الخالة والعمة إلا برضاهما» استدّل على التحريم ببعض أخبار الأحاد مع كون الآية الشريفة عامة بجواز النكاح في غير الموارد المحدودة فيها وليس هذا المورد منها: ﴿... وَأَحْلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ (النساء/ ٢٤) وصرّح بأنّه: «لا استبعاد في تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد (٦٣)».

كما أنّه شرط الدخول للظهار مع أنّ بعضهم استدّلوا بعموم آية الظهار فأجاب عنه العلامة بأنّ الخاصّ مقدّم على العام وخبر الواحد حجة ويجوز تخصيص الكتاب به، وصرّح بأنّه مبتنٍ على أصوله ومبيّن في محله: «احتجّوا بعموم القرآن والجواب: الخاصّ مقدّم وخبر الواحد قد بيّنا أنّه حجة في كتبنا الأصولية وأنّه يجوز تخصيص الكتاب العزيز به (٦٤)».

وإذا ناقش ابن إدريس في جواز عفو الحاكم إذا تاب السارق بعد إقراره بأنّه مخالف لكتاب الله (٦٥)، أجاب العلامة أنّ التخصيص بالخبر المعمول عليه ليس مخالفة للكتاب وإبطالا له: «إنّ أخبار الأحاد معمول عليها وتخصيص الكتاب بها ليس إبطالا للكتاب كما توهمه (٦٦)».

والغفلة أو التغافل عن هذه النكتة الرئيسة (أي عدم مخالفة المخصّص المعتبر والتخصيص به للكتاب) يثير بعض الشبهات في المسألة كما مرّ بالنسبة إلى روايات عرض الأخبار على القرآن وطرح مخالفه، وكما يُرى من بعض الخطابات لتأويل



طرح الأخبار، وكما لا يفرق بينه وبين نسخ القرآن بخبر الواحد وقد مرّ احتجاج المانعين لتخصيص الكتاب بالخبر به وجواب العلامة عنه ولكنه في المنتهى أيضاً تذكّر له وبينه: «لا يجوز نسخ المقطوع به (قرأنا كان أوسنة متواترة) بخبر الواحد؛ لأنّ المقطوع به أقوى فالعمل به متعيّن عند التعارض... والفرق بين التخصيص والنسخ ظاهر فإنّ الأول لا يرفع المدلول بالكلية بخلاف الثاني»^(٦٧).

وأشار إلى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عن طريق بعض المناسبات^(٦٨) كما أشار إليه في موارد متعددة^(٦٩) مع أنّه لم يصرح به في كلّ مسألة مبتنيّاً على هذا المبنى، (وقد نقل ولده السعيد رحمته الله أنّه اعترض على والده بفتوى في المختلف والتذكرة بأنه مستند إلى خبر واحد وهو لا يعارض الكتاب العزيز، فأجاب بأنه خبر واحد يخصّص الكتاب واستقواه فخر الدين أيضاً في قوله: «واعلم أنّ والدي قدس الله سره اختار في المختلف وتذكرة الفقهاء هذا القول وباحثه لما قرأت عليه التهذيب في الأخبار بأن هذا خبر واحد فلا يعارض الكتاب فأجاب بأن خبر الواحد يخصّص الكتاب وهذا من الباب والأقوى عندي هذا القول»^(٧٠)).

والظاهر من كلام العلامة فقهاً وأصولاً أنّه لم يترك جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد (كما أنّ فخر المحققين (كغيره) تبع والده العلامة في التصريح بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد^(٧١))، وأمّا ما يترأى من خلافه فيجب التأمل فيه بل تأويله مثل: «أنّ العام قد يخصّ بخبر الواحد خصوصاً إذا كان مشهوراً بين الطائفة»^(٧٢).

وإنّه رحمته الله في كلامه لا يدلّ على التفصيل في مسألة تخصيص الكتاب بخبر الواحد كما أنّ «إذا» ليس كذلك فإنّ هذا الكلام متوجّه إلى ابن إدريس المنكر لا اعتبار أخبار الآحاد وتخصيص الكتاب به، فقد ردّه العلامة بأنّ بعض العمومات الكتابية تخصّ بخبر الواحد وبعضها ليس له المخصّص الخبري فهو على وزان قوله: «المطلق قد يقيّد والعام قد يخصّص لدليل»^(٧٣).





على أن «قد» مع الفعل المضارع لا تدلّ دائماً على التقليل بل التأكيد أو التحقيق وغيرهما مثل قوله تعالى ﴿قَدْ زَرَى تَقَلُّبُ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ...﴾ (البقرة/ ١٤٤) ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا...﴾ (النور/ ٦٣) ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ (النور/ ٦٤) ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ﴾ (الاحزاب/ ١٨) ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ﴾ (الصف/ ٥) وأمّا قضية «إذا» الواقعة بعد «خصوصاً»، فلا إشكال في عدم دلالتها على التفصيل بل للإرشاد على سهولة أمره فهذا على قياس قوله في المختلف: «إنّ العام يخصّ بخبر الواحد خصوصاً إذا استفاض (٧٤)».

وفى ختام هذا البحث نشير إلى كلام العلامة في أولوية التخصيص بما أنه جمع عرفي بين الأدلة فإنّ أصل التخصيص في الأدلة مسلّم عند الجميع فاذا تبيّن وجهه، يسهل الأمر في تخصيص الكتاب بالخبر المعتبر أيضاً، كما أنّ تخصيص الآية للأخبار العامة أيضاً ممكن وواقع (٧٥): «العمل بالعموم في غير صورة النزاع وتخصيصه به أولى من العمل به في صورة النزاع لما فيه من الجمع بين الأدلة فيكون أولى (٧٦)».



الخاتمة

إنَّ أصل الاستدلالات على تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد والدفاعات عنه كان في كلام العلامة الحليّ وهو أظهر شاهد على تأثيره رحمته الله في هذه المسألة الأصولية على مَنْ تَأَخَّرَ عنه، بل أقوى دليل على إتقان استدلاله وأصالته كما أنَّ انقسام الأقوال في الإمامية، إلى جواز التخصيص وعدمه موافق للانقسام إلى ما بعد العلامة وقبله وهو أحسن مرآة لحرية العلامة بالنظر إلى ماضي المسألة وأجمل صورة لتفوّقه بالنظر إلى من بعده، وقد بيّن أنَّ تخصيص الكتاب العزيز بالخبر الذي حجّيته مقطوعة ليس مخالفةً وإبطالاً للكتاب بل طريقاً إلى كشف المراد الواقعي منه وبياناً له نعم الخبر الذي ليس كذلك لا يكون حجة أصلاً، فلا يستطيع تخصيص الكتاب البتة قطعاً. تَعَمَّدَهُ اللهُ تعالى برحمته ورضوانه وتقبّل هذا القليل وجعله أداء لبعض حقوقه الكثيرة علينا، فإنّه علام الغيوب.





الهوامش

- (٢٢) الاستصحاب، ص ١٥٠.
- (٢٣) فوائد الأصول، ج ٣، ص ٩١.
- (٢٤) مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٢٤.
- (٢٥) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ١٥٩.
- (٢٦) رسائل المحقق الحلي، ص ١٥٩ وص ١١١ وص ١١٠ وص ١٠٩ وص ١٠٦.
- (٢٧) نكت النهاية، ج ٢، ص ٣٤٤.
- (٢٨) الاعتبار في شرح المختصر، ج ٢، ص ٤٠٨.
- (٢٩) كشف الرموز، ج ٢، ص ١١٧.
- (٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٠.
- (٣١) مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٢٠.
- (٣٢) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٨.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
- (٣٤) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ١٤٨/٣.
- (٣٥) ١١٦/٣.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) من لا يحضره الفقيه ٤٧/٣، الأمالي للطوسي، ص ٣٦٥ و....
- (٣٨) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٩.
- (٣٩) إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٣٨٣.
- (٤٠) الكافي ٤٢٥/٥ و ٤٤٥ و...
- (٤١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٨.
- (٤٢) وأن قال العلامة إن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنكح المرأة على عمّتها وخالتها» تلقته

- (١) مختصر التذكرة بأصول الفقه، ص ٣٨.
- (٢) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٥.
- (٣) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج ١، ص ٥٠٨.
- (٤) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٦.
- (٥) مطارح الانظار، ج ٢، ص ٢١٩.
- (٦) أنوار الأصول، ج ٢، ص ١٤٩.
- (٧) لراقم هذه السطور تفصيل الكلام بشأن رأي السيد المرتضى في هذه المسألة، ينشر المؤتمر العالمي للشريف المرتضى علم الهدى عليه السلام.
- (٨) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٣.
- (٩) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٤.
- (١٠) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٤.
- (١١) مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٢٠.
- (١٢) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٤.
- (١٣) مفاتيح الغيب، ج ١٠، ص ٣٦ وج ٢٣، ص ٣٠٥.
- (١٤) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٦.
- (١٥) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٥.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.
- (١٧) معارج الأصول، ص ١٤٢.
- (١٨) مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٢٢٤.
- (١٩) محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٠٩.
- (٢٠) كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٩٠.
- (٢١) محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٠١.



- (٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (٦٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٧/ ٧٩.
- (٦٤) المصدر نفسه، ص ٤١٢.
- (٦٥) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، ج ٣، ص ٤٩١.
- (٦٦) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٩، ص ٢٢٧.
- (٦٧) منتهى المطلب في تحقيق المذهب، ج ٢، ص ٢٢٨.
- (٦٨) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٠٠.
- (٦٩) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٤/ ٢٨٢، ٧/ ٣٨٨، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٥/ ٣٧٠، تذكرة الفقهاء ٤/ ٤٢٣ و...
- (٧٠) إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ج ٣، ص ٦٥.
- (٧١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٧، ج ٤، ص ٨٧ و...
- (٧٢) تذكرة الفقهاء ٦٣٣.
- (٧٣) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٨، ص ٥١٦.
- (٧٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٣١.
- (٧٥) ينظر: المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٨٦.
- (٧٦) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٧، ص ٢٠٣.
- الأمة بالقبول فخرج عن كونه من الآحاد. المنتهى ٢/ ٢٢٩.
- (٤٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ١١٧.
- (٤٤) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٩.
- (٤٥) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٩.
- (٤٦) الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٥.
- (٤٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ١١٥.
- (٤٨) تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٩.
- (٤٩) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ١١٩.
- (٥٠) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٤.
- (٥١) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ١٢٠.
- (٥٢) المصدر نفسه ٣/ ١٤٩.
- (٥٣) المصدر نفسه ٣/ ١٢٠.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) معارج الأصول، ص ١٤١.
- (٥٦) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ١١٩.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.
- (٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.
- (٦٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- (٦١) المصدر نفسه، ص ١١٩.



المصادر والمراجع

الأصفهاني، محمد حسين، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، ١٤٠٤ هـ.

١١. القوانين المحكمة: الميرزا القمي، أبو القاسم، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، ١٤٣١ هـ.

١٢. الكافي: الكليني، محمد بن يعقوب، تهران: دار الكتب الإسلامية، تهران، ١٤٠٧ هـ.

١٣. المحاضرات: المحقق الداماد، السيد محمد، المقرّر: السيد جلال الدين طاهري، انتشارات مبارك، أصفهان

١٤. المتعبر في شرح المختصر: المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، مؤسسة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٥. المختصر من شرح المختصر: ابن فهد الحلي، أحمد بن محمد، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٠ هـ.

١٦. المهذب البارع: ابن فهد الحلي، أحمد بن محمد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٧. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد: فخر المحققين الحلي، محمد ابن الحسن، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٣٨٧ هـ.

١٨. أجود التقريرات: النائيني، محمد حسين، المقرّر: السيد أبو القاسم الخوئي، مطبعة العرفان، قم، ١٤٢٩ هـ.

١٩. أصول الفقه: المظفر، محمد رضا، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٤ هـ.

٢٠. أنوار الأصول: المكارم الشيرازي، ناصر، المقرّر: أحمد القدسي، مدرسة الإمام علي (عليه السلام)، قم، ١٤٢٨ هـ.

١. الاستصحاب: الموسوي الخميني، السيد روح الله، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، تهران، ١٣٨١ هـ.

٢. الأمالي: الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، دار الثقافة، قم، ١٤١٤ هـ.

٣. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع: السيوري الحلي، مقداد بن عبدالله، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ.

٤. الحاشية على كفاية الأصول: البروجردي، السيد حسين، المقرّر: بهاء الدين الحجتني، نصاريان، قم، ١٤١٢ هـ.

٥. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة: البحراني، يوسف، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.

٦. الذريعة إلى أصول الشريعة: السيد المرتضى، علي بن الحسين، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٩ هـ.

٧. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٤ هـ.

٨. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: الحلي، ابن ادريس، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠ هـ.

٩. العدة في أصول الفقه: الشيخ الطوسي، محمد ابن الحسن، علاقنديان، ١٤١٧ هـ.

١٠. الفصول الغروية في الأصول الفقهية:



٣١. زبدة الأصول: الشيخ البهائي، محمد بن الحسين، شريعت، قم، ١٣٨٣هـ.

٣٢. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد: الشهيد الأول، محمد بن مكي، بوستان كتاب، ١٤١٤هـ.

٣٣. فوائد الأصول: النائيني، محمد حسين، المقرر: محمد علي كاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٩هـ.

٣٤. كفاية الاصول: الآخوند الخراساني، محمد كاظم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٠هـ.

٣٥. كشف الرموز في شرح مختصر النافع: الفاضل الآبي، حسن بن أبي طالب، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٨٨هـ.

٣٦. مباحث الأصول: الصدر، السيد محمد باقر، المقرر: السيد كاظم الحائري، قم، ١٤٠٨هـ.

٣٧. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، المطبعة العلمية، قم، ١٤٠٤هـ.

٣٨. محاضرات في أصول الفقه: الخويي، السيد أبو القاسم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣١هـ.

٣٩. مختصر التذكرة بأصول الفقه: الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن نعمان، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ.

٤٠. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣هـ.

٢١. بحوث في علم الأصول: الصدر، السيد محمد باقر، المقرر: السيد محمود الهاشمي، دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤٣١هـ.

٢٢. تحقيق الأصول: الوحيد الخراساني، حسين، المقرر: السيد علي الميلاني، الحقائق، قم، ١٤٢٨هـ.

٢٣. تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، الحسن ابن يوسف بن المطهر، مؤسسة آل البيت، قم، ١٣٨٨هـ.

٢٤. تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، الحسن ابن يوسف بن المطهر، مؤسسة آل البيت، قم، ١٤١٤هـ.

٢٥. تهذيب الأصول: الموسوي الخميني، السيد روح الله، المقرر: جعفر السبحاني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ١٤٢٣هـ.

٢٦. تهذيب الوصول إلى علم الأصول: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مؤسسة الإمام علي (عليه السلام)، ١٣٨٠هـ.

٢٧. جامع المدارك: الخوانساري، السيد أحمد، مؤسسة إسماعيليان، قم، ١٤٠٥هـ.

٢٨. جواهر الكلام: النجفي، محمد حسن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.

٢٩. درر الفوائد: الحائري اليزدي، عبد الكريم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٨هـ.

٣٠. رسائل المحقق الحلي: المحقق الحلي، جعفر ابن الحسن، بوستان كتاب، قم، ١٤٣٣هـ.





٤١. مدخل التفسير: الفاضل اللكراني، محمد، مطبعة الحيدري، تهران، ١٣٩٦ هـ.
٤٢. مسالك الإفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٣ هـ.
٤٣. مصباح الأصول: الخوئي، السيد أبو القاسم، المقرّر: محمد سرور الواعظ البهسودي، نشر الفقاهة، قم، ١٤٢٢ هـ.
٤٤. مطارح الأنظار: الشيخ الانصاري، مرتضى، المقرّر: أبو القاسم الكلانترى، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٣٨٣ هـ.
٤٥. معارج الأصول: المحقق الحلي، جعفر ابن الحسن، مؤسسة الإمام علي (عليه السلام)، لندن، ١٤٢٣ هـ.
٤٦. معالم الدين وملاذ المجتهدين: العاملي، الحسن بن زين الدين، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣١ هـ.
٤٧. مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، محمد ابن عمر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٤٨. مقدمة ترجمة وشرح كشف المراد: الشعرائي، أبو الحسن، نشرات إسلامية، تهران، ١٤١٠ هـ.
٤٩. من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق، محمد بن بابويه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ هـ.
٥٠. منتهى المطلب في تحقيق المذهب: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٢ هـ.
٥١. نكت النهاية: المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٢ هـ.
٥٢. نهاية الأصول: البروجردي، السيد حسين، المقرّر: حسينعلی المنتظري. تهران: تفكر، تهران، ١٤١٥ هـ.
٥٣. نهاية الأفكار: العراقي، ضياء الدين المقرّر: محمد تقى البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ.
٥٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، ١٤٣٩ هـ.
٥٥. وسيلة الوصول: الأصفهاني، السيد أبو الحسن، المقرّر: حسن السيادي، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.



الظاهر والمؤول عند العلامة الحليّ

كتاب نهاية الوصول إلى علم الأصول أنموذجاً

أ.م.د حسين كاظم عزيز

أ.م.د محمد ناظم محمد المفرجي

جامعة كربلاء

الملخص

إنّ مدرسة الحلة الأثر البالغ والمكانة المرموقة في العلم؛ نظراً لما قدّمه علماءها من نتاج في مختلف العلوم، ولا سيما في العلوم الدينية، ومن أبرز علمائها العلامة الحليّ الذي صنّف عشرات الكتب في تخصصات مختلفة وتناول شتّى المسائل الأصولية والفقهية والعقائدية ونحوها، ومن أهم المؤلفات التي ألفها في علم الأصول كتاب (نهاية الوصول إلى علم الأصول) الذي امتاز بالبحث المقارن الاستدلاليّ للمسائل الأصولية إذ عرض فيها الآراء وناقشها ورجّح الرأي الأصوب منها، معضداً استدلاله بالأدلة النقلية والعقلية.

وقد اختص البحث بمسألة الظاهر والمؤول، وقد ذكرنا المعنى المقصود منها، وآراء العلماء، ومناقشة العلامة الحليّ والترجيحات والتطبيقات الفقهية.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحليّ، الترجيحات الفقهية، نهاية الوصول، الحلة.



Appearance and Interpretation According to Al-Alama al-Hilli Nihayat Alwusul 'iilaa Eilm Al'usul as a Sample

Ast. Prof. Dr. Hussein Kazem Aziz

Lect. Dr. Mohammed Nazim Mohammed Al-Mafraji

University of Kerbala

Abstract

Al-Hilla School has a great impact in science according to its scholars' writing on various sciences, especially on religious sciences. One of its most prominent scholars is Al-Alama al-Hilli, who classified tens of books in different disciplines and addressed various issues of fundamentalism, jurisprudence, belief, and so forth. One of the essential works in originalism is the book (Nihayat Alwusul 'iilaa Eilm Al'usul), which was characterized by a comparative and evidentiary examination of fundamentalist issues in which opinions were presented, discussed, and more likely to be valid than they were to be based on conventional and mental evidence.

The research is specialized in the issue of Appearance and Interpretation, and we mentioned the meaning of them, the opinions of scientists, the discussion of Al-Alama al-Hilli, doctrinal preferences and applications.

Keywords:

Al-Alama al-Hilli, doctrinal preferences, Nihayat Alwusul, Al Hilla.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد آله الطيبين الطاهرين ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

وأما بعد، فإنَّ لعلم الأُصول الأثر البالغ في علم الفقه فهو يضم العناصر المشتركة لاستنباط الاحكام الشرعية وكما يطلق عليها القواعد الأُصولية» إذ يستنبط الفقيه الأحكام الشرعية عن طريق العناصر المشتركة وهذه العناصر تعمل في الأبواب الفقهية كلها وقد بذل العلماء جهدهم في تنقيح هذه العناصر وتطويرها منذ زمن الأئمة عليه السلام إلى زماننا الحاضر؛ ولذا نجد تعدد المدارس الفقهية كمدرسة بغداد وعلى رأسها الشيخ المفيد والسيد المرتضى، ومدرسة النجف وفي طليعتها الشيخ الطوسي، ومدرسة الحلة وعلى رأسها المحقق الحلي والعلامة الحلي، ومدرسة كربلاء ورائدها الوحيد البهبهاني ونحوها من المدارس ومن العلماء الذين برزوا في مدرسة الإمامية - مدرسة الحلة - هو العلامة الحلي الذي كان زعيم المدرسة آنذاك وكان بارعاً في الأُصول والفقه والعقائد والنحو ونحوها من العلوم وسطع نجمه وعلا صيته في أرجاء البلاد ومن راجع تراثه الفقهي والأُصولي يجد له كثيراً من المؤلفات في شتى العلوم تبين مدى براعة هذا العالم الجليل ومن أجل تسليط الضوء على جهده الأُصولي والفقهي كان اختيار البحث مركزاً على مسألة الظاهر والمؤول وتطبيقاتها الفقهية في كتاب (نهاية الوصول إلى علم الأُصول)، لأن هذا الكتاب عمده فيه العلامة إلى دراسة المسائل الأُصولية دراسة مقارنة بين مذهب الإمامية وجمهور الفقهاء وعرض آراءهم ثم ناقشها وذكر رأيه معضداً له بالدليل إذا تطلبت المسألة ذلك ثم ذكر العديد من التطبيقات الفقهية على خصوص التأويل؛ لأنه كان موضع الاختلاف بينهم ولذا جاءت خُطت البحث مقسمة على ثلاثة مباحث تتقدمها مقدمة وملخص وتبعتها



خاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع وكان المبحث الأول بعنوان: معنى الظاهر والمؤول
واقسامهما، والمبحث الثاني بعنوان مشروعية التأويل وشروطه، والمبحث الثالث
بعنوان التطبيقات الفقهية للظاهر والمؤول.
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المبحث الأول

معنى الظاهر والمؤول وأقسامهما

المطلب الأول: معنى الظاهر والمؤول في اللغة والاصطلاح:

أولاً: الظاهر في اللغة: أصلها (ظهر) (الطاء والهاء والراء أصل صحيح واحد يدل على قوة وبروز) ^(١)، ومن ذلك ظهر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر إذا انكشف وبرز وقيل: (الظاهر: أي خلاف الباطن) ^(٢)، وذهب العلامة الحلي إلى القول: (بأنه الواضح المنكشف) ^(٣).

والمؤول في اللغة: التأويل: (تفسير ما يؤول إليه الشيء. وقد أولته وتأولته وتأولاً وثلاثيته آل يؤول أي رجع وعاد) ^(٤). وبالمعنى المتقدم نفسه نجد أن العلامة الحلي قد أخذ به إذ قال: «اعلم أن التأويل في اللغة مأخوذ من آل يؤول أي رجع ومنه قولهم: تأول فلان الآية بكذا أي، أي نظر إلى ما يؤول إليه معناها» ^(٥).

والظاهر في الاصطلاح: له تعاريف عدة واختلفوا في حدّه كما ذكر العلامة الحلي: فعرفه أبو الحسين البصري ^(٦)، وفخر الدين الرازي ^(٧) بأنه (ما لا يفتقر في إفادته لمعناه إلى غيره سواء أفاده وحده أو أفاده مع غيره وبهذا القيد الأخير يمتاز عن النص امتياز العام عن الخاص) ^(٨).

وعلى هذا نجد أن فخر الدين الرازي ذهب إلى تعريف النص والظاهر بقوله: (النص هو اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد، والظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً ولا منافاة بين التعريفين) ^(٩).

وقد أشكل العلامة الحلي على هذا التعريف بقوله: (إن النص والظاهر نوعان مندرجان تحت الحكم فلا يجوز تعريفه بما يندرج النوع الأخير فيه) ^(١٠).

ونجد أن الزركشي قد ذهب إلى ما ذهب إليه العلامة في عد الظاهر من الأدلة الشرعية بقوله: (الظاهر دليل شرعي يجب اتّباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على



العمل بظواهر الألفاظ وهو ضروري في الشرع كالعمل بأخبار الآحاد وإلا لتعطّلت غالب الأحكام فإنّ النصوص معوزة جداً كما أنّ الأخبار المتواترة قليلة جداً. وقد أشار العلامة إلى معنى النص والظاهر بقوله (إنّ لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النص وإنّ احتمل: فإنّ تساويا فالمجمل، وإلا فالراجح ظاهر، والمرجوح مأوّل) (١١).

ويبدو أنّ العلامة قد ذهب إلى التفرقة بين معنى النص وهو الذي لا يحتمل غير ما فهم عنه أو عبارة أخرى هو ما يتبادر إلى السامع عند سماع اللفظ، والظاهر الذي يحتمل أكثر من معنى يمكن أن يتبادر إليه، فإن تساوت المعاني فيكون مجملاً وإنّ لم تتساو فالمعنى الراجح هو الظاهر والمعنى المرجوح - المعاني الأخرى - هو المؤول بحسب ما تقدم، وإن كان بعض العلماء ذهبوا إلى عدم التفرقة بينهما فقد نقل الرازي أنّ الشافعيّ كان يُسمّي الظاهر نصّاً. قال ابن برهان ولعلّه لمح فيه المعنى اللغوي فإنّ النصّ لغة هو الظهور ومنه المنصة والنصّ عنده ينقسم إلى ما يقبل التأويل، وهذا مرادف للظاهر وإلى ما لا يقبله وهو النصّ الصحيح (١٢).

وعرّفه الغزاليّ الظاهر بأنّه: (اللفظ الذي يغلب على الظنّ فهم معنى منه من غير قطع فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونصّ) (١٣).

وقد اعترض الآمديّ على هذا التعريف بقوله: (وهو غير جامع مع اشتماله على زيادة مستغنى عنها. أما أنّه غير جامع، فلاّنه يخرج منه ما فيه أصل الظنّ دون غلبة الظنّ مع كونه ظاهراً. ولهذا، يفرق بين قول القائل: ظنّ، وغلبة ظنّ، ولأنّ غلبة الظنّ ما فيه أصل الظنّ وزيادة. وأما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها، فهي قوله: من غير قطع فإنّ من ضرورة كونه مفيداً للظنّ أن لا يكون قطعياً) (١٤).

وقد أشكل العلامة الحليّ على هذا التعريف بقوله: (وفيه نظر، لأنّ المراد هنا بغلبة الظنّ: هو الظنّ الغالب على الشك، ولأنّ مراتب الظنّ غير منحصرة وإنّ كانت



محدودة بطرفي العلم والشك، لكن كلما يفرض ظناً ما هو دونه وفوقه، فيكون ظناً غالباً، وما يفيد غلبة الظن قد يفيد العلم، فلا بدّ من التعرض لنفيه^(١٥).

وإشكال العلامة ناتج من اعتبار غلبة الظن إفادة العلم وهو الدليل غير القطعي الذي اعتبره الشارع المقدس وجعله حجة ولذا نجد أنّ العلامة أشار في أول قوله إلى أنّه فيه نظر.

وعرّف الأمدي الظاهر بقوله: «ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»^(١٦).

وشرح الأمدي تعريفه بقوله: (وإنما قلنا: (ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي) احترازاً عن دلالته على المعنى الثاني، إذا لم يصّر عرفياً، كلفظ الأسد في الإنسان وغيره. وقولنا: (ويحتمل غيره) احتراز عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل. وقولنا: (احتمالاً مرجوحاً) احتراز عن الألفاظ المشتركة)^(١٧).

وأشكل عليه العلامة الحلي بقوله: (وفيه نظر، لعدم اختصاص الظاهر بما دلّ بالأصل أو العرف بل كل لفظ ترجّح معنى فيه فهو ظاهر بالنسبة إليه)^(١٨).

وبهذا الإشكال الذي ذكره العلامة يلاحظ أنه يشير إلى أن الظاهر يرتبط بالمعنى ويكون ظاهراً فيه وعلى هذا نجده قد عرف الظاهر بـ: (أنّه من الأمور الإضافية يختلف باختلاف ما ينسب إليه، وهو قد يضاف تارة إلى الأشخاص، وتارة إلى المعاني والأخير هو المراد هنا - في البحث الأصولي - وهو ما يترجّح دلالته على ما أضيف إليه، فإن جعلناه جنساً للنصّ اقتصرنا عليه، وإلا أضيف إليه ترجيحاً غير مانع من النقيض)^(١٩).

يلاحظ من تعريف العلامة للظاهر أنّه قد أعطاه معنى ودلالة أوسع مما ذكره الرازي والغزالي والأمدي إذ جعله من الأمور الإضافية وأضافه إلى أنّه قد ربط معناه في مباحث علم الأصول بالمعنى إلّا إذا أريد به دلالة أخرى فينتقل من إرادة المعنى إلى المعنى الآخر ولكن يحتاج قرينة مرجحة له لصرفه إلى المعنى الآخر.





والمؤول في الاصطلاح: عرف بتعاريف عدة ذكرها العلامة الحليّ منها:
عرّفه الغزالي بقوله: (إنّه احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من
المعنى الذي دلّ عليه الظاهر) (٢٠).

واعترض الأمدي على هذا التعريف بأوجه عدّة بقوله: (وهو غير صحيح أمّا
أوّلاً، فلأنّ التأويل ليس هونفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هونفس حمل
اللفظ عليه، وفرق بين الأمرين.

وأما ثانياً، فلأنّه غير جامع، فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر
فيه إلى غيره بدليل قاطع غير ظني، حيث قال: يعضده دليل يصير به أغلب على
الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

وأما ثالثاً، فلأنّه أخذ في حدّ التأويل من حيث هو تأويل، وهو أعم من التأويل
بدليل، ولهذا يقال: تأويل بدليل، وتأويل من غير دليل. فتعريف التأويل على وجه
يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق، اللهم إلّا أن يقال: إنّما
أراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره) (٢١).

وعرّفه الأمدي بقوله: (حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له
بدليل يعضده) (٢٢).

وشرح الأمدي مصطلحات تعريفه بقوله: (وإنّما قلنا: (حمل اللفظ على غير
مدلوله) احترازاً عن حمله على مدلوله نفسه.

وقولنا: (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى
الآخر، فإنّه لا يُسمّى تأويلاً.

وقولنا: (مع احتماله له) احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما
لا يحتمله أصلاً، فإنّه لا يكون تأويلاً صحيحاً.



وقولنا: (بدليل يعضده) احتراز عن التأويل من غير دليل، فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً أيضاً^(٢٣).

وقد أشكل العلامة الحلي على تعريف الأمدي بقوله: (وفيه نظر، فإننا نمنع كون المشترك دالاً على معانيه وإن كان موضوعاً له)^(٢٤).

وقد عرفه العلامة الحلي بقوله: (والتأويل الصحيح: حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده)^(٢٥).

وشرح مصطلحات التعريف الذي ذهب إليه بقوله: (وقولنا: مع احتماله له، احتراز عن صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما لا يحتمله أصلاً فإنه لا يكون تأويلاً صحيحاً. وقولنا: بدليل يعضده، ليخرج التأويل من غير دليل، وهو يعم القاطع والظني)^(٢٦).

ويلاحظ أن القيد الذي وضع - مع احتماله له - قيد احترازي غايته عدم انصراف اللفظ عن ظاهره إلى ما يحتمله أصلاً من أجل أن لا يكون التأويل خاطئاً ويبقى على صحته ولا يكون صحيحاً إلا بوجود القرائن الصارفة للمعنى الظاهر، أما قيد الدليل فيعضده من أجل الابتعاد عن التأويل بدون دليل؛ لأنه لا يكون غير مقبول ولا يمكن الاستناد إليه.



المطلب الثاني: أقسام الظاهر والمؤول:

أولاً: أقسام الظاهر:

لا يخفى على المتتبع لمصطلح الظاهر يجد أنّ العلماء المتقدمين أمثال الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي ونحوهم قد بحثوا هذا المصطلح في ضمن المصطلحات أو المسائل الأصولية أمثال مسألة ما يحتاج إلى البيان وما لا يحتاج، والحقيقة والمجاز، والنص والمجمل - ونحوها ولم يقف العلماء آنذاك على التمييز بين مسألة مهمة وهي أنّ هناك فرقاً بين النص والظاهر حتى أشار إليها العلامة بقوله (إنّ لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النص وإن احتمل: فإن تساوى فالمجمل، وإلا فالراجح ظاهر، والمرجوح مأوّل) (٢٧).

ومن هنا نشير إلى أقسام الظاهر بحسب التتبع في أقوال العلماء وهي كالآتي:
ذهب الشيخ المفيد في معرض بيان معاني القرآن إلى القول: «ومعاني القرآن على ضربين: ظاهر؛ وباطن. فالظاهر هو المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾. فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد. والباطن هو ما خرج عن خاصّ العبارة وحقيقتها إلى وجوه الاتّساع، فيحتاج العاقل في معرفة المراد من ذلك إلى الأدلة الزائدة على ظاهر الألفاظ، كقوله سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ فالصلاة في ظاهر اللفظ هي: الدعاء حسب المعهود بين أهل اللغة (٣)، وهي في الحقيقة لا يصح منها القيام. والزكاة هي: النمو عندهم بلا خلاف (٤)، ولا يصح أيضاً فيها الإتيان، وليس المراد في الآية ظاهرها، وإنما هو أمر مشروع. فالصلاة المأمور بها فيها هي: أفعال مخصوصة مشتملة على قيام، وركوع، وسجود، وجلوس. والزكاة المأمور بها فيها هي إخراج مقدار من المال على وجه أيضاً مخصوص، وليس يفهم هذا من ظاهر القول، فهو الباطن المقصود (٢٨).



وذهب الشيخ الطوسي إلى القول ^(٢٩): الخطاب على ضربين:
أحدهما: يستقل بنفسه، ويمكن معرفة المراد به بظاهره، وإن لم يُصَفْ إليه أمرٌ
آخر.

والآخر: لا يستقل بنفسه، ولا يفهم المراد به بعينه، إلا أن يقترن به بيان يدل عليه.
ثم عمد إلى بيان القسم الأول المستقل بنفسه بقوله:
فأمّا ما يستقلّ بنفسه، فعلى أربعة أقسام:

١- ما وضع في أصل اللّغة لما أريد به وكان صريحاً فيه، سواء أعمّماً كان أم خاصّاً،
أمراً كان أم نهيّاً، فإنّ هذه الألفاظ جميعها يمكن معرفة المراد بظاهرها، فمتى خاطب
الحكيم بها وأراد به ذلك أمكن أن يعلم مراده بها، ونظير ذلك قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا﴾
﴿النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ ^(٣٠)، وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ ^(٣١)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ
يَكِلُ شَيْءٌ عَلَيْهِمُ﴾ ^(٣٢) وغير ذلك.

٢- ما يفهم المراد بفحواه لا بصريحه، وذلك نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا
نَهْرُهُمَا﴾ ^(٣٣) فإنّ فحواه يدلّ على المنع من أذاهما على كلّ وجه. وكذلك قوله: ﴿وَلَا
يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ ^(٣٤)، لأنّه يقتضي فحواه نفي الظلم لهم بذلك وما زاد عليه.
٣- تعلّق الحكم بصفة الشّيء، فإنّه يدلّ على أنّ ما عداه بخلافه، على ما ندلّ عليه،
وإن كان فيه خلاف.

٤- ما ذهب إليه كثير من الفقهاء وهو ما تدلّ فائدته عليه لا صريحه ولا فحواه
ولا دليله ^(٣٥).

في حين نجد أنّ الجمهور ذهبوا إلى تقسيم الظاهر على أقسام، منها تقسيم الأمدي
بقوله: (وهو منقسم إلى ما هو ظاهر بحكم الوضع الأصلي، كإطلاق لفظ الأسد بإزاء
الحيوان المخصوص، وإلى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال، كإطلاق لفظ الغائط
إزاء الخارج المخصوص من الإنسان) ^(٣٦). ويراد بالوضع الأصلي هو الوضع باللغة





وبعرف الاستعمال أي استعمال اللفظ بين الاستعمال الحقيقي أو المجازي وقد أضيف له قسم ثالث وهو الوضع بالشرع ورابع وهو الظاهر بالدليل (٣٧).

بينما نجد أن الزركشي قد قسم الظاهر تقسيماً آخر بقوله: (وَهُوَ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا: الْأَلْفَاظُ الْمُسْتَعَارَةُ وَهِيَ الْقَوْلَةُ أَوَّلًا عَلَى شَيْءٍ، ثُمَّ أُسْتُعِيرَتْ لِغَيْرِهِ لِمُنَاسَبَةِ بَيْنَهُمَا، كَأُسْتِعَارَتِهِمْ أَعْضَاءَ الْحَيَوَانِ لِغَيْرِ الْحَيَوَانِ. قَالُوا: رَأْسُ الْمَالِ، وَوَجْهُ النَّهَارِ، وَحَاجِبُ الشَّمْسِ، وَعَيْنُ الْمَاءِ، وَكَبِدُ السَّمَاءِ، فَهَذَا الْقِسْمُ إِذَا وَرَدَ فِي الشَّرْعِ حُمِلَ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَهُوَ الْحَقِيقَةُ، حَتَّى يَدُلَّ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لِغَيْرِهَا. وَهُوَ الْمَجَازُ، لِأَنَّ الْمَجَازَ فِيهَا لَمْ يَغْلِبْ اسْتِعْمَالُهُ، فَإِنْ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ حَتَّى صَارَ اسْمًا عُرْفِيًّا بِالْمَعْنَى الثَّانِي كَقَوْلِهِمْ: الْغَائِطُ لِلْمُطْمَئِنِّ مِنَ الْأَرْضِ - كَانَ حَمْلُهُ عَلَى الْمَجَازِ هُوَ الظَّاهِرُ، حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ. وَقَدْ يَتَطَرَّقُ إِلَى هَذَا الْقِسْمِ الْإِجْمَالُ، فَإِنْ تَسَاوَى الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ فِي كَثَرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾ [الحديد: ٢٥] فَإِنَّ الْمُرَادَ هَاهُنَا الْعَدْلَ، وَهُوَ مُحْتَمِلٌ لِذَلِكَ احْتِمَالًا يُسَاوِي الْحَقِيقَةَ - فَيُلْحَقُ بِالْمُجْمَلِ. وَالثَّانِي: مِنْ أَقْسَامِ الظَّاهِرِ هِيَ: أَلْفَاظُ الْعُمُومِ، فَإِنَّهَا ظَاهِرَةٌ فِي الْإِسْتِعْرَاقِ، مُحْتَمِلَةٌ لِلتَّخْصِيسِ، عَلَى مَا سَبَقَ هُنَاكَ). (٣٨)

وبناءً على ما تقدم نجد أن العلامة الحلي عند تفريقه بين النص والظاهر بقوله (إن لم يحتمل غير ما فهم عنه، فهو النص وإن احتمل: فإن تساويا فالمجمل، وإلا فالراجح ظاهر، والمرجوح مأوّل) (٣٩).

يوضح أن حكم الظهور هو العمل به والتعويل عليه وفهم مراد صاحب الخطاب اعتماداً عليه. والخطاب الظاهر على وفق كلام العلامة الحلي هو التعريف المدرسي المتداول، أي ذلك اللفظ الذي له أكثر من معنى، غير أن علاقته بأحد المعاني تختلف عن علاقته بالآخر، فيكون أحدها راجحاً، والآخر مرجوحاً. ويلاحظ أن العلامة الحلي لم يحدّد لنا موضوع الظهور، فهل موضوع الظهور هو المعنى الحقيقي، كما جرى على ذلك المفيد والمرتضى والطوسي من قبل، أو يشمل المعاني المجازية ليتجاوز



الدلالات الوضعية؟ فكل هذه الأبحاث المهمة والمصيرية في فهم الخطاب لا نجد لها حضوراً عند العلامة الحلي. (٤٠)

ويبدو للباحث أن كثيراً من المسائل قد تطور البحث فيها واتسع نتيجة تطور البحث الأصولي على يد الأعلام وهذا لا يعني نفي جهود العلماء المتقدمين بل كان لهم الفضل في هذه التأسيس لهذه الاسهامات ولا سيما ما دونه العلامة الحلي في كتبه إذ يعدُّ حلقة الوصل بين فكرين: الأول: مرحلة تأسيس والثاني مرحلة ازدهار كان له بينهما الأثر البالغ واللمسات المشهودة.

ثانياً: أقسام التأويل:

(قسم العلامة الحلي (٤١) التأويل إلى أقسام عدة وهي:

- ١ - أن الاحتمال قد يكون قريباً فيكفي فيه دليل قريب وإن لم يكن بالغاً القوة.
 - ٢ - أن يكون بعيداً فيفتقر إلى دليل قوي بحيث يكون ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل.
 - ٣ - قد يكون ذلك الدليل ظاهراً آخر أقوى منه.
 - ٤ - قد يكون عقلياً أو قياساً منصوص العلة.
 - ٥ - قد يكون قرينة قرب تأويل لا ينقدح إلا بتقدير قرينة وإن لم تنقل القرينة).
- في حين ذهب الشوكاني إلى تقسيمه على ثلاثة أقسام بقوله: «والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام قد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً فلا يترجح إلا بمرجح قوي ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فيكون مردوداً لا مقبولاً» (٤٢).

ومما تقدم نجد أن العلامة الحلي ذهب إلى إعطاء أقسام أوسع وأوجه أكثر ليشمل التأويلات كلها سواءً أمقبولة صحيحة أم غير مقبولة.



المبحث الثاني

مشروعية التأويل وشروطه

المطلب الأول: مشروعية التأويل:

استدل العلماء على جواز التأويل بالقرآن الكريم والسنة الشريفة وهي:

القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٤٣).

تدل الآية على (انقسام آيات الكتاب إلى محكمات ومتشابهات واشتماله عليهما بالفعل، وكذلك يدل على منع اتباع المتشابهات، لأن قوله: (فأما الذين في قلوبهم زيغ) - الآية - في سياق الذم والتوبيخ، فتدل على منع العمل بالمتشابهات من غير الرجوع إلى الراسخين، ولا طلب العلم بتأويلها وبيان مراداته تعالى منها ممن خوطب به، وهذا يعني أن طلب التأويل لا يكون من أي أحد بل ممن منحه الله تعالى صلاحية التأويل ومكنه وعلمه وهو محمد وأهل بيته عليهم السلام وعلى أن مورد هذا المنع هي المتشابهات لا المحكمات والكتاب المنقسم إليهما، فيدل على أن المحكمات من حكمه عدم منع العمل بها ولو من دون رجوع إلى الراسخين في العلم وهو المطلوب بخلاف المتشابه الذي يحتاج إلى التأويل الصحيح المعتضد بالدليل) (٤٤).

السنة الشريفة:

عن حمran بن أعين قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام ان الله تبارك وتعالى علم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الحلال والحرام والتأويل فعلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علياً عليه السلام كله» (٤٥).



وعن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله أفضل الراسخين في العلم، فقد علِّمَ جميع ما أنزل الله عليه من التأويل والتنزيل، وما كان الله لينزل عليه شيئاً لم يعلمه تأويله، وأوصيائه من بعده يعلمونه كلّ» ^(٤٦).

فيلاحظ من الروايات المتقدمة أنَّ النبي وأهل بيته عليهم السلام هم العالمون بالتأويل الصحيح المعتضد بالدليل، قال الشيخ الصدوق: (واعلم أنَّ التأويل غير جائز في مذهبنا وبابه مسدود إلَّا عن أهله وهم الراسخون في العلم، والمراد بهم الأئمة المعصومون عليهم السلام) ^(٤٧).

وقد ذهب العلامة الحلي في مسألة جواز تأويل الدليل العقلي إلى القول: (والعقلي لا يمكن الرجوع عنه والعدول إلى غيره، إذ شرط كونه دليلاً سلامته عن جميع الاحتمالات، سواء القريب والبعيد في ذلك، فإنَّ البعيد كالقريب في العقلية، ودليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما، والبعيد يمكن أن يكون مراداً من اللفظ بوجه ما فلا يجوز التمسك به في العقلية إلا بالنص القاطع الذي لا يتطرق إليه احتمال لا قريب ولا بعيد) ^(٤٨). وقريب منه ما اختاره الغزالي بقوله: (الاحتمال البعيد كالقريب في العقلية، فإنَّ دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما، فلا يجوز التمسك في العقلية إلا بالنص بالوضع الثاني، وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد، ومهما كان الاحتمال قريباً وكان الدليل أيضاً قريباً وجب على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنّه) ^(٤٩).

ويلاحظ مما تقدم أنَّ الدليل العقلي لا يمكن اعتباره والتمسك به إلَّا بوجود النص وأن يكون موافقاً له وقريباً منه وأن يكون بالإمكان استنباط حكم شرعي منه.

وأما ما يخص الدليل النقلي ذهب العلامة الحلي إلى القول: (فإنه قابل للتأويل،



وتجوز مخالفته لدليل أقوى منه، ولا خلاف في أنّ التأويل مقبول معمول به مع حصول شرائطه وقد أجمع علماء الأمصار عليه في كلّ الأعصار (٥٠).

فيلاحظ أنّ الدليل النقلي قابل للتأويل وتجوز مخالفته بشرط توفر تأويل آخر ذي دليل أقوى كوجود تأويل صادر من المعصوم وتأويل صادر من فقيه ولا شك في أنّه تجوز مخالفة تأويل الفقيه لكون الأدلة أشارت إلى أن المعصوم يعلم التأويل كما تقدم.

المطلب الثاني: شروط التأويل:

ذهب العلماء إلى وضع شروط عدة للتأويل فذهب الشوكاني إلى القول: (ويشترط في التأويل ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال وإعادة صاحب الشرع وكلّ تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بدّ أن يكون جلياً لا خفياً وقيل إن يكون مما يحوز التخصيص به على ما تقدم وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً (٥١).

وذهب الزركشي إلى القول: (وشروطه أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع وكلّ تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل) (٥٢).

واشترط الآمدي: (أن يكون الناظر المتأول أهلاً لذلك) (٥٣).

وأشكل العلامة على قول الآمدي بقوله: (وفيه نظر، إذ الاعتبار بالدليل لا بالناظر ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز ويدخل فيه تخصيص العام، فإن وضعه وإن كان للاستغراق، إلّا أنّ الاقتصار على البعض مجاز) (٥٤).

وذهب العلامة الحليّ إلى القول: (ويشترط فيه: كون اللفظ قابلاً للتأويل، بأن يكون ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف إليه) (٥٥).



ثم أشار العلامة إلى الدليل الصارف للمعنى المؤول بقوله: (وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، إذ لو كان مساوياً له حصل التردد ولك لا يجوز العدول، لأنه ترجيح من غير مرجح، ولو كان مرجوحاً لم يجز العدول باعتباره اتفاقاً، فلا بد أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله راجحاً على ظهور اللفظ، ويختلف الترجيح باعتبار قوة الظهور وضعفه) (٥٦).

ويلاحظ من الشروط المتقدمة أن العلامة الحلي أشار إلى أهم الشروط وهو كون اللفظ قابلاً للتأويل مع الإشارة إلى أن الدليل الصارف للفظ راجح على ظهور اللفظ فلا يكون مرجوحاً ولا مساوياً.

وذهب محمد قلعجي إلى ذكر ثلاثة شروط للتأويل وهي: (أن لا يمكن حمله على ظاهرة، وجواز إرادة ما حمل عليه، والدليل الدال على إرادته) (٥٧).

والملاحظ على هذه الشروط أن أساسها هو ما ذكره العلامة الحلي وهو كون اللفظ قابلاً للتأويل مع الإشارة إلى أن الدليل الصارف للفظ راجح على ظهور اللفظ فلا يكون مرجوحاً ولا مساوياً.





المبحث الثالث

التطبيقات الفقهية للظاهر والمؤول

المطلب الأول: تطبيقات الظاهر:

ذكر العلامة الحلي للظاهر تطبيقات فقهية عدة على النحو الآتي:

التطبيق الأول: إذا أوصى بلفظ مشترك

إذ قال: (ولو أوصى بلفظ مشترك فللمورثة الخيار إن كان المعنيان له أوفقدا عنه، ولو كان له أحدهما تعين إن أضاف، ويحمل الظاهر على ظاهره إلا أن يعين غيره) (٥٨).

التطبيق الثاني: تزويج الوكيل لموكله بدون بينة:

قال العلامة الحلي: (لوزوجه، وأنكر الموكل الوكالة، ولا بينة، فالقول قول الموكل مع يمينه، فإن صدقت المرأة الوكيل لم ترجع عليه بشيء، وإلا رجعت عليه بالمهر كماً، اختاره ابن إدريس ورؤي بنصفه. وقيل: يحكم بطلان العقد في الظاهر، فإن كان الوكيل صادقاً، وجب على الموكل أن يطلقها ويسوق إليها نصف المهر وفيه قوة) (٥٩).

التطبيق الثالث: لو أوقف على أولاده دون تحديد بينهم:

قال العلامة الحلي: (إذا وقف على أولاده اشترك فيه أولاده وأولاد أولاده ما تعاقبوا على احتمال، ولا يمنع الأقرب الأبعد، ولو صرح بما يصرفه عن الظاهر أو إليه حُمل على ما دلّت القرينة عليه، فلو قال: على أولادي لصلبي، أو الذين يلونني، صرف إلى البطن الأول) (٦٠).



المطلب الثاني: تطبيقات المؤول

التطبيق الأول: الكافر إذا تزوج أكثر من عشر نسوة ودخل الإسلام

فقد ورد في الحديث النبوي: «أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وعنده عشر من النساء، فقال له النبي ﷺ: اختر أربعاً منهن، وفارق سائرهن» (٦١).

وقد تأوله أصحاب أبي حنيفة بثلاثة تأويلات:

الأول: (أنهم قالوا: يحتمل أنه أراد بالإمساك ابتداء النكاح، ويكون معنى قوله: أمسك أربعاً أي أنكح منهن أربعاً وأراد بقوله: وفارق سائرهن لا تنكحهن.

الثاني: أنهم قالوا: يحتمل أن النكاح في الصورتين كان واقعاً في ابتداء الإسلام قبل حصر عدد النساء في أربع وتحريم نكاح الأختين، فكان ذلك واقعاً على وجه الصحة، والباطل من أنكحة الكفار ليس إلا ما كان مخالفاً لما ورد به الشرع حال وقوعها.

الثالث: أنهم قالوا: يحتمل أنه أمر الزوج باختيار أوائل النساء (٦٢).

ثم قال الآمدي: (وهذه التأويلات، وإن كانت منقذة عقلاً، غير أن ما اقترن بلفظ الإمساك من القرائن دائرة لها) (٦٣)، وعلّق العلامة بقوله: (والظاهر هنا قد اعتضد بقرائن جعلته أقوى في النفس من التأويل المحتمل وإن استند إلى القياس) (٦٤).

وقال العلامة الحلي: (محمول على ظاهره، لا يفتقر إلى تأويل عندنا) (٦٥)، وبه قال

الشافعي (٦٦).

ثم قال العلامة الحلي في معرض بيان أصل المسألة: (أن الكافر إذا تزوج أكثر من أربع نسوة ثم أسلم تخير في إمساك أربع منهن ويفارق البواقي، سواء ترتب عقدهن أو اصطحب عندنا) (٦٧) وبه قال الشافعي (٦٨).

ثم قال العلامة الحلي في معرض رد التأويلات التي ذكرها أصحاب أبي حنيفة بقوله: (أما التأويل الأول فبعيد لوجوه:



المتبادر إلى الفهم من لفظ الإمساك إنما هو الاستدامة دون الابتداء أو التجديد.
انه قابل لفظ الإمساك بلفظة المفارقة، وإنما يفهم من المفارقة المجانية بعد الاتصال.

أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وعندهم أنها غير واقعين باختياره،
لوقوع الفراق بنفس الإسلام، وتوقف النكاح على رضا المرأة.

الرابع: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه، لأنه وقت الحاجة إليه، فلا يجوز
تأخير البيان عنه مع دعاء الحاجة إليه، لقرب عهده بالإسلام.

أمر الزوج بإمساك أربع من العشر، وبمفارقة البواقي، والأمر إما للوجوب
أو الندب، وحصر التزويج في العشر ليس واجباً ولا مندوباً إليه، والمفارقة ليست من
فعل الزوج حتى يكون الأمر متعلقاً بها.

الظاهر من الزوج المأمور إنما هو إمساك أمر النبي ﷺ والمخالفة بعيدة، ولم ينقل
أحد تجديد النكاح في هذه الصورة، فدلّ على أن المراد بالإمساك مفهومه الظاهر.

أنه لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده، بل ربما كان
يمنع جميعهن فكيف أطلق الأمر مع هذا الامكان؟.

قوله ﷺ «أمسك» أمر، وظاهره للإيجاب، فكيف أوجب عليه ما لم يجب، ولعله
أراد أن لا ينكح أصلاً.

أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى وطره بهنّ، فكيف حصر فيهنّ؟ بل كان
ينبغي أن يقول: انكح أربعاً ممن شئت من نساء العالمين من الاجنبيات، فإنهنّ عنده
كسائر نساء العالم.

الزوج إنما سأل عن الإمساك بمعنى الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى
انقطاع النكاح، والأصل في جوابه ﷺ المطابقة.

أما التأويل الثاني، فبعيد أيضاً، لأنه لو لم يكن الحصر ثابتاً في ابتداء الإسلام، لما



خلا ابتداء الإسلام عن الزيادة عن الأربع عادةً، ولم ينقل عن أحد من الصحابة ذلك في ابتداء الإسلام، ولو وقع نقل.

أما التويل الثالث، فبعيد أيضاً، لقوله . لواحد كان قد أسلم على خمس نسوة (اختر منهنّ أربعاً، وفارق واحدة قال المأمور، فعمدت إلى أقدمهن ففارقته) (٦٩).

ويلاحظ أن العلامة الحليّ قد فند التاويلات الذي ذهب إليها اصحاب ابي حنيفة ومستنداً بتفنيده إلى الدليل تارة، وتارة أخرى إلى فهم سياقات الكلام وفهم النص الصادر من النبي ﷺ ولم يعط المجال للأخذ بالتاويلات الشخصية التي تتبع اجتهادات العلماء التي قد تفتح الباب على مصراعيه وسماع أقوال وتاويلات لا توافق العقل ولا النقل.

وقد ذكر العلامة تذييلاً بقوله: (وقد تأولوا) (٧٠) قوله ﷺ لفيروز الديلمي، وقد أسلم على أختين: «أمسك أيهما شئت، وفارق الأخرى» (٧١) بما تقدم من التاويلات الثلاثة (٧٢).

وأجاب العلامة الحليّ عن هذا التذنيب بقوله: (والتاويل الاول بعيد، لما تقدم من وجوه وكذا الثاني، ولقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (٧٣)، قال المفسرون: المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ﷺ (٧٤)، والثالث هنا أبعد، لقوله ﷺ «أمسك أيهما شئت» فإنه نص على التخيير الصريح، وهو ينافي مذهبهم (٧٥).

ومن خلال ما تقدم نرى أن العلامة قد ذهب إلى ردّ التاويلات المتعلقة بمسألة أن الكافر إذا أسلم وهو متزوج عشر نسوة وذهب إلى إيراد الأدلة وتأويلها بوجود الأدلة وتعضيدها بفهم آخر للنص يتوافق من النصوص القرآنية والروائية.





التطبيق الثاني: دفع القيمة النقدية بدل العين:

مسألة الزكاة قوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) ^(٧٦)، ذهب الفقهاء إلى تأويل النص والقول بالقيمة بدل العين أي مقدار قيمة الشاة ^(٧٧).

قال العلامة الحلي: (إنما احتاجوا إلى هذا التأويل، لما علم أن المقصود من إيجاب الزكاة إنما هو دفع حاجة الفقراء وسدّ خللتهم، وذلك كما يحصل بالقيمة يحصل بالعين، بل ربما كانت القيمة أبلغ في حصول المقصود، لإمكان صرفها إلى أي نوع شاء الفقير من شراء الشاة وغيرها) ^(٧٨).

واستبعده الشافعي لوجوه ثلاثة:

(الأول: أنّه يرفع النص، لأنّ قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ ^(٧٩) نص وقوله ﷺ: ((في أربعين شاة شاة)) ^(٨٠) بيان للنص وهو نص في وجوب الشاة وإيجاب القيمة رفع وجوب الشاة وإسقاطها، فيكون رفعاً للنص) ^(٨١).

وأجاب العلامة الحلي عن هذا الوجه بقوله: (والجواب عن الأول: بالمنع من كون إيجاب القيمة إسقاطاً للشاة ورفعاً لها، بل هو توسيع للوجوب لا إسقاطه، وإنما إسقاطه ترك الشاة إلى بدل، أما إذا لم يجز تركها إلاّ ببديل يقوم مقامها فلا يخرجها عن كونها واجبة، كما في خصال الكفارة، إذا فعل واحدة فقد أدى واجباً وإن كان الواجب يتأدى بالخصلة الأخرى. نعم إنه يرفع تعيين الوجوب لا أصله، واللفظ نص في أصل الوجوب لا في تعيينه وتضييقه وإن كان ظاهره التعيين، لكنه يحتمل التخيير، كما في قوله ﷺ: ((استنج بثلاثة أحجار)) ^(٨٢)، فإن إقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء، لأنّ الحجر آلة يجوز أن يتعين ويجوز أن يتخير بينها وبين ما في معناها) ^(٨٣).

الثاني: (سدّ الخلة وإن كان مقصوداً إلاّ أنه ليس كل المقصود بل ربما قصد مع ذلك التعبد باشتراك الفقير في جنس مال الغني، فالجمع بين الظاهر وبين التعبد



ومقصود الخلّة أغلب على الظن في العبادات التي مبناها على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلّة) (٨٤).

وأجاب العلامة الحلي عن هذا الوجه بقوله: (وعن الثاني: أن التعبد بإيجاب العين وإن كان محتملاً، إلا أن ذكر عين الشاة كما يحتمل غيره، وهو الأيسر على لمالك والأسهل في العادة. ولأن الشاة معيار لمقدار الواجب فلا بدّ من ذكرها، فإنّ القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها، ولو فسر رسول الله ﷺ كلامه بذلك لم يكن فيه تناقض) (٨٥).

الثالث: أن التعليل بسد الخلّة مستنبط من قوله: في أربعين شاة شاة وهو استنباط يعود على أصل النص بالابطال، أو على الظاهر بالرفع، وظاهره وجوب الشاة على التعيين) (٨٦).

وقد أجاب العلامة الحلي عن هذا الوجه بقوله: (وعن الثالث: بالمنع من رجوع الاستنباط على الأصل بالإبطال وقد بينا أنه توسيع للواجب) (٨٧).

التطبيق الثالث: المسح على الأرجل

قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (٨٨).

قال العلامة الحلي: (جار على ظاهره غير متأول عند علمائنا ومقتضاه عطف الارجل على الرؤوس فيشتركان في الحكم من المسح) (٨٩).

وتأولوا الجمهور بالغسل) (٩٠).

وأجاب العلامة بخصوص هذا التأويل: (وهو في غاية البعد، لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر العطف من التشريك بين الرؤوس والارجل في المسح من غير ضرورة) (٩١).

قال الآمدي في معرض بيان ما احتج به الجمهور: (إنّ العطف إنما هو على الوجوه واليدين، لأن قوله تعالى ﴿إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ قدّر المأمور به إلى الكعبين، كما قدر





غسل اليدين إلى المرفقين، ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدراً كالرأس، وللقراءة بالنصب، وقراءة الجر متأولة بالمجاورة) (٩٢)

وأجاب العلامة الحليّ على هذا الاحتجاج بقوله: (سلمنا العطف على الرؤوس، ولكن لا يجب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل حكم المعطوف عليه، بل في أصله، ولما كان الغسل والمسح قد اشتركا في أن كلا منهما قد اشتمل على إمساس العضو بالماء، كفى في صحة العطف) (٩٣).

ثم زاد العلامة تأييداً لما ذهب إليه استدلالاً أخرى بقوله: (وحمل قراءة النصب بالعطف على الموضع أولى من حمل قراءة الجر على المجاورة لوجوه: الأول: اتفاق أهل اللسان على التسوية بين العطف على اللفظ وعلى الموضع، بخلاف الجر بالمجاورة، فإنه شاذ نادر منحصر في الفاظ قليلة شاذة.

الثاني: الجر بالمجاورة إنما ورد لا مع الفاصل كما في قوله: «كبير أناس في بجاد مزمل»، فإنه وصف لكبير، فيكون مرفوعاً، لكن جر بالمجاورة وكذا: جحر ضبّ خرب وماء شنب بارد، ولم يرد مع الفاصل في الشعر والنثر فلا يجوز حمل الآية على ما لم يستعمل في اللغة البتة.

الثالث: منع الزجاج من الجر بالمجاورة في القرآن، وقال إنه لم يرد به الكتاب العزيز (٩٤) وهو يدل على شذوذه في اللغة.

وأجمع اللغويون على التشريك في الحكم بين المعطوف بالواو والمعطوف عليه في الحكم الثابت للمعطوف إلا ما خرج بدليل، على أننا نمنع نصب رمح بالعطف على سيف وعطف الماء على التبن، بل انتصبا بعامل محذوف دلّ اللفظ عليه، وهو حاملاً رمحاً وسقيتها ماءً بارداً) (٩٥).

التطبيق الرابع: مسألة وقت نية الصيام

ذهب الغزالي والآمدي إلى القول: (حمل أبو حنيفة قول النبي ﷺ: ((لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل)) (٩٦)، على القضاء والنذر) (٩٧)، وقد منعه الباكون



لأنه نفى دخل على نكرة، فيكون للعموم ولا يسبق منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلي الشرعي، وهو الفرض أو التطوع، والتطوع غير مراد، فلم يبق إلا الفرض الذي هو ركن في الدين وهو صوم رمضان (٩٨).

قال العلامة الحلي: (فأمّا القضاء والنذر فإنّهما يجبان بأسباب عارضة، فكانا كالنادرة يفهم من إطلاق الصوم، كما لا يفهم من قوله: أكرم أقربائي، أقارب السبب دون النسب، لندره) (٩٩).

التطبيق الخامس: تأويل ذي القربى

قال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (١٠٠). قال العلامة الحلي: (تأول علماؤنا ﴿ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ بالإمام خاصة، القائم مقام الرسول ﷺ بعده، لنقل وارد عن أئمة الهدى (عليه السلام) (١٠١).

وقال أبو حنيفة: (المراد به من كان محتاجاً من ذي القربى، فاعتبر الحاجة مع القرابة، ثم جّوز حرمان ذوي القربى مع انتفاء الحاجة) (١٠٢).

وقال الشافعي: (هذا التخصيص باطل، لا يحتمله اللفظ، لأنه أضاف المال إليهم بلام التمليك، وعرف كل جهة بصفة، وعرف هذه الجهة من الاستحقاق بالقرابة، وأبو حنيفة ألغى القرابة المذكورة، واعتبر الحاجة المتروكة، وهو مناقضة للفظ لا تأويل له) (١٠٣).

وقال العلامة الحلي: (ونمنع التناقض، لأنه نوع تخصيص بالقرينة، فإن ذكره في إعطاء المال مقارناً للمساكين يدل على اعتبار الحاجة) (١٠٤).



الخاتمة

بعد أن وصل البحث إلى نهاية المطاف بحمد الله تعالى نود ببيان أهم نتائج البحث وهي:

١ - يعد الظاهر من المسائل التي اختلف العلماء في بيان حده وما المقصود منه؟، ولكنه مع ذلك نجده من المسائل التي تطورت وتبلورت على أيديهم فمنهم مَنْ كان يعدّه كالنص ومنهم من كان يعدّه غير النص ومنهم من كان يعدّه من الأدلة الشرعية.

٢ - عمل العلامة الحليّ على بيان الغموض الذي حفّ بمصطلح الظاهر ولا سيما الذي تبناه العلماء كأمثال الرازي والبصري والزركشي والآمدي، من خلال الإشكال على تعريفاتهم لحد الظاهر.

٣ - لم يختلف العلماء في كون الظاهر والمؤوّل من المسائل المهمة التي بحثت في علم الأصول وكانت محط أنظار العلماء واستهلوها في البحث لما يترتب عليها من الأحكام الفقهية الكثيرة ولكن اختلفوا في المؤوّل اختلافاً كبيراً.

٤ - ذهب علماء الإمامية إلى الأخذ بالتأويل إذا كان من المعصوم عليه السلام وما صدر من غيره لا يأخذون به، ولهم على ذلك أدلة كثيرة، في حين ذهب جمهور الفقهاء إلى الأخذ بالتأويل الصادر من الناس علماً أنه يحتمل الخطأ ومبني على الظن.

٥ - إنّ للتأويل تطبيقات فقهية كثيرة، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى تأويل النصوص، وأبرز مَنْ أوّل وأخذ بالتأويل هو أبو حنيفة والشافعي تارة يوافقه وتارة يخالفه، وأمّا علماء الإمامية فلم يوافقوا علماء الحنفية في أقوالهم التي أولوها لما ترتّب عليها من تغيير في الأحكام.



الهوامش

- (٢٩) ينظر: العدة في أصول الفقه ١/ ٤١٥.
- (٣٠) الإسراء ٣٣.
- (٣١) الكهف: ٤٩.
- (٣٢) البقرة: ٢٨٢.
- (٣٣) الإسراء ٢٣.
- (٣٤) النساء: ٤٩.
- (٣٥) ينظر: العدة في أصول الفقه ١/ ٤١٥.
- (٣٦) الأحكام ٣/ ٥٢-٥٣.
- (٣٧) الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، ١/ ٣٢٠.
- (٣٨) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣/ ٢٥.
- (٣٩) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٦٥.
- (٤٠) ينظر: حجّة الظهور / متابعة تاريخية في علم أصول الفقه الشيعي، مجلة نصوص معاصرة، ٢٠٢١.
- (٤١) ينظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٢-٣٣٣.
- (٤٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ١٧٧.
- (٤٣) آل عمران: ٧.
- (٤٤) تعليقة على معالم الأصول، ٥/ ١٠٩.
- (٤٥) بصائر الدرجات، ٣١٠.
- (٤٦) مستدرک الوسائل، ١٧/ ٣٢٥.
- (٤٧) الخصال الصدوق ١٦٤.
- (٤٨) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣١.
- (٤٩) المستصفى: ١٩٧.
- (٥٠) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣١-٣٣٢.
- (٥١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ١٧٧.
- (١) معجم مقاييس اللغة، ٣/ ٤٧١، مادة (ظهر).
- (٢) الصحاح ٢/ ٧٣١، مادة (ظهر).
- (٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٢٧.
- (٤) الصحاح ٤/ ١٦٢٧.
- (٥) المصدر نفسه ٣/ ٣٢٩.
- (٦) المعتمد ١/ ٣٢٠.
- (٧) المحصول ٣/ ١٥٢.
- (٨) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٢٧.
- (٩) المحصول ٣/ ١٥٢.
- (١٠) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٢٧.
- (١١) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٦٥.
- (١٢) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، ٣/ ٢٥.
- (١٣) المستصفى، ١٩٦.
- (١٤) الأحكام: ٣/ ٥٢.
- (١٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٢٨.
- (١٦) الأحكام: ٣/ ٥٢.
- (١٧) المصدر نفسه ٣/ ٥٢.
- (١٨) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٢٩.
- (١٩) المصدر نفسه ٣/ ٣٢٩.
- (٢٠) المستصفى: ٣/ ٨٨.
- (٢١) الأحكام ٣/ ٥٢-٥٣.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٣/ ٥٣.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٣/ ٥٣.
- (٢٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٠.
- (٢٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٠.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٣/ ٣٣٠.
- (٢٧) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٦٥.
- (٢٨) التذكرة بأصول الفقه: ٢٩.



- (٥٢) البحر المحيط في أصول الفقه، ٣/ ٣٢.
- (٥٣) الإحكام: ٣/ ٥٠.
- (٥٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٢.
- (٥٥) المصدر نفسه / ٣/ ٣٣٢.
- (٥٦) المصدر نفسه / ٣/ ٣٣٢.
- (٥٧) معجم لغة الفقهاء: ١١٩.
- (٥٨) إرشاد الأذهان ١/ ٤٦٢.
- (٥٩) تحرير الإحكام، ٣/ ٣٨.
- (٦٠) المصدر نفسه، ٣/ ٣٠٥.
- (٦١) مستدرک الوسائل: ١٤/ ٤٢٨، كنز العمال، ٣٢٩/ ١٦.
- (٦٢) الإحكام، ٣/ ٥٥-٥٦.
- (٦٣) الإحكام، ٣/ ٥٦.
- (٦٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/ ٣٣٥.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٣/ ٣٣٤.
- (٦٦) ينظر: الأم ٥/ ١٦٣.
- (٦٧) الخلاف ٤/ ٣٢٣، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/ ٣٣٥.
- (٦٨) ينظر: الأم ٥/ ١٦٥.
- (٦٩) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/ ٣٣٦-٣٣٧.
- (٧٠) المستصفى ١٩٧، الإحكام، ٣/ ٥٤.
- (٧١) كنز العمال، ١٦/ ٣٢٩.
- (٧٢) المصدر نفسه ٣/ ٣٣٧.
- (٧٣) النساء: ٢٣.
- (٧٤) التبيان، ٣/ ١٦٠، مجمع البيان ٣/ ٢٩، تفسير الطبري ٤/ ٢٢٣.
- (٧٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣/ ٣٣٧.
- (٧٦) الكافي، ٣/ ٥٣٤.
- (٧٧) ينظر: الخلاف ٢/ ٢١، المعتمد ٢/ ٥٠٩.
- الجامع للشرايع، ١٢٨، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٨، المبسوط ٢/ ١٥٦، المجموع، ٥/ ٤٢٩.
- (٧٨) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٨.
- (٧٩) البقرة: ٤٣.
- (٨٠) الكافي ٣/ ٥٣٤.
- (٨١) الغزالي: المستصفى، ١٩٩.
- (٨٢) غريب الحديث ١/ ١٥.
- (٨٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٩.
- (٨٤) المستصفى، ١٩٩.
- (٨٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٩.
- (٨٦) المستصفى، ١٩٩، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٩.
- (٨٧) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٣٩-٣٤٠.
- (٨٨) المائدة: ٦.
- (٨٩) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٤٣، التبيان ٣/ ٤٥١-٤٥٢، مجمع البيان، ٢/ ١٦٤.
- (٩٠) ينظر: الأم، ١/ ٢٧، المبسوط، ١/ ٨، بدائع الصنائع، ١/ ٥.
- (٩١) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٤٣.
- (٩٢) الإحكام: ٣/ ٥٨.
- (٩٣) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٤٣.
- (٩٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ١٥٣.
- (٩٥) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/ ٣٤٥-٣٤٦.
- (٩٦) مستدرک الوسائل، ٧/ ٣١٦، سنن النسائي، ٤/ ١٩٣.
- (٩٧) المستصفى ٣/ ١١٥، الإحكام ٣/ ٥٦.



(٩٨) المنحول، ١٨٤، الإحكام، ٥٦/٣، المنتهى،
١٤٦.

(٩٩) نهاية الوصول إلى علم الأصول، ٣/٣٤٩.
(١٠٠) الأنفال: ٤١.

(١٠١) نهاية الوصول إلى علم الأصول،
٣/٣٥٠.

(١٠٢) الإحكام ٣/٥٧.

(١٠٣) المستصفى ٣/١١٣.

(١٠٤) نهاية الوصول إلى علم الأصول،
٣/٣٥١.



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

١. أجوبة المسائل المهنية: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، مطبعة الحيايم، قم، ١٤٠١هـ.
٢. الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي ابن محمد بن سالم الأمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق.
٣. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان: الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي، تحقيق الشيخ فارس الحسون، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم، ١٤١٠هـ.
٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.
٥. الأصول من الكافي: ثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (ت ٣٢٨ / ٣٢٩هـ)، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٨٨هـ.
٦. أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق وتخرير حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٧. الأم: الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، بيروت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

٨. أمل الآمل: الشيخ محمد بن الحسن المعروف بالحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
٩. البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دار الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
١١. بصائر الدرجات الكبرى: أبو جعفر محمد ابن الحسن الصفار (ت ٢٩٠هـ)، تقديم وتعليق وتصحيح العلامة الحجة الحاج ميرزا محسن كوجه باغي، مؤسسة الأعلمي، مطبعة الأحمدي، طهران.
١٢. التبيان في تفسير القرآن: شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، مكتب الاعلام الإسلامي، تحقيق وتصحيح أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٢٠٩هـ. ق.
١٣. تعليقة على معالم الأصول: السيد علي الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، تحقيق السيد علي العلوي القزويني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ٤، ١٤٢٢هـ.
١٤. التذكرة بأصول الفقه: محمد بن محمد النعمان العكبري المعروف بالشيخ المفيد



الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٣٤٨هـ / ١٩٣٠م.

١٢. الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول: محمود بن محمد بن مصطفى ابن عبد اللطيف المنيائي، القاهرة، ط ١، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م.

٢٢. الصحاح: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، ط ٤، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٢٣. غريب الحديث: المؤلف: أبو محمد عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ط ١، ١٣٩٧هـ.

٢٤. كتاب الخصال: الشيخ الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٣ - ١٣٦٢ ش.

٢٥. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي بن حسام الدين بن قاضي خان الشهير بالمتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، تحقيق بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط ٥، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

٢٦. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: العلامة الحلي إخراج وتعليق وتحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

(ت ٤١٣هـ)، تحقيق الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، بيروت، ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

١٥. جامع البيان في تأويل القرآن: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

١٦. الجامع للشرايع: يحيى بن سعيد الحلي (ت ٦٨٩هـ)، تحقيق وتخريج: جمع من الفضلاء/ إشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مطبعة: المطبعة العلمية، مؤسسة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ.

١٧. خلاصة الأقوال: جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة نشر الفقاهة، ط ١، ١٤١٧هـ.

١٨. الخلاف: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق جماعة من المحققين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٧هـ.

١٩. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات: محمد باقر زين العابدين الخوانساري، الدار الإسلامية، ط ١، بيروت، ١٣١٣هـ.

٢٠. سنن النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ابن علي بن بحر النسائي (ت ٣٠٣هـ)، دار



السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

٣٤. معاني القرآن وإعرابه: إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ)، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط ١، بيروت، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٣٥. المعتبر في شرح المختصر: نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المعروف المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ) حققه وصححه عدة من الأفاضل، مطبعة مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤هـ.

٣٦. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ.

٧٣. معجم البلدان: شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي (ت ٦٢٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٣٨. معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٩٣. معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد ابن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

٤٠. المنحول من تعليقات الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، حققه وخرج نصه وعلق عليه

٢٧. المبسوط: شمس الدين السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٢٨. مجمع البيان في تفسير القرآن: أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، حققه وعلق عليه لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٢٩. المجموع شرح المذهب: محيي الدين بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) دار الفكر، بيروت.

٣٠. المحصول في أصول الفقه: القاضي محمد بن عبد الله أبوبكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، تحقيق حسين علي اليدري - سعيد فودة، دار البيارق، عمان، ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٣١. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: أبو عمرو بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق د. نذير حمادو، دار الكتب العلمية بيروت.

٣٢. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: الحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط ١، بيروت، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.

٣٣. المستصفى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق محمد عبد



د. محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر -
بيروت، دار الفكر دمشق، ط ٣، ١٤١٩ هـ -
١٩٩٨ م.

٤١. نهاية الوصول إلى علم الأصول: الحسن بن
يوسف بن المطهر المعروف بالعلامة الحليّ
تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء
التراث، مطبعة الوفاء، قم، ط ١، ١٤٣٥ هـ.

الدوريات:

١. مجلة نصوص معاصرة، آيار، ٢٠٢١ م: مازن
المطوري: حجّة الظهور، متابعة تاريخيّة في
علم أصول الفقه الشيعي - القسم الأول -
المدارس الأصولية القديمة).

ملاحظات المتأخرين على آراء العلامة الحليّ

أمين حسين بوري
إيران

الملخص

حاول الباحث في هذه الدراسة أن يطلّ إطلالة خاطفة على جانب من مآخذ المتأخرين على آراء شيخنا العلامة الحليّ في مجال علم الأصول وعلم الحديث والأبحاث الرجالية. وقد حاول الباحث تقويم هذه الملاحظات فانتهى إلى أنّ آراء العلامة في مجال علم الرجال تعرّضت لانتقادات المتأخرين أكثر من آرائه في غيره من المجالات كما أنّ قسماً من هذه الملاحظات الرجالية يبدو صحيحاً. أمّا ملاحظاتهم على العلامة في الأبحاث الأصولية فهي تنمّ أحياناً عن اختلاف المبادئ بين العلامة وبين من انتقده ولكلّ عالم اجتهاده ولحسم النزاع حول هذه المبادئ مجال آخر. الكلمات المفتاحية:

العلامة الحليّ، علم الأصول، علم الحديث، علم الرجال، مدرسة الحلة.



Latecomers' Notes

From Al-Alama Al-Hilli 's Opinions

Amin Hussain Bouri

Abstract

In this study, the researcher tried to look at some aspects of the latecomers' criticisms of the views of Al-Alama Al-Hilli in the field of Al'usul science, Hadith science, and Narrative research. The author has tried to evaluate these observations. He concludes that the opinions of Al-Alama in the field of Science of Narrators have been criticized by the latecomers more than his opinions in other fields, as a section of these observations by narrators seems correct. For their observations on al-'Allama in Al'usul research, they sometimes indicate the difference in principles between al-'Allama and those who criticized him, and every scholar has his own ijti-had, and resolving the dispute over these principles is another field.

Keywords:

Al-Alama Al-Hilli, Al'usul science, Hadith science, Science of Narrators, Al-Hilla School





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا ونبيِّنا أبي القاسم المصطفى محمد وآله الطاهرين، وأما بعد:

فإنَّ قضية نقد العلماء لآراء بعضهم بعضاً من الظواهر المعتادة التي طالما عرفها الوسط العلمي الإسلامي عموماً والوسط الشيعي بوجه خاص لما تميّزت به مدرسة أهل البيت (عليه السلام) من فتح باب الاجتهاد للعلماء كافة ممن يتمتع بصلاحيات تؤهله لعملية الاستنباط.

ومن ثمَّ لنا أن نخضع وجهات نظر العلماء للدراسة؛ ليُتَّضحَ لدينا مدى مطابقتها للمعايير الموضوعية والعلمية من دون أن يكون هذا الدرس مثاراً للجدل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا لاحظنا فقهاءنا يتناولون آراء فقيه بالبحث والنقاش، فهذا لا يدلُّ على التقليل من شأنه وإنَّما يؤشِّر للعيان على مكانة ذلك العالم والأهمية التي حظيت بها آراؤه في المجال الفقهي أو الرجالي أو غيرهما، ممَّا جعلَ الفقهاء يدرسون آراءه، ولا يجدون غنى عن عرضها، ومن ثمَّ نلاحظ أنَّه كلّما كانت الشخصية أبرز وأهمَّ كان تركيز الفقهاء على آرائه أكثر.

ولأجل هذه الحقيقة بالتحديد نجد المتأخرين عن شيخنا العلامة الحلي ي طرحون آراءه في كثير من الحقول العلمية معزّزين لها أحياناً وملاحظين عليها أخرى، وليس ذلك إلا لما يتمتع به شيخنا من مكانة مرموقة في الفكر الشيعي فهو صاحب تلك الروح الهادرة التي لم تعرف الملل وجادت يراعته بتصانيف أثرت مكتبتنا الإسلامية والشيعية.





كلمة حول هذه الدراسة :

منذ وقت بعيد وعن طريق جولاتي في صفحات كتب المتأخرين الفقهية أو الرجالية أو غيرها كانت تلفت انتباهي ملاحظات سجلها المتأخرون على آراء شيخنا العملاق العلامة الحليّ أنّه من إلّا حجاف بحق العلامة الحليّ أن تغيب مثل هذه التعليقات ولا تدرس دراسة علمية تبرز أهميتها، وأنها تكشف عن حقائق علمية لا يستهان بها تعمدت إلى تجميع بعض ما عثرت عليه من هذه في دراسة مستقلة الملاحظات عسى أن ينفعني الله به وجميع التواقين إلى التوصل إلى صميم الحقيقة في الأبحاث العلمية.

ملحوظات:

١. لم نكن قطّ بصدد استيعاب جميع ما وجهه المتأخرون إلى آراء العلامة الحليّ من انتقادات وإنّما نقدّم في هذه العجالة ومضات يسيرة منها بإمكانها أن تلقي الضوء على مناهج كلّ من الطرفين ومبادئه في الموضوع المتنازع فيه.
 ٢. لسنا في هذا البحث بصدد عرض المناقشات الجزئية التي يخصّ كلّ منها موضوعاً مفرداً كالمناقشات الفقهية — فمن البديهيّ أنّ لكلّ فقيه استنباطه في المسألة الفقهية الذي قد لا يوافقه عليه فقيه آخر — وإنّما ركّزنا على تلك الملاحظات التي تكشف عن خلافات مبدئية أو منهجية مهمة بين العلامة وغيره.
- وها نحن الآن نستعرض هذه الملاحظات من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول

الملاحظات الأصولية

وفي ما يلي نماذج منها:

(١). النموذج الأول:

أ. قال العلامة في المنتهى: «ولو استمرَّ به المرضُ إلى رمضان آخر ولم يصحَّ فيما بينهما، فلعلمنا قولان: أحدهما: أنَّه لا قضاء عليه، بل يصوم الحاضر ويتصدَّق عن السالف، اختاره الشيخان [المفيد والطوسي]... والثاني: أنَّ عليه القضاء ولا صدقة. وهو اختيار أبي جعفر بن بابويه». ثمَّ نقل احتجاج الشيخين بالروايات ثمَّ قال: «احتجَّ ابن بابويه بعموم قوله تعالى: وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»^(١) وهو عامٌّ فيمن استمرَّ المرضُ به ومن لا يستمرَّ. وقول ابن بابويه عندي قويٌّ [و] لا يعارض الآية - التي استدللَّ بها - الأحاديث المروية بطريق الآحاد»^(٢).

ب. الملاحظة: قال صاحب الحقائق: «ورُدَّ بأنه مخالف لما قرَّره في الأصول من أنَّ عموم الكتاب يخصُّ بخبر الواحد.

أقول: وبذلك صرَّح في (المختلف)، إذ اختار القول المشهور، واحتجَّ للقول المخالف بعموم قوله تعالى وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ثم قال: والجواب: العموم قد يخصُّ بأخبار الآحاد خصوصاً إذا استفاضت واشتهرت واعتضدت بعمل أكثر الأصحاب»^(٣). الملاحظة نفسها تجدها عند الميرزا القميّ^(٤).

ج. تقويم الملاحظة: يبدو أنَّها صحيحة بالبيان نفسه الذي أفاده صاحب (الحقائق).

(٢). النموذج الثاني:

هو مسألة صحَّة أعمال المخالفين من غير الشيعة - إذا أتوا بها على وفق فقه أهل البيت (عليه السلام) - فلنترك البحث لصاحب (الحقائق)، وهو يوضح موقفه من هذه المسألة مُشيرًا في ذلك إلى رأي العلامة ودليله وملاحظته عليه.



قال في معرض البحث عن اشتراط الإيمان في النائب في الحج: «وفي اشتراط الإيمان في النائب قولان، ظاهر أكثر المتأخرين - إذ حكموا بإسلام المخالفين - صحة نيابتهم فلا يشترط الإيمان عندهم. قال العلامة في التذكرة: أما المخالف فيجوز أن ينوب عن المؤمن، ويجزئ عن المنوب إذا لم يخل بركن، لأنها تجزئ عنه ولا تجب عليه الإعادة لو استبصر، فدل ذلك على أن عبادته معتبرة في نظر الشرع يستحق بها الثواب إذا رجع إلى الإيمان إلا الزكاة؛ لأنه دفعها إلى غير مستحقها. ويدل على ذلك ما رواه بريد بن معاوية العجلي. ثم ساق الرواية^(٥). وقيل بالعدم، وهو الحق، وإليه مال في المدارك. وقد تقدم تحقيق المسألة ودلالة جملة من الأخبار على بطلان عبادة المخالف، وإن أتى بها على الوجه المشترك عند أهل الإيمان فضلاً عن أهل نحلته، وأن سقوط القضاء عنه بعد الرجوع إلى الإيمان إنما هو تفضل من الله ﷻ، لا لصحة عبادته كما توهمه^(٦).

وقد استعرض في الموضوع الذي أحال إليه في كلامه هنا عدداً من الروايات، ثم تطرق إلى رأي القائلين بعدم اشتراط الإيمان في صحة العبادة، ثم أضاف: «ويرد عليه - زيادة على ما ذكرنا - أن الواجب عليهم أن يحكموا بدخول المخالفين الجنة؛ لأنهم متفقون على وجوب الجزاء على الله (تعالى) كما دلت عليه ظواهر الآيات القرآنية، وحينئذ فمتى كانت أعمالهم صحيحة وجب الجزاء عليها في الآخرة، فيلزم دخولهم الجنة. مع أن جملة منهم صرحوا بأن الحكم بإسلامهم إنما هو باعتبار إجراء أحكام الإسلام عليهم في الدنيا من الطهارة والمناكحة والمواريثة وحسن المال والدم، وأما في الآخرة فإنهم من المخلدين في النار»^(٧).

تقوية الملاحظة:

هذه المسألة كما قرأنا مما تجاذبتها الآراء المؤيدة والمعارضة وممن ذهب من المعاصرين إلى اشتراط الإيمان في صحة العبادة فضلاً عن قبولها صاحب العروة



والسيد الخوئي^(٨) كما ذهب جماعة آخرون إلى عدم الاشتراط منهم السيد السبزواري^(٩)، ويبدو أنّ جذور النزاع بين الطرفين تعود إلى ما استظهره كلّ منهما من الروايات فالظاهر أنّ العلامة استنتج منها أنّ الولاية شرط لقبول الأعمال لا صحتها، واستظهر في المقابل صاحب الحقائق وبعض آخر أنّها شرط للصحة أيضاً وقضية الاستظهار من الروايات كانت على طول الخطّ تختلف من فقيه إلى آخر، وليس لدينا مسطرة واحدة نضعها ونقوم انطباعات الآخرين على طبقها، ما دامت طبيعة عملية التفاهم تستدعي اختلاف الانطباعات حتّى عن الحديث الواحد. وبهذا البيان يمكن الإجابة عن صاحب المدارك^(١٠) الذي عجب من العلامة إذ ذهب إلى أنّ المخالف يستحقّ العقاب الدائم من جهة ومن جهة أخرى اعتقد صحة عبادات المخالفين -.

١. المشهور بين الأصحاب استحباب الجهر بالتلبية وقال بعضهم بالوجوب وقال صاحب (الحقائق) في خلال بحثه: «والعلامة في المختلف لما اختار الاستحباب قال: لنا - الأصل عدم الوجوب. ثم قال: ويدلّ على الأرجحية ما رواه حريز بن عبد الله. وساق الرواية المتقدمة. ثم قال: احتج الموجبون بأنّ الأمر ورد بالجهر، والأمر للوجوب. والجواب: المنع من الكبرى. انتهى. ولا يخفى ما فيه مع تصريحه في كتبه الأصولية بأنّ الأمر حقيقة في الوجوب»^(١١).

- تقويم الملاحظة:

بإمكاننا الانتصار للعلامة بأنّه يقصد بقوله: «المنع من الكبرى» أنّ الأمر - هنا - مشفوع بقريئة دالة على الاستحباب تصرفنا عن الأخذ بظاهره لا أنّ الأمر لا يدلّ على الوجوب إطلاقاً، وهذا التبرير يبدو قريباً؛ لأنّ من المستبعد جداً أن يُنكر العلامة ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وهو المبدأ المتسالم عليه بين كثير من الأصوليين.





وفي السِّيَاقِ نَفْسِهِ سَجَّلَ صَاحِبُ (الحدائق) انتقادًا آخر على العلامة في مسألة تَلَقَّى الركبَان في التجارة، إذ اختارَ العلامةُ الكراهةَ وحمل الروايات المشتبهة على النهي على الكراهة قائلًا: «التَّهْيِي كما يدلُّ على التحريم فكذا يدلُّ على الكراهة»^(١٢)، فقال صاحب الحدائق: «ولا يخفى ما في هذا الجواب من النظر الظاهر لكل ناظر! وكيف لا وهو وغيره قد صَرَّحُوا بِأَنَّ الْأَصْلَ في النهي التحريم، وهو المعنى الحقيقي له، والحمل على الكراهة مجاز لا يصار إليه إِلَّا مع القرينة، ولو تم ما ذكره هنا من هذا الكلام لزم أَنْ لَا يَقُومَ التَّهْيِي دليلاً على التحريم، في حكم من الأحكام بالكلية»^(١٣).

ويردُّ الردُّ على هذا التعليق بأنَّ العلامة اعتقد هنا وجود القرينة الصارفة للنهي عن معناه الحقيقي - وهو التحريم - إلى المعنى المجازي - وهو الكراهة - فلا يعارض موقفه هنا ما تبناه في علم الأصول من دلالة النهي على التحريم لولا القرينة الصارفة فلا يَتَرَتَّبُ عليه ما ذكره المحقق البحرانيُّ من اللازم الفاسد. نعم! لو حاول الباحث التدليل على عدم وجود ما يصلح للقرينية في هذه المسألة لأمكن مناقشة رأي العلامة ولكن هذا بحث آخر.

٢. من المآخذ التي أخذها العديد من المتأخرين على شيخنا هو حضور القياس في مدوّناته الفقهيّة واستدلالاته فقال المحقق البحراني مثلاً عند البحث عن استحباب إخراج الخمس من جوائز الظلمة إذا لم يعلم بدخول الحرام فيه - والذي أفتى به العلامة:

«وظاهر عبارة العلامة المتقدمة: أَنَّهُ إِنَّمَا اسْتَدَّ فِي إِخْرَاجِ الْخُمْسِ فِي هَذَا الْمَقَامِ إِلَى هَذِهِ الْأَخْبَارِ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهَا عَلَى ذَلِكَ بِطَرِيقِ الْأُولَوِيَّةِ. حَيْثُ أَتَتْهَا دَلَّتْ عَلَى تَطْهِيرِ الْمَالِ الْمَعْلُومِ فِيهِ وَجُودِ الْحَرَامِ بِإِخْرَاجِ الْخُمْسِ، فَتَطْهِيرِ مَا ظَنَّ كَوْنَهُ حَرَامًا، أَوْ دَخَلَ فِيهِ الْحَرَامُ بِطَرِيقِ أُولَى.



وفيه منع ظاهر، بل هو قياس محض مع الفارق، للاتفاق هنا على الحل نصًا وفتوى، مع الاعتضاد - كما عرفت - بالقاعدة المتفق عليها نصًا وفتوى، بخلاف ما لو علم فيه الحرام، إذ لا خلاف في تحريمه بمقتضى النصوص الواردة في المحصور من ذلك، لكن لما وردت هذه الأخبار بتحليله بإخراج الخمس منه وجب استثنائه من النصوص المذكورة» (١٤).

وقال في موضع آخر من كتاب الطهارة: «الظاهر انه لا خلاف بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) في طهارة رجيع ما لا نفس له كالذباب ونحوه... واحتج في التذكرة بأن دم ما لا نفس له وميته طاهر فرجيعة أيضًا كذلك.

أقول:... وأما ما ذكره في (التذكرة) فهو قياس محض لا يجري في مذهبنا» (١٥). كما أشار الشيخ الإشتهازي في سياق الدفاع عن الفقيه ابن الجنيدي الإسكافي تجاه اتهمه بالعمل على القياس:

«وبالجملة لا مزية في كونه من أجلاء الأخيار ومجرد كونه قد يعمل بالقياس لو كان موجبًا لترك فتاواه لكان اللازم ترك فتاوى أكثر أصحابنا الإمامية فإنها لا تخلو عن مقاييسات كما لا يخفى على من سبر كتب أصحابنا ولا سيما كتب العلامة ومن تأخر عنه» (١٦).

وقد وسّع المحقق الشيخ أسد الله التستري دائرة هذه الملاحظة، فانتقد العلامة لأجل الاستدلال بما أسماه بـ «الأدلة الضعيفة» إذ قال: «وقد أكثر في كتبه من الاستدلال على مختار نفسه أو غيره بالأدلة الضعيفة التي لا تصلح إلا للتأييد، وربما لا تصلح له أيضًا، وذلك كالاحتياط فيما خالف الأصل والقياس والاستحسان والشهرة المجردة والخبر الضعيف المرجوح» (١٧) والاعتبار العقلي الموهوم والمرسل الذي أرسله ثقة غير من يقبل مراسيله وفتوى جملة من الصحابة لاستظهار سماعهم ذلك وبعض المغالطات لتشحيذ الأذهان» (١٨).



تقوية الملاحظات:

الحقيقة أنّ البحث عن مدى حضور القياس في آراء العلامة أو أيّ فقيه آخر وهل هو كثير الوقوع أو لا؟ يحتاج إلى دراسة تحليلية أو استقرائية تنصبّ على إحصاء دقيق وحضور لبعض الاستدلالات العقلية التي كثيراً ما تضاهي القياس لا يدلّ على وقوع القياس بحدوده وحقيقته، وهذه النقطة هي التي يجب أن نأخذها في الحسبان عند مواجهة مثل هذه الملاحظات.

وبعبارة أخرى إنّ هناك كثيراً من الآراء الفقهية التي لا تتركز على النصّ ولكن يلتبس شأنها على الفقيه فحين نجد فقيهاً يعتبرها من نوع القياس نواجه فقيهاً آخر يعدّها من قسم تنقيح المناط القطعيّ - وهو المبدأ الذي اعترف به صاحب الحقائق نفسه - فضلاً عن الأصوليين - وانطلق منه في كثير من أبحاثه الفقهية لاستنتاج الحكم الشرعيّ^(١٩)، بل صرّح بأنّه «هو المستند في أكثر الأحكام في كلّ مقام»^(٢٠) - ومن ثمّ قد يتبادر لفقيه أنّ للمورد المذكور في النصّ خصوصيّة تحتم علينا قصر الحكم عليها وقد لا يرى فقيه آخر له خصوصيّة فيسوغ عنده بطبيعة الحال تعدية الحكم إلى غيره.

وهكذا الحال بالنسبة إلى إلغاء الخصوصية عرفاً، وهو من أكثر طرائق التعدي عن النصّ حضوراً في مجال استنباط الأحكام فإنّه هو الآخر يشته كثيراً بالقياس. كما لا تفوتنا الإشارة إلى أن هذه الملاحظات قد تعود جذورها إلى المبادئ المختلف فيها عند العلماء فمنها - مثلاً - أنّ مثل قياس الأولوية أو منصوص العلة هل هو من أقسام القياس المحظور المصطلح في الفقه أم ينضوي تحت إطار الظهور فقد ذهب إلى الأوّل الأخباريون^(٢١)، كما ذهب إلى الثاني الأصوليون «فحجّيتهما من باب حجّية الظهور» على حدّ تعبير الشيخ المظفر^(٢٢). انطلاقاً من هذه فإذا أسرى الفقيه القائل بهما الحكم من مورد النصّ إلى غيره فلا يعني ذلك عنده استخدام القياس بل يعتقد حينئذ أنّه إنّما يأخذ بظهور الكلام.

فينبغي إذن عند دراسة هذه الملاحظة التنبيه إلى مثل هذه النقاط المفصلية. أما بالنسبة لملاحظات الشيخ التستري فلا نرفض احتمال أن يحصل مثل هذه الإشكاليات في آراء العلامة الحليّ الفقهية كما يمكن أن يقع فيها أيّ فقيه آخر أيضاً ولكن هذه الملاحظة أيضاً بعد بحاجة إلى التأييد بإحصائيات شاملة وزد على ذلك أن من دأب الفقهاء أحياناً حشد كافة ما يمكن أن يعزز وجهة نظرهم في المسألة الفقهية من دون التفريق بين ما هو الدليل الحقيقي وبين ما ليس كذلك وإنما يستعين به الفقيه لترسيخ رأيه أكثر في دخيلة القارئ وتقريبه إلى ذهنه. إذاً فلا يمكننا حسم النقاش لصالح أحد الطرفين إلا إذا امتلكننا نماذج كثيرة تغطي مساحات واسعة من تراث العلامة الحليّ لنرى على ضوءها وبعد دراستها هل وقع فعلاً الاستدلال بالقياس أو غيره من المبادئ الخاطئة أو لا؟.

٣. قال المحدث الاستربادي:

«العجب كلّ العجب! من العلامة ومن تبعه حيث جعلوا باب رواية أحكام الله تعالى أهون وأسهل من باب الإخبار عما عداها من الوقائع الجزئية، فاعتبروا في الشهادة وفي تزكية الشاهد عدلين، واكتفوا في الرواية وفي تزكية الراوي بعدل واحد، مع أنّ مقتضى العقل والنقل أيضاً عكس ذلك»، ثم أخذ يوضح كيفية دلالة العقل والنقل على ذلك حسب منظوره. (٢٣)

والحديث ذو شجون عن كفاية العدل الواحد في تزكية الراوي أو عدم كفايته؟ (٢٤) والمشهور بين المتأخرين كما صرح به صاحب المعالم الاكتفاء به (٢٥). وقد علّق السيّد نور الدين العامليّ على ملاحظة صاحب الفوائد المدنية قائلاً: «صرّح كون التزكية من قبيل الشهادة، مع أنّ الواضح خلافه، لامتياز الشهادة ولوازمها عن سائر الأخبار غيرها». ثم حاول إيضاح الفروق بين الشهادة والرواية (٢٦)، والذي يبدو أنّ ملاحظة المحدث الاستربادي غير تامّة من منظار المتأخرين وعلى





كلّ فالرأي السائد اليوم في الوسط الفقهيّ الشيعيّ الذي تَضَاعَفَ عدد أنصاره في الآونة الأخيرة - سواء قلنا بأنّ التزكية من قبيل الشهادة أم قلنا اختلافًا واضحًا كما هو الحقّ - هو ما أعرب عنه السيّد الخوئي في خلال أبحاثه الفقهيّة في العديد من المواضيع فقال مثلاً: «المعروف أن خبر الواحد لا يكون حجة في الموضوعات» (٢٧)، وذهب جماعة إلى حجّيته فيها كما هو حجة في الأحكام، وهذا هو الصحيح، والدليل على اعتباره في الموضوعات هو الدليل على حجّيته في الأحكام، والعمدة في ذلك هو السيرة العقلائية القطعية، لأنهم لا يزالون يعتمدون على أخبار الآحاد فيما يرجع إلى معاشهم ومعادهم، وحيث لم يردع عنها في الشريعة المقدسة فتكون حجة ممضاة من قبل الشارع بلا فرق في ذلك بين الموضوعات والأحكام» (٢٨). نعم في بعض الموارد الخاصّة التي اشترط الشارع فيها التعدّد لا يجدي خبر العدل الواحد كما هو الحال في الدعاوى والتّرافع من نحو ثبوت الزّنا حيث لا يقبل فيه أقلّ من أربعة شهود (٢٩).

٤. قال المحدث الاستربادي أيضاً: «أنّ العجب كلّ العجب! من العلامة الحليّ ومن تبعه حيث فسّروا العدالة بملكة نفسانية تبعث على ملازمة التقوى والمروة كما فسّره العامّة، ثمّ زعموا أنّ بتزكية العدلين أو العدل الواحد يثبت هذا المعنى، وهم في غفلة وأيّ غفلة! عن أنّ الشهادة وما في معناها إنّها تجريان فيما يدرك بالحسّ. ومن المعلوم: أنّ الملكة المذكورة من الامور العقلية الصّرفة التي يستدلّ عليها بالآثار الظاهرة. ومن المعلوم أنّ الشاهد إذا حصل شيئاً بالكسب والنظر لا تسمع شهادته فيه، وإنّما تسمع فيما أدركه بالحسّ، وكون الآثار ملزوماً لتلك الملكة لا تدرك بالحسّ، ولا تجري الشهادة فيه أيضاً» (٣٠).

تقوية الملاحظة:

هذا الإشكال قد تعرّض لذكره والإجابة عنه كثير من الفقهاء ولنقتصر في الجواب عنه على ما ذكر السيّد الخوئيّ حيث قال: «...أنّ الشهادة إنّما لا تعتبر في





الأُمُور المتمحّضة في الحدسية وأما الأُمُور الحدسية القريبة من الإحساس فلا مانع من اعتبار الشهادة فيها بوجه لإمكان استكشافها بآثارها، كما هو الحال في الملكات والصفات النفسانية بأجمعها كالجبين والشجاعة والسخاوة، فكما إذا شاهدنا أحدًا يقدم على المخاوف والأُمُور الخطيرة مرارًا متعددة، استكشفنا شجاعته كاستكشاف جنبه من عكسه، كذلك الحال في العدالة والاجتهاد وما شابههما، فإذا رأينا أحدًا يتمكن من الجمع بين الروايتين وله التصرف والتحقيق في غير مَوردٍ مِنَ المسائل، أو أنه ساطر لعيوبه ومتعاهد للصلوات في أوقاتها وظاهره حَسَنٌ في جملة من الموارد، استكشفنا أنه واجد للاجتهاد والعدالة» (٣١).





المبحث الثاني

الملاحظات الرجالية

إنَّ الملاحظات الرجالية التي أبداها المتأخرون تنقسم إلى أقسام هي على النحو الآتي:

القسم الأول: ملاحظاتهم على تصحيحات العلامة للأحاديث:

من المعلوم أنَّ الفقيه في محاولاته الاجتهادية بحاجة ملحة إلى دراسة إسناد الحديث ووصفه بالصحة أو الضعف أو غيرها من المواصفات هذا من جهة ومن جهة أخرى إنَّ العلامة الحلي هو أول من أبدع التنويع الرباعي للحديث كما قام هو نفسه بتطبيق هذا التنويع تطبيقاً واسعاً في تراثه الرجالي والفقهية مما هو واضح لدى المعنيين بالحديث والفقه وقد لقي هذا التنويع ترحيباً واسعاً ورواجاً كبيراً من غالبية المتأخرين كما أولوا تقويمات العلامة السندية - بالتحديد - اهتماماً بالغاً حيث أنَّ صاحب كلِّ نظرية أعرف بتفاصيلها وحدودها - فضمن هذا الإطار جاءت ملاحظات المتأخرين على بعض هذه التقويمات وفي ما يلي نماذج منها:

١. روى الشيخ الطوسي في التهذيب حديثاً بهذا الإسناد:

«الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...»^(٣٢).

وهذا الإسناد وصفه العلامة في (تحرير الأحكام) بالصحة^(٣٣)، ولكن تعقبه الشهيد الثاني بقوله: «.. ففي طريقه الحسن بن سماعة وهو واقفي، والعجب من دعوى العلامة في التحرير صحته مع ذلك»^(٣٤).

وقد حاول الشيخ صاحب الجواهر الدفاع عن العلامة فقال: «(أولاً) أنها مروية في الفقيه وغيره في الصحيح...»^(٣٥).



. تقويم الملاحظة:

إن هذه الرواية رواها الحميري في قرب الإسناد عن أحمد وعبد الله ابني محمد ابن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب عن الإمام الصادق عليه السلام (٣٦) وهو سند صحيح كما رواها الصدوق في الفقيه (٣٧) بإسناده إلى الحسن بن محبوب عن ابن رئاب وطريقه إلى ابن محبوب هو: «محمد بن موسى بن المتوكل عليه السلام عن عبد الله بن جعفر الحميري عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى» عن ابن محبوب ورجال هذا الطريق كلهم قد نصّ قدامى الأصحاب على توثيقهم وجلالهم إلا محمد بن موسى بن المتوكل فلم ينصّ القدماء على توثيقه ولكن وثقه العلامة في الخلاصة (٣٨) وعلى كل فهو الآخر ثقة جليل عند السيد الشيرازي وكثير من المعاصرين - وهذا الرأي هو الصحيح - فالسند صحيح عند العلامة والمحققين ومن المحتمل أن يكون العلامة اعتمد في تصحيح هذا السند على نقل الصدوق وسنده - الذي ثبت عنده وثاقة جميع رواته - لا الشيخ الطوسي.

ويمكننا تصحيح السند على ضوء رواية الحميري أيضاً فملاحظة شيخنا الشهيد الثاني لا تبدو تامة إلا إذا أثبتنا اعتماد العلامة على السند المذكور في التهذيب ولكن أتى لنا ذلك؟

٢. روى الشيخ الطوسي في التهذيب حديثين بهذا الإسناد: «محمد بن علي بن محبوب عن العمري البوفكي عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ع قال...» (٣٩).

الملاحظة:

قال صاحب (منتقى الجمان) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني:

«وظاهر الاسناد يقتضي صحة الخبرين حتى إن العلامة في المنتهى نص على صحة الأول (٤٠)، والحال أن المعهود المتكرر في رواية محمد بن علي بن محبوب عن العمركي أن يكون بالواسطة، والغالب في ذلك توسط «محمد بن أحمد العلوي».



وفي (التهذيب) بعد الخبر الثاني بحديثين خبر لعلي بن جعفر مروي بهذا الاسناد، وفيه الواسطة المذكورة^(٤١)، وهي تنافي الصحة لجهالة حال الرجل إذ لم يتعرضوا لذكره في كتب الرجال، وقد علم من تضاعيف ما أسلفناه قرب احتمال وقوع الخلل فيه في أمثال هذا الموضع بالسبب الذي نبهنا عليه في الفائدة الثالثة من مقدمة الكتاب وذلك موجب لا اعتلال هذين الخبرين فلا يكونان من الصحيح كما حققناه في أول فوائد المقدمة واتفق للعلامة هنا ما هو أبعد عن الصواب مما حكيناه، وذلك أن الشيخ روى عن علي بن جعفر في جملة أخبار هذا الباب حديثاً يتضمن صحة صلاة من صلى وفرجه خارج وهو لا يعلم به، والطريق: «بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن أحمد، عن العمركي، عن علي بن جعفر»^(٤٢)، فذكر في المنتهى أن الشيخ روى هذا الحديث في الصحيح عن علي بن جعفر^(٤٣) مع أن محمد بن أحمد الذي في الطريق متعين لأن يراد منه «العلوي» - وقد علم حاله - أو محتمل لذلك، وعلى التقديرين لا مجال للحكم بالصحة»^(٤٤).

تقويم الملاحظة: يبدو أن الملاحظة صحيحة.

٣. قال صاحب منتقى الجمان: «وروى الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن مسكان، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام حديثاً^(٤٥) في معنى هذا الخبر، وجعله العلامة في المنتهى من الصحيح^(٤٦) مشياً على الظاهر كما هو شأنهم والحال أن أحمد بن محمد بن عيسى ومن في طبقتهم بل من فوقها كالحسين بن سعيد إنما يروون عن ابن مسكان بالواسطة، وكثيراً ما يكون (محمد بن سنان) وبعد ظهور كثرة إسقاط بعض الوسائط من أثناء الأسانيد كما أوضحناه في الفائدة الثالثة من مقدمة الكتاب لا يتجّه إلينا في الحكم بالاتصال على مجرد التجويز والاحتمال مع شهادة قرائن الحال بخلافه ودلالة المعهود في طبقات الرجال على نفيه، وما رأيت لهذا الاسناد مماثلاً في ترك الواسطة بعد التصفح إلا في كتاب الجنائز من (الكافي).

. تقويم الملاحظة:

لا نستبعد صحة كلام صاحب (المعالم).

٤. روى الشيخ الطوسي في التهذيب بإسناده إلى أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عبد الله وعبد الله بن المغيرة قالا سألتنا الرضا عليه السلام... (٤٩)
الملاحظة:

قال صاحب المعالم: «وهذا الحديث محكوم له بالصحة من العلامة في المنتهى» (٥٠)،
والحال أن في طريقه علة وله نظير في أخبار غسل الجمعة، وسنوضح هناك وجه
العلة لأن ذلك المحل به أنسب. (٥١) ثم روى في أخبار غسل الجمعة حديثاً رواه
الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عبد الله وعبد الله بن
المغيرة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال سألته... (٥٢)، ثم أوضح بالتفصيل
الملاحظة التي وعدنا فقال: «والبناء على الظاهر يقتضي صحة طريق هذا الخبر،
وبالممارسة يظهر أنه من جملة الطرق التي وقع الخلل فيها بإسقاط بعض رجالها،
لان أحمد بن محمد بن عيسى إنما يروي في الطرق المتكررة والأسانيد المتفرقة عن
ابن المغيرة بالواسطة، والغالب في ذلك أن يكون روايته عن أبيه عنه، وأبوه من
الممدوحين بلا توثيق، وقد يروي عن أيوب بن نوح، أو محمد بن خالد البرقي
عنه، ورأيت في أسانيد عدة رواية ابن عيسى، عن محمد بن عبد الله بواسطة أحمد
ابن محمد بن أبي نصر، حتى إن هذا الخبر رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن
أحمد بن محمد، عن ابن أبي نصر، عن محمد بن عبد الله (٥٣)، ورواه الشيخ أيضاً من
طرق الكليني بهذه الصورة (٥٤) وحيث إن محمد بن عبد الله مشترك الاسم بين
جماعة حال أكثرهم مجهول، لا قرينة على تعيين المراد منهم، فصحة الخبر منوطة
بالرواية عن ابن المغيرة، ولو تحقق انحصار الوسائط بين ابن عيسى وبينه فيمن
ذكرناه لتردد حال الخبر بين الأوصاف الثلاثة، فالحسن مع توسط أبيه، والصحة



المشهورية مع البرقي، والواضحة بأيوب بن نوح فيكون القدر المتيقن هو أقلها إلا أن في الجمع بين الرجلين نوع منافرة لهذا التقريب، وبالجملة فمجال الاحتمال متسع ويعز معه انكشاف الالتباس» (٥٥).

تقوية الملاحظة:

إن المناقشة تبدو قريبة من الواقع ولكن لدينا في الحكم باشتراك محمد بن عبد الله الذي يروي عنه أحمد بن عيسى إشكالاً فقد استظهر المحققون للكافي المطبوع في مؤسسة دار الحديث أنه «محمد بن عبد الله الأشعري» (٥٦) كما اعتبره المشرفون على برنامج دراية النور «ثقة على التحقيق» (٥٧) نعم! قوله أخيراً «إلا أن في الجمع بين الرجلين نوع منافرة لهذا التقريب» لا يعدو الصواب كثيراً وفقاً للمعطيات المذكورة أعلاه.

٥. روى الشيخ الطوسي حديثاً بإسناده إلى أحمد بن محمد عن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام... (٥٨).

الملاحظة: قال صاحب منتقى الجمان: «ونص العلامة على كونه من الصحيح في المنتهى والمختلف. والتحقيق أنه ليس بصحيح لأن صفوان إن كان هو ابن مهران كما يقتضيه ظاهر الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام بغير واسطة فينبغي أن يكون أحمد ابن محمد هو ابن أبي نصر، لأنه الذي يروي عن ابن مهران بغير واسطة، وأما ابن عيسى فروايته عنه إنما هي بالواسطة، وكذا ابن خالد، واحتمال إرادة غير هؤلاء من أحمد بن محمد لو أمكن لم يجد شيئاً في الغرض المطلوب الذي هو صحة الطريق. ثم إن إرادة ابن أبي نصر ينافي الصحة من جهة أن طريق الشيخ في الفهرست إلى أحد كتابيه ليس بصحيح، ولم يعلم أخذ الشيخ له من أيهما كان، وإرادة ابن عيسى - وكأنها أظهر، أو ابن خالد وهي بعيدة - توجب القطع بثبوت الواسطة وعدم ذكرها، وقد تتبع الواسطة بين ابن عيسى وبينه فوجدتها في بعض الطرق ابن أبي



نصر، وفي أبواب المياه من ذلك حديث، وفي بعضها علي بن الحكم، وفي بعض آخر عبد الرحمن بن أبي نجران، ولو تحقق الانحصار في هؤلاء لم يكن ترك الوساطة بضائر لكنني لم أتحققه، وإن كان صفوان هو ابن يحيى فروايته عن أبي عبد الله عليه السلام إنما تكون بواسطة، فعدم ذكرها ينافي الصحة. ^(٥٩)

١. تقويم الملاحظة:

هذه الملاحظة نقلها الشيخ البهائي في (مشرق الشمسيين) ^(٦٠)، ثم حاول الإجابة عنها بحمل «صفوان» على «صفوان بن يحيى»، ثم أضاف: «وما ظنّه قادحا في الصحة غير قادح فيها، لإجماع الطائفة على تصحيح ما يصح عنه، ولذلك قبلوا مراسيله، والعلامة قدس الله روحه يلاحظ ذلك كثيرا، بل يحكم بصحة حديث من هذا شأنه وإن لم يكن إماميا»، ثم خلص إلى أن «المراد بأحمد بن محمد: إما ابن عيسى، أو ابن خالد» ^(٦١) أما المحقق الخواجوي فقد قام بدوره بالتعليق على كلام الشيخ البهائي فقال: «بناء اعتراض الفاضل على أنه غير صحيح باصطلاح المتأخرين؛ لأن سقوط الوساطة على الأول، وعدم صحة الطريق إلى أحد الكتابين على الثاني، مع عدم العلم بمأخذ الحديث بخصوصه، قادح في الصحة. وبناء الجواب على أنه صحيح باصطلاح القدماء، والمتأخرين قد يسلكون طريقتهم، ويصفون مراسيل بعض المشاهير، كابن أبي عمير وصفوان بن يحيى بالصحة، وكلام العلامة حيث وصفه بالصحة مبني على هذا... والحق أن ما أفاده بعض الفضلاء من أن المراد بصفوان المذكور في هذا السند هو ابن مهران لا ابن يحيى هو الأقرب والأصوب... والظاهر أن العلامة أيضا حمل صفوان على ابن مهران، لكنه إنما وصفه بالصحة لذهوله عن عدم صحة طريق الشيخ في الفهرست إلى أحد كتابي البزنطي، وهو كتابه (النوادر). حيث أنه رواه عن أحمد بن محمد بن موسى، قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد، قال: حدثنا يحيى بن زكريا بن شيبان،





قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي به، وقد عرفت أنّ ابن سعيد هذا وهو المشهور بابن عقدة، وإن كان رجلاً جليلاً في أصحاب الحديث، إلّا أنّه زیدي جارودي^(٦٢)، وبه يصير طريق الشيخ إلى البزنطي موثقاً لا صحيحاً^(٦٣).

تقوية الملاحظة:

طبّق المشرفون على برنامج دراية النور عنوان «صفوان» على ابن مهران الثقة، وهو الصحيح لروايته عن الإمام الصادق عليه السلام. أمّا أحمد بن محمد فهو عندهم: «البزنطي» الثقة الجليل.

وعدّوا الإسناد صحيحاً، ولعلّ السبب في ذلك - فيما يبدو أنّ الشيخ أخذ الحديث من أحد كتب البزنطي، وقد ثبت في محله أنّ دور أسانيد المشيخة والفهارس إلى الكتب المشهورة ليس إلّا دوراً شرفياً وهو مجرد اتصال الأسانيد ولا أثر لها في إضفاء الحجّية على ما يروى عن الكتاب لو كانت صحيحة أو سحبها عنه لو كانت ضعيفة بل اللازم إنّما دراسة الإسناد المذكور في الكتاب فحسب، وقد تبّنى هذا المبدأ سماحة الأستاذ الحجة السيّد محمد جواد الشيرازي دام ظلّه.

إذاً فالإسناد صحيح بلا ريب على أساس المبدأ المختار. نعم! قد لا نقدر على الحكم بالصّحة وفقاً لمبادئ العلامة نفسه في الرجال لما ذكره صاحب المنتقى.

٦. روى الشيخ حديثاً بإسناده عن موسى بن القاسم معاوية بن وهب عن عمّار ابن يزيد قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول...^(٦٤).

الملاحظة: قال صاحب المنتقى:

«وهذا الحديث صححه العلامة في المنتهى^(٦٥) مشياً على ظاهر الحال كما هو المعهود، مع أن رعاية الطبقات بأدنى التفات تأبى أن يكون موسى بن القاسم راوياً عن جده معاوية بن وهب بغير واسطة والممارسة تطلع أيضاً على تحقق الواسطة بينهما لتكررها في الطرق المأمون فيها الوهم بخلاف تركها، فإنه لم يقع فيما أعلم



بعد مزيد التصفح والاستقراء إلا في طريقين آخرين يأتي أحدهما في باب فرض الحج ومعه شاهد بأنه غلط وسنوضح الأمر هناك، والثالث في أخبار مقدمات الإحرام وقد أشرنا في فوائد المقدمة إلى كثرة وقوع الغلط في رواية الشيخ عن موسى بن القاسم في هذا الكتاب وستقف على ذلك في مواضعه إن شاء الله» (٦٦).

١. تقويم الملاحظة:

لم يشر المشرفون على برنامج دراية النور إلى سقوط الواسطة بين موسى بن القاسم وجدّه معاوية بن وهب ولكن أخضع الحجة السيّد محمد رضا السيستاني في كتابه: «قبسات في علم الرجال» هذا الموضوع للبحث والدراسة وقد أشار بالتفصيل إلى كلام صاحب (المنتقى)، وألقى الضوء على بعض الروايات التي رواها موسى عن جدّه مما استشهد بها بعضهم على إمكانية روايته عن جدّه مباشرة وناقش جملة منها وخلص أخيراً إلى أننا لا نملك شواهد كافية تجعلنا متأكّدين من وقوع رواية موسى عن جدّه، فكلام صاحب (المنتقى) هو الأقرب عنده. (٦٧)

وعلى ضوء ما مرّ. فمثّل هذا السند مُرْشَحٌ بعد للاحتمالات، وقد تقنع الباحث تلکم الشواهد على رواية موسى عن جدّه وقد لا تقنعه.

القسم الثاني: ملاحظاتهم على توثيقات العلامة للمفردات الرجالية:

كما نعلم أنّ شيخنا العلامة قد خصّ كتابه (خلاصة الأقوال) بذكر الثقة والضعاف، ولكن قد حصلت هنا أخطاء في توثيق بعض الرواة، مما تعرّض له صاحب (المنتقى) وغيره. وفي ما يلي نماذج منها:

١. قال صاحب (المنتقى):

«وأهمها ما وقع للعلامة في تزكية حمزة بن بزيع فإنه قال في الخلاصة: (حمزة بن بزيع من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل)» (٦٨). والحال أن هذا الرجل مجهول بغير شك، بل وردت في شأنه رواية رواها الكشي تقتضي كونه من الواقفة،





وحكاها العلامة بعد العبارة التي ذكرناها، وردها بضعف السند، ومنشأ هذا التوهم أن حمزة عم محمد بن إسماعيل الثقة الجليل، واتفق في كتاب النجاشي الشاء على محمد بهذه المدحة التي هو أهلها، بعد ذكره لحمزة استطرادًا كما هي عادته. ثم إن السيد جمال الدين بن طاووس، حكى في كتابه صورة كلام النجاشي، بزيادة وقعت منه، أو من بعض الناسخين لكتاب النجاشي توهمًا، وتلك الزيادة موهمة لكون المدحة متعلقة بحمزة مع معونة اختصار السيد لكلام النجاشي، فأبقى منه هنا بقية كانت تعين على دفع التوهم. والذي تحققته من حال العلامة - رحمه الله - أنه كثير التبع للسيد، بحيث يقوى في الظن أنه لم يكن يتجاوز كتابه في المراجعة لكلام السلف غالبًا فكأنه جرى على تلك العادة في هذا الموضوع، وصورة كلام النجاشي هكذا: (محمد بن إسماعيل بن بزيع، أبو جعفر مولى المنصور أبي جعفر، وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع، كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم، كثير العمل، له كتب، منها كتاب ثواب الحج وكتاب الحج). وموضع الحاجة من حكاية السيد لهذا الكلام صورته هكذا: (وولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع، وكان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم كثير العمل) ولم يزد على هذا القدر، ولا ريب أن زيادة الواو في قوله (وكان) وترك قوله (له كتب) سببان قويان للتوهم المذكور وخصوصًا الثاني، فإن عود الضمير في (له) إلى محمد بن إسماعيل ليس بموضع شك، فعطفه على الكلام الأول من دون قرينة على اختلاف مرجع الضميرين دليل واضح على اتحاد مضافًا إلى أن المقام مقام بيان حال محمد لا حمزة، وهذا كله بحمد الله ظاهر» (٦٩).

- تقويم الملاحظة: تبدو الملاحظة صحيحة.

٢. وقال صاحب المنتقى أيضًا:

«وحكى السيد جمال الدين بن طاوس رحمته الله في كتابه عن اختيار الكشي أنه روى



فيه عن محمد بن مسعود، عن محمد بن نصير، عن أحمد بن محمد بن عيسى أن الحسين بن عبد ربه كان وكيلاً، وتبعه على ذلك العلامة في الخلاصة، وزاد عليه الحكم بصحة الطريق^(٧٠)، وهو إشارة إلى الاعتماد على التوثيق فإنه يعول في ذلك على الأخبار، ومقام الوكالة يقتضي الثقة، بل ما فوقها، والمروي بالطريق الذي ذكره - على ما رأيته في عدة نسخ للاختيار بعضها مقروء على السيد رحمته الله وعليه خطه - أن الوكيل علي بن الحسين بن عبد ربه، نعم روى فيه من طريق ضعيف، صورته: (وجدت بخط جبرئيل بن أحمد، حدثني محمد بن عيسى اليقطيني أن الحسين كان وكيلاً^(٧١))، وفي الكتاب ما يشهد بأن نسبة الوكالة إلى الحسين غلط مضافاً إلى ضعف الطريق^(٧٢).

- تقويم الملاحظة: تبدو صحيحة.

القسم الثالث: ملاحظاتهم على تحليل العلامة لطبقات الرواة:

نقل العلامة أحياناً أحاديث بالإسناد الذي ذكره الشيخ الطوسي والحال أن في نقل الشيخ خلافاً من ناحية الطبقات فلم ينبّه عليه الشيخ ولا العلامة وفي ما يلي نماذج منها مما نبّه عليه بعض المتأخرين:

١. روى الشيخ الطوسي حديثاً بإسناده عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد وعلي بن النعمان عن ابن مسكان قال سألت أبا عبد الله عليه السلام....^(٧٣)

- قال صاحب المنتقى:

«هكذا أورد الشيخ إسناد هذا الحديث في الكتابين وهو من الطرق المتكررة التي لا تشبهه على من له أدنى ممارسة، وقد وقع فيه هنا نقصان ظاهر فإن قوله فيه «وعلى بن النعمان» معطوف على النضر بطريق التحويل من إسناد إلى آخر، والحسين بن سعيد يروى بكليهما عن سليمان بن خالد فكان يجب إعادة ذكره بعد





ابن مسكان والعجب من التباس الأمر على الشيخ والعلامة هنا فجعلوا راوي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام ابن مسكان. أما الشيخ فإنه في الاستبصار أراد أن يجمع بينه وبين خبرين آخرين فقال: لا تنافي بين هذين الخبرين والخبر الذي قدمناه عن ابن مسكان، عن أبي عبد الله عليه السلام، وأما العلامة فذكر في المنتهى أن من الحجة على وجوب التفريق في الصوم بين الثلاثة والسبعة ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابن مسكان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام - وذكر الحديث. ^(٧٤) وهذا كما ترى يدل على توهم كون علي بن النعمان معطوفاً على سليمان بن خالد فيصير سليمان راوياً عن ابن مسكان وهو ضد الواقع ومقتض لتوسط النضر وهشام بين الحسين بن سعيد وعلي بن النعمان مع أنه من رجاله وأهل عصره بغير ارتياب، فما أدري كيف وصلت الغفلة إلى هذا القدر» ^(٧٥).

. تقويم الملاحظة:

الظاهر أنها صحيحة كما أشار إلى ذلك الباحثون المشرفون على برنامج دراية النور.

القسم الرابع: الملاحظات على تحديد هوية بعض الرواة:

نجد أحياناً أنَّ العلامة الحلي رحمته الله عدَّ بعض العناوين الرجالية مشتركاً بين فلان وفلان أو حاول تفسير عنوان مشترك فطبقه على رجل فحصل هنا بعض الإشكاليات ومن نماذجها:

١. روى الشيخ الطوسي حديثاً بإسناده عن مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَابَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ طَافَ بِالْبَيْتِ فَلَمْ يَدْرِ أَسِنَّةٌ طَافَ أَوْ سَبْعَةٌ طَوَّافَ الْفَرِيضَةِ ... ^(٧٦).

قال صاحب المنتقى: «هذا هو الموضع الذي ذكرنا في مقدمة الكتاب أنه اتفق فيه تفسير عبد الرحمن بـ«ابن سيابة» ولا يرتاب الممارس في أنه من الأغلاط الفاحشة

وإنما هو ابن نجران، لأن ابن سيابة من رجال الصادق عليه السلام فقط، إذ لم يذكر في أحد ممن بعده ولا توجد له رواية عن غيره، وموسى بن القاسم من أصحاب الرضا والجواد عليهما السلام فكيف يتصور روايته عنه، وأما عبد الرحمن بن أبي نجران فهو من رجال الرضا والجواد عليهما السلام أيضاً ورواية موسى بن القاسم عنه معروفة مبينة في مواضع عدة، وروايته هو عن حماد بن عيسى شائعة وقد مضى منها إسناد عن قرب. وبالجملية فهذا عند المستحضر من أهل الممارسة غنى عن البيان وقد اتفق في محل إيراده من التهذيب تقدم الرواية عن ابن سيابة في الطريق ليس بينه وبينه سوى ثلاثة أحاديث فلعله السبب في وقوع هذا التوهم بمعونة قلة الممارسة والضبط في المتعاطين لنقل أمثاله، كما يشهد به التتبع والاستقراء وقد نبهنا في تضاعيف ما سلف على نظائر له وأشبهه تقرب من الأمر ههنا ما يحتمل أن يستبعد والعلامة جرى في هذا الموضوع على عادته فلم يتنبه للخلل بل قال في المنتهى والمختلف: إن في الطريق عبد الرحمن بن سيابة ولا يحضره حاله ^(٧٧)، والعجب من قدم هذا الغلط واستمراره فكأنه من زمن الشيخ ^(٧٨).

ـ تقويم الملاحظة:

قد اقتنع المشرفون على برنامج دراية النور برأي صاحب المنتقى أما السيد الخوئي فقد تعرض لهذه الإشكالية ^(٧٩) ثم ناقشها أولاً بأن البرقي ^(٨٠) وهو من طبقة موسى بن القاسم روى عن ابن سيابة فلماذا لا يمكن رواية موسى عن ابن سيابة؟ ^(٨١) وثانياً بأنه «لو فرضنا أن ذكر سيابة غلط فلم يعلم أن عبد الرحمن هذا هو ابن أبي نجران، ولعله شخص آخر مسمى بعبد الرحمن، فلا يمكن الحكم بصحة الرواية» ^(٨٢)، ولكن احتمل أخيراً «أن يكون ذكر عبد الرحمن بن سيابة بين موسى بن القاسم وحماد زائداً؛ لأن موسى بن القاسم يروي كثيراً عن حماد بلا واسطة» ^(٨٣).





ولكن يمكن الملاحظة على رأي السيد الخوئي

أولاً: بأن مجرد رواية البرقي عن ابن سيابة لا يبرر رواية غيره من أهل طبقته عن ابن سيابة ولا سيما إذا انحصرت رواية موسى بن القاسم عنه في هذا الموضع. وثانياً إن هذه الرواية مما أخذها الشيخ من كتاب موسى بن القاسم في الحج كما هو واضح للممارس وقد روى موسى عشرات الروايات عن عبد الرحمن بن أبي نجران فإذا وجدنا في مورد واحد فحسب رواية موسى عن ابن سيابة فهذا مما يثير الشك، فليست هذه المباحث من المباحث الفلسفية المنصبة على دراسة الاحتمالات العقلية بل المدار فيها على استيعاب الشواهد وتقضيها، وعلى ضوء ذلك فإن احتمال التصحيف حينئذ يعدّ عرفياً عقلاً قريباً فالأقرب صحة ما قاله صاحب المنتقى بتقريب ذكره المحقق التستري، إذ قال: «وأما رواية موسى عن عبد الرحمن بن سيابة في خبر من شك في الطواف، ولم يعد طوافه حتى خرج، فالظاهر كون «بن سيابة»

وهما من الشيخ أو أحد الرواة، فلم يوجد في غيره؛ ولا بدّ أن الخبر كان مطلقاً في كتاب موسى» - كالموارد المتقدمة - اعتماداً على الإسناد الأول الذي صرح فيه بكونه «بن أبي نجران» فزاد المتوهم «بن سيابة». (٨٤)

٢. قال صاحب المنتقى: «... فاعلم أن من جملة ما وقع فيه التوهم - وهو من أهمه - حكم العلامة في الخلاصة باشتراك إسماعيل الأشعري، وبكر بن محمد الأزدي، وحماد بن عثمان، وعلي بن الحكم، والحال أن كل واحد من هذه الأسماء خاص برجل واحد من غير مرية، وإن احتاجت المعرفة بذلك في بعضها إلى مزيد تأمل. والسبب الغالب في هذا التوهم أن السيد جمال الدين بن طاووس رحمته الله يحكي في كتابه عبارات المتقدمين من مصنفي كتب الرجال، ويتصرف فيها بالاختصار، فيتفق في كلام أحدهم وصف رجل بأمر مغاير لما وصفه به الآخر لكن لا على وجه يمنع



الجمع، فيخيل من ذلك التعدد، وبعد مراجعة أصل الكتب وإنعام النظر في تنمة الكلام - مع معونة القرائن الحالية التي ترشد إليها كثرة الممارسة - يندفع التوهم رأساً، وقد أشرنا، إلى أن العلامة رحمته الله لا يتجاوز في المراجعة كتاب السيد غالباً، فصار ذلك سبباً لوقوع هذا الخلل وغيره في كتابه، ولذلك شواهد كثيرة، عرفتها في خلال التصفح للكتابين». (٨٥)

تقويم الملاحظة:

قال المرحوم علي أكبر الغفاريّ محقق منتقى الجمان في هامش الصفحة:
«في قوله «حكم العلامة» مسامحة في اللفظ والمراد أن العلامة عَنْوَنَ كُلَّ واحد من هؤلاء مرتين، مثلاً عنون إسماعيل بن سعد الأشعري بهذا العنوان تارة (٨٦) وتارة بعنوان إسماعيل بن عبد الله بن سعد الأشعري، وهكذا» (٨٧).

أقول: إنَّ العنوان الثاني ذكره العلامة هكذا: «إسماعيل بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري» (٨٨) والظاهر أنَّه هو مراد المرحوم الغفاريّ وعلى كُلِّ فالظاهر صحّة ملاحظة الشيخ حسن فالعنوانان لرجل واحد لأنَّ العنوان الأوّل ذكره الشيخ في رجاله في أصحاب الإمام الرضا عليه السلام فقال: «إسماعيل بن سعد الأحوص الأشعري القمي ثقة» (٨٩) وأمّا العنوان الثاني فقد ذكره النجاشي فقال: «إسماعيل بن آدم بن عبد الله بن سعد الأشعري. وجه من القميين ثقة. له كتاب أخبرنا علي بن أحمد عن محمد بن الحسن عن محمد بن الحسن الصفار قال: حدثنا محمد بن أبي الصهبان قال: حدثنا إسماعيل بن آدم بكتابه». (٩٠) ومحمد بن أبي الصهبان هو محمد بن عبد الجبار الذي يروي عن أصحاب الرضا عليه السلام كثيراً، فروى مثلاً عن صفوان بن يحيى والحسن بن علي بن فضال وغيرهما عشرات الروايات فلا مانع حينئذ من احتمال اتّحاد العنوانين بملاحظة طبقتهما.

وهناك قرينة أخرى على الاتّحاد وهي أنَّ سعد الأحوص في العنوان الأوّل



- كما قال النجاشي في معرض ذكر نسب «أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري» كبير القميين - هو «سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب بن مالك بن عامر الأشعري»^(٩١)، وحينئذ فمن المحتمل أن يكون العنوان الكامل للرجل هو «إسماعيل بن آدم بن عبد الله بن سعد بن مالك بن الأحوص بن السائب الأشعري» وهذا العنوان قد اختصر بشكلين فتحول إلى عنوانين وبخاصة إذا أخذنا في الاعتبار أنَّ الاختصار في الأنساب كان ولحدَّ الآن كثير التداول في الأوساط العلمية. ولكن على الرغم من أنَّ هذا الاحتمال ليس بذاك البعيد، فلم نجزم بعد بصحته كما ناقش فيه المحقق التستري^(٩٢).

وأما بكر بن محمد فقد ذكر العلامة في الخلاصة: «بكر بن محمد بن عبد الرحمن ابن نعيم الأزدي الغامدي» ثم ذكر بعده دون أي فاصل «بكر بن محمد الأزدي ابن أخي سدير الصيرفي»^(٩٣) وصريح هذه العبارة اعتقاده تعدد العنوانين ولكن قد درس هذين العنوانين العديد من المحققين وخلصوا أخيراً إلى أنَّ العنوانين لرجل واحد وهو الذي قال عنه النجاشي: «بكر بن محمد بن عبد الرحمن بن نعيم الأزدي الغامدي أبو محمد؛ وجه في هذه الطائفة...» وليس هو ابن أخي سدير الصيرفي بل لا قرابة بينهما إطلاقاً وقد وقع هنا تصحيف والتباس لا مجال هنا للخوض فيه.^(٩٤) وأما عن حماد بن عثمان فإنَّ العلامة أورد في الخلاصة عنوان: «حماد بن عثمان النَّاب» فذكر ترجمته ثم قال دون فاصل: «حماد بن عثمان بن عمرو بن الخالد الفزاري»^(٩٥) فذكر ترجمته فهذا صريح في قوله باختلافهما ولكن الصحيح هو اتحاد العنوانين كما أثبتته عدد من المحققين^(٩٦).

وأما بالنسبة لـ «علي بن الحكم» فقد قال العلامة: «علي بن الحكم الكوفي»^(٩٧) ثم وثقه ثم ذكر بعد صفحات: «علي بن الحكم من أهل الأنبار»^(٩٨) فذكر ترجمته ولكن الصحيح اتحاد العنوانين كما حققه الرجاليون.^(٩٩)



٣. قال الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني في استقصاء الاعتبار:

«والعجب من العلامة في الخلاصة أنّه قال: «مالك بن أعين: روى الكشي عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن الحسين بن علي بن يقطين أنّ مالك بن أعين ليس من هذا الأمر في شيء، وقال علي بن أحمد العقيقي، عن أبيه، عن أحمد بن الحسن، عن أشياخه: إنّ كان مخالفاً» (١٠٠).

وقد ذكرنا (١٠١) أيضاً في ترجمة قعنب بن أعين أخي حمران نقلاً عن الكشي، عن محمد بن عيسى، عن الحسن بن علي بن يقطين أنّهما يعني قعنب ومالك بن أعين ليسا من هذا الأمر في شيء، وروى عن علي بن أحمد العقيقي، عن أبيه، عن أحمد بن الحسن، عن أشياخه أنّ قعنب بن أعين كان مخالفاً. انتهى.

والذي في الكشي: حدّثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن الحسن بن علي بن يقطين قال: كان [لهم غير زرارة وإخوته] أخوان ليسا في شيء من هذا الأمر: مالك وقعنب، قال علي بن الحسن بن فضال: قعنب بن أعين أخو حمران مرجئ. والشيخ في رجال الكاظم عليه السلام قال: مالك بن أعين الجهني.

والذي يقتضيه كلام الكشي أنّ ابن أعين الجهني غير مالك بن أعين الأول؛ لأنه قال عقيب ترجمة مالك بن أعين الجهني: حمدويه بن نصير قال: سمعت علي ابن محمد بن فيروزان القمي يقول: [مالك] بن أعين الجهني هو ابن أعين، وليس من إخوة زرارة، وهو بصري.

وزد على ما نقلناه من أسانيد الفقيه، فالاضطراب في المقام هو الموجب للتعجب، فإن جعل العلامة له ابن أعين أخا حمران يقتضي أنّه من ولد سُنْسَن، والصدوق قد نفاه، وكذلك كلام الكشي، وكون قعنب بن أعين لا يقتضي أنّه أخو حمران كما ظنّه العلامة، وعلى كلّ حال هو غير معلوم إلا من ذكر الشيخ له في رجال الكاظم عليه السلام من كتابه» (١٠٢).



٢٠١٣ - تقويم الملاحظة:

لا يمكننا موافقته عليه السلام على هذه الملاحظة ولم نفهم وجه التعجب من العلامة فإنّ لدينا في الكتب الرجالية رجلين كلاهما يسمّى بـ «مالك بن أعين» فإنّ «مالك بن أعين» الذي ذكره العلامة إنّما هو الشيبانيّ الذي كان من إخوة زرارة بشهادة المعلومات التي نقلها عن الكشيّ ولم يتعرّض العلامة أساساً لذكر «مالك بن أعين الجهنّيّ البصريّ» ولم ينقل المعلومات التي أوردها الكشيّ بشأن مالك بن أعين الجهنّيّ / فلا ينافي كلام العلامة أن يكون هناك راو آخر باسم: «مالك بن أعين البصريّ».

وأما قول الصدوق فإنّه قال في معرض ذكر طريقه إلى «مالك بن أعين الجهنّيّ»:

«... عن أبي محمّد مالك بن أعين الجهنّيّ، وهو عربيّ كوفيّ، وليس هو من آل سنسن» (١٠٣)

ومن الواضح أنّ الصدوق لا يريد أبداً أن ينفي بكلامه هذا وجود «مالك بن أعين الشيبانيّ» الذي كان من إخوة زرارة، ولم يكن من الشيعة بل قوله: «وليس هو..» اعتراف بوجود راوٍ آخر يُسمّى «مالك بن أعين» وهو من إخوة زرارة فأبى معارضة بين قوله وقول العلامة؟

وأما قوله: «وكون قعنب بن أعين لا يقتضي أنّه أخو حمران كما ظنّه العلامة» فيلاحظ عليه أنّ الكشيّ نقل عن ابن فضال تصريحه على أنّ قعنب بن أعين هو أخو حمران وكان مرجئاً (١٠٤).

وموجز القول أنّ ملاحظته رحمه الله غير واضحة ولا تامّة.

٤. قال السيّد التفرشيّ:

«جعفر بن عمرو المعروف بالعمريّ، ذكره العلامة في (الخلاصة)، وروى عن الكشيّ، عن محمّد بن إبراهيم بن مهزيار: إنّ أباه لما حضره الموت دفع إليه



مَالاً، وأعطاه علامة لمن يسلم إليه المال، فدخل إليه شيخ فقال: أنا العمري، فأعطاه المال (١٠٥) ...

ولم أجده في كتب الرجال، خصوصاً في الكشي، وهو أربع نسخ عندي. نعم ذكر الكشي حفص بن عمرو المعروف بالعمري، وعنده هذه الرواية (١٠٦)، كما في الرجال عند ذكر أصحاب العسكري عليه السلام، إذ قال: حفص بن عمرو، العمري المعروف (١٠٧). ويخطر ببالي أنَّ النسخة التي كانت عند العلامة عليه السلام من الكشي كان غلطاً فاشتبه عليه، فذكره بهذا العنوان... والعجب أنَّ العلامة ذكره بعنوان: حفص أيضاً، حيث قال: حفص بن عمرو، المعروف بالعمري، وكيل أبي محمد عليه السلام (١٠٨).

. تقويم الملاحظة:

إنَّ ما ذكره من عدم ذكر «جعفر بن عمرو» وابنه محمد في رجال الكشي صحيح. وقد درس المحقق التستري عنوان «جعفر بن عمرو» وابنه «محمد بن جعفر بن عمرو» وكذا عنوان «حفص بن عمرو» وابنه محمد المذكور في نسخة رجال الكشي كما ألقى الضوء على هذه الرواية أيضاً فخلص أخيراً إلى نتيجة ومهمّة هي أنَّه لا وجود لشخص باسم: «جعفر بن عمرو» ولا لابن له يسمّى «محمدًا» كما لا وجود لشخص باسم «حفص بن عمرو» ولا لابن له يسمّى بـ«محمد» وهذا العنوان من التحريفات والأخطاء التي وقع فيها الشيخ الكشي والمعروف بـ«العمري» إنَّما هو «الشيخ الجليل عثمان بن سعيد العمري» النائب الأوّل لمولانا صاحب الزّمان كما أنَّ ابنه «محمد» أيضاً هو النائب الثاني للإمام عليه السلام (١٠٩).

وأما عن ذكر الشيخ الطوسي للرجل فقال المحقق التستري: «فالظاهر أنَّه استند إلى ذاك الكلام المحرّف، كما هو دأبه في الاستناد إلى تحريفاته» (١١٠) فتطبيق عنوان العمري على رجل باسم: «جعفر بن عمرو» سهو وقع فيه الشيخ الكشي بل الصحيح أن يقول: «في عثمان بن عمرو» المعروف بالعمري.



وهذا ما وافق عليه السيّد الخوئيّ أيضاً. (١١١)

وأما أنّ العلامة ذكر هذه الرواية تحت عنوانين: «جعفر بن عمرو» و «حفص ابن عمرو» فالسبب من منظار الشيخ التستريّ: «أنّ نسخته من الكشيّ في إبراهيم ابن مهزيار كانت مشتبهة بين «جعفر» و «حفص» فعنون كلا منهما» (١١٢) ولكن يبدو لي أنّ السبب الأساس هو النقطة التي أشار إليها الشيخ حسن صاحب المنتقى فيما سبق وهي كثرة اعتماد العلامة على كلام السيّد أحمد بن طاووس في كتابه إذ نلاحظ أنّ السيّد أحمد قد أورد في «التحرير الطاوسيّ» كلا العنوانين (١١٣) وعدّهما معاً وكيلاً للإمام عليه السلام مستنداً إلى نفس الرواية فصفوة القول أنّ الملاحظة تبدو صحيحة والقرينة الواضحة على هذا الاحتمال - فضلاً عما قرأناه في كلمات الشيخ حسن - هي أنّ العلامة عنون في الخلاصة: «محمد ابن حفص بن عمرو أبو جعفر وهو ابن العمري و كان وكيل الناحية و كان الأمر يدور عليه» (١١٤) والحال أنّ هذا العنوان هو نفس العنوان الذي ذكره السيّد أحمد بن طاووس في التحرير الطاوسيّ (١١٥) وهذا الوصف هو نفس عبارة السيّد.

٥. قال السيّد التفرشيّ في ترجمة الحسين بن عثمان بن شريك العامريّ: «ذكر العلامة (قدّس سرّه) في الخلاصة راوياً عن الكشيّ عن حمدويه عن أشياخه: إنّ الحسين بن عثمان خير فاضل ثقة، انتهى» (١١٦).

و العجب أنّ الكشيّ ذكر هذه الرواية في شأن الحسين بن عثمان بن زياد الرواسي، كما نقلناه قبيل هذا، وأعجب منه أنّ العلامة عليه السلام ذكر هذه الرواية مرّة في شأن جعفر بن عثمان بن زياد الرواسي، ومرّة في شأن أخيه حماد، وقال: الحسين أخوه وجعفر أولاد عثمان بن زياد الرواسيّ فاضلون خيار ثقات، قاله الكشيّ عن حمدويه عن أشياخه، انتهى. اللهمّ إلّا أنّ يقال أنّها واحد، وهو بعيد جداً. (١١٧).



. تقوية الملاحظة:

إنَّ العبارة التي نقلها في أوَّل كلامه عن العلامة عن الكشي عن حمدويه قد ذكرها العلامة تحت عنوان: «الحسين بن عثمان بن شريك بن عدي العامري الوحيد»، وقد ذهب المحقِّقُ التستريُّ إلى أنَّه ليس لدينا في رجال الشيعة إلاَّ الحسين بن عثمان بن شريك بن عدي الرواسي وأنَّ لفظة «بن زياد» في عبارة الكشي من تحريفات نسخة الكشي^(١١٨) والظاهر صحَّة قول الشيخ التستري ولكن يبدو أنَّ العلامة تبع هنا أيضًا السيّد أحمد بن طاووس إذ عنون السيّد في التحرير أخاه حمادًا فقال: «حماد الناب والحسين أخوه ولدا عثمان بن زياد الرواسي»، ثمَّ أشار إلى ما نقله الكشي عن حمدويه عن أشياخه^(١١٩) كما ذكر «جعفر بن عثمان بن زياد الرواسي» ثمَّ ذكر نفس الرواية^(١٢٠) وقد ذكر العلامة نفس العنوانين وأشار إلى نفس الرواة تمامًا كما صنع السيّد^(١٢١)، فالملاحظة تبدو تامَّة.

٦. وقال التفرشي أيضًا: «سليمان النخعي: ذكره العلامة رحمته في الخلاصة، وروى عن الكشي، عن محمد بن مسعود أنَّه قال: كتَبَ إليَّ الفضلُ بن شاذان يذكر عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد أنَّ سليمان النخعي حجَّ، فتعبَّد وترك النساء والطيب والثياب والطعام الطيب، وكان لا يرفع رأسه داخل المسجد إلى السماء»^(١٢٢)، انتهى.

ولم أجد في الكشي إلاَّ سكين النخعي، وعنده هذه الرواية كما نقلنا^(١٢٣)؛ والعجب أنَّ العلامة رحمته ذكره في الباب الأوَّل بعنوان: سكين أيضًا، وروى عن الكشي تعبَّده^(١٢٤) «^(١٢٥)».



تقويم الملاحظة:

تبدو الملاحظة تامة والسبب فيها أيضاً أنّ السيّد أحمد بن طاوس قد عنون تارة «سليمان النخعي» ثم أشار إلى الرواية المذكورة ^(١٢٦)، وأخرى «سكين النخعي»، ثم ألمح إلى الرواية نفسها ^(١٢٧)، فتبعه العلامة في الموضوعين.

النتائج:

إنّ المتأخّرين قد أخذوا مآخذ على العلامة الحليّ على مختلف الأصعدة، ولا سيّما على الصّعيد الرّجاليّ، وقد ألقينا الضوء في هذا البحث على عدد من هذه المآخذ فلاحظنا الملاحظات الرّجاليّة صحيحة في كثير الأحيان كما أنّ بعضاً منها غير تامّ، وأمّا في مجال الأصول فوجدنا المآخذ مبدئيّة تعود جذور الاختلاف فيها إلى أنّ العلامة تبنّى في المسألة مبدأً ومنطلقاً يختلف عمّا عليه المعلقون فحسم الخلاف فيها بحاجة إلى دراسات اجتهاديّة - يضيق عن الخوض فيها هذا المختصر - ومن الطّبيعيّ حيثنّذ أنّ تختلف وجهات النظر في تقويم رأي العلامة فبالإمكان أن يقبله جماعة ويناقشه آخرون.



الهوامش

- (١) البقرة/ ١٨٥.
- (٢) منتهى المطلب/ ٩/ ٣١٤-٣١٥.
- (٣) الحدائق الناضرة: ١٣/ ٣٠٣ - ٣٠٤.
- وانظر: مختلف الشيعة: ٣/ ٥٢٠.
- (٤) غنائم الأيام: ٥/ ٣٨٦.
- (٥) للمزيد عن رأي العلامة بهذا الصدد يُنظر: مختلف الشيعة: ٤/ ١٩ و ٣٢١.
- (٦) الحدائق الناضرة: ١٤/ ٢٤٠.
- (٧) الحدائق الناضرة: ١٤/ ١٦٨.
- (٨) انظر آرائهما في موسوعة الإمام الخوئي: ٢١/ ٤٥٤ و ٢٢/ ٣٤١ و ٢٧/ ٨.
- (٩) مهذب الأحكام: ١٠/ ٢٠٥.
- (١٠) مدارك الأحكام: ٧/ ١١١.
- (١١) الحدائق الناضرة: ١٥/ ٦٢.
- (١٢) مختلف الشيعة: ٥/ ٤٣.
- (١٣) الحدائق الناضرة: ١٨/ ٥٥-٥٦.
- (١٤) الحدائق الناضرة: ١٨/ ٢٦٥-٢٦٦.
- (١٥) م. ن: ٥/ ١٣-١٤.
- (١٦) مجموعة فتاوى ابن الجنيّد: ١٦.
- (١٧) في المصدر: «المرجوع» والظاهر أنّ الأنسب ما أثبتناه.
- (١٨) كشف القناع/ ٢٧٤. وانظر الفوائد الطوسيّة للشيخ الحرّ العاملي/ ٤٢٣ حيث نقل مثل هذا المأخذ عن بعض معاصريه من المجتهدين.
- (١٩) الحدائق الناضرة: ١/ ١٨٩، ٣٣١، ٣٩٢، ٤٦٩؛ ٣/ ٤٥ و....
- (٢٠) م. ن: ٤/ ١٩٣.
- (٢١) الفوائد الطوسيّة / ٤٤٨ و الحدائق الناضرة: ١/ ٦٠.
- (٢٢) أصول الفقه / ٥٣٥-٥٣٦.
- (٢٣) الفوائد المدنيّة: ٤٨٥.
- (٢٤) للتفصيل يُنظر: مفاتيح الأصول: ٤٠٤.
- (٢٥) منتقى الجمان: ١/ ١٦، وانظر أيضًا مفاتيح الأصول: ٤٠٤.
- (٢٦) الفوائد المدنيّة: ٤٨٥-٤٨٦.
- (٢٧) ومن نافلة القول أنّ تزكية الشاهد أو الراوي من قبيل الموضوعات.
- (٢٨) موسوعة الإمام الخوئي: ٢/ ٢٦٤-٢٦٥.
- (٢٩) م. ن: ٣/ ١٥٥.
- (٣٠) الفوائد المدنيّة: ٤٩١.
- (٣١) موسوعة الإمام الخوئي: ١/ ٢٤٢.
- (٣٢) تهذيب الأحكام، ج ٧ ص ١٦٧.
- (٣٣) تحرير الأحكام، ج ٤ ص ٥٧٣.
- (٣٤) مسالك الأفهام، ج ١٢ ص ٣١٥.
- (٣٥) جواهر الكلام، ج ٣٧ ص ٣٣٦.
- (٣٦) قرب الإسناد، ص ١٦٥.
- (٣٧) من لا يحضره الفقيه، ج ٣ ص ٨٠.
- (٣٨) خلاصة الأقوال، ص ٢٥١.
- (٣٩) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٥ و ٣٦٦ ح ٤٧ و ٥٢.
- (٤٠) منتهى المطلب: ٤/ ٢٨١.
- (٤١) تهذيب الأحكام: ٢/ ٣٦٧ ح ٥٥.



إمامهم زيد بن عليّ، فإنّه لم يعتقد هذا
الاعتقاد، وقد وردت في ذمّ أبي الجارود
روايات في رجال الكشيّ راجع للمزيد:
كليات في علم الرجال: ٤٠٧-٤٠٨.
(٦٣) الفوائد الرجاليّة: ٢٢٤-٢٢٥.
(٦٤) تهذيب الأحكام: ٥/٢٢.
(٦٥) منتهى المطلب: ١٠/٢٤.
(٦٦) منتقى الجمان: ٣/١٣-١٤.
(٦٧) قبسات في علم الرجال: ٢/٣٧٧-٣٧٩.
(٦٨) خلاصة الأقوال: ١٢١.
(٦٩) منتقى الجمان: ١/١٨-١٩.
(٧٠) خلاصة الأقوال: ١١٧.
(٧١) ليس في رجال الكشيّ حديث بهذا اللفظ
والظاهر أنّه اختصار السيّد جمال الدين
بن طائوس للحديث الذي رواه الكشيّ في
اختيار معرفة الرجال: ٥١٢-٥١٣ برقم:
«٩٩١» وهو رسالة من الإمام الهادي
عليه السلام إلى «أبي عليّ بن بلال»
وفيها: «إني أقمت أبا عليّ مقام الحسين
بن عبد ربه» ويشهد الحديث الذي رواه
الكشيّ بعد هذه الرواية «برقم ٩٩٢»
أنّ هناك سقطاً في لفظ رسالة الإمام
عليه السلام المذكورة برقم ٩٩١ لأنّ في
الرواية الأخيرة: «وإني أقمت أبا عليّ بن
راشد مقام عليّ بن الحسين بن عبد ربّه»
وعليه فما استنتجته صاحب المنتقى هو

(٤٢) تهذيب الأحكام: ٢/٢١٦ ح ٥٩.
(٤٣) منتهى المطلب: ٤/٢٨٣.
(٤٤) منتقى الجمان: ١/٤٧٣.
(٤٥) تهذيب الأحكام: ٢/١٩٠ ح ٥٤.
(٤٦) منتهى المطلب: ٥/١٠٧.
(٤٧) الكافي: ٣/٢٠٢.
(٤٨) منتقى الجمان: ٢/٢٢.
(٤٩) تهذيب الأحكام: ١/١٠٦ ح ٤.
(٥٠) منتهى المطلب: ١/١٩٧.
(٥١) منتقى الجمان: ١/١٢٦.
(٥٢) تهذيب الأحكام: ٣/٩ ح ٢٨.
(٥٣) الكافي: ٣/٤٢ ح ٢.
(٥٤) تهذيب الأحكام: ١/١١١ ح ٢٤.
(٥٥) منتقى الجمان: ١/٣٣٠-٣٣١.
(٥٦) الكافي طبعة دار الحديث: ٣/٢٨٨،
الهامش برقم: ٦.
(٥٧) يُنظر: برنامج دراية النور الرجاليّة،
قسم الأسناد.
(٥٨) تهذيب الأحكام: ١/٨٠ ح ٥٨.
(٥٩) منتقى الجمان: ١/١٤٨.
(٦٠) مشرق الشمسين: ١٥٤-١٥٥.
(٦١) مشرق الشمسين: ١٥٨.
(٦٢) الجاروديّة: قال الشيخ السبحانيّ:
«أصحاب أبي الجارود زياد بن المنذر،
وقد نقل عنهم الشهرستانيّ بأنّهم زعموا
أنّ النبيّ نصّ على عليّ بالوصف دون
التسمية، وقد خالفوا في هذه المقالة





- الصحيح.
- (٧٢) منتقى الجمان: ١/ ١٩-٢٠.
- (٧٣) تهذيب الأحكام: ٥/ ٢٢٩ ح ١١٤.
- (٧٤) منتهى المطلب: ١١/ ٢١٠.
- (٧٥) منتقى الجمان: ٣/ ٣٩٥. وانظر أيضًا
- مناهج الأخيار: ٣/ ٥٩٤-٥٩٥.
- (٧٦) تهذيب الأحكام: ٥/ ١١٠ ح ٢٨.
- (٧٧) مختلف الشيعة: ٤/ ١٨٨. ولم نعرثر على
- العبرة في المنتهى.
- (٧٨) منتقى الجمان: ٣/ ٢٨٣ ويُنظر أيضًا:
- مناهج الأخيار: ٣/ ٤٦١-٤٦٢.
- (٧٩) موسوعة الإمام الخوئي: ٢٩/ ٨١.
- (٨٠) أي محمد بن خالد البرقي. يُنظر روايته
- عن ابن سيابة في: الكافي ٤/ ٤١٣ ح ١
- وج ٥ ص ٢٦٠ ح ٣، وقد تصحّف
- فيه عنوان «عبد الرحمن بن سيابة» إلى
- «سيابة».
- (٨١) إنّ المحقق التستريّ أيضًا أخذ هذا
- المأخذ على صاحب المنتقى في مقدّمة
- قاموس الرجال: ١/ ٤٣-٤٤. ولكنّ
- الظاهر أنّه تراجع عن ذلك حيث صرّح
- بنفس ما قاله صاحب المنتقى في ذيل
- عنوان عبد الرحمن في القاموس: ٦/ ٧٦.
- (٨٢) موسوعة الإمام الخوئي: ٢٩/ ٨١.
- (٨٣) المصدر نفسه.
- (٨٤) قاموس الرجال: ٦/ ٧٦-٧٧.
- (٨٥) منتقى الجمان: ١/ ٣٨-٣٩.
- (٨٦) ينظر: خلاصة الأقوال: ٥٤.
- (٨٧) منتقى الجمان، ج ١ ص ٣٨، الهامش: ١.
- (٨٨) خلاصة الأقوال: ٥٦.
- (٨٩) رجال الطوسي، ص ٣٥٢.
- (٩٠) رجال النجاشي، ص ٢٧-٢٨.
- (٩١) رجال النجاشي، ص ٨١-٨٢.
- (٩٢) قاموس الرجال، ج ٢ ص ١٦.
- (٩٣) خلاصة الأقوال: ٨٠.
- (٩٤) للمزيد عن اتّحاد هذين العنوانين
- ينظر: قاموس الرجال، ج ٢ ص ٣٨٠
- ٣٨٣؛ معجم الرجال: ج ٤ ص ٢٥٨
- ٢٦٠؛ كتاب النكاح للسيد الشيرازي،
- ج ١٦ ص ٥١٢٣.
- (٩٥) خلاصة الأقوال، ص ١٢٥.
- (٩٦) ينظر: قاموس الرجال، ج ٣ ص ٢٥٧؛
- معجم الرجال، ج ٧ ص ٢٢٥.
- (٩٧) خلاصة الأقوال، ص ١٧٧.
- (٩٨) م. ن: ص ١٨٤.
- (٩٩) قاموس الرجال، ج ٧ ص ٤٤٦-٤٤٧؛
- معجم الرجال، ج ١٢ ص ٤١١ و ٤٢٥.
- (١٠٠) خلاصة الأقوال، ص ٤١١.
- (١٠١) أي الشيخ محمد السبط.
- (١٠٢) استقصاء الاعتبار، ج ٤، ص ٢٠٥.
- (١٠٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٤ ص ٤٤٠.
- (١٠٤) اختيار معرفة الرجال، ص ١٨١
- رقم: ٣١٧. وانظر أيضًا الرقم: ٣١٨.
- (١٠٥) خلاصة الأقوال، ص ٩٠.
- (١٠٦) اختيار معرفة الرجال، ص ٥٣٢،
- رقم: ١٠١٥.



- (١٠٧) رجال الطوسي، ص ٣٩٨، رقم: ٥٨٤٤.
- (١٠٨) نقد الرجال، ج ١ ص ٣٥١-٣٥٠.
- (١٠٩) قاموس الرجال، ج ٢ ص ٦٤٧-٦٤٨؛ ج ٥٨٦٣؛ ج ٧، ص ١٢٤-١٢٥.
- (١١٠) قاموس الرجال، ج ٣ ص ٥٨٦.
- (١١١) معجم رجال الحديث، ج ٥ ص ٥٥؛ ج ٧ ص ١٥٤-١٥٦.
- (١١٢) قاموس الرجال، ج ٣ ص ٥٨٧.
- (١١٣) التحرير الطاوسي، ص ١١٠ و ١٦٥.
- (١١٤) خلاصة الأقوال، ص ٢٥٥-٢٥٦.
- (١١٥) التحرير الطاوسي، ص ٥٣٠.
- (١١٦) خلاصة الأقوال، ص ١١٨.
- (١١٧) نقد الرجال، ج ٢ ص ١٠٢-١٠٣.
- (١١٨) قاموس الرجال، ج ٣ ص ٤٨٤.
- وانظر أيضًا: ج ٢ ص ٦٣٥-٦٣٧.
- (١١٩) التحرير الطاوسي، ص ١٥٤-١٥٥.
- (١٢٠) م. ن: ص ١١٢.
- (١٢١) ينظر: خلاصة الأقوال، ص ٩٠: «جعفر بن عثمان بن زياد الرواسي»
- وص ١٢٥: «حماد بن عثمان الناب...»
- والحسين أخوه وجعفر أولاد عثمان بن زياد الرواسي».
- (١٢٢) خلاصة الأقوال، ص ٣٥١.
- (١٢٣) اختيار معرفة الرجال، ص ٣٧٠.
- رقم: ٦٩١: «في سكين النخعي».
- (١٢٤) خلاصة الأقوال، ص ١٦٦.



المصادر والمراجع

الكتب

٧. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام،
الشيخ محمد حسن النجفي (صاحب
جواهر)، حققه وعلّق عليه: الشيخ
عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية
- تهران، ١٣٦٧ هـ ش.

٨. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة،
الشيخ يوسف البحراني، مؤسسة النشر
الإسلامي - قم.

٩. خلاصة الأقوال، العلامة الحلي الحسن بن
يوسف المطهر الأسدي، تحقيق: الشيخ
جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقه،
١٤١٧ هـ ق.

١٠. رجال الطوسي، الشيخ محمد بن
الحسن الطوسي، تحقيق الشيخ جواد
القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي،
قم، ١٤٢٧ هـ.

١١. رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفی
الشیعة)، أبو العباس أحمد بن علي
النجاشي الأسدي، تحقيق: السيد موسى
الشبيري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم،
١٤١٦ هـ ق.

١٢. غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام،
الميرزا أبو القاسم القمي، محقق: عباس
تبريزيان، مكتب الإعلام الإسلام يفرع
خراسان، ط ١، ١٤١٧ هـ ق.

١٣. الفوائد الرجالية، الشيخ محمد إسماعيل
الخواجهوي، تحقيق: السيد مهدي

١. اختيار معرفة الرجال المعروف برجال
الكشي، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن
الطوسي، صحّحه: حسن المصطفوي،
مشهد، دانشگاه مشهد، ١٣٤٨ ش.

٢. استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار،
الشيخ محمد بن الحسن العاملي، تحقيق
ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم،
١٤١٩ هـ.

٣. أصول الفقه، محمد رضا المظفر، تحقيق:
عباس علي الزارعي السبزواري، بوستان
كتاب قم، ١٣٨٧ ش.

٤. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب
الإمامية، العلامة الحسن بن يوسف
الحلي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهاري،
مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ١٤٢٠
هـ ق.

٥. التحرير الطاوسي، صاحب المعالم حسن
ابن زين الدين، تحقيق: فاضل الجواهري،
مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم،
١٤١١ هـ ق.

٦. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، الشيخ
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي،
حققه: السيد حسن الموسوي الخرسان،
دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤
هـ ش.



قسم إحياء التراث - مركز بحوث دار
الحديث، دار الحديث، قم، ١٤٢٩ هـ.

٢١. كتاب النكاح، السيد موسى الشبيري
الزنجاني، ط ١، مؤسسة «راي پرداز»
للدراستات، قم، ١٤١٩ هـ.

٢٢. كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع،
المحقق الشيخ أسد الله التستري
الكاظمي، الناشر: أحمد الشيرازي،
طهران.

٢٣. مجموعة فتاوى ابن الجنيد، الشيخ
علي بنه الإشتهادي، مؤسسة النشر
الإسلامي، قم، ١٤١٦ هـ.

٢٤. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة،
العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن
المطهر الأسدي، تحقيق ونشر: مؤسسة
النشر الإسلامي - قم، ط ١، ١٤١٢ هـ
ق.

٢٥. مدارك الأحكام في شرح عبادات
شرايع الإسلام، السيد محمد بن علي
الموسوي العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة
آل البيت (عليه السلام)، بيروت، ١٤١١ هـ.

٢٦. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع
الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي
العاملي، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف
الإسلامية، قم، ١٤١٣ هـ ق.

٢٧. مشرق الشمسين وإكسير السعادتين،
الشيخ محمد بن الحسين البهائي العاملي،

الرجائي، مجمع البحوث الإسلامية،
مشهد، ١٤١٣ هـ.

١٤. الفوائد الطوسية، الشيخ محمد بن
الحسن الحرّ العاملي، تحقيق السيد مهدي
اللاجوردي الحسيني والشيخ محمد
درودي، المطبعة العلمية - قم، ط ١،
١٤٠٣ هـ ق.

١٥. الفوائد المدنية، المولى محمد أمين الأستر
آبادي، وبذيله الشواهد المكية، للسيد
نور الدين العاملي، تحقيق: الشيخ رحمة
الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر
الإسلامي، ١٤٢٤ هـ ق.

١٦. قاموس الرجال، الشيخ محمد تقى
التستري، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر
الإسلامي - قم، ط ٢، ١٤١٠ هـ ق.

١٧. قبسات في علم الرجال، السيد محمد
رضا السيستاني، دار المؤرّخ العربي،
بيروت، ١٤٣٧ هـ.

١٨. قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن
جعفر الحميري، تحقيق ونشر: مؤسسة
آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث - قم، ط ١،
١٤١٣ هـ ق.

١٩. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب
الكليني الرازي، صحّحه وعلّق عليه:
علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية
- تهران، ط ٥، ١٣٦٣ هـ ش.

٢٠. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق:



السيد عبدالأعلى السيزواري، ط ٤،
مؤسسة المنار، قم، ١٤١٣ هـ.

٣٥. موسوعة الإمام الخوئي، السيد أبو
القاسم الخوئي، مؤسسة إحياء آثار
الإمام الخوئي، ١٤١٧ ق.

٣٦. نقد الرجال، السيّد مصطفى التفرشي،
تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم،
١٤١٨ هـ.

ب) البرامج الكمبيوترية:

١. دراية النور، برنامج مختصّ بعلم الرجال
الشيوعي، النسخة: ١/٢، قم، مركز
النور للدراسات الكمبيوترية في العلوم
الإسلامية.

تحقيق السيد مهدي الرجائي، مجمع
البحوث الإسلامية، مشهد، ط ١،
١٤١٤ ق.

٢٨. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات
الرواة، السيد أبو القاسم الموسوي
الخوئي، مركز نشر الثقافة الإسلامية، ط
١٤١٣ هـ، ٥.

٢٩. مفاتيح الأصول، السيد محمد المجاهد،
مؤسسة آل البيت عليه السلام، دون تاريخ
النشر ولا مكانه.

٣٠. مناهج الأخيار في شرح الاستبصار،
السيد أحمد العلوي العاملي، مؤسسة
إسماعيليان، قم.

٣١. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح
والحسان، الشيخ أبو منصور الحسن بن
زين الدين، صحّحه وعلّق عليه: علي
أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي،
قم، ١٣٦٢ هـ ش.

٣٢. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة
الحسن بن يوسف الحلي، تحقيق ونشر:
قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية،
مشهد، ط ١، ١٤١٢ هـ ق.

٣٣. من لا يحضره الفقيه، (الشيخ الصدوق)
أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي،
صحّحه: علي أكبر الغفاري، مؤسسة
النشر الإسلامي، قم، ١٤١٣ ق.

٣٤. مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام،

التعاطي مع مسألة الشرّ في فكر العلامة الحلّيّ

علي رضا بهرامي

الحوزة العلمية / قم المقدسة

ترجمة: رعد الحجاج

الملخص

ينبغي تصنيف العلامة الحلّي في ضمن المنظومة الفكرية الكلامية- الفلسفية للشيعّة التي جرى تحليل مسألة الشرّ وفقاً لها، فأتسقت آراؤه الفلسفية والكلامية في مصنفاته المختلفة في ضمن مجالين هما: تعريف الشرور وعللها. ومع أنّ طرحه للعناوين وتقسيماته للبحوث المرتبطة بهذا الموضوع كان ذا طابع كلامي صرف، لم تخلُ النتائج الفلسفية وشروحها من انعكاس للآراء الفلسفية والمعتزلية. أما النتائج المتحصلة فكانت مستندة إلى الآيات والروايات فضلاً عن الرؤية الفلسفية والمعتزلية. هذا المقال تناول الصيغ والأشكال المختلفة لبحث مسألة الشرّ في مؤلفات العلامة، وعمد إلى تسليط الضوء على رؤيته حولها، وترك للقارئ الحكم على الإشكاليات والنتائج التي تمّ التوصل إليها.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحلّيّ، العدل الإلهيّ، الشرور، المنهج الفلسفي - الكلامي.



Dealing with Evil Issue in the Thought of Al-Alama Al-Hilli

Ali Reza Bahrami

Scientific Estate/Holy Qom

Translation: Ra'ad s al-Hajaj

Abstract

Al-Alama Al-Hilli should be classified within the speech-philosophical intellectual system of the Shiites, according to which the issue of evil was analyzed. His philosophical and speech opinions were consistent in his various works within two areas: the definition of evil and its causes. Although his presentation of titles and his divisions of research related to this subject was purely verbal, the philosophical products and their explanations have not lacked a reflection of philosophical and Mu'tazilite views. As for the results obtained, they were based on verses and narrations, as well as the philosophical and Mu'tazilite vision. This study dealt with the various forms and structures of discussing the issue of evil in Allama Al-Hilli's writings and intended to shed light on his vision about it, leaving the reader to judge the problems and the results that have been reached.

Keywords:

Al-Alama Al-Hilli, Divine Justice, Evil, speech-philosophical system.



تمهيد

يعدّ الشرّ من جملة المباحث التاريخية في مجال الإلهيات التي أضحت موضع نزاع بين الملحدّين والإلهيين ومن المسائل المهمة في الفلسفة والكلام الغربي والإسلامي، ولهذه المسألة ارتباط وثيق بالتوحيد والعدل والأخلاق؛ ولذا إنّ الشبهات المثارة في هذا المجال تهدف إلى نفي أصل وجود الله أو بعض صفاته كالعلم والقدرة والإرادة والحكمة، فضلاً عن الحكمة من الخلق والأبحاث المتعلقة بعلم الإنسان أيضاً.

ولا ريب في تداخل هذا البحث مع مباحث أساسية أخرى في الفلسفة وكذلك في الكلام الإسلامي، نحو الإرادة والعلم الإلهي، والحسن والقبح والفطرة والأدوات المعرفية الأخرى لدى البشر، والعلاقة بين الله والعالم، والهدف من خلق الكون. كما أنّ لهذا البحث تداعيات وآثاراً على فلسفة بعض الأصول الأخلاقية وكيفيتها وتفسير رؤية البشر إلى الحياة أيضاً.

ومن جملة الردود المتداولة والمعروفة في هذا الباب، تقسيم الشرّ إلى أقسام مختلفة وبحث تلك الأقسام إلى جانب بيان الحكم في كلّ قسم منها، ومن أشهر تلك التقسيمات تقسيم الشرور إلى طبيعية وأخلاقية وعاطفية وشرور ما بعد الطبيعة، وقد يقسّم الخير والشرّ إلى موضوعي ونفسي وصبّ الاهتمام على التفسير البشري لكلّ قسم من تلك الأقسام، وطبقاً لهذا التقسيم تُنسب الشرور إلى البعد النفسي، أو قل: تعدّ الشرور وليدة لعالم التزاحم. وبناءً على ذلك التفسير يقرّ بوجود الشرّ في عالم الكون ويسعى إلى جعله متوائماً مع مبدأ العدل الإلهي.^(١)

وفي الجانب الكلامي لهذه المسألة، يعدّ الحسن والقبح العقلي والشرعي من المسائل المهمة التي يمكن أن تسهم في صياغة الحكم النهائي في موضوع الشرّ، في حين يبتني النزاع التاريخي بين المعتزلة والأشاعرة على ركيزتين هما الخشية من



نسبة القبائح أو العجز إلى الله تعالى من جهة والسؤال عن غائية الأفعال الإلهية من جهة أخرى. على أن إبراز هذه الهواجس وقذف الخصوم يكشف أن مسألة الشر لم تقتصر على كونها ذريعة لليل من وجود الله تعالى وإنكار صفاته بين المتكلمين المسلمين وحسب، بل تشير الحلول المختلفة لهذه الإشكالية إلى مدى التزام كل واحدة من تلك الأفكار بالتوحيد، وتعدّ محاولة لبيان الامتيازات التوحيدية لكل فريق مقابل الفرقاء الآخرين، وهنا يتجلى التباين الواضح بين التفاسير المختلفة للشر في الفكر الإسلامي من ناحية وفي الأفكار الغربية من ناحية أخرى.

ومن بين متكلمي الإمامية، تناول العلامة الحلي بحث مسألة الشرّ وقدم لها في كتبه ومصنفاته حلولاً متعددة بحسب ما يتناسب مع التوجه العام لكل كتاب؛ ولذا قد يستشعر القارئ أنه يتعاطى مع موضوع الشرّ من زاوية فلسفية تارة ورؤية كلامية تارة أخرى، بيد أن الأمر المهمّ أنه لم يخرج عن سياق الشرح والتوضيح وبسط العبارة عندما يتطرق إلى شرح كلام العلماء الآخرين كالخواجة نصير الدين الطوسي والنوبختي. ومن هنا، سنسعى إلى إلقاء نظرة إلى نسق مباحث العدل الإلهي في نتاجات العلامة الحلي، ثم نسلط الضوء على طبيعة ردّه على هذه الشبهة.

نسق مباحث العدل الإلهي في مؤلفات العلامة الحلي

ولا ريب في أن الوقوف على منهج العلامة في الردّ على شبهة الشرّ وإمارة اللثام عن رؤيته في هذه المسألة رهن بمعرفة نسق الموضوعات المبحوثة في مجال العدل، ويتبين عن طريق مراجعة منهجية العلامة في هذا الخصوص أنه اعتمد الرؤيتين الفلسفية والكلامية في تنظيم أبحاثه، فيلاحظ أن في بعضها مسحة كلامية وفي بعض آخر صبغة فلسفية. وكيف كان فمع اقتضاء كل كتاب اتباع نسق خاص لطرح الأبحاث ذات الصلة، نرى أنه اقتفى نمطاً موحداً في آثاره ومؤلفاته جميعها، تمثل أولاً بإثبات الحسن والقبح وتنزيه الباري تعالى عن العبث والظلم، ثم الانتقال إلى أفعال العباد والعلاقة بينها وبين صفات الله تعالى، وشكل العوض والألم حلقة



أخيرة في هذه المباحث باعتبار أنّها يمثلان إشكالية مقابل العدل الإلهي. وعلى هذا الأساس، أثبتت هذه الدراسة أنّ العلامة اتبع نسقاً واحداً ومنهجاً مشتركاً لأبحاثه في عدد من كتبه نحو: الباب الحادي عشر، أنوار الملوكوت، نهج الحق، معارج الفهم.

وفي كتاب «أنوار الملوكوت» فرّق العلامة بين المباحث المختلفة، فتطرق إلى مبحثي العدل والأعواز في مقصدين منفصلين، كما تناول المباحث المتعلقة بالشرّ والألم بصورة مفصلة، ويمكن تصور احتمالين لهذا التفصيل:

- إنَّ أبحاث هذا الكتاب ناظرة إلى كتاب «الياقوت»، والتفصيل في هذا الكتاب واضح.

- فصل العلامة بحث الآلام لكثرة المسائل المطروحة فيها من وجهة نظر المعتزلة.

ومن الأبحاث الأخرى التي تعرض لها في هذا الكتاب الردّ على شبهات البكرية والتناسخية، وتجدر الإشارة إلى الجدير بالإشارة أنّه لم يتنازل فيه عن آرائه الخاصة، فخالف آراء النوبختي في الانتصاف وتأخير العوض.^(٢)

وقد اتّسم ترتيب المباحث في كتاب «نهج الحق» بميزتين بارزتين: إحداهما أنّها تفصيلية، فأشير فيها إلى الأبحاث ذات العلاقة أيضاً، والأخرى أنّها بيّنت آراء المخالفين والردود على شبهاتهم بالتفصيل أيضاً، ويحتمل أن يكون السبب وراء ذلك أنّ المخاطب بهذا الكتاب هو السلطان محمد خدابنده، فكان الأمر يقتضي مراعاة هاتين النقطتين، والشاهد على ذلك أيضاً تدوين كتاب «استقصاء النظر» بطلب من السلطان محمد. وصحيح أنّ العلامة في هذا الكتاب أورد العدل الإلهي في ضمن قائمة الصفات الإلهية، غير أنّه ابتداءً بأبحاثه هنا من إثبات حسن الأفعال وقبحها، ومن ثمّ غائية أفعال الله تعالى وعدم ارتكاب القبائح ونسبتها إليه جلّ وعلا. ثم تطرق العلامة إلى فعل الإنسان والإرادة والتكليف، وفي الختام بحث



موضوع الأعواض. كما أنه دأب فيه على استعمال المصطلحات المتداولة على ألسن المعتزلة نحو التولد، ودافع عن الاستطاعة قبل الفعل أيضاً، وزد على ذلك إلى الردّ على عقائد الأشاعرة وتفنيد نظرية الكسب.

وأما كتاب «معارج الفهم» فقد اصبطغ بالصبغة الكلامية من حيث نسق المباحث المطروحة فيه، فشرع من النظر والحدوث، ثم تطرق إلى بحث إثبات الصانع والعدل، لكنه لم يخرج عن المسار المتقدم في إثبات الحسن والقبح العقليين وأفعال الله وأفعال العباد.

تعريف الشر وماهيته:

لا شك في أن أول خطوة في طريق معرفة الشبهة المطروحة والالتفات إلى الردّ عليها يتمثل بملاحظة تعريف الشرّ وفقاً لوجهة نظر المتكلمين والفلاسفة، كما أن معرفة الشرّ والأقوال فيه متوقفة على معرفة معنى الوجود والعدم؛ ذلك أن إحدى الركائز الأساسية لحلّ المسألة تعتمد على اعتبار الشرّ أمراً وجودياً أو عدمياً. ومراجعة آثار العلامة يكشف عن أنه اكتفى في كتاب «أنوار الملكوت» ببيان أقوال المعتزلة ومقارنتها بأقوال المتقدمين فقط،^(٣) في حين أنه تماشياً مع الخواجة ذهب في كتاب «كشف المراد» إلى عدم إمكان تعريف الوجود وتحديدده، فعرف الوجود بأنه الذي يمكن أن يُخبر عنه وأشكل على باقي التعاريف التي عبّرت عن الوجود بالثابت والعين بأنها مستلزمة للدور.^(٤) وفي كتاب «معارج الفهم» استدلل بأمور أربعة على أن الوجود ليس زائداً على الماهية.^(٥) وأكد في بحث الوجود في كتاب «مناهج اليقين» على أن مفهوم الوجود بديهي التصور، وقال بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود بين الموجودات.^(٦)

تعريف العدم:

اختلفت آراء العلماء في تعريف العدم كما في تعريف الوجود من حيث البدهة



وقبول التعريف، فذهب العلامة إلى أنّ النسبة بين الوجود والعدم هي الملكة وعدمها،^(٧) كما أنّه تصدى لمبنى عدد كبير من المعتزلة الذين قالوا بالمعدوم الممكن، ودافع عن فكر الحكماء بأنّه لا شيء للمعدوم.^(٨)

تعريف الألم:

يمكن أن تكون الحلقة الأخيرة لإدراك المفاهيم الواردة في فكر العلامة الحلي عبارة عن تعريف الألم، فقد اختلف المتكلمون والفلاسفة في ماهية الألم وحقيقته أيضاً كاختلافهم في المفاهيم المتقدمة. والخطوة الأولى في هذا البحث تتمثل بإمكان إدراك الألم وكيفية ذلك الإدراك. وقد ذهب السيد المرتضى إلى أنّ من الأعراض ما يدرك بمحلّه، وهو الألم، وشدد على أنّ من الأعراض الأخرى ما يدرك في محلّه كالحرارة والبرودة، ومنها ما يدرك من غير إدراك محلّه ولا انتقاله إلى حاسة الإدراك مثل الألوان.^(٩) وقسم العلامة الحلي نسبة المحلّ إلى الأعراض بطريقة أخرى مؤكّداً وجود تباين بينها، لافتاً إلى أنّ بعض الأعراض كالألم مفتقر إلى المحلّ والبنية معاً وبعضها كالحرارة والبرودة مفتقر إلى المحلّ لا غير.^(١٠)

ومع أنّ الفخر الرازي كباقي الأشاعرة لم يتردد في كون الأعراض وجودية،^(١١) إلا أنّ قيام العرض بالجوهر من الأصول المعتمدة في الفكر الفلسفي في الإسلام، ومع ذلك فالمحلّ بمثابة الجوهر الذي يقوم به هذا العرض. وبهذه المقدمة يمكن إدراك التباين في تقسيم الأعراض بين فكر السيد المرتضى وفكر العلامة الحلي، إذ ذهب العلامة إلى أنّ إدراك الألم رهن بالمحلّ، فلا يدرك إلا بواسطته لأنّه مشروط بوجوده، فتحدّث في «أنوار الملوكوت» عن اتفاق الكلّ على أنّ الألم أمر وجودي، وأنّ إدراك المنافي من أقوال المتقدمين والمعتزلة، وعرف الألم بإدراك المنافي، وثمة بحث في محلّه في تفسير المنافي، لكنّ العلامة اعتبر المنافي هو الخروج عن الحالة الطبيعية (الملاءمة والمنافرة لطبع البشر)،^(١٢) ومع ذلك يمكن مشاهدة معاني أخرى للمنافي في عباراته وعبارات الآخرين من قبيل تفرّق الاتصال، وتغير المزاج، وعدم الكمال عن مستحقّه.^(١٣)



خلاصة واستنتاج

في ضوء الصورة التي قدمناها عن الوجود والعدم وكذلك اللذة والألم، عرّف العلامة الحلي الشرّ بأنه «عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحقّ له»^(١٤) ويستفاد من طريقة هذا التعريف نسبة الملكة والعدم بين الوجود والعدم، كما ذهب العلامة - حاله حال باقي الحكماء - إلى أنّ الله خير محض لأنّه تامّ الوجود وأنّ وجوب الوجود يقتضي الخيرية التامة.

لكنّ الإشكالية الأهمّ التي تواجه هذا النحو من التعاريف هي الحيثية الإدراكية للشرور التي قد تحدث لمسألة كالألم عند عروضه على المحلّ، وقد عمد ابن سينا إلى توجيه الحيثية الوجودية والإدراكية للألم وأمثاله من خلال محاولة إخراجه من دائرة الشرّ، باعتبار أنّ الشرّ إضافي وقياسي، فلا يشمل سوى عدم الكمال في جهل الجاهل وعدم الوجود في ظلم الظالم فقط.^(١٥)

وفي الخطوة التالية السؤال الأهمّ هو بيان وجه الفرق بين العدم والعدمي، والسؤال عن مدى تأثير الشرور والآلام أو الأمور العدمية الأخرى، فذهب الخواجة إلى أنّ العدمي - خلافاً للعدم - يمكن أن يكون علة ومنشأً للأثر، مشدداً على عدم إمكان أن يشكل العدم علة للواقع مع إمكانه للعدمي. وفي معرض بيانه للإحساس بالمنافي باعتباره حداً للألم، ومخالفته لكون حدّ الألم هو التفرّق والاتصال، ضرب مثلاً بعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك بأنّه علة لأحد الأكوان الذي هو السكون.^(١٦) لكنّ العلامة خالفه في ذلك، ذاهباً إلى أنّ التفرّق والانفصال كليهما ثبوتيان وعلة للألم.^(١٧)

وإن أضفنا إلى ما تقدم أنّ العلامة ذهب إلى أنّه لا شيءيّة للمعدوم،^(١٨) فإنّ القول بعدمية الشرور المدرّكة يواجه إشكالية كبيرة، كما يمكن أن نضيف بأنّه على الرغم من الإشارة في تعريف الشرّ إلى عدم الوجود أو عدم الكمال لم يُذكر في المصادر الفلسفية مصداق للعدم المطلق، بل لم يصرّح بعدم وجوده أيضاً.^(١٩)



ويمكن أن نخلص من مجموع هذه المعطيات إلى نتائج من قبيل القبول بأنّ الألم أمر وجودي، وإثبات نسبة الملكة والعدم، واعتبار التفرق علة للألم واعتباره أمراً ثبوتياً، وتناسب بعض هذه القضايا مع بعضها الآخر، وهذا يدلّ على أنّ العلامة تناول هذا الموضوع من ناحية فلسفية بينما كانت النتائج التي توصّل إليها كلامية.

تحليل مسألة الشرّ في فكر العلامة

إنّ فهم الردّ على شبهة الشرّ يتوقف على تحليل المسألة ودراسة المباني النظرية لها، وتتمثل الخطوة الأولى في كيفية تقسيم الشرور ودورها في نظام الخلقة وكيفية تحليل آراء الخصوم ومناقشتها. على أنّ المباني النظرية لحلّ المسألة تكشف عن توجه عام للفكرة ومسائل داخلية لها وأخرى محيطة بها. ويبدو أنّ الرؤية الغائية للشرّ هي أهمّ ردّ للعلامة على تلك الشبهة، ويستند هذا الردّ إلى ركيزتين هما اللطف والعوض. ومع أنّ العلامة عدّ الشرّ لغير المكلف لطفاً، وبذا برّر عدم عبثية الآلام، بيد أنّه لم يقدّم تحليلاً وافياً لطبيعة هذا اللطف، ويمكن أن يستفاد من بعض الروايات أنّ مصاديق هذا اللطف تتجلى في الابتلاء والتربية والتوجه والتقرب. وكيف كان، فإنّ الطابع الغالب على بيان العلامة في هذا الصدد هو اهتمامه بمقدار الأعواض وأسبابها والتعويل على عدم منافاتها للعدل الإلهي، وهو ما طغى على أفكاره ولا سيّما المباني النظرية لحلّ المسألة.

تقسيم الشرور

لا ريب في أنّ فهم أسباب تعلق الإرادة الإلهية بالشرور وكذلك وقوع الشرور في حياة البشر يلعب دوراً أساسياً في معرفة النظام الفكري لكلّ شخص أو جهة؛ ولذا من المعهود ما يبدأ المتكلمون بأبحاثهم الخاصة بتوجيه جميع أقسام الشرور وبيان أسبابها وفلسفتها من بحث منشأ تلك الشرور، وعلى هذا الأساس قسّموا الآلام إلى مستحقّة ومبتدأة، ومن هذا المنطلق اعتبر العلامة الحلي بعض



أنواع الآلام عقوبة مستحقة على العبد، فلا يجب له العوض، بمقتضى عدد من الآيات القرآنية،^(٢٠) بينما تكون الآلام المبتدأة حسنة بشرطين هما اللطف بالملكف والعوض الزائد، واستدل العلامة وغيره من المتكلمين على لزوم هذين الشرطين احترازاً من محذوري العبث والظلم.^(٢١)

مناقشة آراء المخالفين

من النقاط المهمة التي تساعد على فهم فكر العلامة الحلي في مسألة الشرّ هو ما ينقله من تحليل ونقد لآراء خصومه ومخالفيه، وفي هذا الصدد نجد أنه قسّم الأقوال في موضوع الآلام إلى ثلاث طوائف هي:

- (١) - ذهاب الثنوية إلى قبح جميع الآلام.
 - (٢) - ذهاب المجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى.
 - (٣) - ذهاب البكرية وأهل التناسخ والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي.^(٢٢)
- ثم شرع بنقد أقوال الأشاعرة والنظام من المعتزلة والثنوية في مسألة الشرّ، فردّ على الأشاعرة بإيراد خمسة أدلة وهي نفسها ما استدلت بها المعتزلة عليهم، ملخصها عدم إمكان صدور القبيح أو إرادته من الله تعالى، ولزوم الأمر بالقبائح والنهي عن الطاعات، وبطلان نظام الثواب والعقاب.^(٢٣) والحال أننا نعلم بأنّ الأمر والنهي تابعان للمصلحة والمفسدة، والوقوع وعدمه تابعان للإرادة وعدمها. والذي يبدو أنّ هذه المناقشة مبنية على فكرة القول بالحسن والقبح العقليين، في حين أنّ الأشاعرة يرون أنّه ليس على الإنسان تكليف قبل إرسال الرسل، ولا يتحقق مبدأ الثواب والعقاب إلا بعد إرسال الرسل وإبلاغ رسالاتهم.^(٢٤)

وفضلاً عن الإرادة، فإنّ القدرة على ارتكاب القبائح تعدّ مسألة جدلية بين الأشاعرة والمعتزلة. قال النوبختي في بحث قدرة الله على كلّ مقدور: «هو قادر على القبيح، وإلا لم يستحقّ مدحاً إذا لم يفعل». وأقام العلامة ثلاثة أدلة لإثبات قول أكثر العقلاء وردّ النظام، وهي:





- عموم قادية الله وعدم الاستثناء.
- لو لم يكن قادرًا على القبيح لما استحقّ المدح على تركه.
- العلاقة الطولية بين قدرة الله والعباد ودليل الأولوية (العباد قادرون على فعل القبيح، وقدرتهم في طول قدرة الله تعالى، فهو قادر على القبيح أيضًا).^(٢٥)
- إنّ الأمور الثلاثة في المباحث المتقدمة من العلامة يمكن أن تشكل منطلقًا لتحليله الفلسفي الكلامي:
- القبول بقبح بعض الآلام.
- عدم إرادة القبائح وصدورها من الله.
- إثبات قدرة الله على كلّ قبيح.
- ويمكن إدراك سلسلة القضايا المتقدمة إما بلزوم اعتبار الآلام القبيحة عدمية أو تدارك فلسفة إرادتها وصدورها باللفظ والعوض.

مسألة الشرّ والخلق

تترتب بعض البحوث على القول بالإرادة والقدرة على القبائح، منها وجود الشيطان وخلق وإمهاله إلى يوم القيامة ليوّسوس للعباد، ويعدّ موضوع الشيطان والفلسفة من خلقه وخالقه من نقاط المواجهة المهمة بين المتكلمين والفلاسفة من جهة والفكر الشوي من جهة ثانية، وربما كان هذا هو السبب في ذهاب الفلاسفة والمتكلمين إلى نفي وجود مبدئين للعالم باعتباره من نتائج تحليلاتهم في مسألة الشرور.

ومن المسائل ذات الصلة بفهم مسألة الشرّ ومدى ارتباط ذلك بخلق الشيطان هي فلسفة إرادة الله تعالى للقبائح، والزواية المهمة الأخرى عبارة عن وجه الجمع الذي اختاره القائلون بعدمية الشرور في توجيه النصوص القرآنية والروائية الدالة على خلق الشرّ. وعلى هذا الأساس، ذهب العلامة إلى أنّ الآيات والروايات الواردة في خلق الشرور تفنّد أفكار الشوية القائلين بوجود مبدئين لعالم الكون،





فنرى أنّه ركز على تناقض استدلالهم، وأوضح أنّ صرف حدوث الشيطان الذي هو من أكبر الشرور ومن فعل الله لدليل على بطلان عقيدتهم^(٢٦) وبناءً على ذلك لا بد أن نرى هل لدى العلامة صورة لوجود الشيطان من جهة الخير أو لا؟ يقوى هذا الاحتمال في فكر العلامة عن طريق إصراره على أمرين: اعتبار الوجود خيراً من جهة وتأويل النصوص الروائية الدالة على وجود الشرور من جهة ثانية.

من هنا، ذهب العلامة إلى أنّ خلق الموت بمعنى تقديره^(٢٧) وأكد أنّ الله تعالى خلق العالم - كما يرى الإمامية والمعتزلة - لحكمة ظاهرة، وهي إيصال الجود إلى خلقه ولإظهار رحمته ولطف عنايته^(٢٨) وهذا التحليل غير قادر على الجمع بين كون الشيطان مخلوقاً وشرّاً في الوقت نفسه^(٢٩).

بيد أنّ في بعض الروايات وجهاً آخر للجمع عن طريق الارتباط بين خلق الشرّ ومسألة الاستطاعة^(٣٠) إذ ورد أنّ أبا بصير سأل الإمام الصادق عليه السلام عن شيء من الاستطاعة، فقال في مقام إثبات شمولها لإرادة الله: «الخير والشرّ، حلوه وممرّه، وصغيره وكبيره، من الله»^(٣١) وتكشف هذه الرواية عن عدم صواب التمييز بين الخير والشرّ على أساس أن أحدهم من الله والآخر من عند الله.

وبقطع النظر عن الأسئلة غير المجاب عنها التي تصطدم بالتفسير العدمي للشرور في مسألة خلق الشيطان، يبدو أنّ فهم الأمر بين الأمرين والتمييز بين مقام الإرادة الإلهية الذي يتوقف عليه وقوع جميع الأحداث في العالم أو عدم وقوعها وبين مسألة المحبة والغضب، وكذلك الأمر والنهي الإلهيان اللذان تلعب فيهما المصالح والمفاسد دوراً محورياً، بوسعه أن يشكل جواباً شاملاً ودقيقاً عن الأسئلة التي تواجه مسألة الشرّ والشيطان. فهذا التحليل يرسم صورة لإرادة الإنسان الحرّة إلى جانب الإرادة الإلهية العامة، ويسهم في حلّ مسألة الجبر من جهة ونظام الثواب والعقاب من جهة ثانية، في ضمن منظومة منسجمة ومتناسقة^(٣٢).



التحليل الفلسفي والكلامي للعلامة

إنّ إلقاء نظرة على تاريخ كلام الإمامية والفلسفة الإسلامية يكشف عن أنّها قطعت مراحل من الاستحالة والمواجهة والاستقلال، ويمكن إدراج العلامة الحلي في ضمن قائمة الفلاسفة- المتكلمين الذين التزموا المنهج الفلسفي في تبين البحث الوجودي للمسألة، وتبنّوا المنحى الكلامي عند الردّ على الشبهات ومواجهة الإشكالات المطروحة حولها، ولربما كان ذلك نابعا من القناعة بأنّ فلسفة كلّ واحد من العلمين المذكورين مناسبة لهذا التوجه.

وعلى الرغم من وجود ردود فلسفية كلامية قبل العلامة أيضًا، وأنّ التحليل الفلسفي الكلامي واضح في كثير من مصنفات العلامة، حيث يستكشف هذا التوجه في ردّه على الشبهات عن طريق إنعام النظر في المباني النظرية التي وضعها لحلّ المسألة. فكما هو ديدن الفلاسفة لما تطرق العلامة لماهية الشرّ ووجوده تحدّث عن أنّه أمر عديمي، وعند الردّ على الشبهات والإجابة عن الأسئلة المتعلقة بالموضوع اتبع منهج المتكلمين وتحدّث عن أصول من قبيل الحسن والقبح، والفعل الاختياري للعبد، ومدى ارتباطها بالإرادة الإلهية، والأصلح والعوض، كما ردّ على اعتبار الموت شرًّا من خلال بيان مسألة الأجل.

وأشار العلامة إلى ضرورة ملاحظة حيثية الإطلاق في الأمور التي توصف بالشرّ، ذاهبًا إلى أنّ تحقق ماهية شيء في الخارج يكسبه حيثية وجودية، وعلى العكس من ذلك فإنّ فقدان كمالٍ من شيء له القابلية على امتلاكه يوجب وصفه بالشرّ، وفي مقام التمثيل على هذا الإطلاق ذكر أنّ الموت إنّما يعدّ شرًّا من جهة فقدان الحياة فقط، بخلاف الوجوه الأخرى مثل قدرة الفاعل وقابلية الأداة وانفعال البدن مقابل القتل، إذ عدّها وجودية.^(٣٣) ثمّ إنّّه وافق على كون الشرور عدمية في ضوء هذه الملاحظة، وأنكر اتحاد معنى الثبوت ووجود أحكام وجودية للممكنات المعدومة.^(٣٤)



المباني النظرية لحل المسألة

يتضح المنهج الفلسفي - الكلامي للعلامة الحلي عن طريق مطالعة طريقة طرح المباني النظرية لحل المسألة في آثاره ومؤلفاته، فمع أنه اعتمد في طائفة منها على الرؤية الفلسفية والوجودية للشر، نجده قد تطرق في كثير منها إلى المباني الكلامية متبعًا المنهج الكلامي في بحث أصل العدل الإلهي ومسألة الشرور.

الحسن والقبح

الخطوة الأولى لبحث هذه المسألة في علم الكلام هي موضوع الحسن والقبح وعدّهما عقليين أو شرعيين. بديهي أنه إذا كان الشرّ مصداقًا للظلم فسيعدّ قبيحًا برأي المتكلمين وبعيدًا عن ساحة العدل الإلهي، وفي هذا الإطار عدّ العلامة الحسن والقبح العقليين من العقائد المشتركة بين المعتزلة والإمامية، وذهب إلى أن الملاحظة فقط خالفوا هذا الحكم، وبنفيهم العقل حكموا بنفي الشرائع أيضًا. ^(٣٥) ولا يخفى أنه عدّ العقل عاجزًا عن إدراك الحسن والقبح في بعض الأمور، وذكر أن العبادات من الأمور التي لا يستطيع الكشف عن حسنها وقبحها سوى الشرع. ^(٣٦)

ومن أهم الأدلة على مسألة الحسن والقبح العقليين لزوم وجود مرجع للكشف عن الحسن والقبح ونسبتهما إلى الأفعال، إذ يمكن الحكم بحسن المصاديق المتعددة أو قبحها عند ردها إلى ذلك المرجع. وذهب العلامة إلى بدهية الحسن والقبح إلى درجة تشبيههما بحاجة الممكن إلى سبب، وكباقي المتكلمين عدّ المعيار الأساس في الحكم بحسن الأفعال أو قبحها وجود مصلحة أو مفسدة فيها، وأما معيار المصلحة والمفسدة في كلّ فعل فيمكن تحديده استنادًا إلى عوامل متعدّدة، وشدد على دور هذه العوامل والوجوه مع اقتران حدوث الفعل في تحديد الحكم النهائي للأفعال ووصفها بالحسن أو القبح. ^(٣٧)

ومّا تقدم، يمكن فهم أحد الردود الكلامية على المسألة المبحوثة وكيفية تحليل



الشرور. يرى العلامة الحلي أنّ وقوع الشرّ القليل إلى جانب الخير الكثير مطابق لحكم العقل وقضائه وموافق للمصلحة. ^(٣٨) وهذا يعني أنّ حلّ المسألة بهذا التوجيه من تبعات القول بالحسن والقبح العقليين، وأنّ هذا الردّ كلامي. ثم إنّ العلامة رتب أحكام الحسن والقبح، ويبيّن أنّ نفي الحسن والقبح العقليين يستلزم جواز إظهار المعجز من الله تعالى على يد الكاذب. ^(٣٩) وبمقتضى هذا التفسير، تلاحظ الشرور بحدّها الأدنى وتكون متوائمة مع ملاك المصلحة وغير منافية للعدل.

الفعل الاختياري للعبد

لابدّ من الإشارة إلى أفعال العباد في مجال الشرور أيضًا باعتبارها من المباحث المهمة في هذا المضمار، وتشكل مسألة الفعل الاختياري للعباد الحلقة الثانية من مباحث العدل، وتأتي خلف مبحث الحسن والقبح. ثم إنّ دور هذا البحث في الشرّ الأخلاقي واضح؛ إذ يعدّ أحد الردود المهمة على المجبرة، ولكن تبرز في هذا البحث إشكالية إلهية عن طريق السؤال التالي: لما كان الله متّصفًا بالعلم والقدرة والإحسان المطلق لم ينبغي أن يخلق إنسانًا يرتكب سلوكيات مشينة ويعيث في المجتمع فسادًا؟ فوفقًا لهذا الكلام، يعدّ خلق الإنسان الشرير نحوًا من تجويز وقوع الشرور في العالم؛ وبناءً على ذلك فهذا الفعل الإلهي شأنه شأن الشرور الطبيعية الأخرى كالموت والزلازل والفيضانات منافع للعدل الإلهي!

وقد سعى المتكلمون إلى الردّ على هذه الشبهة من جهتين: الإرادة الحرّة للعبد والإرادة الإلهية العامة، وهكذا عدّ العلامة الحلي صدور أفعال العباد عنهم بقدرتهم واختيارهم أمرًا ضروريًا لا يحتاج إلى دليل، ^(٤٠) ثم شدد على أنّ استحقاق المدح أو الذمّ من اللوازم الضرورية للاختيار، ووافق أبا الحسين في أنّ إدراك صدور الفعل عن العبد ضروري، أي صدور الفعل عن الحيوان بالضرورة، مخالفًا جمهور المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنّ الفعل مكتسب واستدلوا على لزوم إقامة البرهان من أجل فهم صدوره عن العبد. ^(٤١)



على أن توجيهه تعلق الفعل بالعبد ونسبته إليه بصورة كاملة يتوقف على وجود صفتي العلم والقدرة، وقد ذهب العلامة إلى أن العلم الإلهي لا يؤثر في إمكان الفعل [الوقوع أو عدم الوقوع].^(٤٢) ومع أن العلم والمعلوم متطابقان، لكنّ العقل إذا تصورهما حكم بأصالة المعلوم.^(٤٣) كما أكد العلامة على أن الرضا بقضاء الإلهي من لوازم القول بنسبه الأفعال إلى العباد، واستدلّ على هذا المدعى بأنّ من جعل الأفعال كلّها مستندة إلى الله تعالى لا معنى حينئذ لوجوب الرضا بقضاء الله وقدره عليه.^(٤٤)

وبعد القبول بنسبة الفعل إلى العبد وصدوره عنه، لا بدّ من بيان دور القدرة والإرادة الإلهية في فعل العباد. قال الفاضل المقداد في مجال عدم المنافاة بين كون الفعل صادرًا عن العبد وتعلق الإرادة الإلهية به: «المراد بشمول قدرته تعالى للممكنات تأثيرها في صحّة وجودها وعدمها... فلا منافاة [مع صدور الفعل عن العبد]». ^(٤٥) هذا فضلًا عن أن تعلق قدرة الباري بجميع الممكنات يتمّ عبر وسائط، ولم يقبل الفاضل المقداد ولا العلامة بالتعلق بلا واسطة.^(٤٦)

إشكالية العلم في مسألة القتل

كانت مسألة القتل وعلاقتها بالأجل وعلم الباري تعالى تشكل أهمّ المباحث في مجال العدل في نتائج العلامة الحلي، والسؤال الأساس في هذا البحث هو إن كان القاتل لم يسلب روح المقتول فهل كان ليعيش بعد ذلك؟ ألا يتعارض فعل القاتل مع علم الله؟

وفي معرض ردّ العلامة على السؤال الأول، أشار إلى أن القتل وقطع الحياة ظلم، ودافع عن احتمال استمرار الحياة حسب القواعد الطبيعية.^(٤٧) كما وجّه عدم منافاة ذلك لعلم الله تعالى بأنّ العلم لا يؤثر في المعلوم.^(٤٨)



القباح في الإرادة الإلهية

سعى المخالفون لنظرية العدل الإلهي من الغربيين المعاصرين إلى تصوير وجود تعارض بين وقوع الشرور في العالم وبين بعض الصفات الإلهية كالعلم والقدرة والإحسان، وأشار إلى هذه المسألة في المنظومة الفكرية للمسلمين بعنوان كيفية الجمع بين إرادة الله في الشرور وإشكالية الفعل الاختياري للإنسان. إن قضية تعلق الإرادة الإلهية وشمولها للكائنات لدى الأشاعرة كانت موضع نقاش واسع من المعتزلة الذين أصرّوا على إرادة الطاعات وكرهه المعاصي، وسار العلامة الحلي على هذا النهج في كتبه ومؤلفاته أيضاً، فدافع عن رؤية المعتزلة ونقض على الأشاعرة في كثير من الأمثلة التي تمسكوا بها.

ومن الموضوعات المطروحة في هذا المجال، قصة ابتلاء النبي إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وقد حلّ العلامة التعارض بين الأمر بالذبح وعدم الإرادة بأن النبي إبراهيم عليه السلام كان مأموراً بمقدمات الذبح وإطلاق اسم الذبح على مقدمات الذبح مجازاً لما كانت تؤول إليه. (٤٩)

وزد على ذلك أنّه يمكن تحريّ انعكاسات آراء الفرق الكلامية الأخرى في هذا البحث في مسألة تعلق الإرادة الإلهية بالمعاصي فالعلامة الحلي حكى أقوال المعتزلة والأشاعرة في هذه المسألة قائلاً: «ذهب المعتزلة إلى أنّ الله تعالى يريد الطاعات من العبد بأن يوقعها العبد اختياراً منه، غير مجبرٍ له عليها، ويكره منه إيقاع المعاصي. وقالت الأشاعرة: إنّ الله تعالى يريد لجميع الكائنات، سواء كانت طاعة أو معصية، حسناً كان الواقع أو قبيحاً، وكرهه لجميع ما لم يوجد، سواء كان طاعة أو معصية، حسناً كان غير الموجود أو قبيحاً». (٥٠)

ولا ريب في أنّ العلامة عدّ الإرادة والرضا مفهوميّن متلازمين ومتراطبين، وشدّد على أنّ الله تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي، مبيناً أنّ هذا هو مذهب



الإمامية، ثم نقل آراء الأشاعرة في هذا الباب وأوضح أنهم «جعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك والظلم والجور والعدوان وأنواع الشرور مرادة لله تعالى، وأنه تعالى راضٍ بها».^(٥١)

ثم استشهد ببعض الآيات القرآنية، نحو: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ﴾،^(٥٢) ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾،^(٥٣) على جريان النظام الأحسن في العالم وقبح الكفر والظلم، وتمسك بآيات من قبيل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾،^(٥٤) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾،^(٥٥) ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾،^(٥٦) ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ﴾،^(٥٧) ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾،^(٥٨) ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾،^(٥٩) للاستدلال على نفي مطلق الظلم عن الله تعالى وتنزيه أفعاله دون أفعال العباد والتدليل على أنها متقنة ومحكمة.

والظاهر أن النقطة التي أغفلها العلامة في بيانه المتقدم هي عدم التمييز بين مقام الإرادة والمحبة والملاك في الأمر والنهي وبين الرضا والغضب، كما أسلفنا الحديث حول ذلك، في حين ثبت في الروايات الماثورة في المذهب الإمامي تمييزها بين الاثنين، وبالتالي إثبات الإرادة ونفي المحبة تجاه المعاصي.^(٦٠)

الأصلح

حين نتابع شرح العلامة لعبارات النوبختي في كتاب «الياقوت» وشرحه لعبارات الخواجة في كتاب «كشف المراد» نجد أنه راعى الأصول المنهجية والأمانة العلمية عن طريق تبين عبارات هذين المؤلفين، ويتجلى ذلك بصورة أوضح عند بحث موضوع «الأصلح» في الكتابين المذكورين، فأشار في الأول إلى ما امتاز به النوبختي من باقي الأصحاب من الإمامية ونوّه في الثاني بمجاراة الخواجة لأبي الحسين وباقي المعتزلة البصريين في وجوب مراعاة الأصلح.^(٦١)

ونرى أنه سلط مزيداً من الأضواء على هذه المسألة وبَيَّن رأيه النهائي فيها في كتاب «مناهج اليقين»، مؤكداً أن مراعاة الأصلح والأنفع على فرض



عدم المفسدة والضرر والقبح واجب من وجهة نظرة البغداديين وممنوع بنظر البصريين. (٦٢)

ثم وافق العلامة على وجوب الأصلح، وردّ على القائلين بأنّه يلزم منه ما لا يتناهى قائلاً: «الفعل إنّما يجب على الله تعالى من حيث الحكمة إذا كان ممكناً، أما إذا كان ممتنعاً فلا، وما لا يتناهى يستحيل إيجاداً».

وردّ على البصريين القائلين بعدم لزوم الأصلح وأنّه يلزم مراعاة الشيء لمجرد ترتب المنفعة عليه بأنّهم أخطأوا في فهم الملاك الصحيح، فلم يوافق على شاهدتهم (لو وجب الأصلح لوجب علينا فعل النافلة لأنّها أنفع)، وردّ عليهم بالقول: «هذا غير وارد؛ لأنّ الأصلح ليس وجه وجوب، بل إنّما يجب مع خلوص الدواعي، ونحن نمنع منه؛ لوجود المشقة بخلاف الإحسان منه تعالى، فإنّه لا مشقة له فيه، ويدعوه الداعي ويتنفي الصارف، فيجب التحقق». (٦٣)

إنّ ما تقدم كان بصدد الأصلح الأخرى، ويمكن أن يستكشف رأي العلامة بشأن عدم لزوم الأصلح في الدنيا من آرائه حول بعض المسائل ذات الصلة بهذا الموضوع، فتحت عنوان «في أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق عالماً آخر» أوضح آراء الفلاسفة والمتكلمين، ثم رجح قول المتكلمين بجواز خلق عالم آخر، وشرع بالردّ على إشكالات الفلاسفة، ثم ذكر أنّ البلخي ذهب إلى مذهب الفلاسفة لاعتقاده بوجوب فعل الأصلح في الدنيا، وهذا يدلّ على أنّ العلامة وافق على وجوب الأصلح باعتباره من لوازم القول بمنع جواز خلق عالم آخر. (٦٤)

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى نقطة مهمة هي: لما كان العلامة قد اختار كتاب «نهاية المرام» كمصدر أول للتعبير عن آرائه، فأحال قراء كتبه الأخرى إلى الشواهد والاستدلالات المذكورة في هذا الكتاب في كثير من المباحث، يمكن اعتبار ما ورد فيه يمثل رأيه النهائي في هذه المسألة.





العوض

تعدّ الأجوبة الغائية عن موضوع العوض من الردود الكلامية المهمة على مسألة الشرور. من هنا، نرى أنّ العلامة في بحث الأعواض قسّم الآلام إلى مستحقّة ومبتدأة، واشترط للآلام المستحقّة شرطين أساسيين هما:

(١)- أن تشتمل على مصلحة للمتألم أو لغيره.

(٢)- أن يكون في مقابقتها عوض للمتألم يزيد على الألم^(٦٥).

ثم ذهب إلى أنّ المصالح الدينية- خلافاً للمصالح الدنيوية- تظهر أحياناً على شكل منافع أو مضارّ، ومن أبرز مصاديق المضارّ: الآلام والأمراض والغلاء. ويبدو أنّه يهدف من هذا التقسيم إلى إثبات أنّ المضارّ الدنيوية قد تنضوي تحت عنوان المنافع الدينية والأخروية، وبالتالي تندرج ضمن مجموعة المصالح^(٦٦). كما تناول مسألة اللطف والعوض من زاوية كلامية، ذاهباً إلى أنّ اللطف المقترن بالعوض يُخرج الآلام عن دائرة العبث والظلم، ووافق غيره من المتكلمين بلزوم كون العوض كبيراً بحيث لو خيّر المكلف بينه وبين الألم لاختار الألم المقرون بالعوض^(٦٧).

وبعد هذا التوجيه تطرق العلامة إلى مكانة اللطف من العوض، وذكر عند شرحه لكلام الخواجة «لا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن» أنّ منشأ هذا الاعتقاد هم كبار علماء المعتزلة، ثم شبّه بحث الشرور بتحمل مشاقّ السفر للحصول على الربح، فلما كانت مشاقّ السفر علة في حصول الربح فكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة، فحسّن فعله وإن خلا عن العوض، في حين أنّ الأوائل يعتقدون بأنّ الثواب المستحقّ يقابل الطاعة دون الألم، وعندئذ يبقى الألم مجرداً عن النفع والفائدة^(٦٨).

وأفاد العلامة في بحث الآلام على نحو الابتداء أنّه يشترط لحسن هذه الآلام اشتغالها على اللطف للمتألم نفسه أو لغيره؛ لأنّ خلوّ الألم عن النفع الزائد الذي



يختار المتألم معه الألم يستلزم الظلم، وخلوّه عن اللطف يستلزم العيب. كما أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي - شأنه شأن بعض مشايخ المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي علي وأبي هاشم الجبائين - يرى عدم كفاية اللطف وحده، ويؤكد على لزوم اقترانه بالعوض أيضاً. (٦٩)

وقد ذهب قوام الدين مانكديم إلى أنّ استحقاق العقاب يمكن أن يسوّغ تعلق الآلام بالمكلفين، كما أنّه برّر وجود الآلام ببعض الأمور الأخرى من قبيل دفع الضرر. (٧٠) وعلى العكس من ذلك، ورد في كلام العلامة الحلي في شرحه لعبارات الفاضل المقداد أنّ دفع الضرر من وجوه حسن الألم. (٧١)

ومن الأبحاث الأخرى التي يمكن طرحها في هذا الباب مقدار العوض، فكيف يُحتسب وكيف يقاس إلى الألم؟ ذهب النوبختي في هذا الخصوص إلى أنّ حكم الإنسان في باب العوض كحال المحجور عليه واليتيم الذي لا يصحّ له التصرف في ماله؛ لأنّ استيفاء العوض ليس للإنسان، بل المستوفي هو الله تعالى وهو من يحدّد مقداره؛ لكنّ العلامة لم يقبل هذا التحليل، مشدداً على لزوم أن يزيد العوض على الألم، وإلا كان فيه نوع من الظلم، بل ذهب إلى أكثر من ذلك واشترط أن يكون للمتألم من الأعواض ما يزيد على المستحقّ له بحيث لو خيّر لاختر الألم. (٧٢)

الموت والأجل

يعدّ الموت مطلقاً أو بعض حالاته على أقلّ التقادير مصداقاً للشرّ من وجهة نظر المؤمنين بالمعاد والمنكرين له على حدّ سواء، وقد انصبّت جهود المتكلمين على جهتين: الأولى: هي ارتباط الموت بحلول الأجل وإسناد القتل وزيادة الأعمار ونقصانها إليه، والثانية التأكيد على أنّ حلول الأجل مطابق للعلم الإلهي من منطلق نفي وجود أجلين للإنسان. والحال أنّ الأجل قُسم في الآيات والروايات إلى أجل محتوم وأجل مسمّى، وورد في المصادر الحديثية والتفسيرية ذيل قوله تعالى:



﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ، ثُمَّ أَنْتَرْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾^(٧٣) التسليم بتقدير الآجال لدى الباري تعالى، ثم تطرقت هذه المصادر إلى أقسام الآجال وأوقات حلولها، وشبّهت الأجل بالحبل الذي يستعمل لإرسال الدلو في البئر من حيث الزيادة والنقصان، وأوضحت أنّ الإحسان وصلة الرحم من أهم أسباب الزيادة والنقصان.^(٧٤)

وعرّف العلامة الأجل بالوقت، وأجل الموت بأنّه هو الذي علم الله تعالى وقوعه فيه، محاولاً بذلك أن ينأى بنفسه عن قول النوبختي بأنّ موت المقتول ليس بأجله، قائلاً: «أمّا المقتول فهو يُقتل بأجله، فإن أريد أنّه يُقتل في الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حياته فهو كذلك». ^(٧٥)

ولم يوافق العلامة على كون الأجل لطفاً للمكلف نفسه، في حين أن الحاجة ابتداءً هذا البحث بعبارة «ويموز أن يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف»،^(٧٦) بمعنى أنّه يرى الأجل من مصاديق اللطف سواء كان للمكلف أو للغير.

وكان البحث الفلسفي الوحيد للعلامة في هذه المسألة متعلّقاً بوصف القتل والموت بالعدم من حيث إنّ شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم، وفيما يرتبط بالأمور العامة لأحكام الوجود والعدم ركز على إزالة كمال الحياة عن الشخص، وأوضح أن ليس الشرّ إلا هذا العدم، وأما باقي القيود الوجودية فهي خيرات.^(٧٧)

النتيجة

على الرغم من أنّ العلامة الحليّ فسّر الشرّ من الزاوية الفلسفية للمسألة بالعدمي، لكن ثمة ارتياب تجاه فاعلية التفسير العدمي للشرّ في مقام الردّ على التساؤلات والشبهات. وقد أدّى تنوع مؤلفاته الفلسفية والكلامية والتزامه بمراعاة الأطر الخاصة بكلّ علمٍ إلى مواجهة صعوباتٍ كبيرةٍ في استكشاف آرائه وأفكاره، بيد أنّ اهتمامه بالمباني النظرية لحلّ المسألة في نتاجاته المختلفة كشف النقاب عن تحليل فلسفيّ - كلاميّ في منظومته الفكرية، وقد تجلّى هذا التحليل



في مجالي الوجود وحلّ شبهة إلهية، لكنّه اصطدم بإشكاليات من قبيل إرادة القبائح والتناقض في بيان الوجود وتطبيق نتائج البحث على موضوعات مثل وجود الشيطان. ومع ذلك كلّه، تمثّلت الحلول التي طرحها العلامة لحلّ مسألة الشرور بالتأكيد على صُدُور الفعل عن البشر اختياريًا، مع إسهام قضايا أخرى في حلّ المسألة نحو المصلحة، والعوض المقترن باللطف، وعدم منافاة القتل والأجل للعلم الإلهي.



الهوامش

على الموجودات (انظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٥٦).

(٧) قال: «هو انتفاء الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له، كالعمى والبصر» (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٧٨).

(٨) قال: «الوجود نفس الماهية، فإنّ الوجود لمّا لم يكن ثابتاً في العدم بالاتفاق لم يكن العدم شيئاً» (معارج الفهم في شرح النظم: ٢٢٥).

(٩) ينظر: رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣١٥.

(١٠) ينظر: تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٥٧.

(١١) ينظر: المحصل: ٢٥٧.

(١٢) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٢ و ١٣٩.

(١٣) ينظر: نهاية المرام ٢/ ٢٨٠؛ إرشاد الطالبين: ١٢٠؛ قواعد المرام في علم الكلام: ٧٥؛ أصول المعارف: ١٦٩.

(١٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠١.

(١٥) ينظر: الإلهيات: الشفاء، ١٨٥؛ شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٣٢١.

(١٦) ينظر: تلخيص المحصل: ١٧٢.

(١٧) أشار في بعض مؤلفاته إلى أنّه يخالف الحكماء الأوائل في اعتبار التفرّق علة من حيث كونه عدمياً، لكنّه أكد في كتاب آخر أنّ الألم ناتج عن سببين هما التفرّق وسوء المزاج، وسعى في بحث مبسوط في كتاب «نهاية المرام» إلى إثبات الحيث الوجودي

(١) بُحثت هذه الرؤية في مقالين: الأول، حمل عنوان «خير وشر» ونُشر في موسوعة حملت عنوان «دانشنامه امام علي (عليه السلام)»، ج ٢، ص ٣٤٣-٣٧٨. والثاني بعنوان «نگاهي نقادانه به مهمترين پاسخ هاي اشكال شر» نُشر في مجلة «طلوع» العدد ٣٤، ص ١٣٥-١٤٨. جدير بالذكر أنّ بعض الباحثين عرّف العدل الإلهي بحيث لا يكون منافياً للشرور، معتبراً أنّه يعني إعطاء الحقّ، وأنّ كل ما أعطي للعباد هو فضل، فلا حقّ للعباد على الله تعالى (انظر: برنجكار، حكمت واندیشه ديني: ص ٢٤٩).

(٢) سيأتي أنّ السيد المرتضى والنوبختي ذهبوا إلى وجوب الانتصاف، وأنّ النوبختي لم يجز سقوط العوض في الدنيا والآخرة، في حين ذهب العلامة إلى عدم وجوب الانتصاف وجوّز تأخير العوض أيضاً (انظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٣٠ و ١٣٣).

(٣) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٤٧.

(٤) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٢.

(٥) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٢١٤.

(٦) كما أنّه لم يقبل نظرية أنّه مقول بالتشكيك



(٢٠) يُنظر: سورة البقرة/ الآية ٦٥؛ سورة التوبة/ الآية ١٢٦.

(٢١) يُنظر: أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: ١٢٨؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٣٠؛ نهج الحق وكشف الصدق: ١٣٧.

(٢٢) يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٩.

(٢٣) يُنظر: الرسالة السعدية: ٥٩ - ٦٠. كذلك أنكر الخواجة تعلق إرادة الباري تعالى بالقبائح (انظر: نقد المحصل: ٤٢).

(٢٤) يُنظر: أصول الإيمان: ٢٨.

(٢٥) يُنظر: أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: ٨٩.

(٢٦) يُنظر: أنوار الملوكوت في شرح الياقوت: ٢٠٠.

(٢٧) يُنظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ١٤٦.

(٢٨) ينظر: استقصاء النظر في القضاء والقدر: ٤٩.

(٢٩) الظاهر أنّه يمكن التمسك ببعض الوجوه من أجل الجمع بين ما ذكر، منها ما أفاده الملا صدرا من التمييز بين القضاء والمقضي، وكذلك ما أفاده آية الله جوادى آملي من كون الشرور «من الله» أو «من عند الله».

(٣٠) الاستطاعة من المباحث الكلامية المتعلقة بالإرادة حيث تبين كيفية الجمع بين إرادة الله وإرادة العبد.

(٣١) المحاسن ١/ ٢٨٢.

للانفصال، بينما أشار في موضع آخر من مباحث هذا الكتاب إلى نفي كون التفرق سبباً للآلام وعدم اندراجه تحت أيّ من مقولاته. والظاهر أنّه يمكن توجيه هذا التباين في الرأي بأنّه لما كان يعتبر الآلام أمراً وجودياً وثبوتياً لم يوافق على أن يكون الأمر العدمي علة له، واعتمد في بعض المواضع على التصور العام من أنّ التفرق أمر عدمي فنفاه تارة ونفى كونه علة عدمية بإثبات أنّه وجودي تارة أخرى (انظر: تسليك النفس إلى حظيرة القدس: ٩١؛ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٥١؛ نهاية المرام في علم الكلام ٢/ ٢٩٢ و ٣٠٥).

(١٨) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٢٢٥.

(١٩) صنّف العلامة بعض المفاهيم كشريك الباري واجتماع النقيضين والعدم المطلق في خانة الممتنعات. وفي هذا السياق، قارن الملا صدرا مفهوم الوحدة بمفهوم الوجود، مبيّناً أنّهما مفهومان مشككان، فقال: «إنّ الوحدة كالوجود على أنحاء شتى، وكلّ وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة، والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة، كما أنّ الوجود الخاص الذهني أو الخارجي يقابله العدم الذي بإزائه، والعدم المطلق في مقابله الوجود المطلق، وكلّ موجود ما له وحدة ما والكثير المقابل له غير موجود» (الشواهد الربوبية: ٦٥).



الممكنات هو الإمكان المصاحب للحدوث، وإن كانت عبارته في الباب قد أشارت إلى الإمكان فقط، لكنه كشف في «نهاية المرام» أن مقصود جميع المتكلمين المتقدمين من بيان الإمكان باعتباره وجه تعلق قدرة الله بالممكنات

هو الإمكان بشرط الحدوث، فقال: «واعلم أننا لو جعلنا العلة المحوجة إلى المؤثر هي الإمكان، بشرط كون الممكن ممّا سيحدث، على أن يكون هذا الوصف جزء العلة أو شرطها، أو جعلناه كلّ العلة، اندفع الدور وتقدّم الشيء على نفسه، وكأنّ مقصود كلام المتقدمين من المتكلمين ذلك» (نهاية المرام ١ / ١٥٦).

(٤٧) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين: ٣٩٦.

(٤٨) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٠. وإلى جانب هذا البحث تناول العلامة مسألة ذبح الغنم، والسؤال هنا هو: هل يعدّ ذبح الغنم من مصاديق الظلم؟ ذهب العلامة إلى أنّه لو ماتت الغنم استحقّ مالها عوضاً زائداً على الله تعالى. ولعل إضافة هذه النقطة يسهم في إيضاح المراد، وهي أنّ تكامل هذا الحيوان يكمن في نموه المناسب وتجهيزه للذبح خدمة لحياة البشر، وهو ما يكتمل بالذبح.

(٤٩) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٤١٤.

(٥٠) الرسالة السعدية: ٥٩؛ وانظر كذلك:

(٣٢) يمكن قراءة تفاصيل أكثر عن هذا الموضوع في مقال آخر حمل عنوان «تبيين مسأله شر در آیات و روایات و پاسخ به شبهات در مدارس كلامی».

(٣٣) ينظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية: ٦٠٩.

(٣٤) ينظر: إيضاح المقاصد: ١٩ - ٢٢.

(٣٥) ينظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ٢٥.

(٣٦) ينظر: نهج الحق وكشف الصدق: ٨٢.

(٣٧) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٠٥.

(٣٨) ينظر: المسائل المهنيّة: ٦٥.

(٣٩) ينظر: الألفين: ٥٣.

(٤٠) ينظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ١٥٦.

(٤١) ينظر: معارج الفهم في شرح النظم: ٤٠٨.

(٤٢) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٧.

(٤٣) يستفاد من كلامه أنّه ليس المقصود من كون العلم تابعاً والمعلوم متبوعاً هو تقدم المعلوم على العلم زماناً، بل وإن كان العلم متقدماً فإنّ أصالة المعلوم ونسبته إلى الفعل ثابتة (انظر: المصدر نفسه: ٢٣٠).

(٤٤) ينظر: الرسالة السعدية: ٦٨.

(٤٥) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ١٥٧.

(٤٦) ذلك أنّ العلامة كباقي المتكلمين بيّن أنّ الدليل على تعلق قدرة الله بجميع



(٧١) يُنظر: النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: ٣٣.

(٧٢) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٣٣؛ أجوبة المسائل المهنية: ٣٠.

(٧٣) سورة الأنعام/ الآية ٢.

(٧٤) ينظر على سبيل المثال: نهج البلاغة، الخطبة ٩١ (خطبة الأشباح): ١٣٤؛ بحار الأنوار ٥/ ١٤٠.

(٧٥) يُنظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٩٣ - ١٩٤.

(٧٦) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٤٠.

(٧٧) يُنظر: المصدر نفسه: ٣٠.

معارج الفهم في شرح النظم: ٤١٣.

(٥١) نهج الحق وكشف الصدق: ٩٥.

(٥٢) سورة الملك/ الآية ٣.

(٥٣) سورة السجدة/ الآية ٧.

(٥٤) سورة الحجر/ الآية ٨٥.

(٥٥) سورة النساء/ الآية ٤٠.

(٥٦) سورة فصلت/ الآية ٤٦.

(٥٧) سورة هود/ الآية ١٠١.

(٥٨) سورة غافر/ الآية ١٧.

(٥٩) سورة الإسراء/ الآية ٧١.

(٦٠) ينظر: الكافي ١/ ١٥١، باب المشيئة والإرادة، ح ٥.

(٦١) ينظر: أنوار الملكوت في شرح الياقوت:

١٥٧؛ كشف المراد في شرح تجريد

الاعتقاد: ٣٤٣.

(٦٢) ينظر: مناهج اليقين في أصول الدين:

٣٩٩.

(٦٣) المصدر نفسه: ٤٠٠.

(٦٤) ينظر: نهاية المرام في علم الكلام ٣/

٢٤٧.

(٦٥) نهج الحق وكشف الصدق: ١٣٨.

(٦٦) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد

الاعتقاد: ٣٢٩.

(٦٧) ينظر: معارج اليقين في شرح نهج

المسترشدين: ٢٤٣.

(٦٨) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد

الاعتقاد: ٣٣١.

(٦٩) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد

الاعتقاد: ٣٣٠.

(٧٠) ينظر: شرح الأصول الخمسة: ٢٣٧.





المصادر والمراجع

٧٢٦هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم، ط ٣، ١٣٦٣ش / ١٩٨٤م.

٩. إيضاح المقاصد: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق وتصحيح محمد مشكوة وعلي نقوي منزوي، مطبعة الجامعة، طهران، ١٣٧٨ش / ١٩٩٩م.

١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

١١. تسليك النفس إلى حظيرة القدس: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤٢٦هـ.

١٢. حكمت واندیشه ديني: رضا برنجكار، دار نشر نبأ، طهران، ط ١، ١٣٨٣ش / ٢٠٠٤م.

١٣. الرسالة السعدية: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، دار الصفوة، بيروت، ١٤١٣هـ.

١٤. رسائل الشريف المرتضى: علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، ط ١، ١٤٠٥هـ.

١٥. شرح الإشارات والتنبيهات: الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، دار نشر البلاغة، قم، ط ١، ١٣٧٥ش / ١٩٩٦م.

١٦. الشفاء؛ الإلهيات: حسين بن عبد الله

١. أجوبة المسائل المهنية: الحسن بن يوسف ابن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، مقدمة محيي الدين المامقاني، مطبعة خيام، قم، ط ١، ١٤٠١هـ.

٢. إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: جمال الدين السيوري الفاضل المقداد (ت ٨٧٦هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ.

٣. استقصاء النظر في القضاء والقدر: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق السيد محمد الحسيني، دار إنباء الغيب، مشهد، ط ١، ١٤١٨هـ.

٤. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، بوستان كتاب، قم، ط ٣، ١٣٨٧ش / ٢٠٠٨م.

٥. أصول الإيمان: عبد القاهر البغدادي، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٣م.

٦. أصول المعارف: الملا محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ٣، ١٣٧٥ش / ١٩٩٦م.

٧. (كتاب) الألفين: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، هجرت، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٨. أنوار الملكوت في شرح الياقوت: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت



ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، تصحيح سعيد زائد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٤هـ.
١٧. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية: محمد بن إبراهيم الملا صدرا (ت ١٠٥٠هـ)، تعليق السيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، ط ٢، ١٣٦٠ش/ ١٩٨١م.

١٨. قواعد المرام في علم الكلام: كمال الدين ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
١٩. الكافي: محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تحقيق علي أكبر الغفاري ومحمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٤٠٧هـ.
٢٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تعليق حسن حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ٤، ١٤١٣هـ.

٢١. المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي، تحقيق جلال الدين محدث، دار الكتب الإسلامية، قم، ط ١، ١٣٧١ش/ ١٩٩٢م.
٢٢. معارج الفهم في شرح النظم: الحسن ابن يوسف بن المطهر (العلامة الحلي) (ت ٧٢٦هـ)، دليل ما، قم، ط ١، ١٣٨٦ش/ ٢٠٠٧م.

٢٣. معراج اليقين في شرح نهج المسترشدین: محمد بن الحسن بن يوسف الحلي (فخر المحققين)، تحقيق طاهر السلامي، العتبة

العباسية المقدسة، كربلاء، ط ١، ١٤٣٦هـ.
٢٤. مناهج اليقين في أصول الدين: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، دار نشر أسوة، طهران، ط ١، ١٤١٥هـ.

٢٥. النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر: جمال الدين السيوري الفاضل المقداد (ت ٨٧٦هـ)، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ط ١، ١٣٦٥ش، ١٩٨٦م.

٢٦. نقد المحصل: الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ.

٢٧. نهاية المرام في علم الكلام: الحسن ابن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، قم: مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤١٩هـ.

٢٨. نهج البلاغة: محمد بن الحسين الموسوي الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تصحيح صبحي الصالح، دار نشر هجرت، قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

٢٩. نهج الحق وكشف الصدق: الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق عين الله الحسنی الآرموي، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ط ١، ١٩٨٢م.

العلوم العقلية بين مدرستي الحلة وبغداد العلامة الحلي والخواجة نصير الدين الطوسي أنموذجاً

أ.م.د. كريم حمزة حميدي
كلية الإمام الكاظم عليه السلام / أقسام بابل

الملخص

يتناول البحث الشائج العلمية بين مدرستي الحلة وبغداد ممثلة بالجهود العلمية في حقل العلوم العقلية عند علمائين من علماء الشيعة الإمامية، وهما الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي، وقد عُرفا بغزارة نتاجهما في العلوم العقلية، وكان بينهما تواصل معرفي، فبدأ التأثير والتأثير واضحاً على نتاجهما، من حيث التدريس والتلمذة والتأليف وشرحه. وهذا ما رصدته البحث، فقسم على خمسة محاور وهي: الأول تناولت فيه الأواصر العلمية بين مدرستي الحلة وبغداد. في حين تناولت في المحور الثاني العلاقة العلمية بين العلامة الحلي والخواجة نصير الدين الطوسي، وجاء المحور الثالث ليسلط الضوء على شيوخهما في العلوم العقلية، وفي المحور الرابع ذكرت مؤلفاتهما في العلوم العقلية، وفي المحور الخامس والأخير تناولت شرح العلامة الحلي لمؤلفات الطوسي في العلوم العقلية.

الكلمات المفتاحية:

الحلة، بغداد، العلامة الحلي، الخواجة الطوسي، التأثير والتأثير.



Mental Sciences Between schools of Al-Hilla and Baghdad Al-Alama al-Hilli and al-Khawaja Nasir al-Din al-Tusi as a sample

Asst. Prof. Dr. Karim Hamza Hamidi

Imam Al-Kadhim College (peace be upon him) / Babylon

Abstract

The research examines the scientific links between the schools of Al-Hilla and Baghdad, represented by the scientific efforts in the field of mental sciences when two Imai Shi 'a scientists, Al-Khawaja Nasser Al-Din Al-Tousi and Al-Alama Al-Hili, were known for their abundant output in mental sciences, and they had a cognitive connection by which affecting and effecting seemed obvious on their output.

This study is divided into five sections: first, I dealt with the scientific connections between the schools of Hilla and Baghdad. In the second section, I discussed the scientific relationship between Al-Khawaja Nasser Al-Din Al-Tousi and Al-Alama Al-Hill. The third one highlights their sheikhs in mental sciences, and in the fourth, I mentioned their writings in the mental sciences, and in the final one, I discussed the explanation of Al-Alama Al-Hilli of Al-Tousi's writings in mental sciences.

Keywords:

Al-Hilla, Bagdad, Al-Alama Al-Hilli, Al-Khawaja Al-Tousi, affecting and effecting.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، أبي القاسم محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين، وبعد...
فقد أنجبت مدينة الحلة الفيحاء عددًا كبيرًا من العلماء الأفاضل، ممن تركوا أثرًا طيبًا في الميادين كافة العلمية والسياسية والأدبية، ومن هؤلاء من تخطى الآفاق، ليصل إلى مديات أوسع من دائرة مدينة الحلة، ومنهم العلامة في كل زمان، أعني الحسن بن يوسف بن المطهر، المشهور بـ(العلامة الحلي)، الذي خطا بالمشيبي الشيعي خطوات متقدمة، كان من نتيجتها تشييع السلطان المغولي (خدابنده)، وإنشاء المدرسة السيارية، وتلمذ علماء المذاهب الأخر عليه، فضلًا عن تلمذه على عدد من علماء المذاهب الأخر وغير ذلك مما يُشار إليه بالبنان.

فكان من ثمرات رحلات العلامة المتعددة لقاءه الشيخ الخواجه نصير الدين الطوسي - الذي زار الحلة عندما كان العلامة صبيًا، والتقى بجهاذة الدرس الحوزوي فيها آنذاك - فاتفق على تلمذ العلامة عليه في العلوم العقلية بين مدينتي الحلة وبغداد، وقد اشتهر الخواجه بهذه العلوم، فكان من المبرزين فيها. وصنّف العلامة بالرجل الثاني في تحصيلها بعد شيخه الخواجه. ومن هنا تكفل هذا البحث بتتبع العلاقة العلمية بين هذين العلمين في العلوم العقلية، فخلّصت إلى نتائج مهمّة في العلوم العقلية، أصبح موضع اهتمام الدارسين إلى يومنا هذا. لذا جاء البحث على مقدمة وخمسة محاور توزعت على النحو الآتي: الأول تناولت فيه الأواصر العلمية بين مدرستي الحلة وبغداد، بوصف الخواجه واحدًا من أقطاب الدرس في مدرسة بغداد العلمية. في حين تناولت في المحور الثاني العلاقة العلمية بين العلامة الحلي والخواجه نصير الدين الطوسي، وجاء المحور الثالث ليسلط الضوء على





شيوخهما في العلوم العقلية، وفي المحور الرابع ذكرت مؤلفاتهما في العلوم العقلية، وفي المحور الخامس والأخير تناولت شرح العلامة الحلي لمؤلفات الطوسي في العلوم العقلية. وختمت البحث بخاتمة صة بينت فيها أهم ما جاء في البحث. وفي الختام أسأل الله أن يوفقني لخدمة تراث علماء مدرسة أهل البيت (صلوات الله عليهم أجمعين).

أولاً : أواصر علمية بين مدرستي الحلة وبغداد

أخذت مدينة الحلة تؤدي دوراً متمماً من الناحية العلمية، وتدفع العلماء إلى بلاد بني مزيد بعد أن هاجر الشيخ الطوسي إلى النجف الأشرف عام ٤٤٨ هـ / ١٠٥٦ م عقب فتنة طائفية اندلعت بين السنة والشيعة في بغداد، وهو ما دفع الشيخ الطوسي إلى الفرار إلى النجف ليستقر بها، فأخذ علماء الشيعة يجتمعون حوله من كل مكان ولما صارت الحلة مدينة مستقرة، أخذ علماء النجف يرحلون إليها طلباً للرعاية والحماية من أمراء بني مزيد. فكان درس ابن إدريس الحلي الحوزوي في الحلة من الحلقات التدريسية الشيعية الكبرى في ذلك العصر، فانتفع بدرس من القريب والبعيد والعرب والعجم على حد سواء^(١). فكانت أولى الوشائج بين مدرسة حوزة الحلة ومدرسة بغداد هي علاقة النسب بين زعماء حوزة الحلة المتمثلة بالشيخ ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨ هـ) وجد أمه شيخ الطائفة الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، الذي كان من أقطاب الدرس في بغداد قبل انتقاله إلى النجف، فبعد مضي قرن من الزمن على وفاة شيخ الطائفة ظهرت إلى الوجود حوزة الحلة العلمية بعد أقول الدرس الحوزوي في النجف الأشرف.

ثم نمت الحركة العلمية في الحلة شيئاً فشيئاً وذاع صيتها في جميع الأمصار، وانتقلت بوقت مبكر من تأسيسها أكثر مكاتب بغداد إلى الحلة، لاضطرار أصحاب المكاتب في بغداد إلى مقايضة تجار الحلة بالمواد الغذائية مقابل كتبهم على أثر الهجمة المغولية على بغداد، فلاقى ذلك تشجيعاً عظيماً من علماء الحلة حتى كان



لهم الأثر الأكبر في انتشار التراث الإسلامي من همجية السلاجقة وجهل المغول. ذكر صاحب كتاب (أعيان الشيعة): «وكان أهل الحلة والكوفة والمسيب يجلبون إلى بغداد الأطلعة فانتفع الناس بذلك وكانوا يبتاعون بأثمانها الكتب النفيسة»^(٢). وهكذا كان لأهل الحلة الفضل في حفظ التراث الإسلامي، وليس ذلك وحسب، بل كان لحنكة علماء الحلة السياسية الفضل في حفظ المراقد المقدسة وحفظ دماء المسلمين من العدو الكافر (المغول).

وقد بلغت الأواصر العلمية بين مدرستي الحلة وبغداد أوجها في زمن أسرة السادة آل طاوس؛ ومنهم السيد علي بن موسى بن طاوس، فقد كان له دور فكري واجتماعي وروحي واسع في العراق وغيره، وكان من الشخصيات المعروفة في بغداد في زمن الخليفة العباسي المستنصر، فقد كان صهر وزيره ناصر بن مهدي، وعرض عليه الخليفة بعده أن يكون وزيره فلم يقبل ثم طلبه للإفتاء فلم يقبل أن يتقلد منصباً، وترك بغداد وسكن الحلة. وهو في الوقت نفسه من شيوخ العلامة الحلي رحمته الله. ومن هذه الأسرة من تقلد مناصب سيادية في بغداد، فقد تولى نقابة العلويين أشخاص عدة من السادة آل طاوس، منهم أخوه السيد أحمد، ومنهم تلميذه وابن أخيه السيد عبد الكريم صاحب فرحة الغري، وهو تلميذ نصير الدين الطوسي رحمته الله أيضاً^(٣).

ومن العلماء الذين تتلمذوا ودرسوا بين بغداد والحلة:

- محمد بن هبة الله بن يحيى بن حسن أبو العلاء بن أبي جعفر بن البوقي الواسطي: تَفَقَّهَ عَلَى أَبِيهِ وَتَكَلَّمَ فِي الْمَسَائِلِ وَأَفْتَى فُقَهَاءَ بَغْدَادَ وَنَازِلِيَّهَا. تُوُفِّيَ بِنَوَاحِي الْحِلَّةِ ٥٩٠ هـ فِي رَمَضَانَ^(٤).

- علي بن الحسن بن عنتر بن ثابت، المعروف بشميم الحلي: من أهل الحلة السيفية، كان أديباً فاضلاً مبرزاً في علم اللغة والنحو، وله مصنفات كثيرة في ذلك، وله إنشاد وخطب ومقامات ونظم ونثر كثير جيد، قدم بغداد في صباه، وأقام بها





مدة يقرأ الأدب على أبي مُحَمَّد بن الخشاب وغيره حتى برع في ذلك^(٥).

- ابن السكون، أبو الحسن بن أبي طالب الكاتب: من أهل الحلة السيفية
- هكذا رأيت نسبَهُ بخطِّ يده، قدم بغداد. قرأ النحو على أبي محمد بن الخشاب،
واللغة على أبي الحسن بن العصار^(٦).

- محمد بن علي بن أحمد أبو عبد الله المعروف بابن حميدة: من أهل الحلة
المزيدية، أديب فاضل، له معرفة حسنة بالنحو والعربية. قرأ ببلده على شيخ كان
هناك يعرف بخزيمه، وقدم بغداد، وقرأ على أبي محمد عبد الله بن أحمد بن الخشاب،
ولازمه مدة، وأخذَ عنه النحو. وكان له شعر حسن، أخذ الناس عنه ببلده - يعني
الحلة - علماً كثيراً وآداباً متوفرة^(٧).

- علي بن نصر بن هارون، أبو الحسن الواعظ: من أهل الحلة السيفية، سكن
بغداد، وصحب الشيخ صدقة بن أحمد بن وزير الواعظ الواسطي، وسمع معه
الحديث من الشريف أبي المظفر مُحَمَّد بن أَحْمَد بن عَبْدِ العزيز الهاشمي^(٨).

- محمد بن أحمد بن حمزة بن جيا أبو الفرج: من أهل الحلة المزيدية، يلقَّب
شرف الكتاب، كان نحويًا ولغويًا وفطنًا وشاعرًا مترسلاً، شعره ورسائله مدونة،
قدم إلى بغداد فقرأ على النقيب أبي السعادات هبة الله ابن الشجري النحوي وأخذ
عنه^(٩).

- فرسان بن لبيد بن هوال العائشي، أبو علي: من أهل الحلة السيفية، كانت
له معرفة تامة بالأدب، ويقول الشعر الحسن، قدم إلى بغداد غير مرة وكتب الناس
عنه من شعره^(١٠).

ثانياً: العلاقة بين العلامة الحلي والخواجة نصير الدين الطوسي

مما يؤكد أنَّ العلامة الحليَّ قد التقى الشيخ الطوسي في وقت متأخر من حياة
الآخر هو أنَّ ولادة العلامة الحليَّ في شهر رمضان سنة ست مئة وثمان وأربعين
هجرية - وهذا ما اتفقت عليه المصادر، إلّا ما ذكره السيد الأمين في كتابه (أعيان



الشيعة) نقلًا عن خلاصة العلامة من أنه ولد سنة ٦٤٧ هـ^(١١) - وحضور الطوسي إلى مدينة الحلة في سنة ٦٦٢ هـ تقريبًا. كل هذا يؤكد أن لقاء العلامة والطوسي قد حصل وعمر العلامة أقل من خمس عشرة سنة، وبعضهم قال: إن عمره كان أقل من عشر سنوات^(١٢). ومهما يكن من أمر، فإن اللقاء الأول قد حصل عندما كان العلامة صبيًا، وحادثة هذا اللقاء حصلت عندما زار الطوسي الحلة وحضوره مجلس المحقق الحلي، وقد نقلها العلامة الحلي نفسه في إجازته الكبيرة لبني زهرة، حيث قال: «وكان الشيخ الأعظم خواجه نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (قدس الله روحه) وقد تقدم ذكره وزير السلطان هلاكو فأنفذه إلى العراق فحضر الحلة، فاجتمع عنده فقهاء الحلة، فأشار إلى الفقيه نجم الدين جعفر بن سعيد، وقال: من أعلم هؤلاء الجماعة؟ فقال له: كلهم فاضلون علماء، إن كان واحد منهم مبرزًا في فن كان الآخر مبرزًا في فن آخر، فقال: من أعلمهم بالأصولين؟ فأشار إلى والدي سديد الدين يوسف بن المطهر وإلى الفقيه مفيد الدين محمد بن جهيم، فقال: هذان أعلم الجماعة بعلم الكلام وأصول الفقه. فتكدر الفقيه يحيى بن سعيد وكتب إلى ابن عمه أبي القاسم يعتب عليه وأورده في مكتوبة أبياتًا هي:

لا تهن من عظيم قدر وإن كنت مشارًا إليه في التعظيم
فالبيب الكريم ينقص قدرًا بالتعدي على اللبيب الكريم
ولع الخمر بالعقول رمى الـ خمر بتجيسها وبالتحريم
كيف ذكرت ابن المطهر وابن جهيم ولم تذكرني، فكتب إليه يعتذر إليه ويقول:
لو سألك خواجه مسألة في الأصولين ربما وقفت وحصل لنا الحياء. ومن ذلك
جميع ما صنفه الشيخ السعيد جمال الدين علي بن سليمان^(١٣).

فالعلامة قد نقل هذه الرواية، ولا شك في أنه كان حاضراً تفاصيل المسألة التي جرى طرحها في ذلك المجلس؛ إذ نُقل أن الخواجه نصير الدين الطوسي عندما حضر مجلس المحقق الحلي قطع المحقق الدرس تعظيماً له وإجلالاً لمنزلته





فأشار إليه بإكمال الدرس، فَجَرَى الْبَحْثُ فِي مَسْأَلَةِ اسْتِحْبَابِ التَّيَاسَرِ (يعني في العراق)، فقال المحقق الطوسي: لا وجه لهذا الاستحباب؛ لأنَّ التَّيَاسَرَ إِنْ كَانَ مِنَ الْقِبْلَةِ إِلَى غَيْرِهَا فَهُوَ حَرَامٌ وَإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِهَا إِلَيْهَا فَوَاجِبٌ، فقال المحقق: بل منها إليها، فسكت المحقق الطوسي ثُمَّ أَلْفَ الْمُحَقِّقُ فِي ذَلِكَ رِسَالَةً لَطِيفَةً، وَأَرْسَلَهَا إِلَى الْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ فَاسْتَحْسَنَهَا^(١٤)، ونقل الشيخ أحمد بن فهد الحليّ هذه المسألة مفصلةً، فقال في (المهذب البارع): «واعلم أنه اتفق حضور العلامة المحقق خواجه نصير الدين محمد بن محمد الحسن الطوسي (قدس الله روحه) مجلس المصنف طاب ثراه ودرسه، فكان فيما جرى بحضوره درس القبله، فأورد إشكالاً على التياسر، فأجاب المصنف في الحال بما اقتضاه ذلك الزمان، ثم عمل في المسألة رسالة وبعثها إليه، فاستحسنها المحقق حين وقف عليها. وها أنا موردها بلفظها»^(١٥).

وَلَمَّا سُئِلَ الْخَوَاجَةُ نَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِيُّ بَعْدَ عَوْدَتِهِ مِنْ زِيَارَتِهِ مَدِينَةَ الْحَلَّةِ عَمَّا شَاهَدَهُ فِيهَا قَالَ: رَأَيْتُ خَرِيَّتًا مَاهِرًا، وَعَالِمًا إِذَا جَاهَدَ فَاقَ. وَقَدْ قَصِدَ بِقَوْلِهِ الْخَرِيتِ الْمُحَقِّقُ الْحَلِّيّ، وَبِالْعَالِمِ الْعَلَامَةُ الْحَلِّيّ^(١٦). وقد حضر العلامة الحليّ في ركاب الشيخ نصير الطوسي من الحلة إلى بغداد فسأله في الطريق عن اثنتي عشرة مسألة من مشكلات العلوم، إحداها انتفاض حدود الدلالات بعضها ببعض^(١٧).

أَمَّا دَرَاْسَةُ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ، فَقَدْ أَكَّدَهَا عَدَدٌ مِنَ الْمُتَرْجِمِينَ لَهُمَا، وَمِنْهُمْ: الْمُحَدِّثُ الْحَرَّ الْعَامِلِي، الَّذِي قَالَ عِنْدَ تَرْجُمَةِ الْعَلَامَةِ: «قَرَأَ عَلَى الْمُحَقِّقِ الْحَلِّيّ وَالْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ فِي الْكَلَامِ وَغَيْرِهِ مِنَ الْعَقْلِيَّاتِ، وَقَرَأَ عَلَيْهِ فِي الْفَقْهِ الْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ، وَقَرَأَ الْعَلَامَةُ أَيْضًا عَلَى جَمَاعَةٍ كَثِيرِينَ جَدًّا مِنَ الْعَامَةِ وَالْخَاصَةِ»^(١٨).

وَفِي تَعْلِيقَةٍ أَمَّلَ الْأَمَلُ ذَكَرَ الْمِرْزَا عَبْدَ اللَّهِ الْأَفَنْدِيِّ عَلَى الْقَوْلِ الْمَذْكُورِ آتِفًا: «(وَقَرَأَ عَلَيْهِ فِي الْفَقْهِ الْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ) هَذَا هُوَ الَّذِي اشْتَهَرَ عَلَى الْأَلْسِنَةِ، وَلَكِنْ يَعْلَمُ مِنَ التَّبَعِ خِلَافَ ذَلِكَ، وَأَنَّ فِي النُّقْلِيَّاتِ أَيْضًا قَرَأَ الْعَلَامَةُ عَلَى الْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ؛



إذ المحقق الطوسي كان في زمن المحقق الحلي معدوداً من الفقهاء المجتهدين فضلاً عن زمن العلامة^(١٩). وفي هذا التعليق تأكيد على تبادل المعارف بينهما سواء أمن مسائل الفقه كانت أم من النقليات.

وقال صاحب رياض العلماء في معرض كلامه على قول الحر العاملي بأن المحقق الطوسي قد درس الفقه على العلامة: وهو غير واضح؛ لأنه لم ينقل في شيء من الإجازات إلا أن العلامة يروي عن المحقق الطوسي. أمّا العكس فلم يوجد في شيء منها^(٢٠). ثم قال السيد محسن الأمين: المنقول إن القطب الرازي قرأ على العلامة في الفقه وقرأ عليه العلامة في المعقول وكأنّه حصل الاشتباه بهذا^(٢١). وهذا لا يمنع من قراءة أحدهما على الآخر، ويكفي في ذلك تأكيد حصول اللقاء بينهما، وأي لقاء ذلك الذي يجمع قطبين من أقطاب المذهب الشيعي.

أمّا دراسة العلامة على المحقق الطوسي فكانت في أواخر حياته عندما ترك مراغة وسكن في بغداد، ويدل عليه قول العلامة قدس سرّه في إجازته لبني زهرة: «فمن ذلك جميع ما صنّفه والذي سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر (قدس الله روحه) وقرأه ورواه وأجيز له روايته عني عنه. ومن ذلك جميع ما صنّفه الشيخ السعيد المعظم خواجه نصير الملة والحق والدين محمد بن الحسن الطوسي (قدس الله روحه) وقرأه ورواه عني عنه، وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكمية والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق نور الله ضريحه. قرأت عليه إلهيات الشفا لأبي علي بن سينا، وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه رحمه الله، ثم أدركه الموت المحتوم قدس الله روحه. ومن ذلك جميع ما صنّفه الشيخ السعيد نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد وقرأه ورواه وأجيز له روايته، عني عنه وهذا الشيخ كان أفضل أهل عصره في الفقه. ومن ذلك جميع ما صنّفه السيدان الكبيران السعيدان رضي الدين علي وجهال الدين أحمد ابنا موسى بن





طاوس الحسنيان قدس الله روحيهما وروياه وقرأه وأجيز لهما روايته عني عنهما وهذان السيدان زاهدان عابدان ورعان وكان رضي الدين علي رحمه الله صاحب كرامات حكى لي بعضها وروى لي والسدي رحمه الله عنه البعض الآخر^(٢٢). وهنا يقرّ العلامة الحليّ بقراءته على المحقق الطوسي، ولا سيّما العلوم العقلية. ومما يدلّ على دراسته على الخواجة الطوسي في بغداد تتلمذه على عدد من علماء مذهب أهل السنة والجماعة في بغداد كما سيتبين لنا في دراسة شيوخهما في العلوم العقلية.

ثالثاً: شيوخهما في العلوم العقلية

أ - شيوخ العلامة:

لم يكن العلامة من المتقدمين في العلوم العقلية لولا تتلمذه على نخبة من علماء زمانه، تنوعوا في هذه العلوم، فضلاً عن تنوع أماكن تحصيله لها بين بغداد والحلة، ومن الجميل في سيرة العلامة الحليّ تتلمذه على يد علماء من المذهب الآخر، ولا سيّما في العلوم العقلية، كالشافعية، والحنفية وغيرهما. ومن شيوخه في العلوم العقلية الآتي:

- يُعدّ الخواجة نصير الدين الطوسي من أبرز شيوخه في العلوم العقلية، حيث قرأ عليه الكلام والهيئة والعقليات، وقرأ عليه الطوسي الفقه. ومن المؤلفات التي قرأها العلامة كتاب (الشفاء) في الفلسفة لابن سينا، وبعض (التذكرة) في الهيئة، حتى أدرك أجله المحتوم والتلميذ في الرابعة والعشرين^(٢٣). وقد سبق بيان ذلك.

- وحضر في العلوم العقلية أيضاً عند الشيخ شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكشي الشافعي، قال العلامة في إجازته لابن زهرة: «ومن ذلك جميع ما صنّفه الشيخ المعظم شمس الدين محمد بن محمد بن أحمد الكشي في العلوم العقلية والنقلية، وما قرأه ورواه وأجيز له روايته بالإسناد عن العلامة عنه^(٢٤).

- ومنهم خاله الشيخ نجم الدين جعفر بن الحسن بن سعيد المحقق الحلي، أخذ منه الكلام والفقه والأصول والعربية وسائر العلوم وروى عنه، وكان تتلمذه



عليه أكثر من غيره من مشايخه، وكان له بمنزلة الأب الشفيق، نهل من بحر علمه حتى ارتوى، ولا سيما في الفقه والأصول اللذين امتاز فيهما عمّن سواه^(٢٥).

- وقرأ على الشيخ شمس الدين محمد الكتبي العلوم العقلية، وقد كان يعترض عليه أحياناً، فيحير الشيخ عن جواب تلميذه ويعترف له بالعجز^(٢٦).

- وقرأ على الشيخ برهان الدين النسفي الحنفي، بعض مصنفاته في الجدل، وهو شيخ الفلسفة ببغداد^(٢٧).

- وقرأ المنطق على المنطقي المعروف نجم الدين علي بن عمر الكاتب القزويني الشافعي المعروف بدبيران المنطقي، تلميذ المحقق الطوسي، صاحب كتاب: (متن الشمسية في المنطق)، والتصانيف الكثيرة^(٢٨).

ب - شيوخ الخواجه نصير الدين الطوسي:

تتلمذ الشيخ الخواجه الطوسي على جملة من العلماء من مختلف المذاهب والأماكن؛ لذا عُرِفَ بغزارة النتاج العلمي، كما هو الحال مع العلامة الحلي، ومعظم نتاجاته تمثلت بالعلوم العقلية، حتى قال عنه العلامة: كان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، ومن أهم أساتيده وشيوخه في العلوم العقلية الآتي:

- إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري الحكيم الإمام في العقليات. صنّف كتباً كثيرة في الطب والفلسفة والحكمة وشرح كليات القانون بكمالها وقتل فيمن قتل بنيسابور عند دخول التتار إليها سنة ٦١٨ هـ^(٢٩).

- أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس بن محمد بن منعة بن مالك بن محمد، الملقب كمال الدين، الفقيه الشافعي؛ تفقه بالموصل على والده، ثم توجه إلى بغداد سنة إحدى وسبعين وخمسائة، وأقام بالمدرسة النظامية^(٣٠).

- أخذ العلم من المعين سالم بن بدران بن علي المعتزلي المتشيع المصري فقيهه، فرضي، مشارك في بعض العلوم. أخذ الفقه عن ابن إدريس الحلي وأخذ عنه نصير الدين الطوسي. وكانت له مصنفات كثيرة في أنواع من العلوم العقلية وإليه المرجع فيها^(٣١).





-كمال الدين محمد الحاسب: وقد ورد ذكره في رسالة السير والسلوك، التي ذكر فيها: «مرّ بديارنا رجل من تلامذة أفضل الدين الكاشاني رحمته الله، وكان له تقدم في أنواع الحكمة، ولا سيّما الرياضيات، قال عنه: فاشتغلّ لديه بتعلّم فنون الرياضيات ^(٣٢)».

-ومن العلماء الذين أخذ عنهم بعض العلوم العقلية فريد الدين أبو محمد الحسن بن محمد بن حيدر الفريومذي، يعرف بداماذ، الحكيم الأصولي ^(٣٣).

رابعاً: مؤلفات العلامة الحلي والخواجة نصير الدين الطوسي في العلوم العقلية

ذكر أكثر المترجمين للعلامة الحليّ والخواجة نصير الدين الطوسي أنّهما اشتهدا بالعلوم العقلية، ولا سيّما الخواجة الطوسي؛ إذ قال عنه العلامة: «وكان هذا الشيخ أفضل أهل عصره في العلوم العقلية والنقلية، وله مصنفات كثيرة في العلوم الحكيمة والأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، وكان أشرف من شاهدناه في الأخلاق، نور الله ضريحه، قرأت عليه إلهيات الشفا لابن سينا وبعض التذكرة في الهيئة تصنيفه رحمه الله. ثم أدركه الموت المحتوم قدس الله روحه» ^(٣٤). ومما انماز به في التأليف أنّه كان يتقن اللغتين العربية والفارسية، وآثاره في هاتين اللغتين بلغت الغاية في الفصاحة والبلاغة، وكانت تتسم بالإيجاز؛ لذا كثرت الشروح على هذه المتون الموجزة.

وفي المقابل كان العلامة أيضاً من مشاهير العلماء في العلوم العقلية؛ إذ قال عنه معاصره ابن داود الحليّ: «شيخ الطائفة وعلامة وقته وصاحب التحقيق والتدقيق، كثير التصانيف، انتهت رياسة الإمامية إليه في المعقول والمنقول» ^(٣٥). وقيل عنه في المنطق: إنّ «متمكّن من المفاهيم المنطقية، وكأنّه مكتشف لها، فكانت مؤلفاته نموذجاً لاستعمال هذه الآلة القانونية، التي تعصم الذهن من الخطأ» ^(٣٦). ومن يطلع على مؤلفاته سيجد النسبة الأكبر منها في العلوم العقلية، وحتى مؤلفاته



الأخرى حملت صبغة العقل في كثير من مفاصلها الاستدلالية.
وستناول آثارهما في العلوم العقلية على النحو الآتي:

أولاً: مؤلفات العلامة الحلي في العلوم العقلية^(٢٧):

أ- مؤلفاته في المنطق والطبيعات والإلهيات:

- ١- الدر المكنون في علم القانون.
- ٢- القواعد الجليلة في شرح الرسالة الشمسية في المنطق: لأستاذه الشيخ دبيران القزويني شرحها بنحو: قال وأقول.
- ٣- الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: لأستاذه الخواجه نصير الدين الطوسي.

٤- نهج العرفان في علم الميزان.

٥- النور المشرق في المنطق.

٦- الأسرار الخفية في العلوم العقلية.

٧- إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد.

٨- القواعد والمقاصد في المنطق والطبيعي والإلهي.

٩- مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق. في المنطق والطبيعي والإلهي.

ب- مؤلفاته في المعقول:

١- الأسرار الخفية في العلوم العقلية من الحكمة والكلام والمنطق.

٢- كاشف الإستار في شرح كشف الأسرار.

٣- المباحث السنية والمعارضات النصيرية.

٤- المقاومات. وقد يسمى بـ(المقامات الحكمية).

٥- حلّ المشكلات من كتاب التلويحات.

٦- إيضاح التبليس من كلام الرئيس.



- ٧- المحاكمات بين شراح الإشارات.
- ٨- كشف الخفاء من كتاب الشفاء. للشيخ ابن سينا.
- ٩- بسط الإشارات، وهو شرح الإشارات لابن سينا.
- ١٠- تحصيل المخلص.
- ١١- الإشارات إلى معاني الإشارات. وهو أحد شروح كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا.
- ١٢- لب الحكمة.
- ١٣- إيضاح العضلات في شرح الإشارات، لأستاذه الخواجه نصير الدين الطوسي.
- ١٤- التعليم الثاني العام.
- ١٥- كشف المشكلات من كتاب التلويحات.
- ١٦- شرح حكمة الإشراق.

ثانيًا: مؤلفات الخواجه نصير الدين الطوسي في العلوم العقلية^(٣٨):

إنَّ مؤلفات الشيخ الطوسي في العقلية هي الأكثر والأهم في نتاجه المعرفي، وتكاد تكون جميعها في المعقول. ولا سيَّما علوم المنطق والفلك والرياضيات، ويمكنُ توزيعها على النحو الآتي:

- ١- كتاب (المتوسطات بين الهندسة والهيئة).
- ٢- مقدم في الهيئة.
- ٣- شرح (الإشارات) ورد فيه على الإمام فخر الدين في شرحه، وقال: هذا جرح ما هو شرح، وقال فيه: إني حررت في عشرين سنة، وناقض فخر الدين كثيرا.
- ٤- التجريد في المنطق.
- ٥- أساس الاقتباس في علم المنطق.
- ٦- مصارع المصارع.



٧- تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار في المنطق.

٨- رسالة إثبات العقل الفعال.

٩- أقسام الحكمة.

١٠- (شرح الثمرة لبطلوس).

١١- كتاب (المجسطي).

١٢- (جامع الحساب في التخت والتراب).

١٣- (الكرة والأسطوانة).

١٤- (المعطيات والظاهرات).

١٥- (المنظر).

وغيرها.

خامساً: شرح العلامة لمؤلفات الطوسي في العلوم العقلية

لم يمهل القدر الشيخ نصير الدين الطوسي كي يتلمذ عليه العلامة الحلي؛ فقد حضر العلامة دروس شيخه عقداً من الزمن، كانت كفيلاً بأن يأخذ الشيء الكثير في العلوم العقلية، ومحصلة هذه الدروس قيام العلامة الحلي بشرح عددٍ من مؤلفات شيخه، وهي على النحو الآتي:

١- (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد)

يُعدُّ من أهم كتب الكلام التي أخذت صدًى كبيراً في الأوساط الدينية (الحوزية)، حتى إنَّ شروحه وحواشيه أكثر من خمسة شروح^(٣٩)، وهو من مؤلفات الخواجه نصير الدين الطوسي العميقة في فكرها ومعانيها؛ وقيل لولا شرح العلامة الحلي له لما شرحه أحد؛ وذلك لصعوبة فهم الطالب التي تضمَّنَّها؛ يقول آغا بزرك الطهراني: «اعترف الشيخ شمس الدين الأصفهاني في شرحه المعروف بالقديم، بأنَّ العلامة أول من شرحه، ولولا شرحه لما شرح هذا المتن»^(٤٠). وقال





السيد حسن الحسيني اللواساني عن كتاب (تجريد الاعتقاد): «فإنه على نفاسته وعلو شأنه قد بلغ الغاية في الاختصار، وبالغ مصنفه الجليل في إيجازه لحدّ كاد أن يلحق بالمعمّيات والألغاز، وإنّ ذلك قد أوجب فيه التعقيد المخلّ، وقصور الأفهام عن نيل مطالبه، وإدراك مقاصده؛ ولذلك تصدّى جمع من علماء الفريقين لشرح معضلاته، وتوضيح مغلفاته»^(٤١). ممّا يدلّ على دقة المطالب التي تضمنها الكتاب. وكتاب (كشف المراد) مطبوع أكثر من مرّة ومتداول بين الطلبة، وقد فرغ من تأليفه العلامة في الخامس عشر من ربيع الأول سنة ٦٩٦ هـ. وتوجد نسخ متعددة له ذكرها الطهراني، وأقربها إلى عصر المؤلف النسخة الموجودة في (المكتبة الرضوية) بخطّ محمد بن محمد الاسفندياريّ الأملي، كتبها لنفسه في سنة ٧٤٥ هـ، وقرأها على فخر المحققين، فكتب هو له إجازة في آخره بخطه، مع تاريخ الفراغ^(٤٢).

ويُعَدُّ كتاب (كشف المراد) أول شرح لكتاب (التجريد) وأقدمها^(٤٣)، فهو شرحٌ معاصرٌ لزمن مؤلّفه، ومع ذلك فقد أضاف إلى المتن إضافةً علميّةً كبيرةً، جعلت منه أن يكون وسيلة الوصول إلى أسرار الكتاب وفهم معانيه، لذا قام الشارح أي العلامة الحلّي بتأليف كتابٍ سمّاه (الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد) هو عبارة عن شرح آخر لجزء من كتاب (التجريد)، ممّا يدلّ على أهمية هذا الكتاب عند العلامة وسنأتي عليه.

قال العلامة في مقدّمة الشّرح: «وقد كنّا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة وإحراز هذه الفضيلة، والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الإلهية والمعارف العقلية، ووجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق، معرضا عن سبيل المغالبة، تاركا طريق المغالطة تتبعنا مطارح أقدامه في نقضه وإبرامه، ولما عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد



بلغ فيه أقصى المراد، وجمع جل مسائل الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته، إلا أنه أوجز ألفاظه في الغاية وبلغ في إيراد المعاني إلى طرف النهاية، حتى كل عن إدراكه المحصلون، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استُبهِم من مُعضلاته، وكاشفاً عن مشكلاته» (٤٤). والمتأمل في هذا الكلام يستنتج عدداً من الأمور، منها:

أ- إشارة العلامة الحلي إلى تتلمذه في العلوم العقلية على الخواجه نصير الدين الطوسي.

ب- إشارته إلى دقة الخواجه في جمع مسائل الكلام، فضلاً عن صعوبة فهمها وتحليلها، مما يُنبئ أن شارحها يحتاج إلى خبرة كبيرة في هذا العلم، فكان من الطبيعي أن يتصدى العلامة لشرح الكتاب بما أنه تتلمذ عليه في هذا الفن.

ت- يؤكد العلامة أنه سبق وأن ألف في هذا العلم مؤلفات متعددة، ولكن هذا الكتاب يختلف من حيث إنه قد كسب معارف جديدة على يد أحد الأساتيد الكبار في العلوم العقلية وهو الخواجه نصير الدين الطوسي. لذا يمكننا القول إن هذا الكتاب يعدُّ من أهم كتب العلامة في علم الكلام؛ لأنه جاء بعد مسيرة طويلة في التأليف توجَّها بالحضور إلى بغداد والإفادة من الشيخ الطوسي. ويتناول كتاب (كشف المراد) ثلاثة محاور (٤٥):

الأول: في الأمور العامة التي تطلق عليها الإلهيات بالمعنى الأعم، ويبحث فيه عن الوجود والعدم وأحكام الماهيات، والمواد الثلاث: الوجود والإمكان والامتناع، والقدم والحدوث، والعلة والمعلول، وغيرها من المسائل.

الثاني: في الجواهر والأعراض التي يطلق عليها الطبيعيات، ويبحث فيه عن الأجسام الفلكية والعنصرية والأعراض التسعة، على وجه التفصيل.

الثالث: في الإلهيات بالمعنى الأخص، ويبحث فيه عن الأصول الخمسة.





وبما أن المحور الأول هو المقصد الأهم للحكام من المشائين والإشراقيين، وقد بحثوا عنه في الأمور العامة على وجه التفصيل والاستيعاب. ويبحث فيه عن ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله، ولأجل ذلك عكف المحصلون على دراسة هذا المحور الذي يتضمن البحث عن إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته: البحث عن عدله، كما يدخل في البحث عن أفعاله: البحث عن النبوة والإمامة والمعاد.

٢- الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد

هو شرح كتاب (التجريد في علم المنطق)، للخواجة نصير الدين الطوسي، وهو كتاب مختصر، جُمع فيه المصنّف أصول المنطق ومسائله مُرتبةً في تسعة فصول. فجاء العلامة الحليّ ليشرح كتاب شيخه في العلوم العقلية بكتابه: (الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد)، وهو كتابٌ مهمٌّ في علم المنطق شرّحه على طريقة: «قال: أقول». وقال العلامة الحليّ في مقدمة الكتاب: «وبعد فإن الله تعالى لما وفقني للاستفادة من شيخنا المولى الإمام الأعظم والعالم المعظم أفضل المتأخرين على الإطلاق وأكمل المعاصرين في الفضائل والأخلاق نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية وأفاض على تربته المراحم الربانية وقفت على المختصر الموسوم بالتجريد في علم المنطق فوجدته قد اشتمل على مسائل شريفة بعبارات لطيفة تعسر الاطلاع على معانيها وتعذر الوقوف على فحاويها قد جمع فيه مطالب القدماء وما زاده المتأخرون من العلماء فشرعت في إملاء هذا الكتاب الموسوم بالجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد لإبانة مشكلاته وتحليل معضلاته» (٤٦).

ومما يلاحظ في هذه المقدمة:

١- إشارة العلامة الحليّ إلى الإفادة من صاحب المتن الشيخ نصير الدين الطوسي والثناء عليه.



٢- وقوفه على أحد مؤلفات شيخه في علم المنطق، ممّا يدلُّ على صلتها العلميّة في العلوم العقليّة، ومنها المنطق.

٣- أكّدت هذه المقدّمة صفة الإيجاز في مؤلّفات الشيخ نصير الدين الطوسي، وهو إيجازٌ غير مخلٍّ، بل ينماز بسبك العبارة، وسعة المعنى. لذا سعى الشارح العلامة الحليّ إلى توضيح المطالب وتفصيلها.

وَمِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي نَاقَشَهَا الْعَلَامَةُ الْحَلِّيُّ مَعَ شَيْخِهِ الطُّوسِيِّ فِي هَذَا الْكِتَابِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ. قَالَ: «اعلم أنّ اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه أو بينه وبين لازمه وحيثُ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين، فباعتبار دلالاته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة، وباعتبار دلالاته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمناً وكذا في الالتزام، فكان الواجب عليه أن يقيّد في الدلالات الثلاث بقوله من حيث هو كذلك وإلاّ اختلت الرسوم. ولقد أوردت عليه (قدس روحه) هذا الإشكال وأجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد واللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابق لا يراد منه المعنى التضميني، فهو إنّما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر» (٤٧).

وقد أورد العلامة الحليّ إشكالاً على شيخه الطوسي بوجوب تقييد الدلالات الثلاث للفظ، فأجابه الشيخ بأن اللفظ لا يدل بنفسه على معناه بل باعتبار الإرادة والقصد، فهو يدل على معنى واحد لا غير. ثم أظهر العلامة نظراً بالجواب، مذيلاً قوله: «وفيه نظر». ممّا يدلُّ على ثقافة العلامة وحسن اطلاعه في هذا العلم، وتوضيح ما أغمض من دلالات في كلام الشيخ الطوسي. سواء أمشاهة كان ذلك أم تحريراً.

وَمِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي أَشْكَلَ عَلَيْهَا الْعَلَامَةُ جَعَلَ الْمَصْنُفُ الطُّوسِيَّ الْمَشْتَرَكَ مُشْتَمِلاً عَلَى مَعَانِي الْمَجَازِ، وَالْأَلْفَاظِ الْمُنْقُولَةِ، فَقَالَ: «والمصنف - رحمه الله تعالى - جعل المشترك شاملاً لهذه الأقسام وهو خلاف المتعارف؛ إذ المعهود بين أرباب





الأصول أنَّ المشترك هو الأول لا غير والثاني هو الحقيقة والمجاز والثالث هو الألفاظ المنقولة» (٤٨).

٣- إيضاح العضلات من شرح الإشارات

شرح فيه العلامة الحليّ كتاب (شرح الإشارات)، لأستاذه المحقّق نصير الدين الطوسيّ المسمّى (حل مشكلات الإشارات)، و(الإشارات) كتاب لأبي علي بن سينا شرحه الطوسيّ وأوضحه العلامة. ومما يجدر ذكره أنَّ علاقة العلامة مع كتاب (الإشارات) لابن سينا متأصلة؛ إذ ورد عنه شرح حمل عنوان: (بسط الإشارات) (٤٩). فالعلامة أوضح شرح الإشارات، ثم شرح الإشارات بنفسه بكتابه (بسط الإشارات).

٤- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد

وهو شرح لقواعد العقائد تصنيف شيخه نصير الملة والحق والدين أبي جعفر الطوسي، شرحه تلميذه العلامة الحليّ، وفرغ منه ضاحي نهار الاربعاء ثالث ذي الحجة سنة ٧٠٣هـ. وألّف العلامة الكتاب استجابة لطلب ولده فخر الدين، وكما هو معلوم فإنّ فخر الدين ولد في عام ٦٨٢ أي بعد عشرة أعوام من وفاة الطوسيّ، ويُستفاد من بداية الكتاب أيضًا أنّه كتبه بعد وفاته. وقد طبع عام ١٣٠٥هـ، كما طبع أخيرًا بتحقيق المحقق الشيخ حسن مكّي العامليّ عام ١٤١٣هـ، ونشرته دار الصفوة في بيروت، والكتاب مع اختصاره مشتمل على مجموع المسائل الكلامية، نظير كتاب (كشف المراد) الذي تقدّم ذكره آنفًا (٥٠).



النتائج

- ١- كانت أولى الوشائج بين مدرسة حوزة الحلة ومدرسة بغداد هي علاقة النسب بين زعماء حوزة الحلة المتمثلة بالشيخ ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ) وجدّ أمّه شيخ الطائفة الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، الذي كان من أقطاب الدرس في بغداد قبل انتقاله إلى النجف، فبعد مضي قرن من الزمن على وفاة شيخ الطائفة ظهرت إلى الوجود حوزة الحلة العلميّة بعد أفول الدرس الحوزوي في النجف الأشرف.
- ٢- بلغت الأواصر العلميّة بين مدرستي الحلة وبغداد أوجها في زمن أسرة السادة آل طاوس؛ ومنهم السيد علي بن موسى بن طاوس، ومن هذه الأسرة من تقلّد مناصب سيادية في بغداد، فقد تولّى نقابة العلويين أشخاص عدة من السادة آل طاوس، منهم أخوه السيد أحمد، ومنهم تلميذه وابن أخيه السيد عبد الكريم صاحب فرحة الغري.
- ٣- درّس وتلمذ عدد كبير من العلماء بين بغداد والحلة، ومنهم: ابن السكون، وابن حميدة، وشميم الحليّ، فرسان بن لبيد بن هوال العائشي.
- ٤- تتلمذ العلامة الحليّ على نخبة من علماء زمانه، تنوعوا في العلوم العقليّة، فضلاً عن تنوع أماكن تحصيله لها بين بغداد والحلة، ومن الجميل في سيرة العلامة الحليّ تتلمذه على يد علماء من المذهب الآخر، ولا سيّما في العلوم العقليّة، كالشافعية، والحنفية وغيرهما.
- ٥- انماز الخواجة نصير الدين الطوسيّ بأنّه كان يتقن اللغتين العربية والفارسية، وآثاره في هاتين اللغتين بلغت الغاية في الفصاحة والبلاغة، وكانت تتسم بالإيجاز، وهو إيجاز غير مخلّ، بل ينماز بسبك العبارة، وسعة المعنى؛ لذا كثرت الشروح على هذه المتون الموجزة.
- ٦- إنّ مؤلفات الشيخ نصير الدين الطوسيّ في العقلية هي الأكثر والأهم





في نتاجه المعرفي، وتكاد تكون جميعها في المعقول. ولا سيّما علوم المنطق والفلك والرياضيات، وحتى مؤلفاته الأخرى حملت صبغة العقل في كثير من مفاصلها الاستدلالية.

٧- أشار العلامة الحليّ إلى تتلمذه في العلوم العقلية على الخواجة نصير الدين الطوسيّ في مقدمتي كتابيه (كشف المراد)، و(الجواهر النضيد).

٨- ذكر العلامة الحليّ دقة الخواجة في جمع مسائل الكلام في كتابه (التجريد)، فضلاً عن صعوبة فهمها وتحليلها، ممّا يُنبئ أنّ شارحها يحتاج إلى خبرة كبيرة في هذا العلم، فكان من الطبيعيّ أن يتصدّى العلامة لشرح الكتاب، بما أنّه تتلمذ عليه في هذا الفنّ.

٩- إنّ كتاب (كشف المراد) يعدّ من أهم كتب العلامة في علم الكلام؛ لأنّه جاء بعد مسيرة طويلة في التأليف، توجّهها بالحضور إلى بغداد والإفادة من الشيخ الطوسيّ.

١٠- أورد العلامة الحليّ إشكالاً على شيخه الطوسي بوجوب تقييد الدلالات الثلاث للفظ، وكان ذلك مشافهةً وتحريراً، كما أشار في هذه المسألة. ممّا يدلّ على ثقافة العلامة وحسن اطلاعه في هذا العلم، وتوضيح ما أغمض من دلالات في كلام الشيخ الطوسيّ.



الهوامش

- (١٥) يُنظر: المذهب البارع: ١ / ٣١٢.
- (١٦) يُنظر: أعيان الشيعة: ٥ / ٣٩٦.
- (١٧) يُنظر: المصدر نفسه: ٥ / ٣٩٦.
- (١٨) يُنظر: أمل الآمل: ٢ / ٨١.
- (١٩) يُنظر: تعلية أمل الآمل ٢ / ٨١.
- (٢٠) يُنظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء: ١ / ٣٨٠.
- (٢١) يُنظر: أعيان الشيعة: ٥ / ٤٠٢.
- (٢٢) يُنظر: بحار الأنوار: ١٠٤ / ٦٢، وكيف ردّ الشيعة غزو المغول: ١٧٠.
- (٢٣) يُنظر: بحار الأنوار ١٠٤ / ٦٢، ١٠٦ / ١٢.
- (٢٤) يُنظر: بحار الأنوار ١٠٤ / ٦٢، ١٠٦ / ١٢. وطرائف المقال: ٢ / ٦٧٦.
- (٢٥) يُنظر: الكنى والألقاب ٢ / ٤٧٨، وأعيان الشيعة: ٥ / ٤٠٢.
- (٢٦) يُنظر: تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ٦.
- (٢٧) يُنظر: بحار الأنوار ١٠٦ / ٦٤.
- (٢٨) يُنظر: بحار الأنوار: ١٠٤ / ٦٨، وطرائف المقال: ٢ / ٦٧٦ - ٦٧٧، والأعلام، خير الدين الزركلي: ٤ / ٣١٥.
- (٢٩) يُنظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي: ٦ / ٤٦. وطبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي: ٨ / ١٢١. ومجمع
- (١) يُنظر: الحوزات العلمية في الأقطار الإسلامية: ١٤٤.
- (٢) يُنظر: أعيان الشيعة: ٩ / ٨٧.
- (٣) يُنظر: الكنى والألقاب: ١ / ٣٣٩ - ٣٤٠. وكيف رد الشيعة غزو المغول: ١٧١.
- (٤) يُنظر: تاريخ بغداد وذيوله: ١٥ / ٩٠.
- (٥) يُنظر: تاريخ بغداد وذيوله: ١٨ / ٢٠٢. معجم الأدباء: ٤ / ١٦٨٩.
- (٦) يُنظر: تاريخ بغداد وذيوله: ١٩ / ٦٠.
- (٧) يُنظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة: ٣ / ١٨٥.
- (٨) يُنظر: تاريخ بغداد وذيوله: ١٩ / ١٥٨.
- (٩) يُنظر: معجم الأدباء: ٦ / ٢٣٨٧.
- (١٠) يُنظر: تاريخ بغداد وذيوله: ٢٠ / ١٣٩.
- (١١) يُنظر: أعيان الشيعة: ٥ / ٣٩٦.
- (١٢) يُنظر: كيف رد الشيعة غزو المغول: ١٦٨.
- (١٣) يُنظر: بحار الأنوار: ١٠٤ / ٦٤. وينظر أمل الآمل: ٢ / ٣٤٧ - ٣٤٨، وطرائف المقال: ٢ / ٤٤٢.
- (١٤) يُنظر: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ١ / ٧٤، أمل الآمل: ٢ / ٤٩.





- (٤٢) يُنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
 (٤٣) يُنظر: الذريعة ٦ / ١١٨، ١٨٦.
 (٤٤) يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٤.
 (٤٥) يُنظر: رسائل ومقالات ٣٤٥ - ٣٤٦.
 (٤٦) يُنظر: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٦.
 (٤٧) يُنظر: الجوهر النضيد: ٨.
 (٤٨) يُنظر: المصدر نفسه: ١٠.
 (٤٩) يُنظر: الذريعة: ٣ / ١٠٨.
 (٥٠) يُنظر: مكتبة العلامة الحلي: ١٦٢، ورسائل ومقالات: ٣٤٣.
 الآداب في معجم الألقاب، ابن الفوطي: ٣٥٦ - ٣٥٧.
 (٣٠) يُنظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٥ / ٣١٢، سير أعلام النبلاء: ١٦ / ٣٣٠.
 (٣١) يُنظر: ذيل مرآة الزمان: ٣ / ٧٩، معجم المؤلفين: ٤ / ٢٠٢.
 (٣٢) يُنظر: مستدركات أعيان الشيعة: ١ / ٢٠٠.
 (٣٣) يُنظر: مجمع الآداب في معجم الألقاب ٣ / ٢٤١.
 (٣٤) يُنظر: بحار الأنوار: ١٠٤ / ٦٢.
 (٣٥) ينظر رجال ابن داود: ٧٨.
 (٣٦) يُنظر: الأسرار الخفية في العلوم العقلية (المقدمة): ٣٩.
 (٣٧) يُنظر: خلاصة الرجال ١٠٩ - ١١٣، وأمل الآمل: ٢ / ٨٢، وأعيان الشيعة: ٥ / ٣٩٨.
 (٣٨) يُنظر: فوات الوفيات: ٣ / ٢٤٨ - ٢٤٩، وإنباء الأمراء بأنباء الوزراء: ١٠١، والأعلام: ٧ / ٣٠. العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي حياته وآثاره: ٢٣٨ - ٤٣٩.
 (٣٩) يُنظر: مكتبة العلامة الحلي ١٦٦.
 (٤٠) يُنظر: الذريعة ١٨ / ٦٠.
 (٤١) يُنظر: نور الأفهام في علم الكلام ٥٥ / ١.



المصادر والمراجع

١. الأسرار الخفية في العلوم العقلية (المقدمة)، العلامة الحلي، حققه وأخرجه د. حسام محيي الدين الألوسي، د. صالح مهدي الهاشم، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥ م.
٢. الأعلام، خير الدين الزركلي (ت ١٣٧٦ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠ م.
٣. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين (ت ١٣٧١ هـ)، تحقيق وتخريج حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
٤. أمل الآمل، الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق السيد أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، رقم، ١٣٦٢ ش.
٥. إنباء الأمرء بأنباء الوزراء، شمس الدين محمد بن علي بن خمارويه بن طولون الدمشقي الصالحي الحنفي (ت ٩٥٣ هـ)، تحقيق مهنا حمد المهنا، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.
٦. إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين علي بن يوسف الفطحي (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٢ م.
٧. بحار الأنوار، العلامة المجلسي (ت ١١١١ هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣ م.
٨. تاريخ بغداد وذيوله: أحمد بن علي بن ثابت ابن أحمد الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧ هـ.
٩. تبصرة المتعلمين في أحكام الدين: العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، تقديم الشيخ حسين الأعلمي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، الشيخ هادي اليوسفي، انتشارات فقيه، طهران، مطبعة أحمدي، مؤسسة الوفاء، ط ١ / ١٣٦٨ ش.
١٠. تعليقة أمل الآمل، الميرزا عبد الله الأفندي الأصبهاني (ت ١١٣٠ هـ)، تدوين وتحقيق السيد أحمد الحسيني، مطبعة الخيام، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
١١. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، العلامة الحلي، ويليهِ رسالة التصور والتصديق: صدر الدين محمد الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ)، مطبعة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، انتشارات بيدار، ١٣٦٣ هـ.
١٢. الحوزات العلمية في الأقطار الإسلامية، عبد الحسين الصالحي، بيت العلم للنابيين، بيروت، ط ١ / ٢٠٠٤ م.





١٣. خلاصة الرجال، العلامة الحلي، تحقيق الشيخ جواد القيومي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١ / ١٤١٧ هـ.
١٤. الذريعة، آغا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ)، مطبعة جابخانة بانك ملي - طهران، ط ١ / ١٣٦٥ - ١٣٢٥ ش.
١٥. ذيل مرآة الزمان، قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق د. عباس هاني الجراخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٣ م.
١٦. رجال ابن داود، ابن داود الحلي (ت ٧٤٠ هـ)، تحقيق وتقديم السيد محمد صادق آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٧٢ م.
١٧. رسائل ومقالات، الشيخ السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط ١، ١٤١٩ هـ.
١٨. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق السيد محمد كلانتر، جامعة النجف الدينية، منشورات مكتبة الداوري، مطبعة أمير - قم، ط ١، ١٤١٠ هـ.
١٩. رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله أفندي الأصفهاني، تحقيق السيد أحمد الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م.
٢٠. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، دار الحديث - القاهرة، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م.
٢١. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢ / ١٤١٣ هـ.
٢٢. طرائف المقال، السيد علي البروجردي (ت ١٣١٣ هـ)، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامة، قم المقدسة، ط ١، ١٤١٠ هـ.
٢٣. العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره، محمد تقي مدرسي رضوي، تعريب: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للاستانة الرضوية المقدسة، مشهد، ط ١ / ١٤١٩ هـ. ق.
٢٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق آية الله حسن زاده الأملي، مؤسسة نشر الإسلام - قم، ط ٧، ١٤١٧ هـ.
٢٥. الكنى والألقاب، الشيخ عباس القمي (ت ١٣٥٩ هـ)، مكتبة الصدر، طهران.
٢٦. كيف رد الشيعة غزو المغول، الشيخ علي



- الكوراني العاملي، مركز العلامة الحلي، بابل، ط ١ / ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٦ م.
٢٧. مجمع الآداب في معجم الألقاب، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق بن أحمد المعروف بابن الفوطي الشيباني (ت ٧٢٣ هـ)، تحقيق محمد الكاظم، مؤسسة الطباعة والنشر - وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط ١، ١٤١٦ هـ.
٢٨. مستدركات أعيان الشيعة، حسن الأمين (ت ١٣٩٩ هـ)، دار المعارف للطبوعات، دمشق، ١٩٨٧ م.
٢٩. معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب: ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١ - ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م.
٣٠. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المنى - بيروت، ودار إحياء التراث العربي - بيروت، د.ت.
٣١. مكتبة العلامة الحلي، السيد عبد العزيز الطباطبائي (ت ١٤١٦ هـ)، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم، ط ١ / ١٤١٦ هـ.
٣٢. المذهب البار، أحمد بن فهد الحلي (ت ٨٤١ هـ)، تحقيق الشيخ مجتبي العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

- لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٧ هـ.
٣٣. نور الأفهام في علم الكلام: السيد حسن الحسيني اللواساني (ت ١٤٠٠ هـ)، تحقيق السيد إبراهيم اللواساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط ١ / ١٤٢٥ هـ.
٣٤. الوافي بالوفيات: خليل بن أيك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤ هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.
٣٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان الإربلي (ت ٦٨١ هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ط ١، ١٩٩٤ م.



تحليل الخطاب النقدي لوصية العلامة الحلي إلى ابنه

(في ضوء نظرية تحليل الخطاب النقدي لنورمن فيركلاف)

أ.م.د. موسى عربي
جامعة شيراز/ إيران

الملخص

يعدّ تحليل الخطاب من الدراسات البيّنة في الأدب والعلوم الاجتماعية، إذ يعالج عمل اللغة في المجتمع وارتباطها بالسلطة الحاكمة والسياسة والبني الاجتماعية والايديولوجية. وقد لفت انتباه فيركلاف الاتجاه النقدي المتجدّد في علم اللغة النقدي بين شتى الاتجاهات في تحليل الخطاب، وإنّه في تحليله للخطاب النقدي ألقى الضوء على ثلاثة مستويات من الوصف والتفسير والتبيين. يحاول هذا البحث أن يعالج وصية العلامة الحلي في المستويات الثلاثة تلك، في ضوء منهج تحليل الخطاب النقدي حتى يكشف الستار عما وراء المفردات والجمل من الحقائق الاجتماعية والسياسية. فعلى مستوى الوصف، يسعى العلامة إلى تبيين فكرته من خلال بيان التضادات واستعمال مفردات وجل معيّنة. وعلى مستوى التفسير، يهتم المؤلف بالسياق الظرفي والافتراضات المسبقة والتناص. وعلى مستوى الشرح، يُصوّر تأثير البني الاجتماعية في نوع الخطاب، وتحدّد في ضوء ذلك البني الاجتماعية الخطاب الحاسم بين العلامة وابنه.

الكلمات المفتاحية:

وصية العلامة الحلي، تحليل الخطاب النقدي، نورمن فيركلاف.



An Analysis of Critical Discourse of Al-Alama al-Hilli's Will to his Son

(In light of Norman Fairclough's critical discourse analysis theory)

Asst. Prof. Dr. Musa Arabi

Shiraz University/Iran

Abstract

Discourse analysis is one of the interdisciplinary studies in literature and social sciences, as it deals with the work of language in society and its connection with authority, politics, social structures, and ideologies. Fairclough drew the attention of the critical trend rooted in critical linguistics among the various trends in discourse analysis, and in his analysis of critical discourse, he shed light on three levels description, interpretation, and clarification.

This research attempts to address the commandment of Al-Alama Al-Hilli in those three levels, in the light of the critical discourse analysis method, in order to reveal the social and political facts behind the vocabulary and sentences. At the level of description, he seeks to clarify his idea through the statement of antonyms and the use of specific vocabulary and sentences. At the level of interpretation, the author is concerned with situational context, presuppositions, and intertextuality. At the level of explanation, the effect of social structures on the type of discourse is depicted, and in the light of that social structures, the decisive discourse between Al-Alama and his son is determined.

Keywords:

Al-lama al-Hilli's will, analysis of critical discourse, Norman Fairclough.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الوصية هي عبارة عن ورقة يقوم شخص بكتابتها قبل موته، وغالباً يُخصّص هذا الشخص بجزء من ماله أو كله، أو يوصيه بإنجاز أمرٍ خاص أو نهي معيّن وبعد موته يجب على الورثة تنفيذ ما جاء فيها وذلك بما لا يتعارض وشرع الله. وصية العلامة الحلي هي وصية روحية - اجتماعية، موضوعها الأساسي هو بيان عوامل السعادة والشقاوة للناس جميعهم في الدنيا والآخرة وهي من الوصايا التي أوصى بها الموصي إلى ابنه فخر المحققين، لكنّها - كالعديد من الكتابات الأخرى - يمكن أن تنفع عامة الناس وتسهم في نجاح جميع قرائها. وإنّ الوصايا، مثل النصوص الأدبية الأخرى والنصوص السياسية وسواها، تخضع لتحليل الخطاب، ومن خلال دراستها وتحليلها النقدي يمكن الوصول إلى الأفكار الأيديولوجية لمؤلفها. «تحليل الخطاب هو دراسة متعددة التخصصات الذي ظهر من منتصف الستينيات حتى منتصف السبعينيات بعد التغيرات العلمية الموسعة في هذا المجال، مثل الأنثروبولوجيا، والإثنولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الإدراكي والاجتماعي، والشعر، ومعاني التعبير، واللغويات، والسيمائية وغيرها من العلوم الاجتماعية والإنسانية المهتمة بالدراسات المنهجية للهيكل والوظيفة وعملية إنتاج الكلام والكتابة».^(١) بين أنواع مختلفة من تحليل الخطاب، مثل تحليل الخطاب الوصفي، وتحليل الخطابات غير النقدية، وغيرها، فإنّ تحليل الخطاب النقدي على أساس نظرية فيركلاف هو موضوع هذا البحث. وقد تم إجراء تحليل الخطاب النقدي لفيركلاف على المستويات الثلاثة من وصف النص، وتفسير العلاقة بين النص والتفاعل، وتبيين العلاقة بين التفاعل والسياق الاجتماعي.



وفي نظرية فيركلاف، «يفحص التحليل النقدي، الظواهر اللغوية والإجراءات الخطابية للعمليات الإيديولوجية في الخطاب، والعلاقات بين اللغة والقوة، والأيديولوجيا، والهيمنة والقوة، والافتراضات المسبقة ذات مبادئ الإيديولوجية في الخطاب، والتكاثر الأيديولوجي للقوة، والسلطة، والهيمنة، وعدم المساواة. ويتم توجيه الانتباه إلى الخطاب ويركز على العناصر اللغوية وغير اللغوية بالإضافة إلى المعرفة الأساسية للأطراف الفاعلة»^(٢)، فإنَّ معرفة الطلاب والباحثين للموضوعات الجديدة وإثبات إمكانية معالجة العناصر المكوّنة ووحدات الجمل والنصوص الأدبية من منظور التحليل اللساني من أجل الابتعاد عن وجهة النظر التقليدية هو من أهداف هذا البحث. وتظهر أهميّة هذا البحث في استعمال منهج علمي ولساني لمعرفة زوايا الوصية التي لم يتم إجراء أي بحثٍ علميٍّ مُدَوَّنٍ بشأنها.

الدراسات السابقة:

لقد أُجريت العديد من الدراسات على تحليل الخطاب التي منها: كتاب «درآمدی به گفتمان شناسی» للطف الله يار محمدی الذي نُشر سنة ١٣٨٣ هـ ش، والمؤلف بعد تعريف عام للخطاب، يناقش الخطاب النقدي، وفضلاً عن ذلك، فقد تم إجراء العديد من الدراسات عن هذا الموضوع، منها: «تحليل الخطاب السائد في رواية سووشون لسيمين دانشور» الذي كتبه حسن علي قبادي وزملاؤه، ونُشر عام ٢٠٠٩ في العدد ٦ من المجلة الفصلية للنقد الأدبي، وبحثوا فيه أهم العناصر في السياق الظرفي الذي ينعكس في سياق هذه الرواية. ووجدنا بحثاً واحداً عن العلامة الحليّ بعنوان «يوميات العلامة الحلي ونجمله فخر المحققين» لعبدالحسين الطالعي، نُشر في مجلة علوم القرآن والحديث عام ١٤٣٥ في العدد ١ و٢، وقدم المؤلف فيه تعريفاً عن العلامة ونجمله. وأما الهدف من هذه الدراسة فهو تحليل الخطاب النقدي لوصية العلامة الحلي لابنه، بعد تعريف الوصية وبيان نبذة عن الموصي وبيان مقدمة لتحليل الخطاب النقدي ونظرية فيركلاف، بالتحليل النقدي



للوصية في المستويات الثلاثة من الوصف والتفسير والتبيين.

أسئلة البحث:

١. كيف يتم تحليل الخطاب النقدي على أساس نظرية فيركلاف في الوصية المذكورة؟

٢. ما القضايا الموجودة على مستوى الوصف والتفسير والتبيين في هذه الوصية؟

تعريف الوصية:

الوصية - كما جاء على ألسنة الفقهاء - هي تصرف في التركة مضاف إلى ما بعد الموت. وهي مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع.^(٣) للوصية المشروعة أنواع، ومنها: الوصية بالدين، والوصية بالمال، والوصية على الأهل، والوصية على الأولاد، والوصية على الأيتام، والوصية على الأموال، والوصية على الإنفاق.^(٤) والأركان الرئيسة في الوصايا هي الموصي والموصى إليه والموصى فيه وصيغة الوصية التي تعني وجود الشروط الخاصة بالقبول جميعها من ناحية الإيجاب من الموصي والرضا والقبول من الموصى إليه. كما تنقسم الوصايا إلى الوصية الواجبة، والوصية المحرمة، والوصية المستحبة، والوصية المكروهة، والوصية المباحة.^(٥)

المبادئ النظرية للبحث

لفظة الخطاب (discourse) مأخوذة من اللفظة الفرنسية (discours) وهي بدورها مقتبسة من اللفظة اللاتينية (discursus) بمعنى الحوار والكلام. فمفهوم الخطاب، ظاهرة معقدة متعددة الجوانب تتداخل فيها حقول معرفية مختلفة من الدراسات الأدبية والثقافية إلى علم الاجتماع والسياسة والفن والسياسة وعلم النفس وغيرها.^(٦) واستعمل مصطلح «الخطاب» أول مرة في بحث «تحليل الخطاب» الذي كتبه زيليك هريس، الذي رأى أن تحليل الخطاب هو وجهة



نظر شكلية بحتة للنص.^(٧) وتتمثل وظيفة تحليل الخطاب، وهو إتجاه متعدد التخصصات في استكشاف الجوانب المختلفة من المستويات الاسلوبية والكلامية مثل المعجمية، النحوية، البلاغية، وغيرها لتحليل الوجه الداخلي للمؤلف والتعبير عن أفكاره الخفية. ويجد بعض محلي الخطاب مثل سنكلير و كولتهارد معنى وحدات الخطاب واضحاً ودون أي غموض، ولكن فيركلاف يعتقد أن معنى النص غير واضح في بعض الأحيان، وأنه يمكن أن يفسر الوحدات في داخل الخطاب بتفسيرات مختلفة^(٨).

وقد ظهر تحليل الخطاب في حقل الدراسات المعرفية في مختلف مجالات العلوم الإنسانية كالأنثربولوجية، وعلم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، واللسانيات، والسيمائية، والدراسات الأدبية، وكل الحقول المعرفية التي تهتم بالدراسة المنهجية للبنى والوظائف في مسار تكوين الخطاب. وتجاوز مفهوم تحليل الخطاب من الاقتصار على دراسة المعاني اللغوية البحتة إلى دراسة الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية التي ينشأ الخطاب في طياتها.^(٩) «ويستمد تفسير ومعنى النص من السياق الظرفي، ويولد في سياق العلاقات الاجتماعية. يتم التعبير عن الأيديولوجيا إما بشكل صريح وإما بشكل ضمني في النصوص. والنصوص التي تنعكس فيها الأيديولوجية بشكل واضح وشفاف هي من أنواع النصوص الخطابية التي تعبر بشكل مباشر عن علامات ومحتويات المجموعة الأيديولوجية»^(١٠).

من بين الأنواع المختلفة لهذا الاتجاه نلقي الضوء على تحليل الخطاب النقدي الذي كان من أهم منظريه اللذين «استخدما التقاليد الفكرية لكثير من علم الاجتماع لشراء نظريتهم، نورمان فريكلو وفان دايك».^(١١) في هذا الإطار تدرس القوالب التي يساق الكلام فيها والعناصر اللغوية التي يستعملها المؤلف كالمفردات، اختيار الأسماء والعناوين وكيفية سوق المعاني في الألفاظ واختيار التعابير التي تعكس وجهات النظر العقائدية أو السياسية أو الاجتماعية والثقافية



لمؤلف النص التي أثرت في المؤلف في إخراج نصه بهذه الصورة التي نقرأها. (١٢)
والمراحل الثلاثة من التحليل في الخطاب النقدي لدى فيركلاف هي ما يأتي:

١- مرحلة الوصف

في هذه المرحلة يتم تحليل النص تحليلاً منفصلاً عن ظروفه الاجتماعية المحددة؛ ويعدُّ اختيار الكلمات والهياكل اختياراً معيناً، ويسعى إلى فهم سبب اتخاذ هذه الخيارات في النص، إذ يفحصُ فيركلاف في هذا المستوى، وهو المستوى الأول من تحليل الخطاب النقدي، المفردات والبنية النحوية للنص. (١٣)

٢- مرحلة التفسير

التفسيرات هي مزيج من محتوى النص وعقلية المفسر. والملامح الرسمية للنص هي القرائن التي تنشط عناصر معرفة عقول المفسر. والتفسير، نتاج العلاقة المتبادلة والجدل من هذه القرائن ومعرفة عقول المفسر. (١٤) وبالطبع، يشتمل المفسر على كل من الباحث والممثلين والمساهمين الذين يفسرون النصوص بناءً على معرفتهم الخاصة.

٣- مرحلة التبيين

«يوضح التفسير كيف أنّ البنى الاجتماعية تحدد الخطاب؛ كما يوضح التبيين كيف يمكن للخطابات أن تؤثر تأثيراً تكاثرياً في تلك البنى، التي تؤدي إلى الحفاظ على تلك البنى أو تغييرها» (١٥).

٤- تحليل وصية العلامة الحلي في المستويات الثلاثة في تحليل الخطاب النقدي

لفيركلاف

تهتمُّ هذه الدراسة، بتحليل آراء العلامة الحلي وإيديولوجيته في وصيته في المستويات الثلاثة من تحليل الخطاب النقدي لتبين فكرته في عوامل السعادة والشقاوة للناس. وتجدر الإشارة إلى أننا «نتعامل التحليل في كل مرحلة، ولكن



طبيعته تختلف في كل مرحلة. يركز التحليل في الخطوة الأولى على تصنيف الملامح الرسمية للنص وينظر إلى النص على أنه كائن، وفي المرحلة الثانية، يتناول تحليل الخطاب العمليات التفاعلية للمشاركين والتفاعل. كما تعبر مرحلة التفسير عن العلاقة بين الأحداث الاجتماعية (التفاعلات) والهياكل الاجتماعية^(١٦).

١- وصية العلامة الحلي في مرحلة الوصف

في مرحلة الوصف مرحلة تحليل البنية اللغوية للكشف عن الأغراض الخفية والمستورة خلف المفردات والجمل تتم الإجابة عن مجموعتين من الأسئلة: السؤال الأول: ما هي الكلمات التي تحتوي على قيم تجريبية أو ترابطية أو تعبيرية؟ يتم ترميز القيمة التجريبية التي تمثل تجربة المنتج والنص من العالم، في قسم المفردات في شكل التناقضات والدلالات والارتباطات الدلالية. والقضية الأكثر إثارة للجدل التي يحاول العلامة الحلي إظهارها هي قضية التناقض؛ التناقض بين عوامل السعادة وعوامل الضلالة، والخير والشر، والأوامر والنواهي، وغيرها، التي تكرر دائماً في النصوص ذات الوجوه وقد يكون له تأثير في سبيل الإكثار مثل هذه الأعمال.

ومن نماذجه النص التالي، إذ يقول العلامة:

«ورزقك أسباب السعادات، وأفاض عليك من عظام البركات، ووقاك الله كلّ محذور، ودفع عنك الشرور... وعليك باتباع أوامر الله تعالى، وفعل ما يرضيه واجتناب ما يكرهه، والانزجار عن نواهيه».

في هذا النص الوصفي للعلامة، يمكن للمرء أن يستكشف عن الفجوات بين الخير والشر، والسعادة والضلالة. كما أنه ينطوي على وجهة نظر أيديولوجية أنّ الشخص الذي يتبع الطريق الصحيح ويطيع وصايا الله، سوف تحقق له البركات الإلهية. وفي الوقت نفسه وفي أي نص، يعكس استعمال كلمات وأسماء أشخاص معينين وجهة نظر قد تكون نظرة إيجابية أو سلبية، وأنه ليس من قبيل الصدفة،



وربما يكشف من خلالها بعض رموز محددة في سياق النص. كما نجد أن اختيار عنوان «سيد البرايا» للنبي يمثل إيمان المؤلف ببراءة النبي محمد وسيادته.

ومن حيث القيم الترابطية بين المفردات، يجب على المرء الانتباه إلى كيفية اختيار كلمات النص التي تعتمد على العلاقات الاجتماعية للمشاركين وكيف تساعد على خلق هذه العلاقات.^(١٧) ومن ميزة المفردات التي تتعامل مع القيم المترابطة هي كونها رسمية. تتطلب العلاقة الرسمية بين مؤلف النص والجمهور المتوقع أن يحتوي النص على مفردات رسمية بعيدة عن الكلمات العامة. كما أن حديث الأب إلى ابنه أعرب إعراباً رسمياً بسبب خطابه الحقيقي للجمهور، وبما أن الجمهور غير محدد، وقد يكون من قرائه، فإن كل الوصية قد ألّفت رسمياً.

وفي القيم التعبيرية للمفردات التي تتعامل مع الهويات الاجتماعية،^(١٨) يتم عرض تقييم المنتج في جزء من الواقع. ومن بين الموضوعات التي يتحدث عنها فيركلاف في التعبير عن القيم التعبيرية للمفردات هي الاستعارة، فإن الاستعارة في رأي فيركلاف هي «وسيلة لتمثيل جانب من الخبرة فيما يتعلق بآخر، وهي ليست حصرية بأي شكل من أشكال الخطاب الذي يفترض ذات الصلة به بالصور النمطية»^(١٩). ويمثل وجود الاستعارة في هذه الوصية في تسمية آل محمد بعنوان «الذرية العلوية». «الذرية العلوية» هي في الواقع استعارة عن خمسة الأشخاص الذين دُعوا بهذا العنوان بسبب كرامتهم وعلويتهم.

وأما السؤال الثاني: تحتوي الميزات النحوية على أي قيم تجريبية، وترابطية، وتعبيرية، فالقيمة التجريبية للبنى النحوية تكون في شكل الأفعال المعلومة والمجهولة، وعدم وجود جهل مجهولة تعني أن الناس يعرفون العامل الذي بواسطته واجهوا المحن والمصائب. «فتطبق البيانات مثل الأفعال المعلومة والمجهولة، والتأكيد، والتكرار، والجمال الأمرية، الاستفهامية والإنكارية، و... في مختلف الخطابات الإيديولوجية لأغراض مختلفة»^(٢٠).



في هذه الوصية غالباً لم تستعمل غالباً الجمل مجهولة لتفسير طبيعة النص ووضوح هوية المؤلف والمرسل إليه. وفي الوقت نفسه تستعمل الضمائر بشكل عام في شكل خطاب، ومفرد بسبب مقام الكلام الذي يخاطب من الجانب الأكبر شأناً إلى الأقل شأناً. نجد أمثلة لهذه الجمل في الجملة الآتية:

«إِعلم يا بُنَيَّ، أعانَكَ اللهُ تعالى على طاعته ووفَّقَكَ لفعل الخير وملازمته وأرشدَكَ إلى ما يحبُّه ويرضاه وبلَّغَكَ ما تأمله من الخير».

فهنا ألغى العلامة الحلي بعض مكوّنات الجملة مثل الفاعل في الجملة المذكورة؛ إذ التعبيرات المتكررة للموضوع المعين تسبب التكرار واستهلاك أذواق الجمهور.

والأمر الآخر في القيم التجريبية للنص هو استعمال المؤلف الجملة القصيرة أو عكسها، إذ قام العلامة الحليّ - بِحُكْمِ بعض الأغراض - باستعمال جمل قصيرة، كما يقول:

«وعليك بالصبر والتوكل والرضا وحاسب نفسك في كلّ يوم وليلة وأكثر من الاستغفار لرَبِّكَ واتقِ دعاء المظلوم ...».

وهو يشير هنا - عن طريق تقصير الجمل - إلى التعبير عن الفاعل وردود الفعل السريعة، من أجل إظهار الحاجة إلى الطاعة دون جدل، وبين الفعل وردود الفعل. أيضاً، يحاول المؤلف تبين أهميّة أعمال الخير والصالح، ولأسباب نفسها وظّف الجمل العامّة، من دون التعبير عن أيّ نوع من أنواع هذه الفضائل. فتُظهر هذه الدراسة أنّ «الكلمات ليست محايدة، لكن من الناحية التاريخية، ثقافياً، وإيديولوجياً، فإنّ لها العديد من الآثار والدلائل الضمنية»^(٢١). في هذا النص، نجد نوعاً من «المواجهات غير المتساوية» للتفاعل مع الأشخاص ذوي المواقف غير المشابهة، وهذا هو حضور شخصية العلامة الحلي مقابل شخصية ابنه، وبسبب هيمنته وشخصيته العالية بسبب تفوقه الروحي وموقفه تجاه الابن المتعلم



والجماهير المتنامية الأخرى في أن يكون للناس حصة غير متساوية في هذا التفاعل والمشاركة الحقيقية أو وفقاً لتعبير جرايس (١٩٧٥)، لم يتم احترام «مبادئ المشاركة اللغوية»^(٢٢) في النص، وولده لم يتحدث ولو كلمة واحدة. لكي يتمكن الأفراد من التفاعل بقدرٍ مُتساوٍ، يجب أن يكونوا متساوين، وتعني المواقف المتساوية أن تكون واجباتهم التقديرية والتطبيقية متساوية. ولكن في الفقرة المذكورة، نشاهد الشخصية المنفصلة للابن الذي لا يستطيع استجواب الأب والاحتجاج عليه أو مخالفته، ففي لغة هذا النص تنعكس هيمنة أنظمة القوة التي توجد في مختلف المؤسسات مثل مؤسسة الأبوة بشكل جيد.

يبيّن في موضوع الميزات النحوية ذات القيمة الترابطية، بعض المباحث نحو وجوه الجمل والضمائر المستعملة في النص. «إن عدم التناسق المنتظم في توزيع الوجوه بين المشاركين في حد ذاتها أمر مهم من ناحية المشاركة: وهذا الأمر، سواء كان العمل بشيء أو تقديم معلومات للآخر، فعادة ما يأخذ من مقام السلطة»^(٢٣). في هذه الوصية، بسبب مقام النص في الوعظ، يتم التعبير عن معظم الجمل في شكل أمر أو حظر ونهي:

«وعليك بصلاة الليل،... وعليك بصلة الرحم، فإنّها تزيد في العمر وعليك بحسن الخلق،... وعليك بتعظيم الفقهاء وتكرمة العلماء...».

إحدى الموضوعات التي تطرح في الجمل ذات القيمة التعبيرية هي نظام التناوب، إذ تعتمد السيطرة على التناوب على طبيعة نظام الاستجابة وعلاقات القوة بين المشاركين. في بعض الأحيان يختار الشخص الذي يتكلم بعده، وأحياناً يأخذ المتكلم التالي الدور من الشخص الأول؛ أحياناً يكون المتكلم غالباً ولا يعطي فرصة حديث للآخر. قد يدرج العلامة في بيانه، أحياناً، بعضاً من كلام النبي أو الأئمة، وبطريقة ما تسمح لهم بالتحدث وفقاً لكلمته.

«وعليك بصلاة الليل، فإنّ رسول الله حثّ عليها وندب إليها وقال: مَنْ خَتَمَ لَهُ بقيام الليل ثمّ مات فله الجنة».



«وعليك بحسن الخلق، فإنّ رسول الله قال: إنّكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم».

«وعليك بصلة الذريّة العلوية، فإنّ الله تعالى قد أكّد الوصيّة فيهم، وجعل مودّتهم أجر الرسالة والإرشاد، فقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ (٢٥)».

٢- تحليل الوصيّة في مرحلة التفسير

قمنا في مرحلة الوصف ببيان السمات الشكلية للنص ذات قيم تجريبية وترابطية وتعبيرية، ولتحليل النص تحليلاً كاملاً وفهم البنى الاجتماعية يجب أن نطلق من هذه المرحلة إلى المرحلة التالية أي مرحلة التفسير. عند هذه النقطة تتم مناقشة قضيتين:

القضية الأولى ومن أهم القضايا على مستوى التفسير هي وجود الفرضيات المسبقة والسياق الحاكم بين النصوص والخطابات. ونرى فيركلاف يستكشف عن تحليل النصوص ليصل إلى النقطة التي تقول «إنّ خطابات ونصوصهم هي نفسها تاريخية وتنتمي إلى مجموعات تاريخية، وتعتمد تفسير سياق النصوص على المجموعة التي ينتمي إليها النص، وما هي الأسباب العامة والافتراضات ما بين المشاركين. وكما هو الحال مع السياق الظرفية، يمكن للمشاركين في الحوار أن يحققوا تفسيرات متطابقة أو مختلفة تقريباً، وقد يتم فرض تفسير أكثر قوة على المشاركين الآخرين» (٢٤). هذه الخلفية المشتركة بين المشاركين في الخطاب التي تعتبر السعادة في رضاية الله واتباع وصاياه، واضحة في كتاب العلامة إلى ابنه:

«وعليك باتباع أوامر الله تعالى، وفعل ما يرضيه، وقطّع زمانك في تحصيل الكمالات النفسانية...».

فهنا يمكن للمرء أن يفهم قدرة الخطابات في تجسيد المعنى والتواصل الاجتماعي؛ لأن الخطاب يشكّل العقلية والاتصالات الاجتماعية السياسية (السلطة) (٢٦).



وفي الوقت نفسه، هناك دائماً افتراضات مسبقة في نصّ يحاول المؤلف إخباره بها بواسطة الملامح الصورية للنصّ، وفي ضوء الخطط والموضوع والسيناريوهات. فعلى سبيل التمثيل يأتي العلامة بهذه الافتراضات في وصيته قائلاً: «وإيّاك ومصاحبة الأرذال ومعاشرة الجهّال، فإنّها تفيد خلقاً ذميماً، ومملكة رديئة...».

يعدّ الإطار بمثابة افتراض مسبق ومعرفة خلفية على مستوى التفسير، والإطار في وصية العلامة الحلي لابنه له مفهوم تجرديّ ومجرد وهو الحصول على السعادة ورضا الله.

القضية الثانية التي يتمّ تحليلها على مستوى التفسير هي السياق الظرفي ونوع الخطاب، إذ تجدر الإشارة إلى أنّه كيف يُفسّر المفسّر السياق الظرفي الذي يتضمن طبيعة القصة ومسير العملية ونتائجها؟ وهذا التفسير كيف يعرف نوع الخطاب؟ في الوصية المذكورة، في البداية يحدّد العلامة نوع ونوعيته من خلال التعبير عن ابنه ببيان يا بنيّ، أو الإعلان عن بعض الأشياء الضرورية لتحقيق رضا الله ونصره في العالم:

«اعلم يا بُنيّ، أعانك الله تعالى على طاعته ووفّقك لفعل الخير».

إن الحكاية في هذا النص هي إرشاد ابن العلامة الحلي خاصة والبشر عامة؛ ومن هذا المنطلق نرى أنّ فاعلي هذه القضية هم من جهة العلامة الحلي وأولئك الذين يتحدث العلامة عنهم خلال وصيته، ومن ناحية أخرى ابنه والأشخاص الآخرين الذين قد يكونون مخاطبين هذا النص. النشاط الرئيس للنص ينطوي على الدعوة إلى كسب الفضائل والبعد عن المحارم، الحركة نحو السعادة الحقيقية من خلال العمل على مبادئ هذا النعيم وتجنب العوامل التي تؤدّي إلى الضلال. في بداية الأمر نشاهد التقابل العام بين الرذائل والفضائل التي - بعد مرور بعض الوقت - يتمّ التعبير عنها بأشكال مختلفة وفروعها؛ لأنّ العلامة يشجّع ابنه في



البداية على اكتساب محبة الله وتجنب الشرّ تجنباً عاماً، ثم يُشير إلى طُرُق مختلفة لكسبِ رضاهُ سبحانه وتعالى نحو بذلِ المعروف، ومساعدة الأخوان، ومقابلة المُسيء بالإحسان، ورذائل نحو عدم مصاحبة الأراذل والجهال....

في هذا النص، يتم تبين قيمة الأفراد وكرامتهم على أساس الموقف الروحي ومستوى النمو العقلي، وليس على أساس القيم المادية والقيم الدنيوية. وتطبيق كلمات الجهال والأراذل ودعوة العلامة بالبعد عنها، وفي الوقت نفسه دعوته إلى مساعدة الإخوان وصلاة الليل... كلها يُمثّل نظرةً إيديولوجية، وهذه الدعوة المتكررة إلى الخير والنهي عن الشر، يمثل الجدلية الروحية وتناقض القيمة التي حاول العلامة تقديمها. فضلاً عن ذلك فإنّ المسألة الأخرى التي يذكرها فيركلاف بعنوان الغيرية هي واضحة في النص الحالي، إذ إنّ العلامة يعرف «أنا» أو «الغير»، مغايراً نفسه عن طريق شروع الوصية واستمرارها بـ «يا بُنَيَّ»، كما أنّ غياب ضمير «نا» في النص يدلّ على هذا المعنى.

المناقشة الأخرى التي يجب الإشارة إليها في مستوى التفسير هي إمكان تغيير تفسير سياق النص خلال تفاعل مشاركي الخطاب، في رأى كلهم أو بعضهم، ولكن لا يحدث مثل هذا التغيير في نص العلامة لأنّه يُعبّر عن المعتقدات الروحية التي تسعد البشر بلا شك. فإنّه من أجل تقوية هذه الحقيقة، يفيد أحياناً من كلام بعض الكبراء، وتدلّ كلّ هذه الجمل على عدم التغيير في إيمانه بكلماته، وغياب التغيير في تفسير النص من قبل المفسر.

٣- تحليل الخطاب النقدي في الوصية على مستوى التبيين

المستوى الثالث والأخير من تحليل الخطاب النقدي في رأي فيركلاف هو مستوى التبيين. فيركلاف يركّز على تأثير البنى الاجتماعية ذات الاتجاهين في الخطاب وتأثير الخطاب في البنى الاجتماعية. وبالطبع، يجب الملاحظة أن



الخطابات، من حيث نوعها وشكلها، تؤثر في البنية تأثيراً مباشراً أو غير مباشر، إذ إنَّ الوصية لا يمكنها أن تغيراً مباشراً بنية المجتمع، ولكن النصوص الدستورية تؤثر في هذه الهياكل تأثيراً مباشراً.

الخطاب الغالب الذي يحكم وصية العلامة الحلي هو خطاب يشجّع على الوصول إلى طريق السعادة، والتي تقابل في الوقت نفسه دائماً السعادة والضلالة، والفضائل والرذائل، و...، ويقاس بشكل ضمني في هذه الخطابات مستوى فكرة المؤلف. العوامل الاجتماعية والعلاقات التي تسهم في تكوين الأيديولوجي الخاص للمؤلف ونوع الخطاب المعبر عنه هي وجود الظلم والمظلوم والهيمنة والقوة بشكل عام. مثل هذه الخطابات المناهضة لعدم المساواة والقمعية تؤثر بشكل غير مباشر في تشكيل الكفاح ضد الظالمين وتشجّع الناس على محاولة خلق خطابٍ ضدّ الخطاب الحاكم.

إن العلامة في هذه الوصية، وفي جوهر النص الذي يظهر التقابل بين السعادة والضلالة، يحاول التساؤل عن عاقبة الفضائل والرذائل في نهاية المطاف، ويكافح في سياق كفاحه الاجتماعي، للقضاء على أوجه عدم المساواة الاجتماعية المتجذرة في تعطيل مبادئ الإسلام، في شكل صراعٍ بين أهل الرخاء والجانب الآخر من أولئك الملتزمين بين جانبي الصراع الاجتماعي. ويحاول تغيير بنياتها القائمة بشكل حاسم وتطبيق النص كجزء من عملية النضال الاجتماعي ضد القذارة. إن نظرة العلامة الحاسمة في هذا السياق والكشف عن الجهال والأشخاص المهملين كان من الممكن أن يؤدي إلى التغيير في البنية الاجتماعية في ذلك الوقت في العراق، أو أن تمنع من ظهور هياكل من شأنها إهمال حقيقة الدين في المستقبل، بينما يمكن في نفس الوقت أن يفيد في إعادة بناء مثل هذه الخطابات بالإضافة إلى النتيجة اللاشعورية للإنتاج، يمكن لهذا التكاثر أن يكون فعالاً في تفسير مثل هذه الخطابات. وهكذا زيادةً على هذه الحقيقة بأن المنتجين الآخرين للخطاب قد يؤثرون في الخطاب



الذي يحكم هذه الوصية ويؤثرون فيهم، فإن هذا التأثير يمكن أن يعيد إنتاج هذا الخطاب في عقل المفسر والباحث ومثلي ذلك الخطاب؛ ومن ثمَّ فإنَّ هذا التكاثر يربط مرحلة التفسير والتبيين بعضها ببعض؛ فحينما يهتم التفسير استعمال عقل المفسر (معارفه المسبقة) والنص، يسعى التبيين إلى تغيير البنية الاجتماعية والمعرفة الخلفية.

النتائج

في هذا البحث، تمت دراسة وصية العلامة الحلي لابنه، متخذاً منهج تحليل الخطاب النقدي لفير كلاف، على ثلاثة مستويات من الوصف والتفسير والتبيين لاستخراج المعاني والأغراض الثانوية والخفية:

على مستوى وصف النص، تبين أنَّ موضوع الوصية والهدف النهائي فيها يتمثل في إظهار التقابلات التي تتجلى دائماً في البنى الاجتماعية. بينما يبدأ النص في تبين سيطرة الكبراء والعلماء بحديث العلامة مخاطباً ابنه. فإنه يتحدث عن أمور نحو السعادة والخير، وما يقابلها كالضلال والشر و.... ويتم التعبير عن معظم الجمل بعبارات قصيرة، مما يعني تمثيل المدة والمسافة القصيرة بين الفعل وردود الفعل. كما تشير قلة الجمل المجهولة إلى وضوح هوية الممثل والفاعل.

وعلى مستوى التفسير، الذي هو نتاج العلاقة الجدلية بين النظريات والمعرفة المسبقة بعقول المفسر، الكشف عن بعض الافتراضات المسبقة والمعتقدات الشائعة الموجودة في عقول الناس. في الوقت نفسه، أنه الخطاب السائد لموضوعات القصة هو في عملية المصدر الرئيسي وظهور أيديولوجية معينة.

وعلى مستوى التبيين، بينما تحدد البنى الاجتماعية الخطاب الحاسم بين العلامة وابنه، يمكن للخطاب الحاكم في وجه تعبيره النقدي، أن يؤثر في البنى الاجتماعية بشكل مباشر أو غير مباشر، إذ توجد بعض الجمل من الآخرين التي تشير إلى نوع من النضال الاجتماعي في النص، والذي يحدد أن المنتج يسعى إلى تغيير البنى





الاجتماعية لمجتمعه. هذا التأثير ثنائي الاتجاه بين الخطاب والبنية الاجتماعية على مستوى التفسير وتأثير التكاثر للوصية التي ترجع إلى الخطابات الموجودة في النص يمكن أن تسبب بعض التغيرات في هذه الهياكل، وهذه من القضايا المهمة في رأي فيركلاف.





الهوامش

- (۲۱) المصدر نفسه ۳۵۵.
- (۲۲) تحلیل انتقادی گفتبان ۵۸.
- (۲۳) المصدر نفسه ۱۹۱-۱۹۲.
- (۲۴) المصدر نفسه ۲۳۰.
- (۲۵) سورة الشورى: الآية (۲۳).
- (۲۶) گفتبان و جامعه ۱۷.
- (۱) کاربرد تحلیل گفتبان در تحقیقات اجتماعی ۳۵.
- (۲) تحلیل انتقادی گفتبان ۱۲.
- (۳) أحكام الوصايا ومواريث أهل الذمة في الفقه الإسلامي ۱۰۵.
- (4) <http://www.al-eman.com>
- (5) www.roro44.net/212365.
- (۶) (مک دائل، ۱۳۸۰ ش: ۹-۱۰).
- (۷) درآمدی بر تحلیل گفتبان، گفتبان و تحلیل گفتبانی ۲۲.
- (۸) گفتبان ۱۹۵.
- (۹) تحلیل انتقادی گفتبان ۷-۸.
- (۱۰) سبک شناسی، نظریه ها، رویکردها و روش ها ۳۵۰.
- (۱۱) گفتبان از سه منظر زبانشناختی، فلسفی، جامعه شناختی ۲۲.
- (۱۲) درآمدی به گفتارشناسی ۱۴۳.
- (۱۳) تحلیل انتقادی گفتبان ۱۷۱-۱۷۰.
- (۱۴) المصدر نفسه ۲۱۵.
- (۱۵) المصدر نفسه ۲۴۵.
- (۱۶) رویکردهای غالب در تحلیل انتقادی گفتبان ۴۳.
- (۱۷) تحلیل انتقادی گفتبان ۱۷۸.
- (۱۸) المصدر نفسه ۷۲.
- (۱۹) المصدر نفسه ۱۸۳.
- (۲۰) سبک شناسی، نظریه ها، رویکردها و روش ها ۳۵۸.



المصادر والمراجع

أ. الكتب:

١. أحكام الوصايا و مواريث أهل الذمة في الفقه الإسلامي. شيخ الإسلام، سعد، نشرة هيئة الدراسات، طهران، كلية الإلهيات، ١٣٥٦ ش.
٢. تحليل انتقادی گفتان/ نورمن فيركلاف. فيركلاف، نورمن الترجمة: فاطمه شايسته بيران وآخرين، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ١٣٧٩ ش.
٣. إلى ولدي. شرح وصية العلامة الحلي، مركز النون للتأليف والترجمة. جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ١٤٣٣ ق.
٤. درآمدی بر تحلیل گفتان، گفتان و تحلیل گفتانی. بهرام بور، شعبانلی، برعاية محمد رضا تاجيك، ط ١، طهران، فرهنگ گفتان، ١٣٧٩.
٥. درآمدی به گفتان شناسی. یارمحمدی، لطف الله، ط ١، طهران، هرمس، ١٣٩٣ ش.
٦. سبک شناسی، نظریه ها، رویکردها و روش ها فتوحی، محمود. الطبع الثالث. طهران، دار سخن، ١٣٩٥ ش.
٧. کاربرد تحلیل گفتان در تحقیقات اجتماعی. قجری، حسنعلی؛ نظری، جواد، ط ١، طهران، نشر قدیانی.
٨. گفتان و جامعه. عضدانلو، حمید، طهران: نشر غزال، ١٣٨٠ ش.

٩. گفتان از سه منظر زبان شناختی، فلسفی و جامعه شناختی. کلانتری، عبدالحسین، ط ١، طهران، نشر نهاد، ١٣٩١ ش.
١٠. گفتان. مترجم: فتاح محمدی. میلز، سارا، ط ١، زنجان، هزاره سوم، ١٣٨٢.

ب. البحوث:

١. رویکردهای غالب در تحلیل گفتان انتقادی. آقا گل زاده؛ فردوس، غیاثیان؛ مریم سادات، مجلة زبان و زبان شناسی. المرحلة ٣. الرقم ١، ١٣٨٦ ش.
٢. یومیات العلامة الحلي ونجله فخر المحققين. الطالعي، عبدالحسین، علوم القرآن والحديث. سنة الثلاثون. العدد ١ و ٢، ١٤٣٥ ق.

ج. المواقع الالكترونية:

١. أنواع الوصايا، موسوعة الفقه الإسلامي، ١٥/ رجب/ ١٤٣٩.
٢. مفهوم الوصية، عالم الرومانسية، ٢٠١٧ م، <http://www.al-eman.com>
٣. مفهوم الوصية، عالم الرومانسية، ٢٠١٧ م، www.roro44.net/212365

دور العلامة الحلي و«براق بابا» في تشكيل ثقافة الإيرانيين الشيعة دراسة مقارنة

الشيخ الدكتور حبيب الله بابايي
ترجمة: السيد جعفر الحكيم
إيران

الملخص

يؤكد بعض الباحثين أن تشييع السلطان خدابنده ومن ثم جعله التشيع مذهباً رسمياً في إيران، إنما كان بعد المناظرات العلمية التي دارت بين العلامة الحلي ونظام الدين عبد الملك المراغي من كبار علماء الشافعية. وهناك من الباحثين من أمثال جوديث فايفر (JUDITH PFEIFFER) يرون غير ذلك، فقد أكدت هذه الباحثة مقابلة السلطان ألبايتو مع شخصيات عرفانية وشيوخ المتصوفة مثل أذربك خان والسيد عطا وبركة خان الكبير. كما أكدت دور «براق بابا» الصوفي الشهير في عصر الإليخانية (٦٢٢-٦٥٥ هـ) في تشييع السلطان، وتعد الشيخ بابا من المفضلين لدى ألبايتو، وكان في البلاط الإليخاني مدة من الزمان. وتزعم فايفر أن الميول الشيعية لدى ألبايتو نابعة من المعارف المتعلقة بالتجسم والتجسد في التشيع، وفكرة الوصاية الشيعية وشبهها بالوصاية الموجودة في الثقافة المغولية. يتناول هذا البحث دور العلامة الحلي مع دور براق بابا في التأثير الثقافي وتشكيل التشيع في إيران.

الكلمات المفتاحية:
العلامة الحلي، براق بابا، التشيع، ثقافة الإيرانيين.



The Role of Al-Alama Al-Hilli and “Buraq Baba” in Forming Iranian Shiite Culture

A comparative study

Sheikh Dr. Habibullah Babaiy

Translation: Mr. Jaafar Al-Hakim

Abstract

Some researchers confirm that the sect of Sultan Khadabandeh, and making it an official sect in Iran, was due to the scientific debates between Al-Alama Al-Hilli and Nizamuddin Abd al-Malik al-Maraghi who is one of the great Shafei scholars. There were also scholars such as Judith Pfeiffer that confirmed the meeting of the Sultan Aljaitu with mystical figures and Sufism sheikhs such as Azbek Khan, Sayyid Atta, and Barakat Khan Al-Kabeer. It also emphasized the role of "Buraq Baba", the famous Sufism one in the Ilkhanid era (622-655 AH) in the sect of the Sultan, Sheikh Baba is considered one of the favorites of the Geetu, and he was in the Ilkhanid court for a period of time.

Pfeiffer claimed that the Shi'ite tendencies of the Jaito stem from knowledge related to the incarnation and incarnation in Shi'ism, and the idea of Shi'ite guardianship and its likeness to the guardianship found in the Mughal culture. This study deals with the role of Al-Alama al-Hilli and Buraq Baba in cultural influence and the formation of Shi'ism in Iran.

Keywords:

Al-Alama al-Hilli, Buraq Baba, Shi'ism, Iranian Culture





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

بعد دخول المغول إلى إيران، وميل السلطان محمود غازان إلى المذهب الشيعي^(١)، واعتناق السلطان محمد خدابنده (ألجایتو) للتشيع، بدأ عهد مشرق من إيران الشيعيّة ما قبل الصفويّة في إيران وأذربيجان. ومن مظاهر رسميّة التشيع والحكم الشيعي في هذا العصر ضَرْب السكّة بأسماء الأئمّة الاثني عشر عليه السلام في عهد غازان خان، وحَذَفَ أسماء الخلفاء الثلاثة مِنْ الحُطْبِ^(٢).

«أمر غازان خان بضرب السكك بالشهادتين بدلاً من اسم الخاقان وألقابه، واختار هو وأمرأؤه وولاته في آخر الأمر العمامة بدلاً من القبعة، وهدمت بحكمه الكنائس والأديار وبيوت الأصنام المسيحيّة واليهوديّة والبوذيّة إلى أن تَشَفَّعَ في تَرْكِهَا ملكُ أرمينيا»^(٣).

ونقل عن الخواجه رشيد الدين أن غازان خان تشرّف قبل إسلامه وبعده بزيارة الإمام الرضا عليه السلام في مشهد وزيارة الإمام علي عليه السلام في النجف الأشرف: «في أوائل الأمر، كان قد ذهب في خراسان إلى زيارة المشهد المقدّس بطوس (على ساكنه السلام) وزار تربة السلطان بايزيد وأبا الحسن الخرقانيّ والشيخ أبا سعيد أبا الخير، وسائر الأولياء (روح الله رمسهم) في ذلك الموضع... ثمّ بعد أن أسلم، نال زيارة المشهد المقدّس للإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام وسائر المشاهد ومزارات الأولياء ببغداد (قدّس الله أرواحهم)، وقال يوماً: إنّ الذي يموت على هذه الحال كان مزاره ومشهده كالجنّة. وكيف يكون ميتاً وهذه الميتة خير من حياة غيره»^(٤).

ذكر إدوارد براون في كتابه (تاريخ الأدب) ميل غازان إلى أصول العقائد الشيعيّة، وقال: «كان للإسلام في نفس غازان أسس متينة، كما أنّه كان يُظهر ميولاً إلى الشيعة وأصول عقائدهم وكما قلنا فإنّه زيّن الروضة المباركة في كربلاء





بأهدايا والتحف. وأهدى نذورات وموقوفات لمقبرة الإمام الثامن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام في مشهد^(٥).

وأشار في موضع آخر إلى زيارته طفّ كربلاء، وانجذابه الروحيّ إلى المذهب الشيعيّ، وقال: «زحف غازان في أواخر يناير ١٣٠٣ م نحو مصر مرّةً أخرى، وبعد أن اجتاز نهر الفرات، نزل في كربلاء، وبسبب ميوله الشيعة فقد زار ذلك الوادي المقدّس ونذر لتلك البقعة المباركة هدايا سلطانيّة»^(٦).

كما أنّ القاضي نور الله التستريّ عند ذكر الملوك المشاهير والسلاطين من الفرقة الناجية، تطرّق إلى أحوال السلطان محمود غازان، واعتبر تشييعه أمراً مسلماً به، وأثبت مودّته لأهل بيت النبوة ودعمه العامّ للتشييع^(٧).

استمرّت الثقافة الشيعيّة، بل بلغت أوجها في عهد السلطان محمد خدابنده (أجلّيتو). واختلف التحليل والنقل التاريخيّ بالنسبة إلى منطلق انتشار التشييع الإماميّ ورواجه بين الإيرانيين، والعوامل المؤثّرة في تشييع السلطان، ومن ثمّ تغيير الثقافة المذهبيّة للشيعيّة، إلّا أنّ البحث سوف يركّز على مقارنة دور العلامة الحليّ وبراق بابا في تشييع السلطان وانتشار هذه الثقافة بين الإيرانيين.

دور العلامة الحليّ في تشييع السلطان أاجايتو

تحوّل التشييع إلى المذهب الرسميّ تحوّلاً علنيّاً في عهد السلطان محمد خدابنده، وكان انتشار التشييع أوسع كثيراً ومختلفاً تماماً عنه في عهد غازان خان^(٨)، فحينها أدّت المناظرات والمناقشات المذهبيّة بين الأحناف والشافعيّة إلى الفضيحة بين يدي السلطان، تردّد في تحوّلِهِ إلى الدين الإسلاميّ، فحثّه الأمير طرمطاز على التشييع، وفي هذه الأثناء ذهب إلى زيارة مشهّد الإمام عليّ عليه السلام، ورأى رؤيا حثّته على الإسلام والتشييع حثّاً كبيراً.

بعد ذلك، وإثر الخلفيّات التي حصّلت له من قبل، حكم بأنّ «تغيّر الخطبة في جميع أرجاء ممالك إيران، وتسقط منها أسماء الصحابة الثلاثة، ويقتصر على أسماء





أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والحسن والحسين (سلام الله عليهم)، وتغيّر نقش السكة سنة تسع وسبعمئة عن أسماء الصحابة إلى اسم أمير المؤمنين، ونطقوا بـ (حي على خير العمل) في الأذان»^(٩).

جَرَاء هذه التّغييرات، دُعِيَ بعض علماء الحلة كالعلامة الحليّ إلى البلاط السّلطانيّ، فجاء العلامة إلى زيارة السلطان ألبايتو في السلطانيّة. يعدّ العلامة من تلامذة الشّيخ نصير الدين، وكانت له خبرة متميّزة في المعقول والمنقول، فصنّف كتابين للسلطان وأهداهما له: الأوّل (نهج الحق وكشف الصدق) في علم الكلام، والثاني (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة) في المذهب الشّيعيّ خاصّة. ويؤكد هذا التّقرير دور مدرسة الحلة العلميّة والعلامة الحليّ في تثبيت تشييع السلطان ألبايتو بعد اعتناقه للمذهب^(١٠)، وهو الأمر الذي أدّى إلى تثبيت التّشييع في إيران، وقد تبدّل التّشييع فيها إلى أيديولوجيا متفوّقة والشيعة إلى أكثرية.

يقول أحمد باكتجي في هذا الشأن: شهدت القرون الوسطى منذ هجمة المغول حتّى تشكيل الدولة الصفويّة، تطوّرين تاريخيّين تدريجيّاً ومتواصلًا في انتشار التّشييع، هما تزايد الدور السّياسيّ للإماميّة ونزعة التّحرّك في الأوساط الشيعيّة، وتوسّع نطاقها الجغرافيّ في إيران وتنامى عدّدهم في هذه البلاد. وكان من نتائج هذين التّطوّرين المتجانسين تبدّل التّشييع الإماميّ إلى أيديولوجيا متفوّقة، وتمرّكز القوّة السّياسيّة في إيران، وتغيّر نسبة الشيعة وأهل السنّة لصالح الإماميّة، وهي تطوّرات كان ظهور الدولة الصفويّة معلولاً لها وليس علّة^(١١).

يقول منوچهر مرتضوي في خصوص الأجواء غير المواتمة لأهل السنّة في إيران والأرضيّات المناسبة للتّشييع فيها بعد عهد الخلافة العبّاسيّة: أساساً، لم تكن إيران منذ بداية هيمنة العرب بيئة مناسبة لمذهب التسنّن وذلك لبعض المناسبات التي لا مجال لبحثها الآن، ولطالما كان التّوجّه - ولو بشكل جزئيّ ومتخفّ - نحو التّشييع مشهوداً في جميع الأحداث والوقائع على هذه الأرض، ففي مثل هذه





البيئة وبعد سقوط الخلافة العباسية وزوال القوة الداعمة للمذهب السني وظهر حكومة وسلطنة غير منحازة له وإن لم تظهر ميلاً للتشيع، من الطبيعي أن تنهياً الظروف للدعوة لصالح التشيع^(١٢).

وذهب بعض المؤرخين أيضاً إلى أن العلامة الحلي لم يكن من العوامل المؤثرة في مرحلة تثبيت تشيع السلطان ألاجيتو، بل كان هو العامل الرئيس في اهتمام السلطان بالتشيع^(١٣).

ومن هؤلاء حافظ أبرو الذي عدّ دور علماء المذهب الشيعي كالعلامة الحلي وابنه فخر المحققين بعد توجه السلطان نحو التشيع دوراً فاعلاً وأساسياً، حيث ذهب إلى السلطانية مع جماعة من زعماء الشيعة، وأهدى العلامة إلى السلطان كتابين في موضوع عقائد الشيعة. ومن جملة المؤرخين الذي اعتبروا العلامة مؤثراً في تشيع السلطان، ابن بطوطة الذي كتب في شرح رحلته:

كان ملك العراق السلطان محمد خدابنده قد صحبه في حال كفره فقيه من الروافض الإمامية، يسمى جمال الدين بن مطهر، فلما أسلم السلطان المذكور وأسلمت بإسلامه التتر - زاد في تعظيم هذا الفقيه، فزّين له مذهب الروافض وفضّله في غيره. وشرح له حال الصحابة والخلافة، وقرر لديه أن أبا بكر وعمر كانا وزيرين لرسول الله، وأن علياً ابن عمّه وصهره، فهو وارث الخلافة ومثل له ذلك بما هو مألوف عنده من أن الملك الذي بيده إنما هو إرث عن أجداده وأقاربه مع حداثة عهد السلطان بالكفر، وعدم معرفته بقواعد الدين. فأمر السلطان بحمل الناس على الرفض، وكتب بذلك إلى العراقيين وفارس وأذربيجان وأصفهان وكرمان وخراسان^(١٤).

في السياق نفسه، أشار صاحب كتاب (مجالس المؤمنين) في المجلس الثامن من كتابه إلى كيفية تشيع السلطان محمد خدابنده: «وفي سنة سبع جرت مباحثات بين صدر جهان البخاري الحنفي والخواجه عبد الملك الشافعي قاضي القضاة





في ممالك السلطان في المذهب فتسأباً وتشاتماً، وهزأ أحدهما بالآخر، وبلغت بهم الحال أن تعطلت شعائر الإسلام مدة من الزمان إلى أن كانت سنة ثمان وذهب السلطان إلى المشتى في بغداد وزار النجف وطاف بالمشهد المقدس ورأى رؤياً اختار مذهب الإمامية بجهود الأمير طرمطاز عليه السلام وفضل صحبة الشيخ العلامة آية الله على الخاصة والعامة جمال الملّة والدين الحسن بن مطهر الحليّ أحله الله دار المقامة، وأصدر حكمه بذلك إلى جميع الممالك أن يعتنقوا هذا المذهب، وأمر بالخطبة أن تكون بأسماء الأئمة، وتضرب السكة كذلك بأسماءهم السامية، فادانت الدنيا بائمة الهدى عليه السلام، كما أثبتت على ناصية الدنانير الكلمة الطيبة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله، عليّ وليّ الله) في ثلاثة أسطر متوازية الأبعاد، متكافية الأجزاء، وأثبتوا أسماء الأئمة الاثني عشر عليهم السلام على الترتيب في دائرة خمسة الأضلاع» (١٥).

وكتب أحد المحققين في هذا الشأن أنه: «على الرغم من تناقض روايات المؤرخين، فهناك دلائل قويّة على أن العلامة دخل بلاط الأخانيين قبل تغيير مذهبهم، وقد حرّر في ربيع الثاني من سنة ٧٠٩ هـ في مدينة السلطانية إجازة لتاج الدين عبد الواحد الرازي» (١٦).

أكد آل ياسين أن رسالته المهمة لا يوجد منها إلا نسخة واحدة في مكتبة كاشف الغطاء في النجف، وأن العلامة كان له تأثير في تشييع ألاجيتو، ونقل عن التستري أن تشييع السلطان خدابنده وإن كان بمساعي الأمير طرمطاز لكنه وقع على يد العلامة الحليّ، وبعد ذلك أمر السلطان بإعلانه في أرجاء البلاد، كما أمر بضرب السكة وقراءة الخطبة بأسماء الأئمة الاثني عشر عليهم السلام وأدخل ذكر (حيّ على خير العمل) في الأذان» (١٧).

ويؤكد آل ياسين أن تشييع السلطان إنما كان بعد المناظرة العلمية التي دارت





بين العلامة الحليّ ونظام الدين عبد الملك المراغيّ من كبار علماء الشافعيّة في ذلك العصر^(١٨). كما أنّ العلامة هو الذي عالج مشكلة طلاق ألاجيتو لزوجته ثلاثاً، حيث حكم بطلانه لفقدان شرط حضور الشاهدين، ممّا جعل السلطان يميل إلى التشيّع^(١٩).

أمثال هذه العلاقات بين السلطان والعلامة وعلاقات أخرى بينه وبين بعض وزراء الدولة الأخائيّة مثل سعد الدين الساجي وكذلك الرسائل التي كان يكتبها لرجال الدولة والوزراء مثل الرسالة السعدية لسعد الدين الساجي ورسالة الوضوء والصلاة للوزير ترمتاش ورسالة أخرى للوزير رشيد الدين الهمدانيّ، كلّها أسهمت إسهاماً كبيراً على تنفّذ العلامة الحليّ والمذهب الشيعيّ في البلاط الأخائيّ وثقافة عصر المغول^(٢٠). وبشكل عامّ، فإنّ حضور العلامة في السلطانيّة فيما يقارب عقداً من الزمان، أدّى دوراً أساسياً في نشر الإسلام الشيعيّ بين المغول، وكان تمهيداً لظهور الدولة الصفويّة^(٢١).

ومع أنّ آل ياسين أكّد الأبعاد الكلاميّة والفلسفيّة من شخصيّة العلامة الحليّ^(٢٢) إلا أنّ العلامة كان أيضاً صاحب شخصيّة معنويّة وعرفانيّة ممّا ينبغي أخذ ذلك بنظر الاعتبار عند البحث عن الآثار الثقافيّة التي تركها في إيران. وسوف نشير في الصفحات الآتية إلى هذا الجانب من شخصيّة، وتأثيره ببعض الشخصيّات العرفانيّة في إيران.

دور براق بابا في تشيّع السلطان ألاجيتو

هناك رأي آخر مهمّ للغاية في موضوع تشيّع السلطان ألاجيتو ينبغي البحث فيه، وهو ما ذكرته جوديث فايفر (Judith Pfeiffer) من تأكيدها مقابلة السلطان مع شخصيّات مهمة من العرفاء ومشايخ المتصوّفة مثل أزبك خان (ت ٦٢٢هـ) والسيد عطا، وبرك خان الكبير، والشيخ الكبروي سيف الدين باخرزي، وركّزت على دور براق بابا الصوفي الشهير في عصر الأخائيّة (٦٥٥-٧٠٧هـ)^(٢٣).





في تشييع السلطان، وأكدت عقيدته بأنّ «عليّاً عليه السلام هو التجسّد والتجسّم الإلهي، وتجلّى عليّ عليه السلام بدوره في محمّد خدابنده» (٢٤).

وتعدّ فايفر الشّيخ بابا من المشايخ المحبوبين عند السلطان، وكان في البلاط الألفانيّ مدّة من الزمان، وبنى السلطان له حرماً وخانقاه بعد وفاته (٢٥). كما تزعم فايفر أنّ ميول ألاجيتو الشيعيّة كانت منبعثة من تعاليم شيعيّة متعلّقة بالتّجسّد والتّجسّم (incarnation)، وكذلك نظريّة الوصاية في التشييع وشبهها بالوصاية في الثقافة المغوليّة، ونوع من الامتزاج بين المعنويّة والسياسة في التشييع (٢٦)، فإن صحّت هذه الدعوى، لم يكن دور العلامة الحليّ دوراً حصريّاً في تشييع السلطان ألاجيتو، وإنّ عدّ دوراً بارزاً، كما لم يكن لمدرسة الحلة ذلك الدور الحصريّ في الميول الشيعيّة في المجتمع والثقافة الإيرانيّة.

تأثير العلامة الحليّ في ثقافة الإيرانيين الدينيّة

بقي العلامة في إيران مدّة ٧٠٩ هـ، وسافر إلى مدن مختلفة منها، وانتهى من تأليف (كتاب الألفين) في سنة ٧١٢ هـ في مدينة جرجان (٢٧)، وأجاز في ورامين لقطب الدين الرازي الفيلسوف والعالم الشيعيّ الكبير في شعبان سنة ٧١٣ هـ، وكان يحضر في حوزته العلميّة شيعة إيرانيّون من خراسان وأصفهان وطبرستان ممّن استنسخوا كتبه وكتب ابنه فخر المحقّقين. وفيما يلي قائمة من كتب العلامة التي استنسخها إيرانيّون أو استنسخت في مدن إيرانيّة وهي:

١- نسخة من كتاب (إرشاد الأذهان) بخطّ حسن بن حسين السبزواريّ مكتوبة سنة ٧١٨ هـ، وقد حرّر برهان بن حسين بن محمد المحمود الفقير القميّ نسخة أخرى منه، وتمّت ترجمة أقسام منه إلى الفارسيّة. تمّت كتابتها سنة ٧٣٠ هـ بعد وفاة العلامة، ممّا يدلّ على كثرة تلامذة العلامة القائمين بنشر تأليفاته وترجمتها أحياناً. واستنسخ الكتاب سنة ٧٣٦ هـ إيرانيّ آخر باسم محمّد بن حسن بن عليّ الطبريّ، وكتبت نسخة بيد سعيد بن جعفر بن رستم الجرجانيّ سنة ٧٧٢ هـ، ونسخة أخرى





من قبل مجد الدين بن شرف الدين بن مغيث الدين الأصفهاني في السنة نفسها^(٢٨)، وحرّره حسن الشيعي السبزواري بخط النسخ سنة ٧٢٨ هـ^(٢٩)، وحرّرت نسخة أخرى سنة ٧٩٩ في أسترآباد^(٣٠). ثم إن كتاب هذه النسخ بعضهم من تلامذة العلامة الحلي بشكل مباشر أو مع الواسطة، فمثلاً ورد في الإجازة المكتوبة على نسخة من كتاب (إرشاد الأذهان) التي حرّرها حسن بن حمزة الحسيني النجفي سنة ٨٣٧ هـ: «شيخه زين الدين علي بن حسن الأسترآبادي وهو تلميذ حسن ابن ضياء الدين الأعرج الذي كان تلميذاً لفخر المحققين وهو تلميذ أبيه العلامة الحلي»^(٣١). يجدر بالذكر أن نسخة من (إرشاد الأذهان) محرّرة سنة ٨٣٠ على يد هبة الله بن محمد الأسترآبادي التلفاي ومهداة إلى سعد الدين بن مجد الدين بن فضل الله^(٣٢).

٢- نسخة من كتاب (استقصاء البحث والنظر في مسائل القضاء والقدر) للعلامة الحلي حرّرها السيّد حيدر الأملي الفيلسوف المتصوّف من تلامذة فخر المحققين^(٣٣).

٣- نسخة من (كتاب الألفين) للعلامة حرّرها محمد بن أحمد المخولف المدني في مدينة ساري سنة ٨٥٣ هـ^(٣٤).

٤- نسخة من كتاب (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد) للعلامة الحلي محرّرة بيد جعفر الأسترآبادي سنة ٧٠٧ هـ^(٣٥).

٥- نسخة من كتاب (تبصرة المتعلّمين) محرّرة على يد حسن بن حسين الأسترآبادي سنة ٨٧٢ هـ ونسخة أخرى بخط حسين بن عزّ الدين بن علي بن فريدون الأسترآبادي سنة ٨٨٣ هـ وأخرى على يد شمس الدين بن شرف الدين بهرام الأسترآبادي سنة ٨٩٩ هـ^(٣٦). ونسخة ورد فيها إجازة من فخر المحققين يُصرّح فيها أنّه قرأه عليه «مولانا الأعظم أفضل المحققين سلطان الحكماء والمتكلّمين تاج الدنيا والدين عماد الإسلام وفخر المسلمين أبو سعيد ابن الإمام





السعيد عماد الدين يحيى ابن الإمام السعيد فخر الدين أحمد الكاشي» وتاريخ الإجازة ربيع الآخر من سنة ٧٥٩ هـ^(٣٧).

٦- نسخة من تحرير الأحكام الشرعيّة للعلامة حرّرها أحمد بن حسن بن يحيى الفراهانيّ في ٢٣ ربيع الأوّل سنة ٧٥٩، ونسخة أخرى حرّرها حسين بن عليّ ابن محمّد الأسترآباديّ في ٢٨ شعبان ٧٢٦. وكتب النسخة التالية منها حسن بن حسن السرايشني^(٣٨) في كاشان^(٣٩) في ٢٢ من جمادى الأولى سنة ٧٣٥. ونسخة أخرى كتبها محمد بن عليّ الطبريّ في ٢٤ صفر ٧٣٧. ونسخة بخطّ سلطان حسن الحسينيّ في سنة ٨٣٣ وقد قرأها عليّ زين الدين عليّ بن حسن الأسترآباديّ. وتوجد نسخة محرّرة في ١٢ صفر ٨٦٠ لعماد بن عليّ الجرجانيّ^(٤٠)، وإضافة إلى ما استنسخه الإيرانيون، فإنّ حسين بن محمّد البجستاني الخراسانيّ حرّر كتاب (المصانع بأمر قديم الصانع) في شرح كتاب التحرير^(٤١).

٧- نسخة من الخلاصة في علم الكلام للعلامة الحليّ استنسخها علي بن حسن ابن رضيّ العلويّ الحسينيّ السرايشنيّ في ذي الحجة سنة ٧١٦، وسقطت من آخرها ورقة، كتبها عبد الملك بن فتحان الواعظ القميّ الكاشانيّ سنة ٨٠٤^(٤٢). ونسخة حرّرها إسكندر بن حسين بن إسكندر الأسترآبادي سنة ٨٧١ هـ^(٤٣).

٨- نسخة من الرسالة السعديّة محرّرة في ربيع الثاني سنة ٧٦٤ في مدينة أربيل، وحرّر جمال الدين عليّ بن مجد الدين سديد المنصوريّ الأسترآباديّ سنة ٨٦٥ نسخة أخرى منها، وانتهى من تحرير نسخة منها في ٢٢ من رمضان سنة ٨٨١ في مدينة أصفهان، وهذا التاريخ يسبق غلبة الصفويّة بخمس وعشرين سنة^(٤٤).

٩- نسخة من كتاب غاية الوصول وإيضاح السبل للعلامة محرّرة على يد محمد ابن محمود بن محمد ملك الطبري في ربيع الأوّل سنة ٧٠٤ في مدينة السلطانية^(٤٥).

١٠- نسخة من قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام استنسخها محمّد بن إبراهيم الحسينيّ الدشتكيّ تلميذ العلامة في المدرسة السيّارة سنة ٧٠٣، وورد





في نهايتها: «وفرغ المستنسخ من الأصل ... يوم الثلاثاء الثاني والعشرين من ربيع الأول سنة ٧١٣ بالسلطانية شيد الله أركان دولة بانيها في المدرسة الأخنائية الشريفة المسماة بالسيارة»^(٤٦). وانتهى محمد بن محمد بن مهدي بن مخلص القمي من استنساخ نسخة من الكتاب في السابع من رمضان سنة ٧١٨. ونسخة أخرى اكتتبها حسين بن الحسن بن محمد بن حسن الكاشاني في السابع من صفر ٧٢٨، ونسخة أخرى مؤرخة بسنة ٧٣٢ لعلي بن الحسين بن علي بن أبي المجد الخوارزمي. وكتب نسخة منها علي بن فخر الدين أبي طالب الطبري سنة ٧٤٦، وفيها إجازة من فخر المحققين محررة سنة ٧٦٠ في الحلة، مما يدل على حضور تلامذة إيرانيين في درسه. ونسخة منه لفضل الله بن محمد بن علي القمي سنة ٨١٤ في النجف الأشرف. وأخرى لمحمد بن علي بن حيدر بن حسن بن علي بن طاهر بن منصور المقرئ الكاشاني بشوال سنة ٧٤٩. وتوجد نسخ من الكتاب استنسخها العلماء الساكنون في إيران في القرن التاسع، مثل نسخة محمد بن حسن بن محمد بن سليمان الطبري المحررة سنة ٨٥٤، ونسخة علي بن عبدالعزيز الأسترآبادي في سنة ٨٥٩هـ ونسخة محمد بن حسن الأصفهاني في سنة ٨٨٠هـ، ونسخة لمعين بن محمد بن علي بن دانيال الرهقي سنة ٨٩٨هـ في كاشان^(٤٧)، ومن الطريف وجود ما يبلغ ٧٠ نسخة من هذا الكتاب حتى القرن التاسع مما يدل على كثرة الشيعة الذين كانوا يستفيدون من الكتاب في بلاد مختلفة^(٤٨). وتمت ترجمة الكتاب إلى الفارسية سنة ٧٣٢ خلال عشرة أشهر والمترجم محمد بن محمد بن أبي عبدالله المدعو بالحاجي ومن المحتمل أن يكون تلميذاً للعلامة^(٤٩).

١١- نسخة «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» استنسخها أحد تلامذة العلامة في المدرسة السيارة، وحرر نسخة منها شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الآملي (ت ٧٥٣ بشيراز) لأستاذه العلامة الحلي وانتهى منه في العشرين من محرم





سنة ٧١٣ في مدينة كرمانشاه^(٥٠). ونسخة أخرى استنسخها محمد بن محمد بن أبي تراب الوراميني في شهر رجب سنة ٧١٦^(٥١).

١٢- نسخة من كتاب مبادئ الوصول إلى علم الأصول استنسخها أحد تلامذة العلامة المسمّى هارون بن حسن بن عليّ الطبري في شعبان سنة ٧٠٠ وفيها تقرّظ بخطّ العلامة. وحرّر نسخة أخرى تلميذه الآخر جمال الدين أبو الفتح أحمد بن عبد الله بلكو بن أبي طالب في رمضان سنة ٧٠٣^(٥٢).

١٣- لكتاب مختلف الشيعة للعلامة نسخ متعددة حرّرها إيرانيون في القرون الأولى بعد التأليف: نسخة في سنة ٧٠٢ بعد أشهر قليلة من تأليف الكتاب استنسخها إبراهيم بن يوسف الأسترآبادي ونسخة في سنة ٧٠٤ لمحمد بن أبي طالب الآوي، ونسخة في رمضان سنة ٧٠٥ لجعفر بن حسين الأسترآبادي ونسخة في جمادى الآخرة سنة ٧٣٣ لأحمد بن حسن بن يحيى الفراهاني، ونسخة في شوال ٧٣٧ لمحمود بن محمد بن بدر الرازي^(٥٣).

١٤- نسخة من كتاب مراصد التدقيق ومقاصد التحقيق بخطّ شمس الدين محمد بن أبي طالب بن الحاج محمد الآوي محرّرة في السلطانية في جمادى الأولى من سنة ٧١٠^(٥٤).

١٥- نسخة من كتاب مناهج اليقين للعلامة استنسخها عليّ بن حسن الطبري سنة ٧٢٤، ونسخة أخرى في شوال ٧٣٣ حرّرها محمد بن عليّ الطبري^(٥٥).

١٦- نسخة من كتاب منهاج الكرامة في إثبات الإمامة مؤرّخة برجب سنة ٨٧٨ حرّرها كمال الدين بن عبد الله بن سعيد الجرجاني بخطّ نسخ جميل، ويوجد في مكتبة فرهاد معتمد ترجمة لهذا الكتاب تعود إلى القرن الثامن أو التاسع^(٥٦). واستنسخ شاميرزا بن أمير خواجه الأسترآبادي نسخة من هذا الكتاب في ٨٧٣هـ^(٥٧).

١٧- نسخة من (نهج المسترشدين) سنة ٧٠٢هـ، وأخرى استنسخها شمس الدين





محمد بن أبي طالب ابن الحاج محمد بن حسن الآوي في ٧٠٥^(٥٨). وتوجدُ نسخُ أخرى من هذا الكتاب. استنسخ الأولى جمال الدين أبو الفتح أحمد بن أبي عبد الله بلكو الآوي سنة ٧٠٥^(٥٩) والثانية أحمد بن بزياش الدزفولي سنة ٨٢٤^(٦٠)، وكان ما كتبه بزياش الدزفولي مُلكاً لمحمد بن شمس الدين محمد بن محمود الجيلاني الردهري^(٦١).

النقاط الثقافية المهمة في هذه الكتب المستنسخة، هو هي: أولاً: كتابتها خلال سنوات طويلة، وثانياً: اختلاف وتعدد المدن التي تمّ استنساخها فيها، وثالثاً: عدم وحدة موضوعات الكتب وعناوينها، إذ نفس التنوع الموضوعي والامتداد الزمني على طول قرن أو عدة قرون وكذلك اتساع الدائرة الجغرافية التي استنسخ الكتاب فيها، يزيد من إمكانية تأثير هذه الكتب في مختلف نواحي إيران في مختلف الأزمنة، ويوسع دائرة المخاطبين على اختلافهم نظراً إلى تعدد موضوعات ومجالات التأليفات. ولا يخفى أن حضور ابن العلامة فخر المحققين أيضاً كان له دور في إيران وتغيير ثقافتها المذهبية من جهة وفي تطور العلوم الإسلامية من جهة أخرى. ومن المهم أيضاً الإجازات العلمية التي منحها العلامة الحلي للعلماء والأفاضل الإيرانيين مما أسهم في الثقافة المذهبية الإيرانية. وقد اقترح العلامة على السلطان أبلجيتو تأسيس مدرسة مختصة بالعلوم الدينية مما أدى إلى تأسيس مدرسة مستقرة في (السلطانية) ومدرسة سيّارة (حيثما ذهب العلامة والسلطان)^(٦٢). العلامة ومن خلال حضوره في هذه المدرسة والسفر إلى مناطق من منطقة فارس (حتى سنة ٧١٦هـ) وحتى وفاة السلطان أبلجيتو، قام بتربية وتعليم الكثير من أهل العلم، بحيث حاز الكثير منهم على إجازات علمية منه، ومن هؤلاء^(٦٣):

١- محمد بن علي بن محمد الجرجاني من أبرز تلامذته في الكلام والفقه^(٦٤) وكان من كتاب مدرسة الحلة وشرح مصنفات العلامة والخواجه نصير الدين، إذ ترجم كثيراً من مؤلفات الخواجه ومنها «الفصول النصيرية» إلى العربية^(٦٥)، وأتاح الفرصة لتعرّف الشخصيات والنخب العلمية على آراء الخواجه الكلامية.





٢- حسن بن عليّ بن محمد بن عليّ بن حسن الطبريّ الملقّب بنجم الدين والمعروف بعماد الدين الطبريّ وعماد الطبريّ كان من علماء مازندران وآمل ومن معاصري الخواجة نصير الدين الطوسي، والمحقق الحلّي والعلامة^(٦٦)، ولا يعرف شيء بشأن ولادته ووفاته وحياته على الرغم من كونه من فحول علماء الإمامية وأكابرهم ومن الفقهاء والمتكلمين الإيرانيين وصاحب التأليفات القيّمة في الفقه حسبما ورد في بعض مصادر التراجم وما في بعض مصنفاته، كان الطبريّ من علماء مازندران وناظر أهل بروجرّد سنة ٦٦٧ في موضوع التنزيه والتشبيه^(٦٧)، وسكن مدينة قم سنة ٦٧١ واشتغل بالتأليف والتحقيق حتّى سنة ٦٧٢ حين ذهب إلى أصفهان بطلب من حاكمها الخواجة بهاء الدين الجويني^(٦٨) (ابن الخواجة شمس الدين محمد الجويني صاحب الديوان) لمناظرة مخالفي الشيعة وأقام فيها سبعة أشهر استفاد فيها منه خلق كثير من أهل أصفهان وشيراز وأبرقو ويزد ومدن أذربيجان والسادات والشخصيات الكبيرة. وعرض في سنة ٦٧٣ في أصفهان كتابه «مناقب الطاهرين» على الخواجة بهاء الدين وأنهى سنة ٦٧٥ كتاب كامل البهائيّ باسمه. وألّف كتاب «أسرار الأئمّة» سنة ٦٩٨ في شيخوخته وأواخر عمره وضعف بصره^(٦٩).

٣- أبو الفتح أحمد بن بلكو بن عليّ الآويّ الذي نال إجازة من العلامة وابنه سنة ٧٥٥. استنسخ نسخة من نهج البلاغة في أصفهان سنة ٧٣٢.

٤- جمال الدين إسكندر الأسترآبادي من تلامذة فخر المحقّقين وقد تقدّم ذكره.

٥- تاج الدين حسن بن حسين بن حسن السرايشوي الكاشاني من تلامذة العلامة الحلّي^(٧٠).

٦- الشيخ سراج الدين حسن بن بهاء الدين محمد بن أبي المجد السرايشوي من تلامذة العلامة نال إجازة منه سنة ٧١٥^(٧١).





٧- الحسين بن إبراهيم بن يحيى الأسترآبادي، أجاز له العلامة الحليّ سنة ٧٠٨هـ (٧٢).

٨- شرف حسين بن محمد بن علي الطوسي، من تلامذة العلامة الحليّ، صاحب إجازة مؤرخة بذي الحجة سنة ٧٠٤هـ (٧٣).

٩- السيّد ناصر الدين حمزة بن حمزة بن محمد العلويّ الحسيني الذي ألف فخر المحققين كتاب «تحصيل النجاة» باسمه سنة ٧٣٦هـ (٧٤).

١٠- السيّد حيدر الآملي العارف الشهير الذي نال إجازتين من فخر المحققين إحداهما سنة ٧٥٩ والأخرى ٧٦١، وكان له تلامذة إيرانيّون في النجف منهم نصير الدين عليّ بن محمد بن عليّ القاشي (ولد في كاشان وسكن الحلّة) (٧٥).

١١- فخر الدين حيدر بن عليّ بن محمد البيهقي الذي ألف فخر المحققين الرسالة الفخرية باسمه (٧٦).

١٢- تاج الدين أبو سعيد بن حسين بن محمد الكاشي تلميذ فخر المحققين الذي قرأ عند «تبصرة المتعلّمين» من تأليف العلامة وتلقّى إجازة منه في ربيع الثاني سنة ٧٥٩هـ (٧٧).

١٣- الخواجة رشيد الدين عليّ بن محمد بن رشيد الآوي تلميذ العلامة وصاحب إجازة منه سنة ٧٠٥هـ (٧٨).

١٤- صدر الدين أبو إبراهيم محمد بن إسحاق الدشتكي صاحب إجازة من العلامة الحليّ في ١٥ جمادى الأولى ٧٢٤، وقد زار مختلف مدن إيران (٧٩).

١٥- محمد بن اسفندياريّ الآمليّ من تلامذة فخر المحققين ونال إجازة منه سنة ٧٤٥هـ (٨٠).

١٦- قطب الدين محمد بن محمد الرازي الذي نال إجازته من العلامة الحليّ سنة ٧١٣هـ في ورامين (٨١).





١٧- شمس الدين محمد بن هلال الآوي صاحب إجازة من فخر المحققين سنة

٧٠٥ (٨٢).

١٨- الشيخ تاج الدين محمود بن زين الدين محمد بن سديد الدين عبدالواحد

الرازي، تلميذ العلامة وإجازته له سنة ٧٠٩ هـ (٨٣).

١٩- بدر الدين محمود بن محمد بن علي بن يوسف الطبري الناونديّ

(النهاونديّ) تلميذ العلامة الحليّ (٨٤).

٢٠- نظام الدين محمود الآملي تلميذ فخر المحققين (٨٥).

٢١- ضياء الدين أبو محمد هارون بن نجم الدين بن حسن بن أمير شمس الدين

علي بن حسن الطبري صاحب إجازة من العلامة الحليّ في ١٧ رجب سنة ٧٠١ هـ (٨٦).

٢٢- المولى عيسى خان الأردبيلي (ت ٨٨ هـ / ١٤ م)، تتلمذ على العلامة وقرأ

عليه في أصفهان (٨٧).

٢٣- الشيخ محمد بن أبي طالب بن الحاج محمد الآوي (كان حيّاً في سنة

٧١٠ هـ / ١٣١٠ م) من تلامذة العلامة الحليّ وابنه فخر المحققين في الحلة سنة

٧٠٥ هـ. واستمرت دراسته عند العلامة في السلطانية وحضر درسه وأخيراً نال

إجازةً منه سنة (٧١٠ هـ / ١٣١٠ م) في رواية جميع مصنّفاته (٨٨).

٢٤- قطب الدين محمود بن أسعد بن محمد اليميني التستريّ (كان حيّاً سنة

٧١٢ هـ / ١٣١٢ م) كان من كبار الفقهاء ومن أبناء أكابر العلماء، وقد هاجر من

اليمن إلى تستر (شوشتر في خوزستان) وحضر درس العلامة الحليّ في المدرسة

السيّارة، وأخيراً التحق بركب فقهاء المدرسة (٨٩).

٢٥- شمس الدين محمد بن محمود بن محمد الآملي (ت ٧٥٣ هـ / ١٣٥٢ م)

تعلّم من العلامة في المدرسة السيّارة ونال إجازةً منه سنة (٧١٣ هـ / ١٣١٣) (٩٠).

٢٦- محمد بن محمد بن أبي جعفر بن بابويه الرازي (٧٦٦ هـ / ١٣٧٤ م) أحد كبار

تلامذة العلامة الحليّ، وقرأ عليه كتاب القواعد وبذلك نال إجازةً منه سنة ٧١٣ هـ (٩١).





٢٧- تاج الدين محمود بن زين الدين محمد بن عبد الواحد الرازي (حي سنة ٧٠٩هـ / ١٣٠٩م) تلمذ عند العلامة في السلطانية ونال إجازة منه سنة ٧٠٩هـ .

٢٨- الشيخ حسن بن محمد بن أبي المجد سراج الدين بن بهاء الدين السرايشي (حي سنة ٧١٥هـ / ١٣١٥م) من تلامذة العلامة وحاز على إجازة منه في السنة ذاتها (٩٢).

٢٩- الشيخ زين الدين علي بن الحسين بن قاسم الأسترآبادي، صاحب إجازة من العلامة (٩٣).

تأثير براق بابا في ثقافة الإيرانيين الشيعة

قد يكون لبراق بابا دور فاعل في تشييع السلطان ألاجيتو، غير أنه لا توجد شواهد تاريخية كثيرة على دوره في انتشار المذهب الشيعي في إيران. وكان له نشاط سياسي في عهد الأخانية وسعى كثيرًا في سبيل نشر الإسلام، لكن هذا النشاط إنما برز في الأناضول وترك آثاره هناك أكثر من إيران.

يظهر من النقل التاريخي أنّ براق بابا لم يكن له من النشاط في إيران مثلما كان له في خارجها بدمشق ومصر، نعم سافر إلى مختلف مناطق إيران لكن لا توجد تقارير دقيقة عن هذه الرحلات، إلا ذهابه إلى جيلان ممّا انتهى به إلى قتله، علمًا بأنّ هذه السفارة أيضًا لم ترد في كثير من الروايات والمصادر التاريخية.

وأشار أحمدوند عند مراجعة هذه المصادر في خصوص براق بابا إلى هذه الحقيقة وأكد على عدم تعرّض أي واحدة منها إلى مهمّته في جيلان وقال: «ذكر ميرخواند وحافظ أبرو ومعين الدين اليزدي قضية الهجوم على أرض جيلان ومخالفة الأمير دوباج لألاجيتو وإرسال قتلغ شاه إلى جيلان؛ غير أنّهم لم يتحدّثوا في فتح جيلان عن براق بابا أبدًا» (٩٤). وقد أشار الكاتب إلى وجود بعض المصادر العربية مثل كنز الدرر للدواداري وعقد الجمان للعيني التي ذكرت محادثات براق بابا مع الأمير دوباج حاكم جيلان (٩٥).





فالظاهر أنّه لم يكن لبراق بابا ذلك التأثير في أيام حياته مثلما كان للعلامة الحليّ، وقد يكون لقتله ومن ثمّ تشييد الضريح له أثر بين الدراويش والمريدين وبعض الفرق الصوفية في إيران ممّا ينبغي أخذه بعين الاعتبار من الزاوية الثقافية. أمّا بالنسبة إلى الآثار المكتوبة، فالمتبقيّ منه هو رسالة مختصرة تحت عنوان كلمات براق بابا باللغة التركية القبجاقية مشتملة على كلمات مبهمّة، جمعها أحد المريدين، وترجمها القطب العلويّ إلى اللغة الفارسيّة فيما بعد. وهكذا نعرف أنّ انتشار أتباع براق بابا كان في الأناضول أكثر منه في إيران^(٩٦).

النتائج

البحث عن التشيع في الثقافة الإيرانيّة في العهد الأخنائيّ، يتابع في نقطتين تأريخيتين: إحداهما: تشيع السلطان ألباتو وتأثيره السياسي في الثقافة المذهبيّة والشيعة للإيرانيين، والأخرى النشاط الثقافي لعلماء الشيعة. وبناء على ما تقدّم في هذا البحث فإنّ دور العلامة الحليّ في مناظراته مع العلماء الأحناف والشافعيّة وكذلك دوره في حلّ مشكلة طلاق ألباتو لزوجته ثلاثاً، كان له تأثير أكبر من براق بابا الذي لم يكن له أثر على السلطان إلا ما أشارت إليه فايفر من نظرية التجسّم والتجسّد.

ويبدو أنّ سعة الحضور الثقافي للعلامة في إيران وشبكة علاقاته الاجتماعيّة كانت أكبر بكثير من براق بابا، بل لا يمكن قياسه به أحياناً، مثل علاقات العلامة بالسلطان وحضوره في البلاط في مدينة السلطانيّة حتّى قبل تشيع السلطان، وكذلك علاقاته الواسعة مع بعض وزراء الدولة الأخنائيّة وأيضاً وجود المدرسة السيّارة وتعليمه لكثير من التلامذة في مختلف مدن إيران حتّى سنة ٧١٦ هـ واستنساخ مختلف كتبه استنساخاً متكرّراً في العديد من مناطق إيران وشرح هذه المصنّفات على أيدي أمثال محمّد بن عليّ بن محمّد الجرجانيّ، ممّا يبرز دور العلامة الثقافيّ في انتشار المذهب الشيعيّ في إيران أكثر من براق بابا الذي لم يكن له في





المصادر التاريخية دور فاعل إلا ما ذكر من الشبه بين عقائده الصوفيّة وبين الشيعة وكذلك الدعوة التي قام بها في بعض مناطق إيران مثل جيلان حسب الظاهر. نعرف بذلك أنّ المقارنة بين براق بابا والعلامة الحليّ إنّما تكون صحيحة ما لو قارنّا بين الجانب المعنويّ للعلامة مع شخصيّة براق بابا الصوفيّة، وذلك لا يكون إلا عن طريق المقارنة بين المعنويّة الكلاميّة أو الفقهيّة وآثارها الثقافيّة وبين المعنويّة الصوفيّة وآثارها المحتملة في ثقافة الإيرانيين، ثمّ الحصول على نتائج أفضل. قد لا يسعنا أن ننفي شخصيّة براق بابا المعنويّة وقربه من السلطان والمشايدات المحتملة بين عقائده مع عقائد المغول والعقائد الشيعة ضاعفت التأثير الشيعي في نفس السلطان، وزادت من عزمه في ترويج التشيع في إيران، غير أنّه لا يوجد دليل تاريخي على لقاء بين العلامة الحليّ وبراقي بابا أو جريان الحديث بينهما أو الحكم بوجود التأثير المتبادل بينهما، فلا يمكن الحكم بوجود مثل ذلك ببساطة.





بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦هـ):

١١٧.

(١٨) المصدر نفسه: ١٢٠.

(١٩) المصدر نفسه: ١٢١.

(٢٠) المصدر نفسه: ١٢٢.

(٢١) مزديان ونقش آنان در گسترش تمدن

إسلامي: ٧٥.

(٢٢) رسالة العلامة الحلي جمال الدين الحسن

بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦هـ):

١٩٨.

(٢٣) دائره المعارف بزرگ اسلامي ١١/

٦٣٠-٦٣١: كان براق بابا معاصراً

لجلال الدين الرومي البلخي، ومن

المحتمل أنه التقى به. لا يعرف مذهب

براق بابا، لكن أُلجِيتو الذي كان ذا ميول

شيعية، بعث به إلى أرض جيلان ليبلغ

لمذهب التشيع على الظاهر. كانت جيلان

في تلك الأيام تعاني من الفوضى وعدم

الاستقرار، وكان الجيلانيون قد أسروا

أحد الأمراء الأتخانيين باسم قتلغ. حاول

براق بابا برفقة قطليجا في هذه المهمة أن

يتابعوا تخليصه، لكن عندما بلغا حدود

لاهيجان، قتل أهل تلك البلدة براق بابا

بتهمة التجسس. بعد هذه الواقعة حسبما

قاله أبو القاسم الكاشاني، جلب مريدو

براق بابا، عظام قتيل آخر إلى السلطانية

ودفنوه بزعم أنه براق بابا. وشيّدوا عليه

بنياناً وقرّر أُلجِيتو مبلغاً من المال لمريديه.

على الرغم من أن براق بابا عاش في إيران

(١) تحقيقي درباره دوره ايلخانان ايران:

٢١٤ و ٢٣٩. كذلك، يراجع: رسالة

العلامة الحلي جمال الدين الحسن بن

يوسف ابن المطهر (٦٤٨-٧٢٦هـ):

١١٠-١١٢.

(٢) تحقيقي درباره دوره ايلخانان ايران:

١٨٧ و ٢٣٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢١٥.

(٤) تأريخ مبارك غازاني: ٢٠٨.

(٥) تأريخ أدبي ايران: ٥٦.

(٦) المصدر نفسه: ٤٤.

(٧) مسائل عصر ايلخانان: ٢٤٣.

(8) Conversion Versions: Sultan Olgeytu's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources: 37.

(٩) مسائل عصر ايلخانان: ٢٤٧.

(١٠) المصدر نفسه: ٢٤٧-٢٤٩.

(١١) شيعة در ايران: ٢٠٤-٢٠٥.

(١٢) مسائل عصر ايلخانان: ٢٣٦-٢٣٧.

(13) Conversion Versions: Sultan Olgeytu's Conversion to Shi'ism (709/1309) in Muslim Narrative Sources: 40.

(١٤) سفرنامه ابن بطوطه: ٢١٨-٢١٩.

(١٥) مجالس المؤمنين: ٤٣١.

(١٦) رواج تشيع در ايران: ١٨١.

(١٧) رسالة العلامة الحلي جمال الدين الحسن





- وقتل فيها، لكن الظاهر أنّه ما زال هناك أتباع له في نواحي من الأناضول يدعون بالبراقيين. وقد وردت معلومات عن عقائد وآراء براق بابا ومريديه في المصادر الموجودة خاصّة في المصادر العربيّة، كما وصفوا هيئته الظاهريّة ممّا اتّخذ مسلّموا الشام ذريعة للطعن فيه والسخرية منه. وعن طريق هذه الأوصاف نعرف أنّ براق بابا وأتباعه كانوا يتّبعون بعض السنن الشامانيّة. وعلى أيّ حال، فقد قيل فيه وفي مريديه أنّهم كانوا يصلّون كلّ يوم مثل سائر المسلمين، وقد نصب براق بابا محتسباً على ذلك. بملاحظة هذه المناقضات، استنتج بعض الباحثين أنّهم كانوا أتباع الطريقة الحيدريّة، من الفرقة القلندريّة. تُنسب الفرقة البراقية تارة إلى الحركة البابائيّة، لأنّها نشأت في النصف الأوّل من القرن السابق الهجريّ تزامناً مع هجرة المغول في الأناضول وفي مناطق حكم سلاجقة الروم (٤٠٧-٧٠٧هـ)، وامتدّت أذيالها إلى إيران. مضافاً إلى أنّ ساري سلتوق مراد براق بابا كان من الدراويش الأتراك ومن أولياء البكتاشيّة التي تُنسب براق بابا إليها أيضاً. يراجع المصدر نفسه.
- (24) Conversion Versions: Sultan Olgeytu's Conversion to Shi'ism (7091309/) in Muslim Narrative Sources: 44.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٤٤.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٤٥.
- (٢٧) مكتبة العلامة الحليّ: ٥٣.
- (٢٨) فهرستگان نسخه‌هاي خطي ايران (فنخا): ٢٩/٣.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) تمّ نسخ الكثير من كتب العلامة الحليّ في القرن الثامن والتاسع في أسترآباد أو على أيدي علماء من هذه المنطقة، ويوجد نسخ كثيرة منها في مختلف مكتبات العالم. كانت أسترآباد في هذين القرنين شيعيّة بالكامل، وقد ذهب كثير منهم إلى علماء الشيعة في الحلّة لتحصيل العلوم الدينيّة، وخرج بعض المثقفين منها في القرن التاسع إلى اهرات واشتغلوا بطلب العلم. ومع كلّ ذلك، اشتهرت أسترآباد بتشيّع أهلها بحيث شبّه الذهبي في القرن الثامن هذه المدينة بقم، وقال: ليس اليوم في أسترآباد سنّي واحد. اطلس شيعة: ١٩٢.
- (٣١) تشيّع در ايران: ١٨٣.
- (٣٢) مكتبة العلامة الحليّ: ٣٥-٤٠.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٤٩، كذلك يراجع: فهرستگان نسخه‌هاي خطي ايران (فنخا) ٣/٣٦٣.
- (٣٤) مكتبة العلامة الحليّ: ٥٦.
- (٣٥) المصدر نفسه: ٦٣.
- (٣٦) فهرستگان نسخه‌هاي خطي ايران (فنخا) ٦/٨٧٢.
- (٣٧) مكتبة العلامة الحليّ: ٧٢-٧٣.
- (٣٨) سرباشنوي هي قريه (وشنوه) في مدينة



(٥٩) فهرستگان نسخه‌های خطی ایران
(فنخا) ٩٠٥/١٠.

(٦٠) مكتبة العلامة الحليّ: ٢١٤-٢١٦.

(٦١) فهرستگان نسخه‌های خطی ایران
(فنخا) ٩٨٨/٣٣.

(٦٢) مجمع الآداب في معجم الألقاب:
٤٣٩/٣.

(٦٣) دور العلامة الحليّ في نشر التشيع: ٦٦-
٧١.

(٦٤) أعيان الشيعة ٨/١٠٠، وكذلك:
الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢/٤٢٣.

(٦٥) مستدركات أعيان الشيعة ١/٢٠٢.

(٦٦) رياض العلماء وحياض الفضلاء
٢٦٨/١.

(٦٧) أعيان الشيعة، نفسه: ٢١٣.

(٦٨) رياض العلماء وحياض الفضلاء
٢٦٩-٢٧٠/١.

(٦٩) المصدر نفسه: ٢٧٠.

(٧٠) المصدر نفسه ٣/٣٩٩.

(٧١) أعيان الشيعة ٥/٢٣٧.

(٧٢) تكملة أمل الآمل ٢/٤٤٥، أعيان
الشيعة ٥/٤١٥.

(٧٣) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١/١٧٧.

(٧٤) رياض العلماء وحياض الفضلاء
١٩٩/٢.

(٧٥) أمل الآمل في علماء جبل عامل ٢/٢٠٢،
كذلك يراجع: رياض العلماء ٤/٢٣٦.

(٧٦) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١١/٢٢٠.

كاشان (في أطراف مدينة قم)، وقيل إتيها
قرية في العراق. يراجع: رياض العلماء
وحياض الفضلاء ١/١٧٥ و ٣/٣٩٩.

(٣٩) اسمها التاريخي هو قاسان.

(٤٠) مكتبة العلامة الحليّ: ٧٨-٨٧، كذلك

يراجع: فهرستگان نسخه‌های خطی ایران
(فنخا) ١٠٩/٧.

(٤١) فهرستگان نسخه‌های خطی ایران
(فنخا) ١٠٨/٧.

(٤٢) مكتبة العلامة الحليّ: ١١٦.

(٤٣) فهرستگان نسخه‌های خطی ایران
(فنخا) ٩٥٥/١٣.

(٤٤) مكتبة العلامة الحليّ: ١٣٠-١٣١.
(٤٥) المصدر نفسه: ١٣٤.

(٤٦) المصدر نفسه: ١٣٧ و ١٣٩.

(٤٧) المصدر نفسه: ١٣٥-١٦٠.

(٤٨) رواج تشيع در ايران: ١٩٠.

(٤٩) مكتبة العلامة الحليّ: ١٥٨.

(٥٠) اسمها التاريخي هو قرمسين.

(٥١) المصدر نفسه: ١٦٣-١٦٤.

(٥٢) المصدر نفسه: ١٦٩-١٧٠.

(٥٣) المصدر نفسه: ١٧٤-١٧٥.

(٥٤) المصدر نفسه: ١٨٥.

(٥٥) المصدر نفسه ١٩٢.

(٥٦) المصدر نفسه: ٢٠٠-٢٠١.

(٥٧) فهرستگان نسخه‌های خطی ایران
(فنخا) ٢٥٩/٣٢.

(٥٨) مكتبة العلامة الحليّ: ٢١٤-٢١٦.





- (٧٧) أعيان الشيعة ٢/ ٣٥٤، كذلك يراجع:
طبقات أعلام الشيعة ٥/ ٨٦.
- (٧٨) رياض العلماء وحياض الفضلاء
٤/ ٢٠٤، كذلك يراجع: تكملة أمل
الآمل ٤/ ٦٨.
- (٧٩) طبقات أعلام الشيعة ٥/ ٩٧.
- (٨٠) المصدر نفسه ٥/ ١ و ١٩٩.
- (٨١) أمل الآمل في علماء جبل عامل ٢/ ٣٠١،
كذلك يراجع: طبقات أعلام الشيعة
٥/ ٢٠٠.
- (٨٢) تكملة أمل الآمل ٥/ ١٨٣، كذلك
يراجع: طبقات أعلام الشيعة، نفسه: ٩٣.
- (٨٣) تكملة أمل الآمل ٦/ ٢١.
- (٨٤) طبقات أعلام الشيعة ٥/ ٢٤.
- (٨٥) المصدر نفسه ٥/ ٢١٤.
- (٨٦) رياض العلماء وحياض الفضلاء
٥/ ٢٩٠.
- (٨٧) المصدر نفسه ٤/ ٣٠٦.
- (٨٨) مكتبة العلامة الحلي، نفسه: ١٨٥.
- (٨٩) مجمع الآداب في معجم الألقاب
٣/ ٤٣٨-٤٣٩.
- (٩٠) مكتبة العلامة الحلي، نفسه: ١٦٣،
روضات الجنات ٦/ ٣٨.
- (٩١) المصدر نفسه.
- (٩٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١/ ١٧١.
- (٩٣) طبقات أعلام الشيعة ٥/ ١٣٩.
- (٩٤) براق بابا صوفي ناشأخته: ٧٧.
- (٩٥) المصدر نفسه.
- (٩٦) المصدر نفسه.



المصادر والمراجع

- ابن يوسف بن المطهر (٦٤٨—٧٢٦ هـ)، آل ياسين، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧١ م.
١١. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر بن زين العابدين خوانساري، نشر دهاقاني، قم، ١٣٩٠ هـ.
١٢. رياض العلماء وحياض الفضلاء، عبدالله أفندي، مطبعة الخيام، قم، ١٤٠١ هـ.
١٣. سفرنامه ابن بطوطه، ترجمة د. محمد عليّ موحد، مركز انتشارات علمي وفرهنگي، تهران، ١٣٦١ ش.
١٤. شيعه در ايران، أحمد پاكتنجي، دايره المعارف بزرگ اسلامي، مركز دايره المعارف بزرگ اسلامي، تهران، ١٣٨٠ ش.
١٥. طبقات أعلام الشيعة، محمد حسن آقا بزرگ الطهراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٣٠ هـ.
١٦. فهرستگان نسخه هاي خطي ايران (فنخا)، مصطفى درايّتي، سازمان اسناد و كتابخانه ملي جمهوري إسلامي ايران، تهران، ١٣٩٠ ش.
١٧. مجالس المؤمنين، القاضي نورالله المرعشي التستري، انتشارات المكتبة الحيدرية، قم، ١٤٣٣ ق، ١٣٩١ ش.
١٨. مجمع الآداب في معجم الألقاب، عبد الرزاق بن الفوطي، وزارة فرهنگ وإرشاد إسلامي، تهران، ١٣٧٤ ش.
١٩. مزديان ونقش آنان در گسترش تمدن

١. أطلس شيعه، رسول جعفريان، انتشارات سازمان جغرافيايي نيروهاي مسلح، تهران، ١٣٨٧ ش.
٢. أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٣. أمل الأمل في علماء جبل عامل، محمد بن الحسن الحرّ العامليّ، مكتبة الأندلس، بغداد.
٤. تاريخ أدبي إيران، ادوارد براون، ترجمة علي أصغر حكمت، انتشارات أمير كبير، تهران، ج ٣ (از سعدي تا جامي).
٥. تاريخ مبارك غازاني، رشيد الدين فضل الله، باهتام كارل يان، استفن اوستين، لندن، ١٩٤٠ م.
٦. تحقيقي درباره دوره ايلخانان ايران، منوچهر مرتضوي، نشر كتاب فروشي تهران، تبريز، ١٣٤١ ش.
٧. تكملة أمل الأمل، حسن الصدر، دار المؤرخ العربي، بيروت، ١٤٢٩ هـ. ق.
٨. دور العلامة الحليّ في نشر التشيع، ثامر كاظم الخفاجي، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية، جامعة بابل، ٢٠١٢ م/١٤٣٢ هـ.
٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد حسن آقا بزرگ الطهراني، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
١٠. رسالة العلامة الحليّ جمال الدين الحسن



اسلامي، سيد أحمد رضا خضري، مطالعات
تاريخ اسلام، سال پنجم، شماره ١٦،
١٣٩٢ ش.

٢٠. مستدرکات أعيان الشيعة، حسن
الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت،
١٤٠٨ هـ.

٢١. مكتبة العلامة الحلي، سيد عبد العزيز
الطباطبائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء
التراث، قم، ١٤١٦ هـ.

22. Conversion Versions: Sultan
Olgeytu's Conversion to Shi'ism
(7091309/) in Muslim Narrative
Sources، Judith Pfiffer، (1999)،
Mongolian Studies، 22: 3567-.

الدوريات:

١. براق بابا صوفي ناشناخته، عباس أحمدوند
وغيره، مجلة أديان و عرفان، العدد الأول،
ربيع وصيف ١٣٨٩ ش.

٢. رواج تشيع در ايران، رسول جعفریان،
نامه مفيد، شماره ٧، ١٣٧٥ ش.



الرسالة الحشرية

المنسوبة إلى العلامة الحليّ الشيخ

الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)

تحقيق

الشيخ حميد رمح الحليّ

مركز العلامة الحليّ / النجف الأشرف

الْمُلْتَخَصُّ

تُعَدُّ (الرسالة الحشرية) من الرسائل القيّمة التي اختلفَ في نسبتها إلى العلامة الحليّ رحمته الله، وقد تكفلنا في مقدّمة تحقيقها بإقامة الأدلّة على ترجيح ثبوت نسبتها إليه.

وتشتملُ هذه الرسالة على مجموعة من الفصول والمسائل صيغَ معظمها على طريقة السؤال والجواب، وأوّل هذه الأسئلة - الذي يتمحور بشأنه موضوعُ الرسالة - هو كيفية الجواب عن السؤال عن حال من لم يعتقد بحشر الأجساد يوم القيامة؟ وهل يُحكم على المانع من حشر الأجساد بالكفر حتّى لو كان ممّن يتشهد الشهادتين؟

وتفرّع عن ذلك بيان معنى الكفر وحيثياته، والروح ومعناها ومصيرها بعد الموت، وكيفية عودها للبدن، والفرق بينها وبين النفس والعقل، وبيان كثير من شؤون المعاد الجسماني والإجابة عن الإشكالات المطروحة فيه، وتطرّق في أثناء البحث إلى بيان معنى التناسخ وصوره وإبطال القول به.

الكلمات المفتاحية:

العلامة الحليّ، حشر الأجساد، عودة الروح للبدن، التناسخ، المعاد الجسماني.



The Resurrection Message

Attributed to Al-Hilli Al-Hassan bin Youssef Ibn Al-Mu-
tahhar (D. 726 AH)

Investigation

Sheikh Hamid Ramah Al-Hilli

Al-Alama Al-Hilli Center / Najaf

Abstract

The "The Resurrection Message" is one of the valuable messages that differed in its attribution to Al-Alama Al-Hilli. Ensuring at the beginning of its investigation, we establish evidences of their attribution beyond doubt.

This letter includes a series of chapters and questions, most of which are formulated in the way of the question-answer form. The first of these questions on which the subject of the letter is centered is how to answer who didn't think of bodies' resurrection? Do those who do not believe can be judged as disbelievers? Even if those who testify?

Furthermore, explaining the meaning of disbelieve and its implications, the soul, its meaning and its fate after death, how it returns to the body, the difference between it and the soul and the mind, and an explanation of many of the issues of the physical resurrection and the answer to the problems raised, and also clarifying the meaning of reincarnation, its depictions, and its invalidation. In achieving the message, we relied on five different written versions.

Keywords:

Al-Alama Al-Hilli, bodies' resurrection, returning spirit to the body, disbelieve, reincarnation, physical resurrection.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الشيخ أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر، الحليّ مولدًا ومسكنًا، كما صرّح بذلك هو نفسه في (الخلاصة)^(١)، وصرّح به أبوه أيضًا من أن: «وَلَدِي الْمُبَارَكُ هُوَ حَسَنُ بْنُ يَوْسُفَ بْنِ الْمُطَهَّرِ»^(٢)، وهذا ما ذهب إليه جَمَاعَةٌ يَمُنُّ تَعَرَّضَ لِذِكْرِهِ، منهم ابن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢هـ)^(٣)، وآخرون^(٤). ولقبه في مصادر الفريقين (جمال الدين)، وأبرز ألقابه المذكورة في المصادر الشيعيّة (العلامة)، و(آية الله على الإطلاق)، و(المُطَهَّر) كما هو معروف عنه، وليس (المطهر) لقبًا له فقط؛ لأنَّ أسرته كانت تعرف بآل المُطَهَّر^(٥)؛ نظرًا لطهارتهم وعراقة حسبهم ونسبهم، ففيهم الإمامة ولهم السيادة.

وُلِدَ الْعَلَّامَةُ عليه السلام في مدينة الحلة في التاسع عشر^(٦)، من شهر رمضان سنة ٦٤٨هـ، وتُوفِّيَ فيها ليلة السبت أو يومه الحادي عشر^(٧) من شهر محرّم الحرام سنة ٧٢٦هـ^(٨)،

(١) خلاصة الأقوال: ٤٥.

(٢) رياض العلماء ٢: ٩٠.

(٣) لسان الميزان ٢: ٣١٧.

(٤) منهم خير الدين الزركلي في الأعلام ٢: ٢٢٧.

(٥) الوافي بالوفيات ١٣: ٨٥، فقهاء الفيحاء: ٣٠٥.

(٦) خلاصة الأقوال: ٤٨، تأسيس الشيعة: ٣٩٩. وقيل في الرابع والعشرين، يُنظر: رياض العلماء ١:

٣٨١، أو السابع والعشرين، يُنظر: أجوبة المسائل المهنائية: ١٣٨ و١٣٩، أعيان الشيعة ٥: ٣٩٨، أو

التاسع والعشرين، يُنظر: خاتمة المستدرك: ٤٦٠، الكنى والألقاب ٢: ٤٣٧، أعيان الشيعة ٥: ٣٩٦.

(٧) وهو ما صرّح به فخر المحققين في حاشية الخلاصة: ١٤٨، والحاتريّ في منهج المقال: ١٠٩، والتفرشي في

نقد الرجال ٢: ١٠٠، والمامقاني في تنقيح المقال ١: ٣١٥، وصاحب تأسيس الشيعة: ٣٩٩، وغيرهم.

(٨) هذا هو التاريخ المتفق عليه، باستثناء ما ذكره صاحب الوافي بالوفيات ١٣: ٨٥ من أنّه توفّي سنة

خمسٍ وعشرين أو ستٍّ وعشرين وسبعائة، وصاحب مجالس المؤمنين ١: ٥٧٤ من أنّ وفاته سبعائة

وعشرين، والعسقلانيّ في الدرر الكامنة ٢: ٧٢ من أنّ وفاته سنة ٧٢٦ أو في آخر سنة ٧٢٥هـ.





ودُفن عند أمير المؤمنين عليه السلام على يمين الداخل إلى الحضرة العلوية المطهرة.

نسبة الرسالة الحشرية للعلامة الحلي عليه السلام :

إنَّ اسمَ مؤلِّفِ هذه الرسالة لم يُذكر فيما وقع بين أيدينا من نسخ المخطوط، إلا في نسخة واحدة من النسخ الحَمَسِ التي اعتمدناها في التحقيق، وهي نسخة مكتبة السيّد المرعشي ذات الرقم (٣٦٠٨٣)، إذ صرّح الناسخُ في آخرها بكون «الرسالة الحشرية من تصانيف المولى الأعظم الشيخ الفاضل الكامل جمال الملة والدين مطهر الحلي»، كما كُتب في أولها باللون الأحمر: «الرسالة الحشرية تأليف جمال الملة والدين مطهر الحلي».

إلا أنَّ التعبيرَ عنها في بعض الفهارس بأجوبة المسائل العمادية ^(١) يوجب الشكَّ في نسبتها إلى العلامة الحليّ، على الرغم من أنَّ التعبير عنها بالعمادية لم يرد في أيِّ نسخة من نسخ الرسالة.

والتعبير عنها بـ (العمادية) يحتمل أحد من الاحتمالين:

الأول: أن يكون المؤلف هو السيّد عماد الحسيني الطالقاني (كان حيّاً في القرن الحادي عشر).

وسبب هذا الاحتمال وقوع اسمه في آخر إحدى نسخ الرسالة، وهي النسخة المحفوظة في مكتبة السيّد المرعشي بالرقم (١١٧٥)، إذ قال: «فرغ من تسويد هذه الرسالة الحشرية في يوم الاثنين من سلخ محرّم الحرام سنة ثلاث عشرة وألف على يد العبد الجاني عماد الحسيني الطالقاني»، ممّا أوهم البعض في تصوّر أنّه مؤلّف الرسالة.

وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ لوجود نسخة - أو أكثر - من الرسالة تعود إلى القرن التاسع ^(٢)، والطالقاني ممّن عاش في القرن الحادي عشر، وزد على ذلك

(١) التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة ٦: ١٢٥، كما كُتب على غلاف المخطوطة المحفوظة في مكتبته بالرقم (١١٧٥): (رسالة أجوبة المسائل العمادية، نفيسة جداً).

(٢) كالنسخة التي جعلناها أصلاً في تحقيقنا، وهي المحفوظة في مكتبة آستان قدس رضوي ضمن مجموعة في الكلام والعقائد بالرقم (٣٦٠٨٣).





أنّه ذكر مصنف الرسالة أحداثاً قد عاصرها - كوقعة بغداد وزلزلة نيسابور وقلاع الإسماعيلية - الواقعة في القرن السابع الهجري، أي: قبل الطالقاني بنحو أربعة قرون، ممّا لا يدعُ مجالاً للشك في كون الطالقاني ناسخاً وليس مؤلفاً.

والثاني: أن يكون المؤلف هو عماد الدين المازندراني (كان حيّاً في القرن السابع الهجري) ^(١).

وهو احتمال معتدّ به جدّاً؛ لوجود كثير من القرائن التي تساعد عليه، منها معاصرته الوقائع المتقدّمة المذكورة في الرسالة، وكذلك معاصرته الإمام الأفضل الأكمل بدر الدين محمود بن محمّد بن عليّ بن يوسف اللوزي الإنزائي المذكور في

(١) المولى الفاضل عماد الدين الحسن بن علي بن محمّد بن علي بن الحسن الطبري الاستربادي مولداً والمازندراني مسكناً، المعروف بعماد الدين الطبري. كان من جلة متكلّمي الإمامية، فقيهاً، محدّثاً، عارفاً بالأخبار، وكان في عصر السلاطين الصوفيّة، جاب في بلدان عدّة، ورد بروجرد سنة (٦٧٠هـ) وناظر علماءها، ودخل قم، ثمّ استقدمه إلى أصبهان الأمير بهاء الدين محمّد بن محمّد الجويني صاحب الديوان، فسار إليها سنة (٦٧٢هـ)، واجتمع إليه خلق كثير من أهلها، وقصده الطلبة من مدن شیراز وأبرقوه ويزد وبلاد أذربيجان، وأخذوا عنه مختلف علوم الشريعة، وارتحل إلى الريّ وإلى النجف الأشرف. من مصنّفاتِه: كامل السقيفة الشهير بالكامل البهائي بالفارسية (مطبوع)، والعمدة في أصول الدين وفروعه بالفارسية، تحفة الأبرار في أصول الدين، نهج الفرقان إلى هداية الإيمان في الفقه، وأسرار الإمامة (مخطوط)، وغيرها. لم نظفر بوفاته، وقد ذكر بعضهم أنّه صنّف كتاب «أسرار الإمامة» سنة ثمان وتسعين وستمائة، وقد ألفه عند كبره وضعف بصره، فإذا صحّ ذلك، فلا نعتقد أنّه عاش بعد هذا التاريخ كثيراً، وقد ذكر هو في أحد كتبه حكاية دخول هو لأكو بغداد سنة (٦٥٦هـ).

قال في الرياض: «ولا يبعد أن يكون بعينه المولى عماد الدين المازندراني الكلباري الآتي صاحب الرسالة في حرمة التنن، فلاحظ. بل لعلّه المولى عماد الدين علي بن عماد الدين علي الشريف الاستربادي مولداً والمازندراني مسكناً، القارئ المعروف».. إلخ، ولكنّه استظهر في ترجمة المولى عماد الدين المازندراني الكلباري أنّه غير المولى عماد الدين صاحب الترجمة. ينظر: رياض العلماء ١: ٢٦٨، روضات الجنّات ٢: ٢٦١، هديّة العارفين ١: ٢٨٢، أعيان الشيعة ٥: ٢١٢، الكنى والألقاب ٢: ٤٤٣، الذريعة ١٧: ٢٥٢، طبقات أعلام الشيعة ٣: ٤١، معجم المؤلفين ٣: ٢٦١، تكملة أمل الآمل ٤: ١٧٣ - ١٧٤.





الرسالة، والذي ذكر المصنّف أنّه قد منعه من الإطناب في أحد المباحث، وزد على ذلك قرينة ثالثة تعدّ الأهمّ في المقام، وهي أنّ المصنّف ذكّر في هذه الرسالة أنّ له رسالةً أخرى في شرح حديث (من عرف نفسه عرف ربّه)، وقد صرّح العلامة الطهرانيّ في (الذريعة) بوجود شرحٍ لحديث «من عرف نفسه عرف ربّه» من تصانيف العَلَم المذكور اسمه (أصول من عرف ليطمئن قلب من عرف) ^(١).

وبذلك يَكُونُ احتمال نسبة الرسالة الحشرية له وارداً جداً.

إلا أنّ هذه القرائن معارضة من وجهين:

أمّا القرينتان الأولى والثانية فإنّ الوقائع والشخصيات المتقدّمة الذكر قد عاصرها العلامة الحليّ كما عاصرها المازندراني؛ فالشيخ أبو المحاسن محمود الإنزائي الذي ذكره مصنّف الرسالة، هو من معاصري العلامة الحليّ، وأخذ عن القاضي مجد الدين عبّاد بن أحمد بن إسماعيل بن عليّ بن الحسن بن شرفشاه الحسنيّ (كان حيّاً ٧٠٨ هـ)، وهو والد محمّد الأمليّ الكاكياني صاحب كتاب (نفائس الفنون)، وهو من خواصّ تلاميذ العلامة والملازمين لركابه حتّى في مدرسته السيّارة، وقد نسخ من مصنّفات أستاذه (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد) وفرغ منه في کرمانشاه في المدرسة السيّارة يوم الجمعة ٢١ محرّم سنة (٧١٣ هـ) ^(٢).

وأما الثالثة فبأنّ الجميع متّفقٌ على فقدان كثير من تراث العلامة الحليّ ومُصنّفاتِه وعدم وصوله إلينا، فليس من المستبعد أن يكون له شرح للحديث الشريف من جملة ما فقد من تراثه، ولا سيّما مع وجود أكثر من شرح للحديث الشريف ومؤلفه مجهول ^(٣).

(١) الذريعة ٢: ٢١٢.

(٢) ينظر: طبقات أعلام الشيعة ٢: ٢١، الذريعة ١٧: ٢٤٠ و ١٨: ٦٠، موسوعة طبقات الفقهاء ٨: ١٠٠، معجم المؤلّفين ٧: ١٢.

(٣) ينظر: فهرست نسخ خطّي كتابخانه آية الله مرعشي ٣: ٣٣٦، فهرست نسخ خطّي كتابخانه مسجد أعظم: ٥٨٩.





إن قلت: إنّ العلامة ذكرَ جميع مصنفاته في (الخلاصة)^(١) وغيرها، وليس فيها شرح لحديث (من عرف نفسه)؟

قلت: إنّ ما ذكره في (الخلاصة) هو كتبه فقط دون الرسائل، فها هي معاجم المخطوطات ومقدمات تحقيق كتبه وكتب التراجم التي عدّدت مصنفاته^(٢) تعجّ بالكتب والرسائل التي لم تُذكر في (الخلاصة) مع ثبوت نسبة كثير منها له.

وبعد إثبات كون القرائن الدالة على نسبتها إلى عماد الدين المازندراني صاحبةً أيضاً للقرينية على نسبتها للعلامة الحليّ، يبقى التصريح بنسبتها إلى العلامة الحليّ في نسخة السيّد المرعشيّ ذات الرقم (٣٣٢٢)، وفي بعض معاجم المخطوطات^(٣)، مرجحاً لنسبتها للعلامة دون مُعارض، فيكون الراجح - في النّظرِ القاصِر - كون الرّسالة للعلامة الحليّ عليه السلام.

وزد على ذلك مطابقة الآراء المطروحة وطريقة الاستدلال في كثير من المطالب لآراء وطريقة العلامة في كتبه الكلامية، ومن شاء فليراجع - مثلاً - المبحث الثاني من المنهج التاسع في المعاد من كتاب مناهج اليقين في أصول الدين^(٤).

(١) ينظر: خلاصة الأقوال: ١٠٩ - ١١٣.

(٢) ينظر: أعيان الشيعة ٤: ٤٠٣ - ٤٠٧، ومقدمة تحقيق إرشاد الأذهان (١: ٦٧ وما بعدها) للشيخ فارس الحسون.

(٣) معجم المخطوطات الحليّة ١: ٣٥٣.

(٤) ينظر: مناهج اليقين: ٤٢٢ - ٤٣٨.





النسخ المعتمدة في التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذه الرسالة على خمس نسخ خطية، هي:

١- نسخة محفوظة في مكتبة آستان قدس رضوي ضمن مجموعة في الكلام والعقائد بالرقم (٣٦٠٨٣)، تحتوي على (٦٣) صفحة بخط النسخ، عدد أسطر الصفحة (١٣) سطرًا، طول المخطوطة وعرضها ١٧ × ١١ سم، عليها تصحيحات وهوامش كثيرة، كاملة لا نقص فيها، يُحتمل أن يكون ناسخها هو اسكندر بن حسين بن اسكندر استرابادي؛ لذكر اسمه في آخر الرسالة السعدية التي تليها في المجموعة نفسها وتشابه الخطّ فيها وتقارب تاريخ كتابتهما، مما يجعل احتمال اتحاد ناسخهما راجحًا، وقد فرغ من كتابتها يوم الخميس في أوائل شهر شعبان سنة (٨٧٣هـ)، جعلناها النسخة الأصل لكونها الأقدم.

٢- نسخة محفوظة في مكتبة السيّد المرعشي النجفي بالرقم (١١٧٥)، كتَبَ السيّد المرعشي على غلافها: (رسالة أجوبة المسائل العماديّة، نفيسة جدًا وقفتها في سبيل الله في (١٣٨٦)، تحتوي على (١٧) صفحة، عدد أسطر الصفحة (٢٥) سطرًا، طول المخطوطة وعرضها ٢٤ × ١٩ سم، خطّها رديء، فيها أخطاء كثيرة، وهي كاملة لا نقص فيها، ناسخها عماد الحسيني الطالقاني، فرغ من نسخها في يوم الاثنين من سلخ محرّم الحرام سنة ١٣٠١هـ، وقد رمزنا لها بالحرف (ل).

٣- نسخة محفوظة في مكتبة السيّد المرعشي النجفي في قم المقدّسة بالرقم (٣٣٢٢)، تحتوي على (٧٣) صفحة، طول المخطوطة وعرضها ١١ سم × ٨ سم، وعدد أسطرها (١٢) سطرًا بخطّ النستعليق، وعليها هوامش وتعليق قليلة، كاملة لا نقص فيها، وفيها تصحيف وتحريف كثير، لم يُذكر فيها اسمُ الناسخ ولا تاريخُ النسخ، عليها تَمَلُّك ابن أحمد شكر الله ممّن عاش في القرن العاشر، وقد صرّح في آخرها بنسبة الرسالة للعلامة الحليّ رحمته الله، كما كتَبَ على غلافها: (الرسالة الحشرية





تأليف جمال الملة والدين مطهر الحليّ)، وقد رمزنا لها بالحرف (ع).

٤- نسخة محفوظة في مكتبة إحياء التراث في قم المقدّسة، بالرقم (٢٨٤٣)،

تحتوي على (٧١) صفحة، طول المخطوطة وعرضها ١١ سم × ٨ سم، وعدد أسطرها (١٢) سطرًا، خطّها جيّد جدًّا، ونوع الخطّ النسخ، وعليها هوامش وتعليق قليلة، وهي كاملة لا نقص فيها، وفيها تصحيف وتحريف قليل، فيها حواشي قليلة، ناسخها سباوش الكرخي نسخها في يوم السبت الثاني من شهر شعبان المعظم سنة (١٠٧٤ هـ)، وقد رمزنا لها بالحرف (ح).

٥- نسخة محفوظة في مكتبة الشورى الإسلاميّ بطهران في ضمن مجموعة

مخطوطات بالرقم (٤٣٢٢)، تحتوي على (٥٢) صفحة، طول المخطوطة وعرضها ١٤ سم × ٨ سم، وعدد أسطرها (١٧) سطرًا بخطّ النسخ، خطّها جيّد جدًّا، وعليها هوامش قليلة، فيها تصحيف وتحريف كثير، اسم الناسخ: حيدر بن عليّ بن إسماعيل الهاشميّ الكركيّ العامليّ، وتاريخ نسخها يوم الجمعة ١٢ صفر الخير سنة (١٠٧٧ هـ)، وقد رمزنا لها بالحرف (ص).



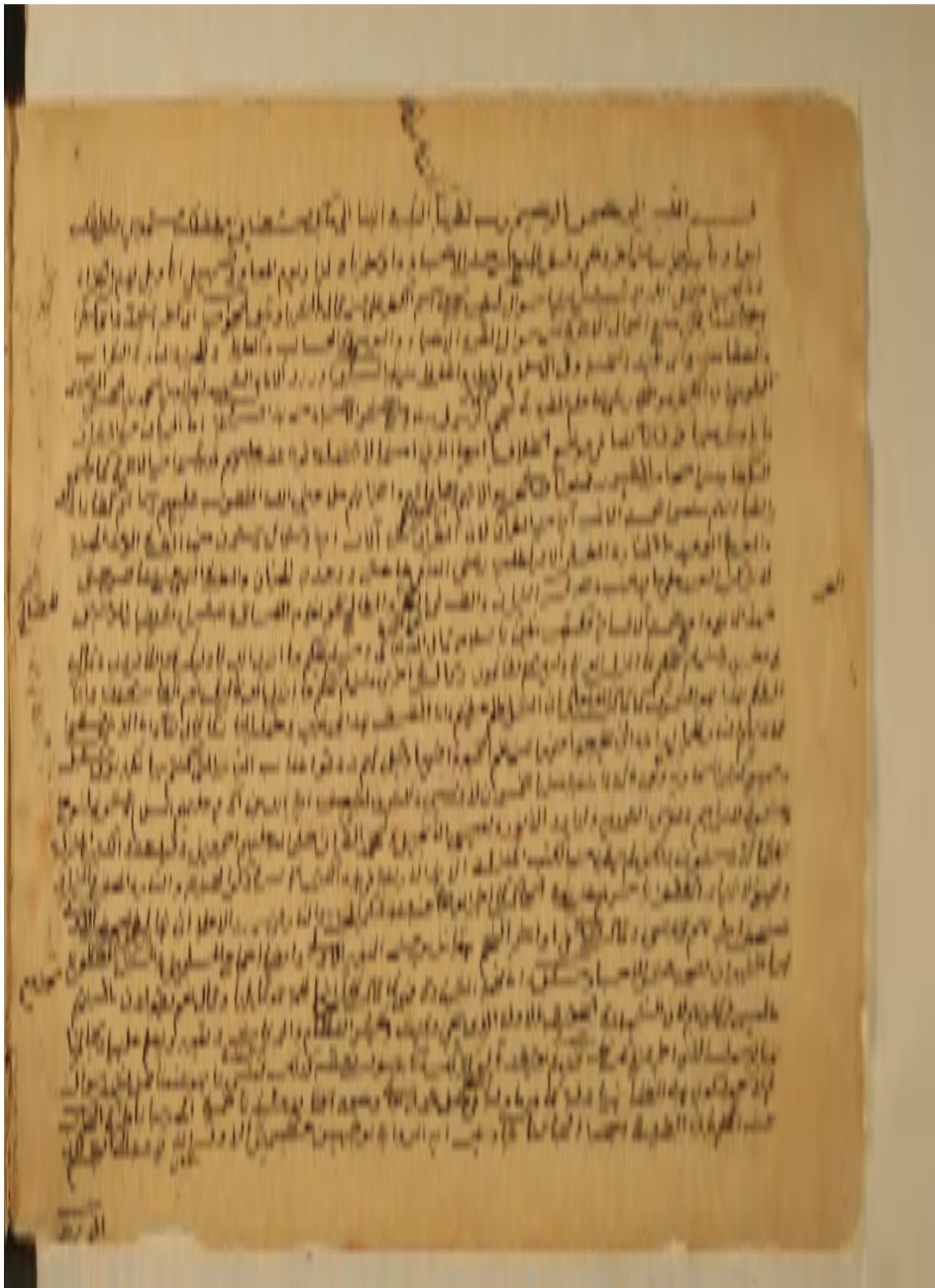


لَسْمُ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَمَنْ تَزِيهِمْ
 رَبِّ تَعَالَى كَلِمَةً مِنْهَا لَمْ يَكُنْ مُسْتَعِينًا مِنْ فَضْلِكَ مُسْتَعِينِينَ مِنْ لَفْظِ مَا يُوْرِيهِ
 مَا هُوَ حَاجِبٌ كَلْفٌ وَظَلَمٌ وَفَسْقٌ بِالْمَعْنَى حَشْرٌ لِأَجْلِهِ أَوْ خَرَانُهُ لِأَيِّهِ يَوْمَ الْمَعَادِ
 وَتَسْبِيلُهَا وَبِالْيَوْمِ الْخَيْرِ أَوْ ذِكْرُ فَضْلِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مِنْ بَشَاءٍ سَوَالِ كَيْفَ يَجِيءُ اسْمُ الْكُفْرِ
 عَلَى مَنْ قَالَ بِالشَّهَادَيْنِ لِلْجَوَابِ كُفْرًا شَدِيدًا وَآيَ كَافِرٍ عِنْدَ مَنْ مِنْهُ أَسْوَاقُ الْأَخْرَجِ
 مِنْ سَوَالِ الْفَقْرِ وَالْأَجْبَادِ وَالْعَرَضَةِ وَالْمَالِ وَالصَّارِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالْثَوَابِ وَالْعِقَابِ آيَ
 بَلِيَّةٍ وَمُحَنَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ أَقْطَعُ وَأَعْلَظُ مِنْ هَذَا **مُسْلِمٌ** أَوْ رَدُّ الْأَمَامِ السَّعِيدِ نَصِيرِ الدِّينِ
 مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الطُّوسِ أَنْ الْكُفْرَ هُوَ الْكَارِثُ عَمَامًا بِالْفُرْقَةِ عَنِ الرُّسُولِ
 بَدْعًا وَمِنْ حَشْرٍ لِأَجْلِ مَنْ هَذَا **مُسْلِمٌ** أَمَا الْبَدْعُ هُوَ الْقُرْآنُ فَإِيَّاتُهَا قَوْلُهُمْ نَصَافِي
 مَوْضِعُ الْخِلَافِ بَيْنَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ بَيَّنَّ فِي آخِرَةِ كِتَابِ اللَّهِ
 يَسْأَلُ الْكَفَّارَ مِنَ أَصْحَابِ الْقُبُورِ فَنُصَحُوا تَعَالَى عَنْ مَوَالِيهِمْ وَمُصَافَاتِهِمْ وَأَجْرَانَهُمْ مَلَأَ
 قُلُوبَهُمْ وَزَيَّنَتْ لِبَعْضِهِمْ آيَاتُهُ هَذِهِ وَخَوَّهَا أَيْضًا أَنَّهُمْ مَعْرِضُ خَشْيَةِ الْإِفْئِادَةِ
 عَنْ اللَّهِ وَالْمُخَضُّوبِ عَلَيْهِمْ وَتَمَاهُ كَفَارًا
 قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثَنَ آيَاتُهُ هَذِهِ وَخَوَّهَا أَيْضًا أَنَّهُمْ مَعْرِضُ خَشْيَةِ الْإِفْئِادَةِ
 عَنْ اللَّهِ وَالْمُخَضُّوبِ عَلَيْهِمْ وَتَمَاهُ كَفَارًا
 قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثَنَ آيَاتُهُ هَذِهِ وَخَوَّهَا أَيْضًا أَنَّهُمْ مَعْرِضُ خَشْيَةِ الْإِفْئِادَةِ
 عَنْ اللَّهِ وَالْمُخَضُّوبِ عَلَيْهِمْ وَتَمَاهُ كَفَارًا

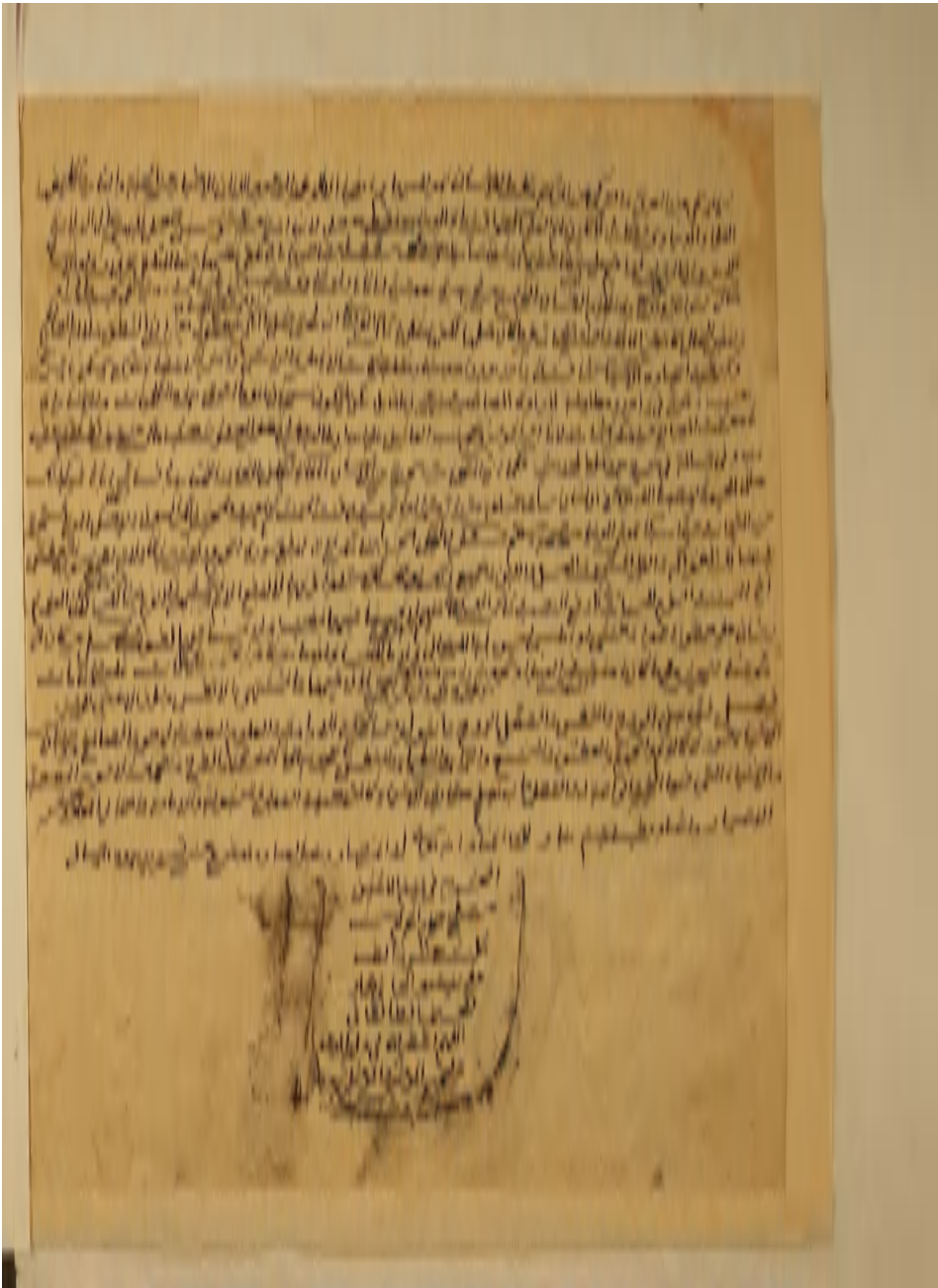


العدة الثامنة / المجلد الثامن / العدد التاسع عشر ١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٣

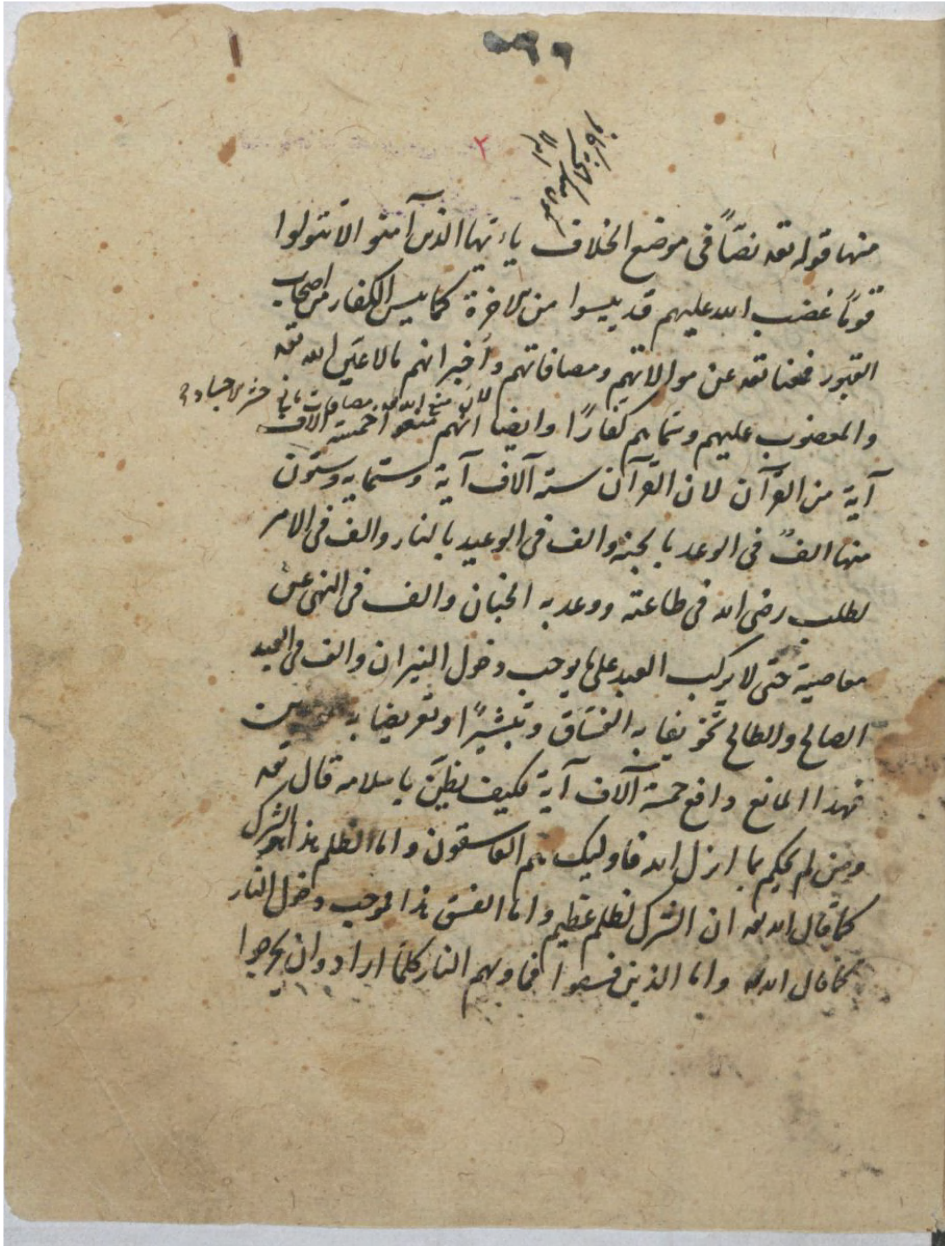
صورة الصفحة الأولى من نسخة الأصل



صورة الصفحة الأولى من النسخة (ل)



صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ل)



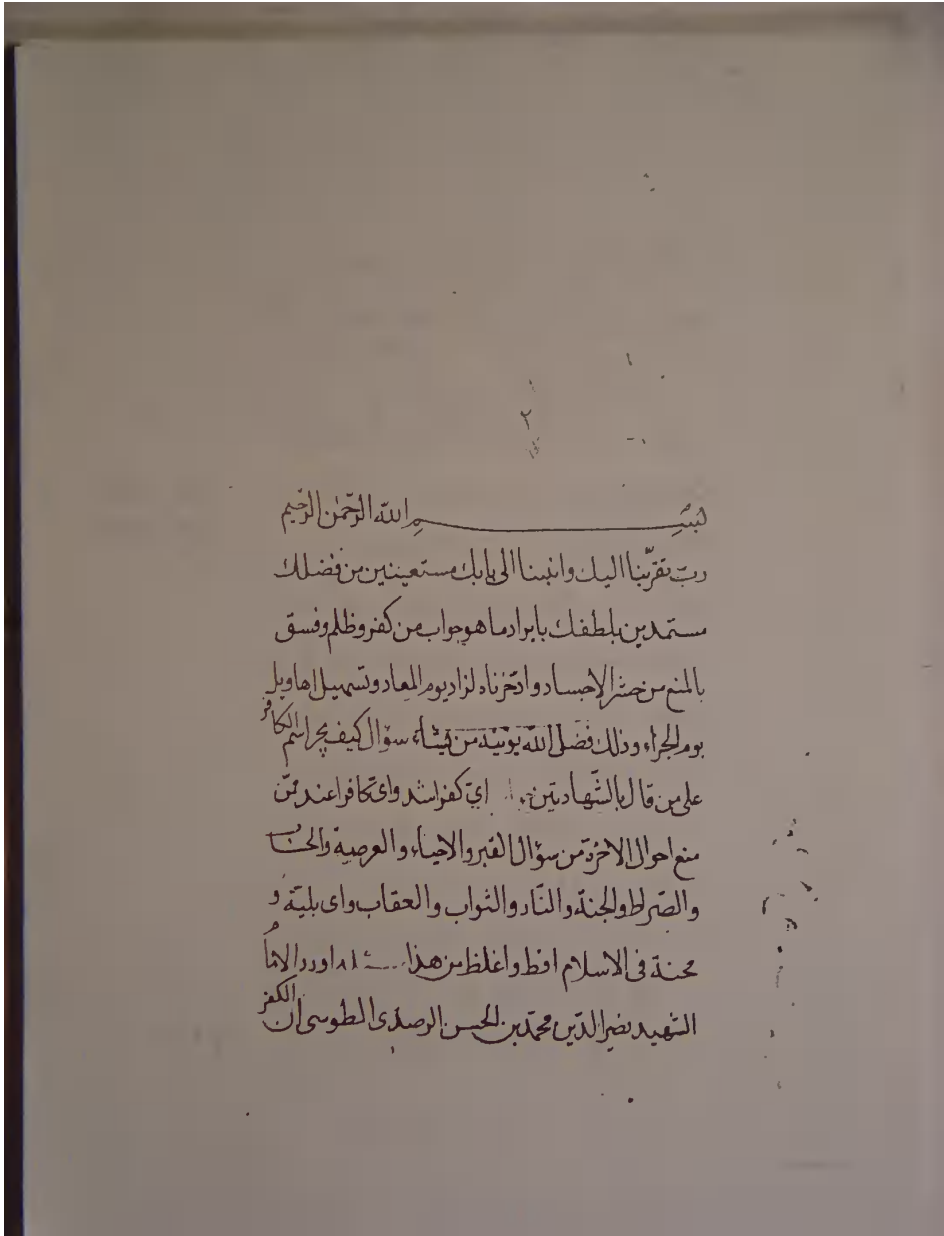
٢٤١

٧٣

والعش ما تجده المشقة والفرح وتجمل الامور الصعبة ولا تشاء
 التي فيها الخير والراحة له والعقل ما به يعلم حقائق الاشياء كما يتوحيدها
 والعدل والنبوة وما ماته واحوال المعاد وحشر الاجساد والافاق
 يوم نياذ المناد وانه تته ليا لمصاد وبصير بالعباد
 عمت هذه النفس الشريفة المسماة بالرسالة الحشرية من تصانيف المولى
 الاعظم الشيخ الفاضل الكامل جمال الله والدين مطهر لجل الله قم يدي
 الكاتب علي النور واعفوله ولوالديه بالبنين النجاشي واحشرم
 من زمرة الائمة الايم لا طهار
 وآله كما به ارضفك
 وجودك يا عزيز و
 ما غفر له
 عبدك الحق

مما يخافه عموم آيات الله العظمى
 من عشى نجفى - قم





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 رَبِّ تَقَرَّبْنَا إِلَيْكَ وَابْنِنَا إِلَى بَابِكَ سَتَعِينُنِي مِنْ فَضْلِكَ
 سَتُمِدُّنِي بِطُفْئِكَ بِإِبْرَادِ مَا هُوَ جَوَابٌ مِنْ كُفْرٍ وَظُلْمٍ وَفُسْقٍ
 بِالْمَنْعِ مِنْ خَيْرِ الْأَحْصَادِ وَافْتِرَاءِ لَزَادِ يَوْمِ الْمَعَادِ وَتَسْمِيلِهَا وَبَلِ
 يَوْمِ الْحِجَاءِ وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ سَوَّالُ الْكَيْفِ يَجْرِي السَّمُ الْكَافِرُ
 عَلَى مَنْ قَالَ بِالشَّهَادَتَيْنِ أَيُّ كُفْرٍ أَسَدَ وَأَيُّ كَافِرٍ أَعْدَرْتَنِ
 مَنَعَ أَحْوَالِ الْآخِرَةِ مِنْ سَوَّالِ الْقَبْرِ وَالْأَحْيَاءِ وَالْعَرْشَةِ وَالْحَسْبِ
 وَالصَّرِّحِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالنَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَأَيُّ بَلِيَّةٍ وَ
 مَحْنَةٍ فِي الْإِسْلَامِ أَظْطَوَا غَلْظَ مِنْ هَذَا مَا أورد الأئمة
 الشهيد رضي الله عنه محمد بن الحسن الرضائي الطوسي أن الكفر

العدة الثامنة / المجلد الثامن / العدد التاسع عشر - ١٤٤٤ هـ - ٢٠٢٣

٧١
 به المشقة والفرح ويحمل الامور الصعبة والاشياء التي فيها
 الخبر والراحدة والعقل ما به يعلم حقائق الاشياء كالنوحيد
 والعدل والنبوة والامامة واحوال المعاد وحشر الاجساد ونها
 يوميناد المناد وانه نعم لبا المرصاد وبصير بالعباد وصلى الله
 على محمد وآله المعصومين وعترته الطاهرة
 والحمد لله رب العالمين تمت هذه
 النسخة الشريفة السعيا بالرياسة
 الحشرية في يوم السبت ثاني شهر
 شعبان المعظم من شهر سنة
 المبدل المذنب الراعي المرحي
 السلجي سياوش
 الكرخي

صورة الصفحة الأخيرة من النسخة (ح)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 رب تقربنا اليك وابنا الى ما بك مستعين من فضلك مستدين
 من لطفك يا ارحم الراحمين جواب من كفر وظلم وفسق بالمنع من
 الأجساد وادخناه لزاد يوم المعاد وتيسر له ما ويل يوم الجزاء
 وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **سؤال** كيف يجزى اسم الكافر على
 قال بالثناءاتين **الجواب** أي كفر أشد وأحق كفر أعبد ممن
 منع احوال الآخرة من سؤال القبر والأحياء والعرضة والحساب
 والصراط والجنة والنار والثواب والعقاب أي بليته ومحنة
 في الإسلام **سؤال** أي غلب من هذا **مسئلة** اورد الإمام الشهيد
 نصير الدين محمد بن الحسن الرضوي الطوسي أن الكفر هو ارتكاب
 شيء مما فُيهِم بالضرورة مجي النحول به ومنع خبر الأجساد من هذا
مسئلة اما البرهان من القرآن فآيات منها قوله تعالى
 في موضع الخلاف يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا قوما غضب الله
 عليهم قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور
 ففشاها من مؤلاتهم ومضافاتهم وأخبر أنهم ما لعين الله والحضور
 عليهم وسامهم كفاراً وايضاً أنهم منعوا خمسة آلاف آية من القرآن
 ملوك القرآن ستة آلاف آية وستون منها ألف في الوعد
 وقوله تعالى في الآخرة كذا الآية
 في الآية التي لم يثبتوا
 بالخير



العمدة الثامنة / المجلد الثامن / العدد التاسع عشر - ١٣١٣ هـ

صورة الصفحة الأولى من النسخة (ص)

١٤٤

من العبد المذنب

بما لا يدفع الملام وشبهه ولا يؤمن هناك لأن النعم أخ الموت
 النعم للنيات ودفع النصيب قال تعالى فيهم لا يؤمن بها نصيب و
 لا يؤمن بها العقب **فصل** من كان له رأسان على حق واحد
 أو خنق أو أمكن ليس له ما للرجال ولا ما للنساء ازواج كافراً
 يحشر على ما مات عليه وإن مات مؤمناً فيحشر على ما كان آمناً
 في الدنيا أو يحشر بأية هناك لأن فيها ما تشقى النفس وتلد
 الأعين للمؤمنين **فصل** فرق بين الروح والنفس والعقل
 الروح ما يتولد منه الحركة والارادية والعلوم الغطرية كوجود
 الصانع ووجدان الأشياء ضرورة كالالم والجمع والعطش و
 الشبع والرقى والظيان والنفس ما تجذب به المشقة والفرح و
 يتحمل الأمور الصعبة والأشياء التي فيها الخبز والراحة له والعقل
 ما به يعلم حقائق الأشياء كالترديد والعدل والنبوة والإمامة
 وأحوال المعاد وحيز الأجساد وأحوالهم يوم تباد المناد وأنه
 تعالى لهم صاد وبصير بالعباد **تمت هذه النسخة**
 الشريفة ليلة الزوال المحمدي في يوم الجمعة
 مشر شمس خرم بالخبر والظفر على يمين
 العباد محمد بن علي بن محمد
 عبد الله الهاشمي الكركي العام
 سنة سبع وخمسين

م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ومنه توفيق إتمامه^(١)

رَبِّ تَقَرَّبْنَا إِلَيْكَ، وَأَنْبَأْنَا إِلَى مَأْبِكَ^(٢) مُسْتَعِينِينَ^(٣) بِفَضْلِكَ، مُسْتَمْدِّينَ مِنْ لُطْفِكَ^(٤) بِإِيرَادِ مَا هُوَ جَوَابُ مَنْ كَفَرَ وَظَلَمَ وَفَسَقَ بِالْمَنْعِ مِنْ حَشْرِ الْأَجْسَادِ، وَادِّخَرْنَاهُ لَزَادَ^(٥) يَوْمِ الْمَعَادِ، وَتَسْهِيلِ أَهْوَائِهِ يَوْمَ الْجَزَاءِ، وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ.

[إمكان أنصاف الناطق بالشهادتين بالكفر]

سؤال: كيف يجري^(٦) اسم الكفر على مَنْ قَالَ بالشهادتين؟
الجواب: أَيُّ كُفْرٍ أَشَدُّ، وَأَيُّ كَافِرٍ^(٧) أَعْنَدُ مَنْ مَنَعَ^(٨) أحوال الآخرة، مَنْ سَوَّلَ القبر والإحياء والعُرصة والحساب والصِّراط والجنة والنَّار والثَّواب والعقاب؟
وَأَيُّ بَلِيَّةٍ وَمُحَنَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ^(٩) أَفْظُ^(١٠) وَأَغْلَظُ مِنْ هَذَا؟

(١) في (ع) و(ص) و(ل): (وبه نستعين)، وما أثبتناه من الأصل، وكلاهما غير موجود في (ح).

(٢) في (ح): (بابك)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٣) في (ع) و(ص): (مستعين)، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ل).

(٤) في (ح): (بلطفك) بدل (من لطفك).

(٥) (لزاد) لم يرد في (ع)، وأثبتناه من باقي النسخ.

(٦) في (ع) و(ح) و(ص): (يجري)، وما أثبتناه من الأصل و(ل).

(٧) في (ل): (كفر).

(٨) (منع أحوال) مطموس في (ع).

(٩) (في الإسلام) لم ترد في (ع).

(١٠) في (ع) و(ص): (أفظ)، وما أثبتناه من (ل) هو الصحيح.

الفظظ: خشونة في الكلام، ورجلٌ فظٌّ: ذو فظاظة جافٌ غليظ، في منطقة غلظ وخشونة، ورجلٌ فظٌّ: أي: سيء الخلق، وفلان أفظُّ من فلان، أي: أصعب خلقاً وأشرس. ينظر: لسان العرب ٧: ٤٥١-٤٥٢، مادة: (فظظ).

أقول: لم يرد استعمالها في وصف البليَّة والمحنة، فتكون مجازاً.





مسألة

[في تعريف الكفر بما يشمل المنكر لحشر الأجساد]

أورد الإمام السعيد^(١) نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن^(٢) الرّصديّ^(٣) الطّوسيّ^(٤): «أنّ الكفر هو: إنكار شيءٍ مما علّم بالضرورة مجيء الرّسول به، ومنع حشر الأجساد من هذا»^(٥).

(١) في جميع النسخ: (الشهيد)، وما أثبتناه من الأصل.

والتعبير بالشهيد - إن صحّ - فإنّه يرفع الغموض الذي اكتنف وفاة الخواجه نصير الدين الطوسي، ففي الوقت الذي لم يتعرّض أحد ممّن ترجم له لبيان سبب وفاته، تجد ابن الفوطي في (الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة: ٢٤٥) يذكر أنّه: «انتحر في سنة اثنتين وسبعين»، وهو أمرٌ مستبعد جدّاً في حقّ مَنْ هو من أمثال النصير الطّوسي؛ لما يمتلكه من مكانة دينية وعلميّة مرموقة، مضافاً إلى أنّ العلامة الحليّ ممّن عاصره، وتربطه به علاقة علميّة وطيدة تُوجب القطع بالإخبار عن موته شهيداً.

(٢) في جميع النسخ: (محمد بن الحسن) بدل (محمد بن محمد)، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) نسبة إلى الرصد؛ باعتبار أنّه كان صاحب الرّصد في مدينة مراغة سنة ٦٥٧ هـ. يراجع: أعيان الشيعة ٤١٧: ٩.

(٤) محمد بن محمد بن الحسن الطّوسي، حجة الفرق الناجية، الفيلسوف المحقّق، أستاذ البشر وأعلم أهل البدو والحضر، سلطان العلماء والمحقّقين وأفضل الحكماء والمتكلّمين، ممدوح أكابر الآفاق ومجمع مكارم الأخلاق، الذي لا يحتاج إلى التصريف لغاية شهرته، مع أنّ كلّ ما يقال فهو دون رتبته.

ولد في ١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ بطوس ونشأ بها ولذلك اشتهر بالطوسي، وتوفّي في يوم الغدير سنة ٦٧٢ هـ - على الصحيح - ودفن في جوار الإمامين موسى بن جعفر والحواد (عليهما السلام) في المكان الذي أعدّ للناصر العباسي ولم يدفن فيه. ينظر: الوافي بالوفيات ١: ١٤٧، الكنى والألقاب ٢٥٠: ٣.

(٥) ينظر: تلخيص المحصل ٣٩٣، ٤٠١، ٤٠٥.





مسألة

[برهان قرآني على كفر المنكر حشر الأجساد]

أما البرهان من القرآن فآيات:

منها: قوله (تعالى) ^(١) نَصَّا فِي مَوْضِعِ الْخِلَافِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَئِسُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَئِسَ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ﴾ ^(٢)، فَمَنْعَنَا (تعالى) عَنْ مَوَالِيهِمْ وَمَصَافَاتِهِمْ، وَأَخْبَرَ أَنَّهُمْ مَلَاعِينُ ^(٣) اللَّهِ (تعالى) وَالْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ، وَسَمَّاهُمْ كُفَّارًا.

وقوله: (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربّي لتبعثنّ) ^(٤) الآية. هذه، ونحوها ^(٥) أيضًا أنهم منعوا خمسة آلاف آية من القرآن؛ لأنّ القرآن ستّة آلاف آية وستّمائة وستّون، منها ألف في الوعد بالجنة، وألف في الوعيد بالنار، وألف في الأمر لطلب رضا الله في طاعته، ووعد به الجنان، وألف في النهي عن معاصيه حتّى لا يركب العبد على ما يوجب دُخول النيران، وألف في العبر للصالح ^(٦) والطّالِح ^(٧) تخويفًا به الفسّاق وتبشيرًا وتعريضًا به المؤمنين، فهذا المانع دافع خمسة آلاف آية، فكيف يظنّ بإسلامه؟!

قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ ^(٨)، وقال

(١) (تعالى) لم ترد في (ح).

(٢) سورة الممتحنة: ١٣.

(٣) في (ع) و(ص): (ما لاعين)، وما أثبتناه من الأصل و(ل).

(٤) سورة التغابن: ٨.

(٥) من قوله: (وقوله: زعم) إلى قوله: (ونحوها) لم يرد في غير الأصل، نعم أشار للآية في هامش النسخة (ص).

(٦) في جميع النسخ: (العبد الصالح)، وما أثبتناه من الأصل.

(٧) في (ص) الطّالِح والصّالِح، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ع).

(٨) سورة المائدة: ٤٤.





في أخرى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(١)، وقال في أخرى^(٢): ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣).
وأما الظلم هذا هو الشُّرك كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٤).
وأما الفسق هذا فموجب دخول النَّار، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيهِمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابِ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ﴾^(٥).

مسألة

[الاستدلال بذكر الجنة والنار والمعاد في الكتب السماوية]

وجميع الكتب السماوية، وهي مائة وأربعة، منها: خمسون لإدريس، وثلاثون لشيخ آية الله بن آدم عليه السلام، وعشرة لنوح، وعشرة لإبراهيم، ولموسى التوراة، ولداود الزبور، ولعيسى الإنجيل، ولحمّد القرآن، صلى الله عليهم أجمعين.
وقيل: عدّد الكتب المنزلة ثلاثمائة وستون^(٦)، ولكن لم يبق من الكتب المنزلة إلا هذه الأربعة.

(١) سورة المائدة: ٤٥.

(٢) من قوله: (وقال) إلى قوله: (أخرى) لم يرد في (ع) و(ح)، وما أثبتناه من الأصل و(ل) و(ص).

(٣) سورة المائدة: ٤٧.

(٤) سورة لقمان: ١٣.

(٥) سورة السجدة: ٢٠.

(٦) لم نثر عليه، والمذكور فيما بين أيدينا من المصادر هو مائة كتاب وأربعة كتب، فقد ورد في حديث رواه ابن حبان في صحيحه ٧٧: ٢، وكذا رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٢٣: ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٨، كما ذكر ذلك السيوطي في الدر المنثور ١: ٥، والقرطبي في التفسير ١: ١٨٠، والرازي في تفسيره ٣١: ١٥٠ عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه أنه سأل النبي صلى الله عليه وآله: «كم كتاباً أنزل الله؟ قال: مائة كتاب، وأربعة كتب، أنزل على شيخ خمسون صحيفة، وأنزل على أخنوخ (إدريس) ثلاثون صحيفة، وأنزل على إبراهيم عشر صحائف، وأنزل على موسى قبل التوراة عشر صحائف، وأنزل التوراة والإنجيل والزبور والفرقان»، في حديث طويل جداً.





في هذه ^(١) الكتب بأسرها ذكر الجنة والنار والحشر والنيران، وجميع الأنبياء اتفقوا بأسرهم عن هذه الحال، كما أخبر (تعالى) عنه بعد ذكر الجنة والنار في سورة الأعلى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ﴾ ^(١٨) **صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ** ^(٢)، وقال [تعالى] ^(٣) في أواخر النجم: ﴿هَذَا نَذِيرٌ مِّنَ النَّذِرِ الْأُولَىٰ﴾ ^(٤)، وأيضاً إجماع المسلمين والسنة المقطوع لها تشهدان بصحة حشر ^(٥) الأجساد.

مسألة

[تضمن الشهادة للاعتقاد بالمعاد]

وأما كلمة الشهادة، فهي كما قال الله (تعالى) ^(٦): ﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾ ^(٧)، وقال (تعالى) ^(٨): ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ ^(٩)؛ لأن الشهادة الحقيقية بالإله ^(١٠) الذي يحيي ويميت، ويحشر العظام الرفات ^(١١)، ويقدر ويعلم عليها وبحالها، وبالرسول الذي أخبر عن ذلك كله، فمن لم يعتقد بإله صفته كذلك وبرسول نعتة كذلك، ليس هو عندنا ممن يشهد ^(١٢).

سؤال: لم لا يجوز كون هذه الظواهر مؤولة، كما هي مؤولة في مثل قوله

(١) في الأصل: (هذا)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) سورة الأعلى: ١٨ - ١٩.

(٣) (تعالى) لم ترد في الأصل، ووردت في جميع النسخ.

(٤) سورة النجم: ٥٦.

(٥) (حشر) لم يرد في (ع) و(ص) و(ح)، وأثبتناه من الأصل و(ل).

(٦) (الله تعالى) لم ترد في (ل)، وفي (ص) لم يرد لفظ الجلالة.

(٧) سورة المؤمنون: ١٠٠.

(٨) في (ل): (نعم)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٩) سورة الفتح: ١١.

(١٠) في (ل) فقط: (بالأدلة).

(١١) في (ل) فقط: (والرفات).

(١٢) أي: يشهد بالله وبرسوله.





(تعالى): ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢١﴾﴾؟

الجواب عنه: اعلم بأن الضرورة^(٢) ألجأتنا بتأويل آية الرؤية^(٣)؛ لوجهين عظيمين^(٤):

الأول: أنّه يؤدّي إلى التجسيم؛ لأنّ الرؤية البصريّة لا تُعقل إلّا في الجهة للجسم والجوهر والعرض، وهو (تعالى) ليس كذلك^(٥).

والثاني: الكائن في الجهة يستحيل أن يرى ما لا يكون في الجهة.

إن قيل: إنّّه (تعالى) يرانا لا في الجهة، فلم لا يجوز فينا مثله؟

الجواب: إنّّه لا يرانا بالآلة، بل بالعلم؛ فإنّ رؤيته علمه.

إن قيل: إنّنا نعلمه وليس في الجهة، وهو يعلمنا لا في الجهة.

الجواب: العلم أمرٌ إضافيٌّ تعلّق بين الشيئين؛ لأنّه حصول صورة الشيء في

نفس العالم، وليس بالآلة الجسمانيّة، بخلاف الرؤية البصريّة.

أيضاً: ورد السّمع بأنّ الرّب^(٦) لا يرى^(٧)، كذلك نصوصات القرآن^(٨).

وأيضاً: أنّ لكلّ صنعة آلة؛ فالعين البصريّة آلة للرؤية^(٩) الجسمانيات لا يحصل

بها شيء^(١٠) سواها.

(١) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.

(٢) في جميع النسخ زيادة: (التي).

(٣) في (ل) فقط: (الرواية).

(٤) في (ع) و(ص): (العظيمين)، وما أثبتناه من (ل).

(٥) في (ع) و(ص): (بذلك)، وما أثبتناه من (ل).

(٦) في الأصل: (رب)، وما أثبتناه من جميع النسخ الباقية.

(٧) ينظر: الكافي ١: ٩٥ - ٩٩ باب: في إبطال الرؤية.

(٨) مثل قوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٩) في (ع) و(ص) و(ل): (للرؤية)، وما أثبتناه هو الصحيح.

(١٠) (شيء) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.





فتعليق المحال بالمحال ألجأنا إلى التأويل، ولكن في هذه الصورة التأويل ليس من الضرورة؛ لأنه (تعالى) قادر على كل^(١) ممكن، وعالم بكل شيء يصح أن يعلم، جزئياً وكلياً، وجمع الأجزاء ممكن، وعود الروح إليه ممكن، كما هو يوجد بعد السكينة وغيرها، وأخبر^(٢) الصادقون عن حصول هذا الممكن^(٣)، فالوقوع واجب. وأما الرؤية فلا تحتاج إلى التأويل عند المخالف، وأما عندنا وعند المعتزلة^(٤) تأويله للضرورة.

وأما آيات الإحياء ثانياً، فمما لا يُحصى، من ذلك قوله (تعالى): ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾^(٥٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ^(٥٩)، وردت الآية في معرض المباحثة، فعلى الله أن المعيد ثانية هو المُنشئ أولاً، وتبين وجه الحصول بقوله: إنه عالم بالرميم^(٦)، وأنه أبدع من غير شيء، فالإعادة ثانياً مع الشيء أولى، كما قال (تعالى): ﴿أَفَعِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾^(٧)، وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «عجبت لمن أيقن بالنشأة الأولى، وهو يشك بالنشأة الأخرى»^(٨).

(١) (كل) لم ترد في (ل)، وما أثبتناه من الأصل و(ع) و(ح) و(ص).

(٢) في (ل) زيادة: (أيضاً).

(٣) مثل قوله تعالى: (كما بدأنا أول خلق نعيده) سورة الأنبياء: ١٠٤، وقوله تعالى: (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) سورة يس: ٧٨-٧٩، وقوله عليه السلام:

(إذا كان يوم القيامة جمع الله تبارك وتعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد) الكافي ٢: ١٠٧.

(٤) ينظر: الكشف للزمخشري ٤: ١٩٢.

(٥) سورة يس: ٧٨-٧٩.

(٦) في الأصل: (برميم).

(٧) سورة ق: ١٥.

(٨) رواه الصدوق في الخصال: ٢٣٦-٢٣٧ / ٧٩ عن أبي جعفر عليه السلام، ورواه الكليني في الكافي ٣: ٢٥٨ /

٢٨ والطوسي في الأمالي: ٦٦٣ عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام بتفاوت يسير في ألفاظه.





فصل

[الفرق بين البعث والتناسخ]

سؤال: هذا الذي ذكرتم عين التّناسخ، والتناسخ باطلٌ عندكم وعند سائر أهل القبلة؟

الجواب: هذا ليس بتناسخ؛ لأنّ التّناسخ: عَوْدَ الرُّوحِ إلى غير ما خرج عنه، وعندنا: إلى ما خرج عنه، مثل عَوْدَ الرُّوحِ إلى البدن بعد الانتباه من المنام.

وأيضاً: فإنّه يعود إليه عندهم في السّاعة، وعندنا في البرازخ^(١) والقيامة. وأيضاً: فإنّ آدمَ بديع الفطرة، وأولاده إلى أربعين ألفاً نفوسهم كانت حادثةً من غير انتقال من نفوسٍ أخرى إليها، ولم يوجد هناك غير هابيل. وأيضاً: لو كان التّناسخ حقّاً لكان الأحياء المتجددة بقدر الهالكين، فهو محالٌ بالنظر إلى العادة؛ لأنّا رأينا في زماننا هلاك ألوف بزلزلة نيسابور^(٢)، ووقعة بغداد^(٣)، ووقعت قلاع إسماعيلية في هلاك ألوفٍ في ألوفٍ بأيدي أتراك مغوليّة، ولم يؤكّد بإزائها أحياء لا عقلاً ولا عادةً^(٤).

وأيضاً: لو كان ذلك حقّاً لذكر الشّخصُ الحالات^(٥) السّالفة في ذلك البدن السّابق، كما كان في خواطر أصحاب الكهف بعد ثلاثمائة ونيّف؛ لأنّه من المحال

(١) في جميع النسخ: (بالبرازخ).

(٢) «قال أبو شامة: وفيها - يعني سنة خمس وستمائة - زلزلت نيسابور زلزلة عظيمة دامت عشرة أيّام،

فمات تحت الرّدم خلقٌ عظيم». ينظر: تاريخ الإسلام ٤٣: ٢١، الكامل في التاريخ ١٢: ٢٨٣.

(٣) وقعة مشهورة وقعت سنة ٦٥٦هـ، وتسمّى كائنة بغداد. ينظر: تاريخ الإسلام ٤٨: ٣٣ - ٣٩، أعيان

الشيعة ٨: ٢٨٨.

(٤) ينظر: تاريخ الإسلام ٤٨: ٢٥، مختصر تاريخ الدول: ٢٤١ - ٢٥٠.

(٥) في الأصل و(ص): (حالات)، وما أثبتناه من باقي النسخ.





أن يتصرّف الرَّجل في بلد سنين، ويخرج منه إلى غيره ولا يذكر شيئاً من ذلك.
فإن قيل: ذلك لتغيّرات حائلة بينه وبينها.
الجواب: ذلك باطل بأصحاب الكهف، وبالسكّنة وبالنّومات المتعاقبة.

مسألة

[فرق القائلين بالتناسخ]

وهم أربع فرق^(١): النسوخية، والمسوخية، والفسوخية، والرسوخية.
أمّا الأوّل: فإنّهم يقولون بنقل الرّوح من إنسان إلى إنسان.
وأمّا الثاني: فإنّهم يقولون بنقل الرّوح من إنسان إلى حيوان.
وأمّا الثالث: فإنّهم يقولون بنقل الرّوح من الإنسان إلى دوابّ الأرض
كالحشرات والحيّات وخفافس الأرض^(٢).
والرابع: هؤلاء قالوا بنقل الرّوح من الإنسان إلى الأشجار والنّبات^(٣)، ومن

(١) اختلفوا في أنّ النفس حادثّة، أم قديمة، فذهب أرسطو وأتباعه إلى الأوّل وهو الحقّ، وذهب أفلاطون وأتباعه إلى قدمها، واختلف القائلون بالقدم في جواز انفكاكها عن التعلّق البدني، فجوّزه قومٌ، وأنكروه آخرون، والمنكرون منهم من منع من انتقال النفس من بدنٍ إنسانيٍّ إلى غير نوع ذلك البدن، بل تنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ آخر حتّى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها، وهو المسمّى بالنسخ أو التناسخ، ومنهم من قال: إنّها ربما نزلت من البدن الإنساني إلى بدن حيوان يناسبه في الأوصاف، كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان، ويسمّى مسخّاً، ومنهم من قال: إنّها ربما نزلت إلى الأجسام النباتيّة ويسمّى رسخّاً، وقيل: إلى الجهاديّة ويسمّى فسخّاً.

ينظر: المعبر في الحكمة ٢: ٣٦٨، المواقيت ٣: ٤٥٠، شرح المقاصد ٢: ٣٨، الأسرار الخفيّة: ٣٩٩. كشّاف اصطلاحات الفنون ١: ٥١٢.

(٢) في جميع النسخ: (والخنافس)، وما أثبتناه من الأصل.
لم يذكر هذا القسم في الأسرار الخفيّة: ٣٩٩، وذكر بدله الانتقال إلى الجهاد وسمّاه رسخّاً.
(٣) سمّاه فسخّاً في الأسرار الخفيّة: ٣٩٩.





ذلك كانت عبادة أصحاب الرّس^(١) شجرة الصّنوبر^(٢).

فصل

[اعتراض على عودة الروح للبدن في القيامة]

قالوا: الروح في البدن كالطّير في القفص تمنع العادة من عود^(٣) الطير إلى قفصه بعد خروجه عنه^(٤).

الجواب: كان الطير من غير جنس القفص، بخلاف الرّوح والبدن فإنّهما متناسبان، وكان الطير كارهاً في الدخول لقفصه، وأنّ روح البدن أراد دخوله فيه وكره مفارقتها، ولو استطاع أن يفديه بها في الدنيا لقدى وما يخرج منها، حتّى سُمّي مفارقتها بالموت، بخلاف الطير في القفص فإنّه يسمّى حبساً.

وأيضاً صاروا كشيء واحد، وجزء من هذا، ومشتركان في الأكل والشرب، واللّذة والمحنة، والصّحة والسّقم، بخلاف^(٥) الطير في القفص وزحمة الطّير أو ذبحه [لا ضرر ولا]^(٦) خير للقفص، ولو كُسِر القفص لا ضرر للطّير.

(١) قال الشيخ الطوسي في تفسير التبيان ٧: ٤٩٠: «وأصحاب الرس، قال عكرمة: الرسّ بئر رسوا فيها نبيّهم، أي: ألقوه فيها، وقال قتادة: هي قرية بالبيامة يقال لها: (فلج)، وقال أبو عبيدة: الرسّ كلّ محفور - في كلام العرب - وهو المعدن.

وقيل: الرسّ: البئر التي لم تُطوّ بحجارة ولا غيرها، يقال: رسّه يرسه رسّاً إذا دسّه، وقيل: أصحاب الرسّ هم أصحاب (ياسين) بأنطاكية الشام، وقال الكلبي: هم قومٌ بعث الله تعالى إليهم نبيّاً فأكلوه، وهم أوّل من عمل نساؤهم السحر، وعن أهل البيت (عليه السلام): إنهم قومٌ كانت نساؤهم سحاقيات. ينظر: مجمع البيان ٧: ٢٩٦، الكشاف ٣: ٩٢.

(٢) (الصنوبر) غير مقروءة في الأصل.

ينظر: علل الشرائع ١: ٤١، بحار الأنوار ١٤: ١٤٩، تفسير الرازي ٢٤: ٨٢.

(٣) في (ح) و(ص): (عودة)، وما أثبتناه من الأصل و(ع).

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) لم ترد (بخلاف) في نسختي (ح) و(ص)، وما أثبتناه من الأصل و(ع).

(٦) ما بين معقوفين لم يرد في الأصل، وأثبتناه من جميع النسخ.





وَأَنَّ الْعَمَلَ لَا يَتَمَشَّى لِلْبَدَنِ مِنْ دُونِ الرُّوحِ، وَلَا لِلرُّوحِ مِنْ غَيْرِ الْبَدَنِ،
بخلاف الطير والقفص.

فصل

في كيفية اجتماع الأجزاء المترمة والذرات المتفرقة

وَأَنَا أَشْرَحُهَا بِنَاءً عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۖ وَأَخْرَجَتِ
الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾^(١).

اعلم: أَنَّ الأجزاء الإنسانية إذا تفرقت منها كُلُّ ذرَّةٍ وَجَزءٍ إِلَى مَكَانٍ آخَرَ، وَلَا
يَتَمَيَّزُ مِنَ الْجُزءِ إِلَى أَيْ، فَإِذَا انْقَضَى عُمُرُ الْعَالَمِ وَفَنِيَ الْخَلْقُ، وَأَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَعِيدَهَا مَرَّةً
أُخْرَى، يُزَلْزِلُ الْأَرْضَ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا مِنَ الشَّرْقِ إِلَى الْغَرْبِ، فَيُوحِي إِلَيْهَا وَيَقُولُ:
«أَيَّتُهَا الْأَجْسَادُ الْمُتَفَرِّقَةُ الْبَالِيَّةُ، وَالْعُرُوقُ الْمُنْقَطَعَةُ وَالْأَوْصَالُ الْمُتَشَعِّبَةُ، وَالْعِظَامُ
النَّخْرَةُ الْمُتَرَمَّةُ، اجْتَمِعِي لِمَحَاسِبَةِ رَبِّ الْعِزَّةِ»، أَوْ شَبَّهَهَا^(٢)، فَتَزَلْزِلُ الْأَرْضُ وَيَنْضَمُّ
كُلُّ جُزءٍ مِنَ الشَّخْصِ إِلَى قَرِينِهِ شَيْئًا فَشَيْئًا، حَتَّى يَتَشَخَّصَ، وَنَوْضَحَهُ بِالْمِثَالِ حَتَّى
يَسْهَلَ الضَّبْطُ وَالْفَهْمُ:

إِنَّ الزَّبْدَ لَا شَكَّ أَنَّهُ فِي اللَّبَنِ أَوْ الرَّائِبِ وَلَا يُرَى مِنْهُ أَثَرٌ وَلَا شَيْءٌ مِنْهُ، وَأَمَّا إِذَا
زَلْزَلَتْ كُلِّيَّتُهُ بِالسَّقَاءِ وَالْقَرْبِ، وَخُضَّتْ قَلِيلًا قَلِيلًا - عَلَى مَا هُوَ مِنْ شَأْنِهِ - فَيَعْمَلُوا
عَلَيْهِ أَثَرَ الزَّبْدِ، ثُمَّ يَزْدَادُ أَجْزَاءُ الزَّبْدِ شَيْئًا فَشَيْئًا، أَنَا فَآنَا، زَمَانًا فَزَمَانًا، حَتَّى تَرَى
كَتْلَةً مِنَ الزَّبْدِ عَلَا^(٣) عَلَى مَخِيضِهِ، فَيَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الْمَخِيضِ وَيُؤْخَذُ وَيُسْتَعْمَلُ عَلَى
حَسَبِ الْمُرَادِ وَالْحَاجَةِ.

مِثَالُ آخَرٍ: الْعَصِيرُ بِأَنَّ فِيهِ الدَّبْسَ وَلَا تَرَى مِنْهُ ذَلِكَ، وَلَمَّا أُغْلِيَ ذَهَبَ الْفَاضِلُ
وَوُظِرَ الْأَصْلُ.

(١) سورة الزلزلة: ١١ - ٢.

(٢) أي: بهذه العبارة المتقدمة أو شبهها.

(٣) (علا) لم يرد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.





كذلك ترابُ الأرض وأجزاء الإنسان، كذلك تأخذ تجتمع شيئاً فشيئاً، حتّى ترى شخصاً^(١) على حالته التي مات عليها، فينفخ الله فيها الروح كما نفخ جيناً، قيل: تمطر حيثُذ أربعين يوماً ماءً مثل منيّ الآدمي، كأنّه يصير ذلك للأجزاء كالاستعداد بمنزلة رَحِمِ الأم^(٢) من البطون اللّزجة، والحرارة المنبعثة منها، فيحصل له الاستعداد لقبول الحياة.

سؤال: كيف يُوجد في هذا العالم انضمام جزءٍ إلى جزء من جنسه؟

الجواب: ذلك مثل الأجزاء الزُّبقيّة إذا تفرّقت، ثمّ حرّكها محرّك، ينضمّ بعضها إلى بعض على وجه لا تتبيّن المفاصل وموضع التلاصق، فيصير الكلّ كأنّه جُبلٌ على هذا.

مثال آخر: أجزاء الزّبّد والمخيض في السّقاية والقرب، فإنّ كلّ ذرّة تنضمّ إلى نظيرها حتّى تصير قطعة واحدة، وكذلك المخيض إلى المخيض والماء إلى الماء، فالمخيض مستقرّ إلى قرار السّقاء، ويقف فوقه الماء، ويقف فوق الماء الزّبّد. وكذلك كلّ حبة من الثمار في أعلى الأغصان تجذب الرّطوبة اللّزجة إلى نفسها من أسافل الأشجار.

كذلك ينجذب كلّ جزء من الإنسان^(٣) إلى آخر، ومجمعه موضع دفنه أولاً وإلى^(٤) موضع قلبه، والجزء الواحد من القلب لا يبرّح من مكانه، بل يجذب الأجزاء الآخر^(٥) إلى حواليه.

(١) في جميع النسخ زيادة: (فشخصاً)، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) في الأصل: (للآدم)، وما أثبتناه من جميع النسخ.

(٣) في الأصل: (الاناء)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٤) في (ل): (أولى)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٥) في (ل): (الأجزاء)، وما أثبتناه من باقي النسخ.





مثال آخر: الرّوح عنده ^(١) حادثٌ، فلا بدّ له من مبدأ يشار إليه، إمّا حسّاً أو ذهناً أو وهماً، ثمّ إذا انتقل وخرج من البدن، أو فارق - على اصطلاحه -، فلا بدّ أن يرجع إلى حيث ما جاء إليه، وأوّل بذلك قوله (تعالى): ﴿يَتَّيْنَهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ ^(٢٧) **أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً** ^(٢)، هذا مثل ما يقول من عود الرّوح إلى البدن ^(٣).
ومثّل المخالف قوله بأشعة الشمس ^(٤).

لكنّه باطل؛ لأنّ الأشعة تتفانى كضوء السّراج وتنفس الحيوان؛ فإنّ كلّ أمر حدث ذهب وتلاشى في الجوّ، بخلاف الرّوح الإنساني؛ فإنّه عند الخصم باقٍ أبديّ لا يفنى.

مثال آخر: مرآة صافيةٌ تكدّرت بالصّدأ وتمزّقت، وأخذت أجزاءها وجُمعت إمّا بحجر المغناطيس أو غيره، ثمّ أدخلت بالكورة وليّنت وأعيدت مرآة وصُقلت، فهي المرآة الأولى عاد إليها روحها الأولى، أو مثلها، أو على هيأتها، كذلك يفعل ^(٥) المختار العالم، (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم، وعندنا كتاب حفيظٌ) ^(٦)، فلمّا صُقلت عاد نورها إلينا طبعاً، كذلك الإنسان لما اجتمعت الأجزاء المترّمة بصانع قادر عالم بجزئيات الأشياء، وأعاد إليها استعداد قبولها الحيّاة، ترجع إليها روحها طبعاً.

إنّ قيل: كان نورها منها.

قلنا: كانت حياة الإنسان أيضاً منها، بمعنى أنّه تهيّأت لقبوله، كالمرآة.

(١) أي: عند القائل بحشر الأجساد.

(٢) سورة الفجر: ٢٧، ٢٨.

(٣) ذكر هذا المعنى الطبرسي في مجمع البيان ١٠: ٣٥٥، والبغوي في تفسيره ٤: ٤٨٧، والرازي في تفسيره ٨: ٢٤٩.

(٤) حكاه الرازي في تفسيره ٢١: ٤٤ عن بعض الناس.

(٥) (يفعل) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٦) سورة ق: ٤.





مسألة

[اعتراض وجوابه]

عندي روحه: استعداد قبول الهواء جذباً ودفعاً، فمثله مثل المرأة، بل أظهر.
الاعتراض: لا يخلو إما أن يهبط^(١) نفسه، وهي جزء واحد أو أجزاء على حسب الأجزاء البدنية.

إن كانت جزءاً واحداً، فيلزم منه قيام العرض الواحد بمحال كثيرة، وهذا محال، أو قيام الجسم الواحد في جهات كثيرة، وهذا أيضاً محال.
وإن كانت كثيرة، فيلزم منه اجتماع النفوس في شخص واحد، فيتصور منه الحركة والسكون، والموت والحياة، والإرادة والكرهية، والعلم والجهل، ونحوها، في^(٢) واحد، وهذا محال.

ولما بطل القسمان، بطل ما قال الخصم.

إن قيل: هذا باطل بنزول العلم في زيد.

فإننا نقول: إن محل العلم محل واحد وهو حبة القلب، وهو جزء لا يتجزأ، وأما القدرة فلكل^(٣) جزء قدرة على حياله، ولذلك قلنا: لو قطعت يدا زيد زالت منه قدرته، ولكن لا يزول علمه الذي كان يعرف به الأشياء.

إن قيل: أيجوز حلول الأعراض الكثيرة في محل واحد، أم لا؟

قلنا: الجواب: نعم يجوز كالتأليف، لكن بشرط أن لا يكون بينها تضاد، كالعلم والجهل، والسواد والبياض، ألا ترى أنه نزل في تفاحة اللون والرائحة والطعم الحلوي مثلاً؟!

(١) في (ع) و(ص): (يهبطه)، وما أثبتناه من (ل).

(٢) في جميع النسخ زيادة: (آن)، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) في الأصل: (كل)، وما أثبتناه من باقي النسخ.





إن قيل: لم لا يجوز أن تكون النفس جزءاً واحداً ولها تعلق التدبير بالبدن؟
الجواب: لو كان كذلك لما مات الشخص بانقطاع عِرْقٍ من عروقه، أو بقطع
عضو، أو بفقد لقمة أو شربة، أو شجّة وقعت عليه، أو شدة فرح أو سؤرة ترح
أو خوف، أو لم يقع عليه غشيان وسكته وبهتة^(١) ملهية، أو ما مات الشخص إلا
فجاءة؛ لأنه لما أعرضت عنه مات بغتة، ونحن نجد الشخص يُبتلى بسكرة موته إلى
أيام معدودة، ونرى أن المحتضر لو حُرِّك أو صيح به لعلق روحه بدماعه أو حلقه،
ويبقى أياماً لا يموت ولا يحيى، كالمبهوت يُسمع منه فواقه شاخصاً بصره.
إن قيل: صورة النفس في البدن كصورة العقل في الإنسان وحدثت أو قُسمت^(٢)
ووزعت.

الجواب: العقل لم يكن له يوم أنشأناه خلقاً آخر، بل عرّض له بعد السنين، ثم
يزداد يوماً فيوماً حتى إذا بلغ أوان الهرم ينقض يوماً فيوماً، بخلاف النفس التي
يحيا بها الإنسان؛ فأتى متساوية على كل حال.

مسألة

[الاستدلال بالموجودات على حشر الأجساد]

لا شيء في الدنيا إلا وهو يدلّ على حشر الأجساد؛ لأن كل شيء - من الحبوب
والنبات والأشجار، والأيام والليالي والفصول الأربعة، وغير ذلك - يتفاوت عما
عليه ويرجع إلى ما فات ومضى، وخاصة في الإنسان من عقله^(٣) وفهمه وذهنه
وذكائه وحفظه ويقظته وحسّه وحركته ودرايته؛ فإن جميعها تزول حالة نومه ثم
تعود إليه مرة بعد أخرى، ولذلك قال^(٤) (تعالى): ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ﴾^(٥).

(١) في (ع): (بهية)، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ص) و(ل).

(٢) في (ل): (وقسمت)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٣) في (ع): (علقه)، وما أثبتناه من الأصل و(ل) و(ح) و(ص).

(٤) في جميع النسخ زيادة: (الله)، وما أثبتناه من الأصل.

(٥) سورة الأنعام: ١٤٩.





مسألة

[الاستدلال بالتذكّر بعد النسيان على حشر الأجساد]

لا شكَّ أنَّ النسيانَ قد يهاجم ^(١) الشخص فيشرد ^(٢) ما كان على ظهر قلبه، ثمّ يتذكّر بمعنى أنّه يعود إليه ما شرد عنه، كذلك الرّوح يمكن أن يعود إلى ما خرج عنه. وبالنظر إلى الشرع يجب عودُه إليه، وأوضح برهانه - نظرًا إلى الشرع - حال أصحاب الكهف، وقوم حزقيل النّبيّ ﷺ كما أخبر (تعالى) في قوله: ﴿فَقَالَ لَهُمْ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ ^(٣). وكذلك في إحياء عيسى ﷺ.

مسألة

[في أن الاعتراضات المتقدمة لا ترد على المذهب الحقّ]

هذه المسائل والتّمثيلات مبنية على زعم من زعم أنَّ النّفس خارج البدن نازلة هابطة من عالم الملكوت إلى هذه الأبدان والجثث، وأمّا إذا قلنا: إنّها ليست سوى اجتماع الأمزجة المعتدلة السّليمة، وجذب الهواء باردًا ودفعها حارًّا، بفاعلٍ صانعٍ قادرٍ مختارٍ، فلا ترد هذه التّرهات علينا.

فصل

[في إبطال شبهة الأكل والمأكول]

نرى أنَّ سَبْعًا أكل إنسانًا، وأكل ذلك السّبْعُ سَبْعَ آخرٍ، وصارت أجزاءه جزء ذلك السّبْع، وجزء هذا السّبْع لسّبْع آخر، كيف يمكن حشره؟
الجواب: الاتحاد عندنا محال؛ لأنّه إن فني هذا وبقي ذلك، أو فنيا وقام واحدٌ مقامهما، أو بقيا بحالهما، وعلى الوجوه الثلاثة ليس الاتحاد، بل تغيّر الصّفة واللون،

(١) في الأصل و(ص): (هجم)، وفي (ع) و(ل): (يهجم)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في (ل): (فيرد)، وما أثبتناه من الأصل و(ع) و(ص).

(٣) سورة البقرة: ٢٤٣.





فوجب على الباري (تعالى) إبقاء أجزائه الأصلية بحالها حتى تتحقق المجازات والمكافئات.

وقيل: الأجزاء نوعان: فاضلية، وأصلية.

أمّا الفاضلية: فهي التي تبدل بغيرها وتنقص وتزيد هُزالاً وسمناً وصحةً وسقماً^(١)، وهو الذي يشهد^(٢) له قوله (تعالى): ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾^(٣).

وبرهانه^(٤): التامّات في الأعضاء؛ فإنّها لا تزيد وتنقص وتبقى على حالتها من أوّل حال حدوثها إلى حال موته، وكذلك العظام الأصلية. والإشارة إليه في العصير؛ فإنّ الإشارة إليهما واحدة، لكنّ المخيض في اللبن أو الإغلاء في العصير، يُفرّق بينهما ويُميّز، ويُظهر هذا من ذلك.

مثال آخر: الزّيب كان عبناً خرج منه فضلاته الرطوبية حتّى انجفّ وعاد إلى أصله، ثمّ فرضنا أنّه أُعيد إلى الماء حتّى رجع إليه ما خرج منه بالانجفاف، ثمّ انجفّ ثانيةً، والزيادة والنقصان بمنزلة^(٥) السّمن والهزال في الإنسان صحّةً وسقماً، والمنجفّ منه بمنزلة الأجزاء الأصلية في الإنسان، (فبدّلناهم جُلُودًا غَيْرَهَا)^(٦) بهذه المثابة.

(١) (سقماً) مكرّرة في الأصل.

(٢) (يشهد) لم يرد في (ع) و(ص) و(ح)، وأثبتناه من الأصل و(ل).

(٣) سورة النساء: ٥٦.

(٤) في (ع) و(ص) و(ح): (وبرهان)، وما أثبتناه من الأصل و(ل).

(٥) في جميع النسخ: (بمنواله)، والصحيح ما أثبتناه.

(٦) سورة النساء: ٥٦.





مسألة

[فائدة فقهية]

قُلْنَا بِتَحْرِيمِ الْفَقَّاعِ بِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: أَنَّ الْفَقَّاعَ مِنَ الزَّبِيبِ، فَإِذَا عَادَ الْمَاءُ إِلَيْهِ صَارَ عَنْبًا، وَمَاؤُهَا صَارَ عَصِيرًا، وَغَلَاءُ الْعَصِيرِ فَقَّاعًا حَتَّى سَفَلَ مَا كَانَ عَالِيًا وَعَلَا مَا كَانَ سَافِلًا، فَصَارَ حَرَامًا نَجَسًا، وَلِذَلِكَ لَا نَأْكُلُ مَرَقًا أُلْقِيَ فِيهِ زَبِيبٌ مَدْقُوقٌ أَوْ غَيْرَ مَدْقُوقٍ إِذَا غَلَا فِي الْقَدْرِ، وَلَكِنْ لَوْ أُلْقِيَ فِيهَا بَعْدَ مَا أُنْزِلَ عَنِ النَّارِ وَسَكَنَ، حَلَّ الْمَرَقُ؛ لِأَنَّ الْعَصِيرَ حَلَّ مَا لَمْ يَغْلِ.

فصل

[مثال خارجي لعودة الروح لما خرج عنه]

أَيُمْكِنُ عَوْدُ الرُّوحِ إِلَى مَا خَرَجَ عَنْهُ؟ وَكَيْفَ مِثَالُهُ فِي الْخَارِجِ؟
الجوابُ عنه: مثاله: الشَّجَرُ فِي أَوَّلِ الرَّبِيعِ رَطْبٌ طَرِيٌّ، لَهُ أَغْصَانٌ وَأَوْرَاقٌ بَهِيَّةٌ بَهِيجَةٌ، حَتَّى إِذَا طَلَعَ السَّرَطَانُ ظَهَرَ فِيهِ أَثَرٌ^(١) الْاضْمَحْلَالِ، وَتَغَيَّرَ تِلْكَ الْبَهِيجَةُ إِلَى الْإِنْحِطَاطِ، ثُمَّ يَنْقُصُ مِنْهُ شَيْءٌ فَشَيْءٌ مِنْ خُضْرَةٍ إِلَى صَفْرَةٍ حَتَّى طَلَعَ الْمِيزَانُ، يَعْنِي: انْتَقَلَ الشَّمْسُ إِلَيْهِ وَدَخَلَ أَوَانُ الْخَرِيفِ، يَغْلِبُ عَلَى^(٢) أَوْرَاقِهِ التَّغْيِيرَاتُ وَتَسْقُطُ بِالرِّيَّاحِ وَرَقَةٌ فَوْرَقَةٌ، حَتَّى دَخَلَ الشِّتَاءُ أَوْ قَرُبَ بَنْزُولِ الشَّمْسِ فِي بَرَجِ الْقَوْسِ صَارَ عَارِيًّا مِنَ الْوَرَقِ وَبِالْبَهْجَةِ وَالطَّرَاوَةِ وَصَارَ^(٣) يَبَسًا ذَاوِيًّا^(٤)، وَيَبْقَى عَارِيًّا طَوْلَ الشِّتَاءِ، وَيَحْفَظُهُ اللَّهُ (تَعَالَى) مِنْ غَلْبَةِ الْبُرُودَةِ عَلَيْهِ عَارِيًّا [مِنَ الْوَرَقِ]^(٥)، كَمَا حَفِظَ فِي الصَّيْفِ الْفَوَاكِهِ بِإِظْلَالِ الْأَوْرَاقِ عَلَيْهَا، حَتَّى آتَتْ نُوبَةُ نَقْلِ الشَّمْسِ إِلَى رَأْسِ

(١) (أثر) لم يرد في (ع) و(ل)، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ص).

(٢) في (ع) و(ص): (عما)، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٣) (صار) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٤) في جميع النسخ: (خاويًا)، وما أثبتناه من الأصل.

(٥) ما بين معقوفين لم يرد في الأصل، وأثبتناه من باقي النسخ.





الحمل^(١)، فلبس الشَّجَرُ الطَّرَاوَةَ [ثانيًا]^(٢) وعاد إلى ما كان أولاً، وتلك الطَّرَاوَةُ تجذب عروقه الرطوبة المائية وإيصالها إلى جميع الأجزاء التي تستعد لقبولها، فالربيع للشجر بمنزلة الضياء للإنسان، والصَّيف بمنزلة الكهولة، والخريف بمنزلة أيام السَّبعين والهرم، ولذلك رفع^(٣) الربيع الأصليَّة؛ لأنَّ العرض إذا فنى لا يعود بعينه، بل يصح أن يعود مثله، وأمَّا الحياة فهي عرضٌ إلَّا أنَّ الله (تعالى) يعيدها لحظةً فلحظةً وأنا فانا وساعةً فساعةً، يجددها ويردُّ^(٤) مثلها لا عينها، إلَّا أنَّها في الدُّنيا لها ابتداءٌ وانتهاءٌ، وفي الآخرة لها ابتداءٌ من غير انتهاء، ولكل معنى صورة، فهذه الأجزاء الأصليَّة المذكورة صورة ذلك الخامس^(٥)، وهي المثاب أو المعاقب. إن قيل: إنَّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قال في ديوانه ما يدلُّ على خلاف ما قلت، من أنَّ النَّفس هي الخامسة المتولِّدة من المزاج، وهو قوله (عليه السلام)^(٦):

كَيْفِيَّةُ الْمَرءِ لَيْسَ الْمَرءُ يُدْرِكُهَا

فَكَيْفَ كَيْفِيَّةُ الْجَبَّارِ فِي الْقِدَمِ

هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ الْأَشْيَاءَ مُبْتَدِعًا

فَكَيْفَ يُدْرِكُهُ مُسْتَحْدَثُ النَّسَمِ

الجواب: هذا الكلام لا يُشعر بكذب ما قلته؛ لأنَّ معلوم عقولنا أحوالُ أحدِ الطبائع، وأمَّا كيفية ما حصل منها خامسًا لا خبرة للعقول إليه؛ لأنَّه ليس بناريٍّ

(١) (الحمل) مكررة في الأصل.

(٢) ما بين معقوفين لم يرد في الأصل، وأثبتناه من باقي النسخ.

(٣) في الأصل: (وقع)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٤) في الأصل: (يردِّد)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٥) في جميع النسخ: (الخاص)، وما أثبتناه من المصدر.

(٦) ديوان الإمام علي (عليه السلام): ١٨٥.

(٧) (المرء) لم يرد في (ع) و(ح)، وما أثبتناه من الأصل و(ل) و(ص) ومن المصدر.





ولا هوائيّ ولا ترائيّ ولا مائيّ^(١)، ومع ذلك يوافقها، ويبقى بها ويموتُ بفنائها ويضمحلّ باضمحلال واحد منها عليه.

فعلى هذا لا يُدرى كيفيّتها، ولولا أن الإمام الأفضل الأكمل بدر الدين محمود ابن محمد بن عليّ بن يوسف اللوزقي الإنزائيّ^(٢) كره الإطناب، ومنعني بالغموس عن الإسهاب، لذيلتُ هذا الباب وطولتُ هذا الكتاب، وقدماً قيل: ولو كان البناء في غاية المهارة في صنعته، لكن لا يُغلق الباب إلّا بإجازة صاحب البيت.

مسألة^(٣)

فصل

[في موت الروح وعدمه]

أَتَمُوتُ الرُّوحُ أم لا؟

الجواب: تموت، بدليل أن الله (تعالى) قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(٤) في سائر الأماكن، ولم يقل: كلّ بدن؛ لأنّ البدن يتبع النّفس، فإذا مات ذاك مات هذا؛ لأنّ اللحم والشّحم فرض الموت فيه محالّ.

وأيضاً، الإنسان وسائر الحيوان يموت بفقد لقمة أو شربة ويحيى بوجدانها، وما كان كذلك كيف يُتصوّر قِدمه؟!

وأيضاً، فإنّها حدثت من الفاعل المختار لتحصيله ما يستعدّ قبوله، فإذا فقد ذلك الاستعداد فقد المدبر؛ لأنّ وجوده تابع لوجود البدن.

مثاله: ضوء السّراج، فإنّه وجوديّ، فإذا انطفأ مات السّراج وانعدم، كذلك في البدن نوره وهو الروح، فما دام الدهن في جوف السّراج يشتعل، وإذا انتهى الدهن

(١) (ولا مائي) لم يرد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.

(٢) تقدّم التعريف به في مقدّمة التحقيق.

(٣) في (ع) و(ص) بياض.

(٤) سورة العنكبوت: ٥٧.





انتفى الاشتعال، وبالضرورة ليس هذا الجزء من الاشتعال عين ما قبله، بل هو غيره ضرورة، كذلك يتوارد في الإنسان حياةٌ عقيب مثلها شيئاً فشيئاً، فإذا انقضى الأجل المضروب فني، وهو المسمى بالموت.

وأيضاً قيل: إنَّ الرُّوح أصلُهُ جزءٌ هوائيٌّ بارد ساكن، فإذا تحرَّك يسمَّى بالريح، وإذا اتَّصل بالحيوان جزراً ومدّاً - يعني: جذباً ودفعاً - يسمَّى بالروح^(١)، بدليل أنَّ الإنسان لو رُبط فمُهُ وأمسك أنفه مات في الحال، أو جُعل في حفرة لا يصل إليه الهواء مات في الحال؛ لأنَّه رُفِعَ^(٢) عنه جذبُ الهواء الذي هو سبب حياة الشخص. أورد ابن سينا^(٣) الفلسفي: أنَّ الإنسان صورته صورةٌ مزمار، فما دام الرِّيح

(١) قال الطبرسي في المجمع ٦: ٢٨٨-٢٨٩: (اختلف العلماء في ماهية الروح، فقيل: إنَّه جسم رقيق هوائي متردّد في فخارق الحيوان، وهو مذهب أكثر المتكلِّمين، واختاره الأجل المرتضى علم الهدى - قدس الله روحه-، وقيل: جسم هوائي على بنية حيوانية، في كلِّ جزء منه حياة، عن علي بن عيسى قال: فكلُّ حيوان روح وبدن، إلَّا أنَّ منه من الأغلب عليه الروح، ومنه من الأغلب عليه البدن، وقيل: إنَّ الروح عرضٌ.

ثم اختلف فيه، فقيل: هو الحياة التي يتهيأ به المحلُّ لوجود القدرة والعلم والاختيار، وهو مذهب الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عليه السلام والبلخي وجماعة من المعتزلة البغداديين، وقيل: هو معنى في القلب عن الأسواري، وقيل: إنَّ الروح الإنسان، وهو الحيُّ المكلف، عن ابن الإخشيد والنظام، وقال بعض العلماء: إنَّ الله تعالى خلق الروح من ستّة أشياء: من جوهر النور، والطيب، والبقاء، والحياة، والعلم، والعلو، ألا ترى أنَّه ما دام في الجسد كان الجسد نورانياً يُبصر بالعينين ويسمع بالأذنين ويكون طيباً، فإذا خرج من الجسد نتن الجسد، ويكون باقياً، فإذا فارقه الروح بلي وفنى، ويكون حيّاً، وبخروجه يصير ميتاً، ويكون عالماً، فإذا خرج منه الروح لم يعلم شيئاً، ويكون علوياً لطيفاً توجد به الحياة بدلالة قوله (تعالى) في صفة الشهداء: (بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ) وأجسامهم قد بليت في التراب). ينظر: تفسير الرازي ٢١: ٣٦ وما بعدها، كشاف اصطلاحات الفنون ١: ٨٧٥ وما بعدها.

(٢) في الأصل: (لدفع)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٣) هو: الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الحكيم المشهور، كان أبوه من أهل (بلخ)، وانتقل منها إلى (بخارى)، وُلد أبو عليٍّ بخرميشنا على قولٍ، وقيل: بأفشنة على قول آخر، نحو سنة (٣٧٥هـ) أو غيرها، وتوفيَّ بهمدان أو بأصبهان نحو سنة (٤٢٨هـ). صَنَّفَ كتابَ (الشفاء) في الحكمة،





من اللاعب وفمّه يصل إلى فم تلك الجلدة أو الخشبة، يخرج منه الصّوت بحسب حركات أنامله، فإذا أمسك الرّيح سكن ذلك الصّوت، كذلك هنا ما دام ريّته ومعدته يجذبان الرّيح البارد ويدفعان الحارّ، فإنّه حيّ، فإذا أمسك ومُنِعَ من جذب الهواء سكنَ ومات، كذا أورده في (شرح حروف التهجي) (١).

وأيضاً، فإنّ البهائم والحشرات والهوام - أيضاً - كلّها أحياء ناطقة على ما عيّن له من سهيل أو نقيق أو نعيق، لكلّ واحدٍ منها صوتٌ مفرّدٌ لأمرٍ يعينه شيئاً فشيئاً، والاستقراء يحقّقه، إمّا للدّفع والذبّ، أو للدعوة، أو للهِياج والنكاح، أو لدفع الخصم وذبه عن نفسه، فمن استقرأ هذا وجد ما ذكرت منهنّ هذه الأصوات، واختلاف الأصوات لهنّ بمنزلة الكلام لنا، فالحاصل أنّه لا خلاف أنّ روحه تموت بموته اتّفاقاً، مع أنّها أيضاً محشورة مجزّية بها نالها من ألمٍ بدليل قوله (عليه السلام): ((مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَهُ صِرَاحٌ صِرَاحُ الثَّكَلِيّ عِنْدَ الْعَرْشِ يَقُولُ: يَا رَبِّ سَلْ هَذَا فِيمَ قَتَلَنِي عَبَثًا مِنْ غَيْرِ مَنُفْعَةٍ)) (٢).

وأيضاً، فإنّه مثل نور القمر؛ فإنّه بعد تمام البدر ينقص شيئاً بعد شيءٍ، ثمّ يعود.

لا يُتصوّر أنّ يقال: هذا النّور ما كان في ذلك الشّهر فإنّه يفتنى كلّ جزءٍ منه ثمّ يعود إليه مثله في الشّهر المستقبل، كذلك مهجة الأشجار والنبات والأرض ذات

و(النجاة) و(الإشارات) و(القانون) وغير ذلك ممّا يقارب مائة مصنّف ما بين مطول ومختصر، وله رسائلٌ بديعة: منها رسالة (حي بن يقظان) ورسالة (سلامان وابسال) ورسالة (الطير) وغيرها. ينظر: وفيات الأعيان ٢: ١٥٧، لسان الميزان ٢: ٢٩٣، الكامل في التاريخ ٩: ٤٥٦، أعيان الشيعة ٦٩: ٦.

(١) المصدر غير متوفّر.

(٢) دعائم الإسلام ٢: ١٧٥، بحار الأنوار ٦١: ٤، ٢٧٠، ٣٠٦ و٦٢: ٣٢٨، مسند أحمد ٤: ٣٨٩، السنن الكبرى ٣: ٧٣.





الأنهار؛ فأتى كل سنة تحيا بحياة مُستأنفةٍ مثل ما كان فيما مضى لكن يتجدد سنةً فسنةً، كذلك الحياة تتجدد لحظةً فلحظةً، يجدد الله (تعالى) على حسب المصلحة.

لا يُقال: إنَّ أشعته اليومية ما كانت أمس وعادت، كذلك اشتعال السراج لحظةً فلحظةً، فإذا رأى موته صلاحاً يُمسك عنه الريح البارد ويأمر الملائكة بأن يسوقوا عن بدنه بقايا الريح الطرية المسماة بالحياة، ومثل الروح في البدن السم؛ فإنه يأخذ في البدن يسوق الحياة إلى آخرها في جميع أجزاء البدن، فإذا بلغ الآخر مات المسموم، وكذلك ينساب الروح، إلا أنها تُحيي وذاك يُميت، ولو كان الروح باقياً غير ميت لما طرده^(١) السم.

مسألة

[مصير الأرواح والأبدان بعد مفارقة أحدهما للآخر]

عن ابن عباس^(٢): «أين تذهب الأرواح عند مفارقتها للأبدان؟ فقال: أين يذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان؟!»^(٣).

سئل: أين تذهب اللحوم إذا بُليت؟ قال: «أين يذهب السمن إذا مرض»^(٤). هذه منه دلالة على أنَّ الروح تغنى بفناء البدن.

وكذلك دعاء موسى بن جعفر عليه السلام حيث قال: «يا ربِّ الأرواح الفانية، وربِّ الأجساد البالية»، وقال في دعاء آخر: «اللهم ربِّ الأرواح الفانية وربِّ الأجساد البالية»^(٥) ذات العروق المنقطعة والأوصال المتفرقة، أسألك بطاعة الأرواح الراجعة

(١) في الأصل: (طراه)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، ولد بمكة سنة ٣ قبل الهجرة، ونشأ في بدء عصر النبوة فلازم رسول الله ﷺ وروى عنه، وشهد مع علي عليه السلام الجمل وصفين، وكفَّ بصره في آخر عمره، فسكن الطائف وتوفي بها سنة ٦٨ هـ. سیر أعلام النبلاء ٣: ٢٣١ وما بعدها، الإصابة ٤: ١٢١ وما بعدها، الأعلام ٤: ٩٥.

(٣) أدب الدنيا والدين: ٣٧، ونسبه ابن الدمشقي في جواهر المطالب ٢: ١٥٦ لأمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) لم نعر عليه.

(٥) من قوله: (وقال) إلى قوله: (البالية) لم يرد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.





إلى أجسادها البالية بعد أن كانت تُربّاءاً، وبطاعة القبور المنشقة عن أهلها، وبوعدك الصادق فيهم، وأخذك الحقّ فيما بينهم، في يوم يبرز الخلائق كلّهم بين يديك يرعدون»^(١)، ومثله في قوله (تعالى): ﴿يَوْمَ يُخْرِجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾^(٢)، و﴿يَوَلِّنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾^(٣)، ومنه قوله (تعالى): ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ﴾^(٤) يخاطب الروح بعودها إلى بدنها، والرّبُّ هاهنا البدن؛ لأنّ (إلى) لانتهاء الغاية، ولا غاية لله (تعالى) ينتهي إليها، ومثله: ﴿وَسَقَهُمُ رَبُّهُمْ﴾^(٥) يعني: عليّ ابن أبي طالب (عليه السلام) من الكوثر^(٦)، وقال عن يوسف: ﴿أَذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾ وقال: ﴿فَأَنسَهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾^(٧).

مسألة

[الأقوال في ماهيّة الروح]

اختلف النَّاسُ في كونها جسماً أو عرضاً.
ومن قال: إنّها حياة، فهي عَرَضٌ.
ولو قيل: إنّها شيء آخر، فهو جسم لطيف انساب في جسم كثيف.
وعند إمام الحرمين الجويني^(٨): الحياة، إنّها جسم خفيف مشتبك بالأجساد

(١) في مصباح المتجّد: ٥١٠، ومصباح الكفعمي: ١٢٤: «اللّهم ربّ الأرواح الفانية، وربّ الأجساد البالية، أسألك بطاعة الأرواح البالغة إلى عروقتها، وبطاعة القبور المنشقة عن أهلها، وبدعوتك الصادقة فيهم، وأخذك الحقّ بينهم وبين الخلائق فلا ينطقون من مخافتك، يرجون رحمتك ويخافون عذابك».

(٢) سورة المعارج: ٤٣.

(٣) سورة يس: ٥٢.

(٤) سورة الفجر: ٢٨.

في جميع النسخ زيادة: (راضية مرضيّة)، وما أثبتناه من الأصل.

(٥) سورة الإنسان: ٢١.

(٦) مناقب آل أبي طالب ٢: ١٢.

(٧) سورة يوسف: ٤٢.

(٨) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، من أصحاب الشافعي، وُلد في





الكثيفة، اشتباك الماء بالعود الأخضر أو النبات وقت الربيع^(١).

مسألة

[في كونها عرضاً لا كالأعراض]

وصفها بالصعود والهبوط والمجيء والذهاب دليل على أنها جسم؛ لأنَّ العرض لا يُوصَف، بل يوصَف الجسمُ به. وأريتُ أنَّها عرضٌ لا كالأعراض، ولها طبيعةٌ وجبلةٌ وراء طباع الأعراض كالقضاء عند القائل به^(٢)، وكالإرادة والكراهة عند القائل في حقِّه (تعالى)^(٣)، ولا شكَّ أنَّ الأعراض تختلف اختلافاً، ولو كان جسمانيةً تكون لا كالجسمانيات؛ لأنَّها مُحْيية وفراقها سبب اضمحلال البدن.

فصل

[في إبطال كون الروح أبدية]

وعند الحكيم أنَّ لها بداية ولكن لا نهاية لها، بمعنى أنَّها أبدية^(٤).
الجواب: كانت زمان حدوثها ممكنة البقاء، فلا يجوز أن تنقلب واجبة البقاء؛ لأنَّه رفعُ الوثوق عن القضايا العقلية؛ لأنَّه إن صدق هذا صدق أن ينقلب الواجب ممكناً

(جوين) من نواحي نيسابور عام ٤١٩ هـ، ورحل إلى بغداد فمكَّه حيث جاور أربع سنين، فذهب إلى المدينة فأفتى ودرَّس جامعاً طرق المذاهب ثمَّ عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك (المدرسة النظامية) فيها، وتوفِّي فيها سنة ٤٧٨ هـ، له مصنَّفات كثيرة منها: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، والبرهان في أصول الفقه، ونهاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية. يراجع: وفيات الأعيان ٣: ٤٧، الوافي بالوفيات ١٩: ١١٦ وما بعدها، سير أعلام النبلاء ١٥: ٢٣٥ وما بعدها، الأعلام ٤: ١٦٠. (الجويني) لم ترد في جميع النسخ، وأثبتناها من الأصل.

(١) عبارته في (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: ٣٧٧): «الروح أجسام لطيفة مشاركة للأجسام المحسوسة، أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت مشابكتها لها، فإذا فارقتها يعقب الموتُ الحياة في استمرار المادة».

(٢) ينظر: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ١: ٩٢٢ - ٩٢٤.

(٣) ينظر: تجريد الاعتقاد (كشف المراد): ٤٢٢ - ٤٢٣.

(٤) في جميع النسخ: (أبديته)، وما أثبتناه من الأصل.





أو محالاً، والممتنع واجباً أو ممكناً، وهذه كلّها محالٌ، وما يحصل عنه المحال محالٌ.
فإن قيل: هذا باطل بدوام المؤمن في الجنة.

الجواب: عندنا بقاءه في الجنة بفاعل مختار، وعند الخصم النفس قائمة هنا^(١) بذاتها، وأيضا أنّها حدثت لسبب وهو استعداد البدن، فإذا زال وبطل السبب الفاعلي لها وجب فناؤها، لكنّ استعداد المحل لها كصقالة المرأة، فكما أنّ الجنين كان مستعداً لقبول الحياة، كذلك إذا ترمّم وجمعه المختار العالم بأجزائه، ويحصل له الاستعداد ثانياً، يعيد إليه الروح ثانياً.

فصل

[دفع شبهة أنّ النبي ﷺ يتكلّم مع الجاهل بغير ما يتكلّم مع الأخيار]

إنّ الحكماء الكبار ما بلغوا عشرين، والأنبياء بلغوا مائة ألفٍ وعشرين ألفاً، وقيل: مئة وأربعة وعشرين ألفاً^(٢)، ولكلّ علماء مصنّفون لا تحصى، فإذا تعارضوا وجب الحكم للأغلب على الأخفى والأقلّ، مع إنّهم كانوا دائماً في كسر البيوت مختلفين غير بارزين، لا يستطيعون إظهار كتبهم وعلمهم، وخلطوا ترّهاتهم بكلمات نبويّة وبآيات سماويّة حتّى يتمشّى لهم الأمر بسبب تلبس الأمر على العامي في زوايا البيوت، ويقول الجاهل^(٣): إنّ محمّداً قال في الظاهر مع العوامّ ذكرَ حشر الأجساد ونحوها، ومع الخيار من أصحابه ذكر المعاد الرّوحاني.

الجواب: هذه خيانة ومداهنة وتعذير للخلق وتمويه للناس، وقال تعالى:
﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ ءَاذَنُكُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾^(٤) يعني غير ما يقول الجاهل، إنّهُ أبدى

(١) (هنا) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) تفسير القرطبي ٣: ٣١، تفسير البضاوي ١: ٤٦٩، التسهيل لعلوم التنزيل ٣: ١٧٦، ووصفه

السمعاني في تفسيره ٥: ٣٢ بأنّه الذي في أفواه الناس.

(٣) في جميع النسخ: (للجاهل)، وما أثبتناه من الأصل.

(٤) سورة الأنبياء: ١٠٩.





الأسرار للخيار، وأظهر للعوام ما ظهر.

قيل: لو فرضنا أن حكيماً فاضلاً وجد الطَّعامَ عِنْدَ سَوْرَةِ الجوع وغلبتها عليه وتهياً لتناوله، فأخبره صبيٌّ دون عشر سنين بأنَّ فيه السَّمَّ لا تأكل منه، فعند ذلك يمتنع من أكله ويحتمل تلك المشقَّة ويصبر على تلك السَّورة، وأنَّ عِيراً كثيراً يمشون في طريق فأخبرهم كافرٌ أو مراهقٌ بأنَّ في هذا الطَّرِيق الذي يتوجَّهون إليه سبْعاً ضارياً أو لصوصاً أو ثعباناً متفاقماً أو سيلاً عظيماً أو عدوّاً قاتلاً، ويجدون طريقاً سواه، فبالضرورة يتركون سلوكه ويميلون عنه إلى غيره؛ لأنَّ دفع الضرر الظَّنِّي واجبٌ كالقطعيِّ، فكيف في مسألتنا أنَّ الكتب السماويَّة لا تحصى والأنبياء الصَّادقة والعلماء المحقَّقة بأجمعهم أخبروا عن وقوع القيامة، فكيف يترخَّص العاقل بترك مقالهم ^(١) والاشتغال بمناهيهم؟! فمن فعل هكذا يُعدُّ هذا منه جنوناً سفهاً.

مسألة

[في أن الاعتقاد بحشر الأجساد هو الموافق للاحتياط]

طريق الاحتياط الاعتقاد بهذا، يعني: حشر الأجساد؛ لأنَّا لو فرضنا أنَّ معتقداً الدين مات كما هو من حقِّه على دأب أهل القبلة، لم يكن عليه حرجٌ وخوفٌ ليوم معاده إلى عالم الملكوت.

وأما الفلسفي لو مات وكان ظنُّه كذباً وكفراً فالويلُّ والخسارُ عليه ^(٢) من العذاب الأليم والنكال الويل والعقاب الأبد، فالاحتياط مع الإسلام على كلِّ حال، ومن ذلك يقول أمير المؤمنين عليه السلام:

زَعَمَ الْمُنْجَمُ وَالطَّبِيبُ كِلَاهُمَا

لَا تُحْشَرُ الْمَوْتَى، فقلت: إِلَيْكُمَا

(١) في جميع النسخ: (مقالاته)، وما أثبتناه من المصدر.

(٢) (عليه) لم يرد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.





إِنْ صَحَّ قَوْلُكُمْ فَلَسْتُ [بِخَاسِرٍ] ^(١)

وَإِنْ صَحَّ قَوْلِي فَالْخَسَارُ عَلَيْكُمْ ^(٢)

سؤال

[عن عودة الإنسان بنفس أعراضه الدنيويّة]

أيعود العَرَضُ الذي مات عليه؟

الجواب: لا يجب عودُه بعينه، بل يعود مثله كما ذكرنا في شاقة القمر، فيقوم الأسود أسود والأحمر أحمر؛ ليتعارف القوم بينهم بذلك العرض، وأمّا عودة ^(٣) الجسم بعينه واجبة، يعني: من الأجزاء الأصلية لا الفاضلة.

سؤال

[عن الخلود في الآخرة]

أيبقى الشَّخْصُ أبداً هنالك؟ وأنَّ ذلك لا يُعْقَلُ؛ لتصوّر الموت الطّبعي هنالك [أيضاً؟]

الجواب: يظهر هنالك ^(٤) طبيعة خامسة ^(٥)، وله مثالان:

(١) ما بين معقوفين لم يرد في المصدر، أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) قال العلامة المجلسي في (بحار الأنوار ٧٥: ٨٧): «وَمَا نُقْلُ عَنْهُ عَلَيْهِ قَوْلُهُ: - وَقِيلَ: هُمَا لغيره - ...» الأبيات، ولم يرد البيتان في الديوان المنسوب إليه عَلَيْهِ، بل في ديوان أبي العلاء المعريّ الموسوم باللزوميّات أو لزوم ما لا يلزم ٢: ٢٩٠، فلعلّ المعريّ أفاد من بعض كلمات أمير المؤمنين عَلَيْهِ.

(٣) في (ع) و(ص): (عود)، وما أثبتناه هو الموافق للسياق.

(٤) ما بين معقوفين لم يرد في الأصل، وأثبتناه من باقي النسخ.

(٥) في (ح) و(ل): (خاصّة)، وما أثبتناه من المصدر و(ع) و(ص).

والمراد به: أنّ للأفلاك طبيعة خامسة تختلف عن الطبائع الأربع العنصرية، وهي: الماء والهواء والنار والتراب.





أحدهما: أنَّ الحكيم قال: إِنَّ للكواكب طبيعة خامسة^(١)، وكذلك للأفلاك^(٢)؛ ولذلك وقعت لا خفيفة ولا ثقيلة، وتدور حركة دورية، ولو كانت خفيفة لتحركت من المركز إلى الفلك مثل النار والدخان والرياح، ولو كانت ثقيلة لتحركت إلى المركز^(٣) كتتحرك الشجر والحجر إلى المركز، وكذلك الماء والتراب. فالفلك لما خرج من هاتين تحرك حركة دورية دائمة؛ لعدم الأولوية من الميل إلى هذا أو إلى ذلك.

والثاني: أنَّ الإنسان عند الاحتضار يصير وينقلب إلى طبع واحد وهو اليبوسة فقط، وإنَّها الموت الطبيعي يحصل من شيئين:

أحدهما: من اختلاف الفصول الأربعة كالربيع والصيف والخريف والشتاء، وهنالك^(٤) يكون أبدأً في شبه فصل الربيع، ولا يكون هناك اختلاف الليل والنهار والحرارة والبرودة؛ فإنَّ الطبيعة في كلِّ أوان على طبع آخر فلذلك يضمحل، ولكنَّ الإنسان هنالك يوجد على وتيرة واحدة معتدلة، فلا يوجد الموت الطبيعي.

والثاني: أنَّ الموت من تناول الأطعمة المتفاوتة، واختلاف الطبائع والعناصر بسبب واردات غذائية حيوانية، فيكون الشخص هناك على طبيعة ملكية يتناول غذاءً متناسباً لوجوده، فلا يتصور هنالك تغيير أحواله فيبقى أبدأً، وأيضاً الموت الطبيعي لقطع التكليف والوصول إلى ما وصل، ولما كان الفاعل مختاراً يحفظه أبدأً ويبقيه أبدأً في فصل ربيعي لا حاراً ولا بارداً: (لا يرون فيها شمساً ولا زمهريراً)^(٥)، يقال عن النبي ﷺ: «إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ مَكْحُولُونَ أَبْنَاءُ ثَلَاثٍ وَثَلَاثِينَ عَلَى

(١) في (ح) و(ص): (خاصة)، وما أثبتناه من المصدر و(ع) و(ل).

(٢) ينظر: المباحث المشرقية ٢: ٨٢-٩٧.

(٣) من قوله: (إلى الفلك) إلى قوله: (المركز) لم يرد في (ع)، وما أثبتناه من المصدر و(ح) و(ص) و(ل).

(٤) أي: في القيامة.

(٥) سورة الإنسان: ١٣.





خلق آدم، طولهم ستون ذراعاً في عرض سبع أذرع^(١)، ويقال: «إنَّ رأس الكافر مثل أحد»^(٢).

[أُسْئَلَةُ عَنْ بَعْضِ أَحْوَالِ الْمَعَادِ الْجَسْمَانِي]

سؤال: ما تقول فيمن قُطِعَ منه عضو؟

الجواب: أمّا المؤمن الفطريّ إلى آخر عمره، فيحشر على جميع أعضائه بغير خلاف، وأمّا الكافر إذا مات كافراً يُحْشَرُ برّمته، وإن مات تائباً يُحْشَرُ كذلك، لأنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: «الإسلام يجب ما قبله»^(٣) سلبت التَّوبَةُ جميع ما فعل بيده ورجله، ولا يشهد له عضوٌ بشيء من معاصيه، والسؤال والتكال والثواب والعقاب على جملة^(٤) الأصلية.

سؤال: أيوجد هنالك فضلة الطعام؟

الجواب: لا، كما للجنين في بطن أمّه.

قيل: رتب الأطباء لفرعون طعاماً لم يخرج منه الفضلة إلّا في كلّ أربعين يوماً مرّةً واحدةً، ولم يكن له بصاق ولا مخاط ولا نخامة؛ لتصحيح دعوى الإلهية له^(٥)، فالؤمنون^(٦) كذلك يطعمهم الله طعاماً لا يكون له فضلة، بل تخرج بالعرق أطيب

(١) ينظر: مسند أحمد ٢: ٣١٥، مجمع الزوائد ١٠: ٣٠٠، المعجم الصغير ٢: ١٧، مع تفاوت في ألفاظه، والمروني في كثير من المصادر: (أنَّ أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ مكحلون) فقط، ينظر: الاختصاص ٣٥٨، الاحتجاج ٢: ٢٤٦، بحار الأنوار ٧: ٥٠، مستدرک الوسائل ٨: ٤١١.
ومن ذكر: (أبناء ثلاث وثلاثين) السيوطي في الدر المنثور ٦: ٢٩٢، ومن ذكر: (على صورة آدم) في السيرة الحلبية ١: ٢٤٣.

(٢) المروني: (أنَّ ضرس الكافر مثل أحد). ينظر: مسند أحمد ٢: ٣٣٤، صحيح مسلم ٨: ١٥٤، سنن الترمذي ٤: ١٠٥، بحار الأنوار ٧: ٥٠.

(٣) ينظر: المحاسن ١: ١٢٥، الكافي ٧: ٣٧٦، مسند أحمد ٤: ١٩٩، السنن الكبرى ٩: ١٢٣، وفي بعضها: الإيمان يجب ما قبله.

(٤) في جميع النسخ: (الجملة)، وما أثبتناه من الأصل.

(٥) لم نعر عليه.

(٦) في (ع) و(ص) و(ح): (فللمؤمنين)، وما أثبتناه من الأصل و(ل).





من ريح المسك، قد ذكرناها قبل.

سؤال

لا يمكن دوام الإحراق إلا مع إبطال الحياة؟
الجواب: أليست النار في القصب والحجر والمرخ^(١) والعفار^(٢) والحديد أبداً ولا تحرقها، ولذلك يُورى منها النار؟
أليس جبلة الإنسان وجميع الحيوان مع حرارة غريزة، حتى إن الحمام الجبليّ الوحشيّ والقبج^(٣) يأكلان الأحجار^(٤) وتندوّب في بطنها ماء؟
أليس الحيوان يأكل الطعام ويتغيّر في معدته وكبدته إلى ما ترى، حتى إن الإنسان شرب لبناً أبيض فخرج منه الماء بالبول؟ ولو أكل اللحم والتّوابل لا يرى منه في فضلته شيء من ذلك، وذلك من سؤرة حرارة في جوفه وشدة حرّقه، فلو أنّ التّوابل يُغلى في القدر يوماً وليلةً فالغالب أن يتميّز منها كلّ جنسٍ منها من آخر، بخلاف ما في جوف الإنسان، ومع هذه الحرارة الشديدة لا يحترق بدنُ صاحبها بفاعل مختار جبلةً على ذلك ومنع النار الغريزة من الإضرار فيه، بخلاف ما اغتذى.
أليس أن السّمندر^(٥) حيوان يبيض ويفرّخ في النار وغذاؤه

(١) المرخ: شجرٌ كثير الورى سريعه. لسان العرب ٣: ٥٣، مادة (مرخ).

(٢) العفار: شجرٌ يُتخذ منه الزناد، وقيل في قوله تعالى: (أفرأيتم النار التي تورون أنتم أنشأتم شجرتها) سورة الواقعة: ٧٠ - ٧١: إنّها المرخ والعفار، وهما شجرتان فيها نار ليس في غيرهما من الشجر، ويُسوّى من أغصانها الزناد فيُقتدح بها. لسان العرب ٤: ٥٨٩، مادة (عفر).

(٣) القبج: الحجل، والقبج: الكروان، معرب. لسان العرب ٢: ٣٥١، مادة (قبج).

(٤) (الأحجار) لم يرد في (ع)، وأثبتناه من الأصل (ل) و(ح) و(ص).

(٥) قال الدميري في (حياة الحيوان ٢: ٥٦٨ - ٥٦٩): «السّمندل، بفتح السين والميم، وبعد النون الساكنة دال مهملة، ولا م في آخره، وسماه الجوهري: السندل بغير ميم، وابن خلكان: السمند بغير لام. وهو طائر يأكل البيش والبيشاء، وهو نبات بأرض الصين... ومن عجيب أمر السمندل استلذاذه بالنار ومكثته فيها، وإذا اتسخ جلده لا يُغسل إلا بالنار، وكثيراً ما يوجد بالهند».





النَّار^(١)، فمن أدهنَ بدهنه - بدنه وثوبه - لا يحترقان بالنَّار بسبب مماسّتهما النَّار؟
ويقال: إنّ النّعمة مثل ذلك^(٢).

فهذا دَلِيلٌ أنّ النَّارَ محترقة بإجراء العادة منه (تعالى) لا بالطبع،
وإلاّ لاحترق القصب والحجر والمرخ والغفار والإنسان وغير ذلك
مما فيه النَّار.

وأيضاً لم لا يجوز أن يخلق (تعالى) فيه رطوبة كثيرة توازي ما احترق بها، ويخلق
فيه بدل ما احترق وتحلّل؟ أو يخلق له جلداً آخر ولحماً وشحمًا آخر فتصير هذه
سبباً لقبول الألم للأجزاء الأصلية؟ قال (تعالى): ﴿كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا
غَيْرَهَا﴾^(٣).

أليس أن من لطّخ بدنه بالطلق^(٤) لا يحترق بدنه بالنَّار؟
يقال: إنّ نباتاً بمصرٍ يُقالُ له: شوكران^(٥)، وهذا غذاء الحيوان هنالك،
فإذا خرج منه ينقلب سماً ناقعاً، فلم لا يجوز أن يتغيّر حال الشخص بانتقاله
من الدنيا إلى الآخرة طبيعةً، ويحصل له هنالك طبعٌ آخر، وذلك بفاعل
مختار.

(١) في جميع النسخ زيادة: (منها)، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) قال الدميري في المصدر نفسه ٤: ٧٩: «وتبتلع العظم الصلب والحجر والمدر والحديد، فتُذْيِهُ وتُمَيِّعُه
كالماء».

(٣) سورة النساء: ٥٦.

(٤) الطلق: ضربٌ من الأدوية. الصحاح ٤: ١٥١٧، مادة (طلق).

(٥) ذكره ابن سينا في (القانون ٣: ٢٢٩) من جملة السموم الجهادية، وقال: «يعرض منه - يعني لمن
أكله - خنقٌ وبردٌ أطراف وتمدّد شديد خانق وغشاوة حتّى لا يكاد يُبصر شيئاً، ويُبطل التخيّل، ويردّ
الأطراف، ثم يشنّج ويخنق ويقتل».





قيل: قتل جالينوس ^(١) غلامه مغافصة ^(٢)، يعني: فجأة، وأدخل أنامله في كبده فاحترقت جميع أنامله في الحال ^(٣)، فهذا يدل أن الفاعل للخيار يحفظ الشخص من سورة تلك الحرارة وشدها أن يحرق ويضمحل، وكذلك في الآخرة.

فصل

[أمثلة لقدرة الله تعالى على الجمع بين الأضداد]

عند بعض العلماء أن الأرض بقيت ساكنة؛ لأن لها صفحتين: إحداهما مُستعلية، والثانية مستسفة من حيث الطبع المجبول فيهما، فتكافأتا وانكسرت قوة كل منهما بأخرى فقامت ^(٤).

كذلك هاهنا يخلق الله في الداخل فيها شيئين: أحدهما حاراً يابس، والآخر بارد رطب، وكل جزء يحترق يجد بدله من الحرارة، يعني: بدل ما يتحلل.

مثاله: عينه؛ فإن عينه مركبة من شحمتين، إحداهما حارة، والأخرى باردة، وفي الصيف والحمام الحار والهواء الحار تحمي الباردة تلك الحرارة وإلا لذابت وسالت، وفي الشتاء والهواء والمكان البارد تحمي الحارة تلك الباردة، ولولاها لانجمدت وعمي الشخص، والعين بسبب هاتين الباردة والحارة تتردد بينهما سالمة وبكل الأزمان والأماكن ملائمة.

(١) ظهر جالينوس بعد ستائة وخمس وستين سنة من وفاة بقراط، وانتهت إليه الرياسة في عصره، وهو الثامن من الرؤساء الذين أولهم اسقليپادس مخترع الطب، وكان معلّم جالينوس أرمينس الرومي، وأخذ عن أغلقون، وله إليه مقالات، وبينه وبينه مناظرات، مؤلفاته كثيرة منها كتاب (الفصل)، وكتاب (العصب)، وكتاب (العروق)، وغيرها كثير. ينظر: فهرست ابن النديم: ٣٤٧-٣٤٩، الكنى والألقاب ٢: ٧٤-٧٥.

(٢) غافص الرجل مغافصة وغفاصاً: أخذ على غرة، فركبه بمساءة. ينظر: الصحاح ٣: ١٠٤٧، لسان العرب ٧: ٦١، مادة (غفص).

(٣) لم نعثر على مصدر القصة.

(٤) يراجع: الشفاء ١٠: ٣١٠-٣١٣، تفسير الرازي ٢: ١٠٢-١٠٨، المواقف ٢: ٤٧٦-٤٧٨، الباحث المشرقة ٢: ٧١-٧٣.





مثال آخر: فيه الكبّد والمعدة مع الحرارة الغريزيّة، وذكرت فيه حال جالينوس الطبيب ومغافصته غلامه. ومع ذلك فإنّ الله (تعالى) جعل بإزاء تلك الحرارة برودةٌ تندفع بها قوّة الحرارة، وجعلهما متكافئين متقابلين لا غلبة لأحدهما على الآخر، وكلّ واحد منها يحفظ باقي أعضائه عن ضرر صاحبه، هكذا حال أهل القيامة في النّار، بل هاهنا هذان لا يتظاهران عياناً أثراً، وفي القيامة يظهر أثرهما. وأمّا زمهرير الآخرة كبرودة أوّل الحمّى المُرعدة المبرّدة؛ فإنّ برودته تتولّد [من] ^(١) نفسه.

وأيضاً خلق الله (تعالى) في الحيّة - في فمها - سمّاً قاتلاً، وباقي أعضائها ترياقه، وأقرب من هذا ففي فمها سمٌّ وفي قفائها خرزة هي علاج السمّ الذي في فمها، وأبينّ منه نرى القلب فإنّه جزءٌ واحدٌ لا ينقسم فيه - مثلاً - جزءٌ من العلم وألف جزء من الجهل، بل ألوّف من الظنّ والوهم والخيال، ومع ذلك لا يندفع هذا بذلك وذاك بهذا وبينهما تضادّ، فكذلك الشّخص يجتمع فيه الاختراق والالتام والإصلاح.

واعلم: أنّ هذه كلّها بناءً على البحث، وإلاّ فإنّ عندنا الخالق صانعٌ قادرٌ مختار، النّار والزمهرير يجريان بحكمه، وفي الدّنيا تحرق النّار الحطب وتُبقية بإجراء العادة منه (تعالى) لها، إلاّ أنّها تُحرق طبعاً؛ لأنّها إنّ كانت بالطّبع لأحرق السّمندر وبيضته ومن لمسّ بدنه، واحترقت الطلق ومن مسح نفسه به، واحترقت شجر المرخ والعفار، وقتل سمّ الأفاعي، وكان الماء يربط البطّ، وليس كذلك، فعلمنا أنّ جميع ذلك بإجراء العادة، وصحّته ^(٢) دلالة وجود الصّانع.

(١) في الأصل: (في)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) في الأصل: (ولا صحة)، وما أثبتناه من باقي النسخ.





وخرقها^(١) دلالة الوجدانية والنبوية مُدَّع، ألا ترى كان نارُ نمرود لم تُحرق^(٢) إبراهيم عليه السلام، بل كانت بردًا وسلامًا وسالمًا، وفي الآخرة لا يجب - هنالك - حفظُ العادة، بل العادة تبطل هنالك، ويظهر أمرُ آخر، لا تبطل النارُ شيئًا، ولا زمهريرة ولا موت هنالك، ولا صداد ولا جوع ولا عطش ولا هرم لأهل الجنة، ولأهل النار بضد ذلك كله محنة وزحمة.

قد ذكرنا أنَّ حصول الالتئام في الأمزجة البدنية سبب وجود الروح بإعانة الهواء لها جذبًا ودفعًا، وكيف يُظن ببقائها وهي تفنى بقطع عضوٍ من مراكبه ومهابطه، أو بقطع عرقٍ من عروقه، وبانقطاع الهواء عنها؟

مسألة

[في تعدد النفوس بتعدد الأعضاء وعدمه]

كُلُّ عَضْوٍ مِنَ الْبَدَنِ، إمَّا فِيهِ نَفْسٌ مُسْتَقَلَّةٌ أَوْ لَيْسَ كَذَلِكَ. ففي الأول يلزم تعدد النفوس، ويلزم منه اختلاف الأوان في الساعة الواحدة، واختلاف الموت والحياة والإرادة والكرهية والشهوة والنفرة والعلم والجهل والقدرة والعجز.

ومن الثاني على طريق الانسياب أو الاتحاد أو التداخل أو الإطلال أو تعلق التدبير به اختراعياً، وكل ذلك باطل بما ذكرنا من أنها تموت بفقد شربة أو لقمة أو قطع قطعة أو غصة أو فرحة مفرطتين، وأنها لا تنقسم، فتعلقها بمحال المنقسم محال.

(١) أي: خرقتُ العادة.

(٢) في جميع النسخ: (يحترق)، وما أثبتناه هو الصحيح.





فصل

[في كيفية قبض الأرواح]

كيف يقبض ملك الموت أرواح العالمين؟

الجواب: مثله في الدنيا كمثل الشمس وقت الاستواء؛ فإن أقطار العالم بالنسبة إليها على السواء، فلو فرضنا ثوباً مبلولاً يُسَطُّ على الأرض في بعضها أو في جميع بسيطها، فإن أشعة الشمس تجذب رطوبته وينجفُّ الثوب ذرةً فذرةً، ولا إدراك للنّاظر إلى الثياب كيفية تنشيف الشمس له أو تخفيفه، بل نجد بعد حين أنه انجفَّ ونشف، كذلك يقبض ملك الموت أرواح العالمين بإعانة الملائكة له، ولا^(١) يراه الحاضرون.

مثاله: ثوبٌ بُلّ في بعض منه وباقيه يابسٌ، فإن تأثير الشمس يؤثر في المبلول لا في اليابس، كذلك يقبض روح واحدٍ من الحاضرين وسَلِمَ الحاضرون، ومن صعبَ خروج روحه كمن يسطُّ ثوبه المبلول في ظلّ لا تنبسط الشمس عليه، فإنّ الهواء يجفّفه بأن بعد آني بالتأني.

مسألة: لو فرضنا أنّ الثوب الميسوط في الصحراء انجفّ بالنهار، يترك بحاله إلى ساعات ليله ويوجد في الهواء رطوبة تامّة، سيرجع إلى هذا الثوب ما فارقه من رطوبة، بل يمكن أن يقال: إنّه رجع إليه مثل ما فارق، لا ما فارقه بعينه.

ولكنّ هذا لا يضرّنا؛ لأنّا لا نقول ببقاء الروح أبداً على وتيرة واحدة، بل نقول: إنّ الروح عبارة عن حصول الأمزجة المعتدلة في الحياة، وإعانة الهواء لها وجود متّسع من الجوّ يجذب ويدفع على حسب العادة.

وهذا القول يُبنى على أنّه يتبدّل ساعةً فساعةً ولحظةً فلحظةً، وهذا القدر معلوم مقطوع عقلاً وحسّاً وعياناً وما سواه مظنون، فيجب على العاقل الأخذ بالمعلوم وترك ما هو مظنون.

(١) (لا) لم ترد في (ح) و(ش)، وما أثبتناه من الأصل و(ع) و(ل).





مسألة

[تشبيه الملك بالرطوبة والرائحة]

لا شك أن الرطوبة أمرٌ وجوديٌّ، وكذلك الرائحة أمرٌ وجوديٌّ، ويتفرقان في الهواء ويصيران هواءً محضاً، ولا يتبينان منه، كذلك الملك جرمٌ هوائيٌّ شفافٌ قائمٌ في الهواء صاعداً ومنحدراً، ولا يدركه حسُّ الظاهرين، كما هو حال الروائح والرطوبات، والهواء واعتداله كذلك.

وهذه نكتة لطيفة في إثبات الملك والحمد لله.

فصل

[التفريق بين الرحمن والرحيم، والروح والنفس]

عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تسبوا الرّيح فإنّه من نفس الرّحمن»^(١) ولم يقل: من نفس الرّحيم؛ لأنّ الرّحمن خاصُّ اللفظ عامّ المعنى، والرّيح هبوبة عامٌّ على البرّ والفاجر كالرّحمن؛ فإنّ رحمته عامّة في الدّنيا على الصّالح والطّالح.

وأما الرّحيم فاختصاصه على الصّالحاء في الآخرة، فلذلك قدّم الرّحمن على الرّحيم؛ لعموم ذلك وخصوص هذا.

ويقال: روح الله عامّاً، ولا يُقال: نفس الله - بسكون الفاء -، فرق بين الرّوح والنّفس، أنّ الرّوح ما به يتحرّك الحيوان ويُدرك به الألم ثانياً، بمنزلة عود الرّوح إلى البدن في القبر وبعد بعثته يوم الحشر.

ومنه قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ حَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(٢)، وقوله: ﴿كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾^(٣)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾

(١) المجازات النبوية للشيخ الرضي: ٥٧، عوالي اللآلي: ١: ٥١، سنن ابن ماجه ٢: ١٢٢٨، السنن الكبرى ٢٣٢: ٦.

(٢) سورة إبراهيم: ١٠.

(٣) سورة الروم: ٥٠.





كَذَلِكَ الشُّورُ ﴿١﴾ [٢]، وقوله: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّيَنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ ﴿٣﴾، فسمي المانع كافراً، وأخبر أنه سهل يسير، وحلف بالنشر، وأخبر بأنه يعلم بالجزئيات، ولا يجوز عليه السهو والنسيان. ولما ثبت أنه (تعالى) قادر مختار عالم - جزئياً وكلياً - وقادر على كل ممكن، وجمعُ الأجزاء ممكنٌ، والأنبياء الصادقون أخبروا عليه، وجب القطع بوقوعه عقلاً ونقلاً، وضربنا الأمثال بأوضح برهان ممتزجاً بالعقل والنقل القطعي، فانتهى الإمكان إلى الوجوب.

سؤال

[الماثلة بين الجسد الدنيوي والأخروي]

أَيكون المُعاد مثل الأوّل أم لا؟

الجواب: بلى يكون مثله، كثوبٌ منقوشٌ فُرقَ بين سُداهُ ﴿٤﴾ ولحمتهِ ﴿٥﴾، ويكون له أستاذٌ يميّز بين سُداهُ ولحمتهِ، ويعرف مكان كل منها بعينه، فيضع كل واحدٍ منها بمكانه، وينسجُ على الشّكل الأوّل والنمط الأوّل، ويكون الثاني عين الأوّل، إلّا أنّ التّفريق تخلّل بينهما من غير فناء؛ لأنّ الجواهر لا يتفانى، بل الفناء الذي ورد به السّمع هو عبارة عن تفرّق الأجزاء وتعطّلها عن المنافع، وذهاب بعض أعراضها عن أماكنها، ولا نريد بالفناء سوى هذا، وإلّا لكان العدم تخلّل بين الشيء الواحد؛

(١) سورة فاطر: ٩.

(٢) في (ع) و(ص) و(ح) بياض.

(٣) سورة التغابن: ٧.

(٤) السدي المعروف: خلاف لحمه الثوب، وقيل: أسفله، وقيل ما مُدّ منه، واحدته سداة. لسان العرب ١٤: ٣٧٥، مادة (سدا).

(٥) ولحمه الثوب ولحمته: ما سدي بين السديين، يُضمّ ويُفتح، وقد لحم الثوب يلحمه وألحمه. ابن الأعرابي: لحمه الثوب ولحمه النسب، بالفتح. قال الأزهري: ولحمه الثوب الأعلى، (أي: الأعلى من الثوب)، والسدي الأسفل من الثوب. لسان العرب ١٢: ٥٣٨، مادة (لحم).





لأنَّ الثاني يجب أن يكون عين الأوَّل، وإلَّا لكان المثابُّ والمعاقبُ غير المستحقَّ، وإذا فنى فناءً صرفاً وعدمًا محضًا لا يمكن عودُهُ بعينه؛ لأنَّه فنى فلا بدَّ من كون الجواهر الأصليَّة باقية، ويرد عليها أجزاء فاضلة.

مثال آخر: من قال بالقرآن: طيور إبراهيم عليه السلام ^(١) فإنه دقَّ بعضها ببعض حتَّى لم يتميَّز بعضها من بعض، وأبقى الرؤوس ^(٢)، ثمَّ طفق يأخذ رأس كلِّ واحد منها ويدعو صاحبه، تأتيه إليه شيئًا فشيئًا، حتَّى تمَّ واحدٌ بعد واحدٍ.

مثال آخر: أُلوفُ حزقيل النَّبيِّ عليه السلام كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ تَرَى إِلَى الْوُجُوهِ مِنْ دُونِهِمْ لَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ ^(٣).

مثال آخر: مصعوقوا ^(٤) السَّبعين الذين اختارهم موسى عليه السلام في قوله (تعالى): ﴿وَأَخَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا﴾ ^(٥)، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعَقَةُ﴾ ^(٦)، فهم كانوا أوَّل ما كانوا عليه قبل الصَّعق، وعادت أرواحهم إليهم على ما كانت عليه.

مثال آخر: جماعة أحياءهم عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام ^(٧).

مثال آخر: حبَّات الخنطة - مثلاً - وإنَّ كان يعدلُّ من مرادنا لكنَّ بالتقريب، فإنَّ المعاد مثل البذر والحبَّة التي وقعت على الأرض قبل هذا لا يُدرى أنَّها مُعادة ^(٨) أم أوَّلِيَّة.

(١) إشارة لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخَذَ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهِنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلَ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعَاهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) في جميع النسخ: (الرأس)، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٣.

(٤) في جميع النسخ زيادة: (من)، وما أثبتناه من الأصل.

(٥) سورة الأعراف: ١٥٥.

(٦) سورة النساء: ١٥٣.

(٧) ما بين معقوفين لم يرد في (ع) و(ح)، وأثبتناه من الأصل و(ل) و(ص).

(٨) في (ع) و(ص) و(ح): (معادة)، وما أثبتناه من (ل).





مثال آخر: جردق^(١) ييس فُدُق وطُحْن وعُجْن وخُبْز على الشكل الأوّل، يكون هذا بعينه ذاك، ولا يشكّ مَنْ لا يدري الحال أنّ هذا هو الأوّل إذا لم يعرف الحال. مثال آخر أوضح من الجميع الذي ذكرته: وهو البدر، فإنّه ينقص بعد التّمام، كلّ ساعة يصير لا شيء سوى الهالة التي هي بمنزلة الأجزاء الأصلية؛ لأنّه عند الحكيم مظلمٌ كثيف يأخذ النّور من الشمس، فإنّه ينمو ويزداد على الهياة التي كانت عليها على شامته لا يزيد عمّا كان قبله، عاد إليه الشكل الأوّل مع تلك الشّامة التي على وجهها.

وهذه دلالة على أنّ الشّخص يُحشّر على ما مات عليه طويلاً كان أو قصيراً أسوداً أو أحمر على أيّ لون وقامة مات عليه، قال النبيّ ﷺ: «كما تعيشون تموتون، وكما تموتون تبعثون، وكما تكونون يُولّى عليكم»^(٢)، وهذه دلالة على أنّ الاعادة حقّ، وأنّ عود الرّوح إلى البدن حقّ، كما أنّ روح القمر - وهو نورُه - عاد إليه؛ لأنّ الحكيم قال: إنّ جرم القمر ظلماً ليّ لكنّه يستعد لقبول النور^(٣)، فكذاك تستعدّ الأجزاء المنفردة للاجتماع وعود الروح إليه كما كان عليه أوّلاً.

مثال آخر: الصّحة والسّقم والهزال معانٍ تقوم بالبدن^(٤) مُستعدّ لقبولها، وكذلك الواردات على البدن من الفكر والذكر والدّهن والذكاء والنسيان والتذكّار وذهاب العقل بعارض^(٥) وعوده ثانية، وخروج الرّوح بسكّنة وغيرها من الأمراض والمعاني فأنّها ترجع إلى البدن بعد ما فارقته، كذلك الرّوح؛ لحصول الاستعداد مثل ما كان لهذه المعاني.

(١) الجَرْدَقُ معروفة: الرّعيف، فارسيّة مُعرّبة. لسان العرب ١٠: ٣٥، مادّة (جرق).

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٧٢، وفيه: (وكما تبعثون تحشرون) بدل: (وكما تكونون يولّى عليكم).

(٣) ينظر: الشفاء ١١: ٣٨.

(٤) في (ع): (على البدن)، وما أثبتناه من (ح) و(ص).

(٥) (بعارض) لم يرد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.





وأيضاً النوم موتٌ أصغر عند الحكيم^(١)، وعند المسلم: «النوم أخ الموت»^(٢)، كما قال النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾^(٣)، فعند المنام يموت الروح الحسِّي بدليل ما في الدعاء عند الانتباه في الليل: «الحمد لله الذي أحياني بعد ما أمتني وإليه الشُّور، الحمد لله الذي ردَّ عليَّ روحي لأحمده وأعبده»^(٤)، ويزول التَّكليف بالنوم كما يزول بالموت إلا أن الزَّوال هاهنا متوقع الرجوع، بخلاف ما في^(٥) الموت والنوم واليقظة في دلالة قويّة لحشر الأجساد، كما قال لقمان لابنه: «يا بُنَيَّ كما تنامُ فتوقظ كذلك تموت فتُبْعَثُ»^(٦).

فصل

[في هل أن الإمامة تخريب؟]

سؤال: إن كان الإيجاد حسناً، فما وجه الإمامة والتَّخريب؟
الجواب: اعلم: أن إيجاد الإنسان للإحسان الدائم، وهذا لم يكن في الدنيا؛ لأنَّه يُبطل التَّكليف ويؤدِّي إلى الإلجاء بالعبادة وترك المعاصي؛ لأنَّ العبد إذا رأى الجنان والنيران يضطرُّ بالعبادة ويترك المعصية، فلا بدَّ من حائل مزيل للتَّكليف به، وهو الموت والتَّخريب.
وأيضاً التَّغْيِيرَات من الألفاظ الإلهية؛ لأنَّ العبد لا يطمئن به، ويتيقن أنَّه لا دوام له فيها.

مثاله فصول السنة من ربيع إلى صيف إلى خريف إلى شتاء، واستحالات الدنيا

(١) الفتوحات المكيّة ٤: ٤٢٤، ٥٥١، وحكاة الشهرستاني في الملل والنحل ٢: ١٠٥ عن سولون الشاعر.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٧٣، مجمع الزوائد ١٠: ٤١٥، المعجم الأوسط ١: ٢٨٢.

(٣) سورة الأنعام: ٦٠.

(٤) ورد المقطع الثاني فقط في الكافي ٢: ٥٣٨، وتهذيب الأحكام ٢: ١٢٣، وورد كاملاً في: المصباح ٤٩.

(٥) (ما في) لم يرد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.

(٦) ينظر: الكشف للزمخشري ٣: ٩٥، وتفسير الرازي ٢٤: ٩٠.





وأطوار الإنسان من النطفة إلى الهرم، قال النبي ﷺ: «عجبتُ لمن أيقنَ بزوال الدّنيا وتقلُّبها فكيف يطمئن إليها»^(١).

نكتة

[الحكمة من الوعد والوعيد بالثواب والعقاب]

من ألطافه في حقّ العباد أنّه وعدَ داراً مُخلِّداً في سرور ونعيم، فيها ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين، وأبدع لكلّ شيء هناك من المثوبات والعقوبات أنموذجاً في الدّنيا؛ ليطيع طمعاً بالنّعيم هناك، وليترك المعاصي خوفاً من وبيل العقاب، ولو لم يكن ذلك لما عبده إلّا نبيّ أو وليّ، ثمّ وعدَ الاجتماع بين الأوداء والأخلاء؛ ليتساء^(٢) الرّجل بأنّه يصل بمنّ مضى قبله وسيلحقه من خلفه، ويفرح عند الفراق^(٣) بأنّه يترك الفاني ويلحق الباقي، ويترك حطام الغرور ويجوز جنة الحبور.

ولو لم يكن كذلك لكان التّكليف والتّعنيف للعبد ضائعاً، وطاعة العبد إنّما وقعت للحدود والقصور والأشجار والأنهار والأزهار وصحبة الأبرار والخلود إلى دار القرار والأكل والشرب، ولهذا البدن يحصل الإرب والمجامعة والملاسة وتجميل هذه القامة بالملابس، وتزيين الجنّة في المجالس، وهذه المرادات وأمثالها لا تحصل إلّا بالبدن بروحه، والخالق وعده بهذا والعبد عبده، لهذا فكيف الصادق (جلّ جلاله) أن يخلف وعده، ويكذب نفسه ورساله وكتبه، ويخيّب عبده عمّا وعده؟!

وهذا عقليّ محض، وانضمّ إليه النّقلي الصّرف الصّدق.

والالتذاذ بالملاذ لا يمكن إلّا مع الجسد، وإلّا فإنّ النّفس لا حال ولا محلّ، ولا مُتّصل ولا منفصل، ولا مجال للإشارة إليه عند الحكيم^(٤)، بل له تعلّق التدبير على

(١) مسند زيد بن عيّ: ٤٤٧، وكنز الفوائد: ١٧٨، مع تفاوت يسير ببعض الألفاظ.

(٢) في هامش الأصل ذكر: (ليأمل، من الأمل)، ولم نعر عليه في قواميس اللغة.

(٣) في جميع النسخ: (الفراغ)، وما أثبتناه من الأصل.

(٤) ينظر: تجريد الاعتقاد (كشف المراد): ٢٧٧ - ٢٧٨.





وجه الاختراع، فكيف له السرور والحبور والهموم والغموم وشهد بعود الروح إليها ما خرج عن الصادقين، وعليه القرآن والإجماع والعقل والأخبار المتواترة^(١)؟!

فصل

[دليل نبوي]

عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «مَثَلُ الْمُؤْمَنِ فِي الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْجَنِينِ فِي بَطْنِ أُمِّهِ إِذَا خَرَجَ مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ بَكَى عَلَى مَخْرَجِهِ، حَتَّى إِذَا رَأَى الضُّوءَ وَخَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا لَمْ يَحِبَّ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا، كَمَا لَا يَحِبُّ الْجَنِينُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى بَطْنِ أُمِّهِ»^(٢).

سؤال

[جواز تمنّي المؤمن الرجوع إلى الدنيا]

أيمكن أن يتمنّى المؤمن أن يرجع إلى الدنيا كما يتمنّى الكافر حيث قال: (أخرجنا نعمل صالحًا غير الذي كنّا نعمل)^(٣) من سوء؟
الجواب: لا؛ لأنّ لذة الآخرة وعيشه هنالك أتمّ وأكمل ممّا له في هذه الدنيا بمراتب، كما قال النبي ﷺ: ((خاطبني ربّي أنّي أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، بله ما أطلعتهم عليه^(٤)))^(٥).
وأما وجه تشبيه المؤمن^(٦) بالجنين من وجوه^(٧):

(١) تقدّم تخرجه.

(٢) لم نعثر عليه بنصّه، نعم ورد تشبيه عدم تغوّط وتبول أهل الجنّة بالجنين في بطن أمّه، وهو أجنبيّ عمّا نحن فيه. يراجع: شرح أصول الكافي ١: ١٢١، الخرائج والجرائح ١: ٢٩٢، بحار الأنوار ٥٧: ٥٥، الدر المنثور ١: ٣٩.

(٣) سورة فاطر: ٣٧.

(٤) في جميع النسخ: (بل ما اطلعت عليه)، وما أثبتناه من المصدر.

(٥) بحار الأنوار ٣٣: ٨٢ عوالي اللآلي ٤: ١٠١، مسند أحمد ٢: ٤٦٦، صحيح البخاري ٦: ٢١. مع تفاوت يسير في بعض ألفاظه.

(٦) في (ع) و(ل): (المؤمنين)، وما أثبتناه من الأصل و(ص) و(ح).

(٧) في (ع) و(ل): (بوجوه)، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ص).





الأول: أن النبي ﷺ قال: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»^(١)، وإن كان الكافر في مشقته^(٢) هاهنا جنة، فإذا تحرّكت الشهوة انصبّت طبعاً من المجرى إلى الخارج أو إلى الرحم، فيأخذها فم الرحم وينضمّ كخريطة أغلق فمها، ويسلّط الله عليها الريح حتّى يحرّكها ويخلّطها بباء المرأة ودمها، ويقلبها إلى دم وإلى علقة وإلى مضغة وإلى لحم وعظم، وإن كان ذكرًا أقبل أنفه إلى صدر أمّه، وإن كان أنثى فأنفها إلى بطن أمّها، ويكون [في]^(٣) رحمها في مشقة وشدة لا يصفها ولا يعلمها غير الله، والأم في ضعة ووهنٍ أضعاف ذلك - (وهنا على وهن)^(٤) كما في مواضع القرآن ذكره - حتّى يخرج، فإذا خرج من ذلك المضيق لا يتمنى العود إليه قطّ، فكما أن المؤمن في زحمت الدنيا وزحمت الطاعة كما قال تعالى: ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ﴾^(٥)، أي: ثقيلة شاقّة، كذلك الجنين في الرحم، قال النبي ﷺ: «لو كان المؤمن في جحر فارة لقيض الله له من يؤذيه فيه»^(٦).

والثاني: أن نزول النطفة وانقلابها جنيناً وحيّاً ولبثها في الرحم وخروجه منه لم يكن بمرادها بشيء، كذلك المؤمن في الحياة والممات والعبادة والخروج من الدنيا لم يكن بمراده.

الثالث: إن الجنين خرج كارهاً خائفاً^(٧) من أن يقع في مكانٍ أضيق منه وأصعب، كذلك المؤمن يخرج من الدنيا خائفاً وجلاً، ربّما يقع في عذاب الله الأليم

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٦٣، معاني الأخبار: ٢٨٩، تحف العقول: ٥٣، دعائم الإسلام ١: ٤٧.

(٢) في (ع) و(ص): (مشقة)، وما أثبتناه من الأصل و(ل) و(ح).

(٣) ما بين معقوفين لم يرد في الأصل، وأثبتناه من باقي النسخ.

(٤) سورة لقمان: ١٤.

(٥) سورة البقرة: ٤٥.

(٦) مشكاة الأنوار: ٤٩٩، بحار الأنوار ٦٤: ٢٣٩، مجمع الزوائد ٧: ٢٨٦، كنز العمال ١: ١٥٦، مع

تفاوت يسير في ألفاظ بعضها.

(٧) (خائفاً) لم يرد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.





والوبال العظيم والنكال الجسيم.

الرابع: إنَّ الجنين ينتظر الخروج ساعةً فساعةً، كذلك ينتظر المؤمن الخروج من الدنيا عنها مصمماً^(١)، فإذا أمر بالخروج لا يُنظر، كذلك المؤمن في الدنيا.

الخامس: إنَّ المُتَقِلَّ إليه للمؤمن خيرٌ من المُتَقِلِّ منه؛ لأنَّ له هناك سعة رزقٍ لا فناء ولا انقضاء له فيما تشتهي نفسه وتلدَّ عينه، لا ليل هناك ولا بول ولا غائط، كما في الخبر: «إنَّ أهل الجنة لا يَبُولُونَ وَلَا يَتَغَوَّطُونَ وَإِنَّمَا هُوَ عَرَقٌ يَجْرِي مِنْ أَبْدَانِهِمْ مِثْلَ رِيحِ الْمِسْكِ»^(٢)، كذلك الجنين لا بول ولا غائط في الرَّحِمِ، ورزقه يصل إليه من غذاء أمه من دمها أو من فضلة غذائها، ولا ليل له هناك ولا نهار، ولا خريف ولا ربيع ولا شتاء ولا صيف ولا شيء^(٣) منها، بل يكون حاله في الرَّحِمِ على وتيرة واحدة.

قيل: إنَّ يهودياً خاصم عند النَّبِيِّ ﷺ في أهل الجنة أتهم إذا أكلوا أو شربوا فلا بدَّ من الفضلة الغذائية، كما أنكم إذا أكلتم أو شربتم يحصل مثل هذا، فأجاب النَّبِيُّ ﷺ بأنَّه: «لا شيء له من الفضلة وإنما هي عرقٌ أطيبُ من ريح المسك»^(٤)، فقام رجل وقال: يا رسول الله، أنا أجيبه بالتمثيل، فأذن له فقال: إنَّ هاهنا دودةٌ تأكل ما نأكل وتشرب ما نشرب ولا فضلة لها، وإنما يخرج منها غسلٌ فيه شفاء للناس، وحلوا لا ضرر فيه، ولا يوجد في الدنيا أطيب منه، فاستحسنه رسول الله ورَّحَّبَ^(٥) فيه^(٦).

(١) رجل صمم وصمم وصمصام وصمصامة وصماصم: مصمم، وكذلك الفرس... وقيل: هو المجتمعُ الخلق. ينظر: لسان العرب ١٢: ٣٤٨، مادة (صمم).

(٢) لم نعثر عليه في مصادر الحديث، نعم ذكره المرتضى في الأمالي ٣: ٨٤، والزنجشيري في الفائق في غريب الحديث ٢: ٣٤٥.

(٣) (ولا شيئاً) لم ترد في (ع) و(ص) و(ح)، وما أثبتناه من الأصل و(ل).

(٤) تقدَّم تخريجه.

(٥) في جميع النسخ: (ورَّحَّبَ)، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٦) لم نعثر على مصدر القصَّة.





مسألة

[كلام سقراط في حشر الأجساد وعودة الروح إلى البدن]

يُنسب إلى سقراط^(١) أنّه قال: «إِنَّ أَنْفَسَ الْمَوْتَى موجودة إلى آماذٍ لا بدّ أن ترجع إلى هذه الأجساد»، وهذه الكلمة منه نصٌّ صريحٌ بحشر الأجساد وعود الرُّوح إلى ما خرج عنه.

نكتة

إنّ ما نقول من أحوال الجنّة لا يُعقل، قال النّبِيّ ﷺ: «حدّثوا النّاس بما يعقلون، ولا تحدّثوهم بما لا يعقلون حتّى لا يكذبونكم»^(٢).

الجواب: لو فرضنا أنّ أهل العالم من الأنبياء وغيرهم أخبروا الجنين بأنّ خارج ما أنت فيه من موضِعِكَ سعةٌ ذات الطّول والعرض والجبال والتّلال والبحار والصّحارى والفلوات والأشجار والأنهار والثّمار واللّذات والخلائق بهذه الصّفات، والأطعمة اللّذيذة والأشربة العذبة، والموت والقبر والإحياء كذا سنة وساعة، والإماتة بهذه الحالة، والتّوالد والتّناسل والزّرع والغرس إلى آخر أحوال الدّنيا، يقول الجنين: هذه كلّها محالٌّ بالضرورة، ويكذبُ المُخبر، فكذلك الجاهل لا يقبل هذه الأحوال النّاريّة والنّعيميّة، بل المؤمن لما علّم صدق النّبي ﷺ وبزّبره^(٣) يُصدّقه ولا يرتاب بقوله، يقول:

﴿كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٤).

(١) سقراط بن سقراطيس، ولد بأثينا في اليونان سنة (٣٠ ق.م)، وهو من تلاميذ فيثاغورس، وأفلاطون من تلاميذه، كان قليل الأكل، خشن اللباس، يمنع من عبادة الأصنام، ويشرح في الحكمة اليونانية، ويأمر بحفظها، ويمنع من كتابتها، ويأمر بإصلاح النفس، توفي قبل المسيح بـ(٤٠٠) سنة، ينظر: فهرست ابن النديم: ٣٠٦، الوافي بالوفيات ٢٨: ٨١.

(٢) لم نعثر عليه بنصّه، نعم ورد هذا المضمون في الكافي ١: ١٢١، وعيون أخبار الرضا ٢: ١٣٣، والتوحيد: ١٨٧.

(٣) أخذ الشيء بزيره وزوبره وزغيره وزابره، أي: بجميعة فلم يدع من شيئاً. لسان العرب ٤: ٣١٧، مادة (زبر).

(٤) سورة آل عمران: ٧.





ومنه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً»^(١)، وقال جلّ شأنه: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُمِيتُونَ الصَّلَاةَ ۝﴾^(٢)، وقال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۚ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝﴾^(٣)، وما أحسن هذه النكتة للدين ومعرفة اليقين.

فصل

[إلزام الفلاسفة بوقوع عالم الآخرة]

سؤال: كيف يُتصوّر وقوع عالم آخر بخلاف هذا الظاهر؟
الجواب: قال الحكيم: «إنّ الكواكب الثابتة - وعددها ألف وتسعة وعشرون كوكباً - كلّ واحدٍ منها يبقى في برج ألفين وخمسمائة سنة، فتمام الدورة للكوكب الواحد في البرج الاثني عشر في ثلاثين ألف سنة، فكلّما تَمَّت دورة في برجٍ يظهر تشكّل غريب من الحيوانات الصّغار من الحشرات والهوامّ، وإذا قطع البروج بأسرها يظهر تشكّل غريب كالفرس والحمار والبقر والغنم والفيل والإبل والإنسان والجانّ ونحو ذلك»^(٤).

فعلى هذا القول بزعمه، لم لا يجوز أن يظهر تشكّل غريب عند انقضاء الدّورة، وهو خراب العالم وإحياء جميعها إذا دخل في برجٍ مستأنف؟ فحصل من الانتهاء البوار ومن الابتداء الإحياء، وتلك الجنّة والنّار، ولا محيص للفلسفيّ من هذا إلّا أن يكذب نفسه فيما يذهب إليه.

(١) ينابيع المودّة ١: ٢٠٣، نظم الدرّ في تناسب الآيات والسور ١: ٢٣٣، مناقب آل أبي طالب ١: ٣١٧، شرح نهج البلاغة ٧: ٢٥٣، الروضة في فضائل أمير المؤمنين (ع) لابن شاذان: ٢٣٥.

(٢) سورة البقرة: ٢، ٣.

(٣) سورة آل عمران: ٧.

(٤) لم نعر عليه.





[بيان صدور الكثرة من الواحد]

سؤال: من سببٍ واحدٍ لا يحصل شيئان مختلفان، فما هذه الأشياء؟
الجواب: أليست النطفة شيئاً واحداً يحصل منها الدّم والشّحم واللّحم والعظم والعروق والأعضاء المليحة، لكلّ منها فائدةٌ مستأنفةٌ؟!

أليس إذا نَزَلَ المطرُ واجتمعَ الماءُ في موضعٍ فكلّما وقعت قطرةٌ فربما يظهر منه مثل قُبّةٍ، وإذا نزلت قطرةٌ أخرى يظهر مثلها حُبٌّ آخر يُخالفه كُبراً وصُغراً وطولاً وعرضاً، وإذا أُلقي حجرٌ في ماءٍ يظهر منه دائرةٌ، وإذا أُلقي حجرٌ آخر يظهر دائرةٌ أخرى على خلاف ما كان أولاً؟!

أليست النّار شيئاً واحداً ويصدر منه أشياء: الحرارة والإشراق والإحراق والرّماد والدخان والفحم وإحماء الماء وإسخان القدر وتبييض الشرر والتنضيج وغير ذلك، فلمَ لا يجوز مثل ذلك في سائر الأشياء وخاصة في فاعل مختار؟!

أليس تنبت من الماء أشياء لا تُحصى من النّبات والأشجار والحبوب ﴿وَنَحِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِدٍ وَنَفْضِلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ﴾^(١)، ويتولّد من الماء في البحار وغيرها أشياء كثيرةٌ وحيوانات متفاوتة.



(١) سورة الرعد: ٤.

في جميع النسخ: (قنوان وغير قنوان)، والصحيح ما أثبتناه من القرآن الكريم.



فَصْلٌ

[نفى كون نفخ الصور من غير المعقول]

سؤال: ما تقول في نفخ الصور فإنّها غير معقولة، وما لا يُعقل فهو محال؟
الجواب الأوّل: نقول: إنّ النّطفة إذا تمّت لها أربعة أشهر نفخ الله فيها ريحاً محرّكاً لها جاعلةً لها إنساناً، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العقلاء، وقال (تعالى) فيه ^(١): ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ ^(٢) وقال (تعالى): ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ^(٣).

والجواب الثاني: أنّ الأشجار في الشتاء - في جميع الأرض - صارت يابسة غير نامية ولا رطوبة فيها ولا حرارة، يتولّد منها ورقٌ أو ثمرٌ حتّى هبّت اللّوايح تغير ألوانها واحتبلت الأشجار بأسرها، وهذا أيضاً ممّا لا خلاف فيه للعقلاء.
والجواب الثالث: جميع النّوام إذا ناموا خرجت ^(٤) الرّوح من أجسادهم، ولما علم (تعالى) أنّ النّائم استراح وقويّ في ذلك العالم، نفخ فيه روحاً موقظةً، فحَيّى النّائم بعد ما مات.

والجواب الرابع: أنّ الشّمس تنفخ كلّ يوم ليلة مرّة واحدة في أهل العالم، ألا ترى أنّ الشّمس إذا قرّبت بالغروب حدّث الفُتورُ في أعضاء جميع الحيوانات حتّى كأنّه تمرض، وكلّما غابت وقع الخوف والفرع في القلوب، حتّى أنّ الشّخص يخاف من أن يدخل في بيته أو يخرج من داره، مع أنّه يتيقّن أنّه لا شيء هناك من المؤذيات له، وغلب النّوم - الذي هو كالموت - على سائر الحيوانات، فكلّهم انسابوا في جحورهم ومساكنهم وأوجارهم ^(٥) وغاراتهم وناموا غير قصدٍ به، بل بالطبع حتّى

(١) (فيه) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) سورة المؤمنون: ١٤.

(٣) سورة الحجر: ٢٩.

(٤) في الأصل و(ع) و(ص) و(ل): (خرج)، وما أثبتناه من (ح).

(٥) الوجز: مثل الكهف يكون في الجبل. لسان العرب ٥: ٢٧٩، مادّة (وجز).





لا خبر له بنومه ومجيئه، ولما قرب الصُّبح تحرَّك الشخص وظهر فيه بعض القوَّة، فكلَّمَا كان طلوْعها ^(١) أقرب تجد الشخص أجلد، وتعود الحركة والقوَّة إليه شيئاً فشيئاً، حتَّى طلعت فترى أهل العالم قائمين على أقدامهم ناهضين على سوقهم مشغلين بمهمَّاتهم، فكلَّمَا كان صعود الشمس أكثر ^(٢) تجد في نفوس الأشخاص الحركة أقوى والشجاعة أتمَّ والفتور عنه أبعد، فهذه نفخة من الشمس بتقدير الخالق وتدبير الرازق إعلاماً للمكلِّفين بأنَّ نفخ الصور لإسرافيل هكذا، وهكذا يموت الحيوان ويحيى الحيوان.

الجواب الخامس: الماء حياة لكلِّ شيء كما قال (تعالى): ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ ^(٣)، فالماء روحٌ لجميع الأشجار والنبات؛ فإنَّه ينسابُ من عروقها إلى أغصانها وأوراقها وثمارها، فاللِّواقح مُجَبَّلَةٌ والمياه محيية.

مَسْأَلَةٌ

[في أنواع النَّفخةِ]

في النَّفخة، وهي ثلاث:

الأولى: نفخةُ الفزع، كما قال (تعالى): ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ ^(٤)، عن ابن عبَّاس أنَّه قال: «يُنَادِي: «يا أيُّها الغافلون»، فيَنفزعون لِذلك الصَّوت إلى أربعين عامًا» ^(٥).

والثانية: نفخةُ الصَّعق، كما قال (تعالى): ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ ^(٦)، وقال: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا

(١) في الأصل: (طوعها)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) (أكثر) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) سورة الأنبياء: ٣٠.

(٤) سورة النمل: ٨٧.

(٥) لم نعثر عليه.

(٦) سورة الزمر: ٦٨.





هُمْ خَامِدُونَ ﴿١﴾.

والثالثة: نفخة الإحياء، كما قال (تعالى): ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ ﴿٢﴾.

مسألة

[في أنواع الرياح]

إِنَّ اللَّهَ (تعالى) رياحاً لكل منها طبيعةٌ وخاصيةٌ:
أولها: الشمال، وهو من كرسي بنيات النعش والقُطب والجدي إلى مغيب الشمس، وهو النسيم، وبِهِ رَاحَةٌ الخَلْقِ وبِهِ حَلَاوَةُ الثَّارِ وَنَضَارَةُ النَّبَاتِ وَالْأَشْجَارِ وفوايح ﴿٣﴾ الرِّياحين وبرودة الماء الحارّ وفرح الخلق.

والثاني: الدُّبور، وهو من مغيب الشَّمس إلى تحت السُّهيل، ومنه غرقُ السُّفنِ وهلاكُ العالمين والمَحَنُ وقهرُ الجيوش الظَّالمة، كما قال النبي ﷺ: «نُصِرْتُ بِالصَّبَا وَأَهْلِكْتُ» ﴿٤﴾ عادٌ بالدُّبور» ﴿٥﴾.

والثالث: الجنوب وهو من تحت كرسي السُّهيل إلى مطلع الشمس، ومنه يبوسة النَّبَاتِ والحيوانات والسُّمومات.

والرَّابع: الصَّبا، وهو من مطلع الشمس إلى تحت الجدي وبنيات النعش، ومنه صفاء الهواء وصحو العالم ونصرة الجيوش العادلة وفرح القلوب منه.
لكلِّ رِيحٍ خَاصِّيَّةٌ من حُلوق الحيوانات، ومن ذلك نفثات حُلوق الأفاعي

(١) سورة يس: ٢٩.

لم ترد الآية في جميع النسخ، وفي الأصل: (ونفخ في الصور فإذا هم خامدون)، وما أثبتناه من القرآن الكريم.

(٢) سورة يس: ٥١.

(٣) في الأصل: (فرايح)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٤) في جميع النسخ (أهلك) والمثبت من مصادر الحديث.

(٥) شرح أصول الكافي ٧: ٢٥، بحار الأنوار ١١: ٣٦٣، مسند أحمد ١: ٢٣٨، صحيح البخاري ٢: ٢٢.





فأثمها سمومٌ قاتلةٌ، فلمَ لا يجوز أن يكونَ لله (تعالى) ريحٌ خاصّةٌ يُحيي الميّت بها إذا نفخها [الله (تعالى)]^(١) فيه؟! ومن ذلك قوله (تعالى): ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾^(٢)، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^(٣)، فَادَّخَرَهَا اللهُ (تعالى) في صورِ إسرَافيلَ، فيأمرُهُ (تعالى) بِأَنْ يَنْفَخَ فِيهَا حَتَّى تَخْرُجَ بِأَسْرِهَا وَتَصِلَ إِلَى الْأَجْسَادِ الْبَالِيَةِ وَالْعِظَامِ الْمُتَرَمِّمَةِ وَتُحْيِي بها، كما هو في الشَّرْعِ.

مسألة

[جواب أمير المؤمنين عليه السلام عن طعم الحياة]

سُئِلَ أمير المؤمنين عليه السلام عن طعم الحياة، فأجاب: «إِنَّ طَعْمَهَا طَعْمُ الْمَاءِ»^(٤)، مُسْتَدِلًّا بِقَوْلِهِ (تعالى): ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٥)؛ فَإِنَّ الْمَاءَ لَا طَعْمَ لَهُ، وَلِذَلِكَ يَقْبَلُ سَائِرُ الطَّعُومِ إِذَا مُزِجَ بِهِ نَوْعٌ مِنْهَا فَيَصِيرُ مَعَ ذَلِكَ الطَّعَامُ كَأَنَّهُ هُوَ، وَلَا لَوْنُ لَهُ، وَلِذَلِكَ يَقْبَلُ سَائِرُ الْأَلْوَانِ إِذَا مُزِجَ بِهِ لَوْنُ كَأَنَّهُ هُوَ، فَجَمِيعُ الثَّمَارِ وَالطَّعُومِ وَالْأَلْوَانِ مِنْهُ، وَهُوَ مُتَحَرِّكٌ بِالطَّبْعِ أَبَدًا، إِلَّا إِذَا عَرَضَ لَهُ مَانِعٌ حَائِلٌ، وَلَا رَائِحَةٌ لَهُ، وَلِذَلِكَ يَقْبَلُ جَمِيعُ الرِّوَاحِ إِذَا خُلِطَ بِهِ شَيْءٌ مِنْ ذَوَاتِ الرِّوَاحِ، فَعِنْدَ غَلْبَةِ الْهَوَاءِ عَلَيْهِ يَصِيرُ هَوَاءً، وَفِي الْهَوَاءِ يَصِيرُ نَارًا بِغَلْبَةِ الْحَرَارَةِ، وَمَاءً وَمَطَرًا بِغَلْبَةِ الرِّطُوبَةِ، وَجَمَدًا وَثَلْجًا بِغَلْبَةِ الزَّمْهِرِيرِ، وَيَنْزِلُ كَمَا صَعَدَ طَبْعًا، وَيَنْقَلِبُ رِيحًا إِذَا اسْتَقَرَّ فِي الْهَوَاءِ الْمَعْتَدِلَةِ وَحَرَكَةُ بُخَارَاتٍ وَشَبْهَهَا، وَيَصِلُ إِلَى حُلَاقِيمِ الْحَيَوَانِ فَيَصِيرُ حَيَاةً، وَيَتَرْتَّبُ فَيَنْقَلِبُ شَيْئًا آخَرَ حَتَّى يَصِيرَ نَظْفَةً، وَيَصِيرُ عَيْسَى بْنُ مَرْيَمَ عليه السلام.

(١) ما بين معقوفين لم يرد في الأصل، وأثبتناه من باقي النسخ.

(٢) سورة التحريم: ١٢.

(٣) سورة الحجر: ٢٩.

(٤) ينظر: المحاسن ٢: ٥٧٥، قرب الإسناد: ١١٦، الكافي ٦: ٣٨١، تحف العقول: ٣٧٠.

(٥) سورة الأنبياء: ٣٠.





وهكذا حُكم أخوات الآخر^(١) على قدر حال كلّ منها، أعني: النَّارَ والترابَ والريحَ، فإذا اجتمع هذه الطبائع الأربع المتولّدة من العناصر الأربعة، وانكسرت صورة كلّ منها بآخر، فبقيَ هنالك شيء لا حارّاً ولا بارداً ولا رطباً ولا يابساً فهو الخامس طبعاً، فقبلت بذلك المعاني^(٢) كَلِيَّةً وإدراكات جزئية قابلة لجميع المعاني فِكْراً وذكْراً وفَهْماً وَعِلْماً وَقُدْرَةً، مُتَحَرِّكَةً بالإرادة ساكنة بالإرادة، فخلق الله الأجزاء الأصليّة التي إليها يعود المدح والذمّ والجَنَّةُ والنَّارُ، وإليها يعود التكليف، وهي المخاطب من الله ورسوله، فيُبقي الله ذلك الخامس بخلق الحياة فيه لواسطة الأشياء بإجراء العادة أَنَا فَنَّا وساعةً فساعةً، منها جذبُ الهواء البارد والرّطب ودفعُ الهواء المتعفّن في الكبد والمعدة والرئة، وبإمداد ذلك الخامس وبالاغتذاء^(٣) المختلف حرارةً ورطوبةً ويوسّةً وبرودةً مركّبةً من طبائع عناصر متفاوتة؛ لأنّ الخامس يميل بمثله ويبقى بمثله باللُّقْمَاتِ والشَّرَبَاتِ، ويموتُ بفقدان مثله إذا حُبِسَ منه الماء والهواء أو حرارة النَّارِ أو يوسّة التراب بالأغذية، فإذا رأى موته صلاحاً أو هَنَ هذه الأشياء منه، وسلبَ منه الميل إلى الأَطْعَمَةِ والأشْرَبَةِ، وجعله يريد الموت وأشرطه، وحبسَ منه الهواء وجذبَ منه قوّة جذبِ الهواء وسكّنَ الهواء في جوفه حتّى يحترق به، وأمرَ الملائكة بأن ينزعونه من بدنه، ويسمّى ذلك سكرة الموت.

مثاله: دهنُ السّراج؛ فإنّه مشتعِلٌ ما يجدُ الدّهْنُ، وأنّ حرارة الاشتعال تجذبه وهو حيّاته، فإذا انقضى الدّهْنُ وقع الاشتعال في الانطفاء.

مثال آخر: تنشيفُ الهواء أو أشعّةُ الشّمس أو حرارة النَّارِ أو نحوها لبلل الثّياب ورطوباتها حتّى تجدها يابسة.

(١) كذا في الأصل و(ع)، وفي (ص) و(ح): (الآخرة)، وفي (ل): (أحوال الآخر)

(٢) في جميع النسخ: (معاني)، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) في جميع النسخ: (وباغتذاء)، وما أثبتناه من الأصل.





ثمّ إذا أراد تجديد ذلك الشيء يجمع التراب والماء والهواء والنار من حيث أنّه فاعلٌ قادرٌ مختارٌ عالمٌ جزيئاً أو كلياً، ويردّ إليه ذلك الاستعداد وذلك القبول، ويبدله ذلك الخامس ويعيد إليه الهواء المتردّد أنّا فأنا أبداً سرمداً لا انقطاع له ولا زوال، ويكون هذا ذلك الذي مات وتوفّي، ولا يلزم ممّا قلناه وجود النّفس النّاطقة والمحالات الكفريّة الفلسفيّة بأنّ الرّوح والنّفس يبقى أبداً.

ومنّ قال بما ذكرناه مات مؤمناً وإلّا مات كافراً صرّفاً مُنكراً للقرآن مكذباً بالدين، وهذه المسألة عميقة الفهم بعيدة الغور، فيها فوائد جمّة وعوائد غير محصّيات، والحمد لله على التوفيق.

ونحن لا نقول: إنّ الإنسان عرّض، بل الإنسان بذلك الأجزاء الأصليّة، يُدرك الألم واللذة والشّهوة والنّفرة وغيرها من الحيوانيّات.

وأما النّفس فهي ما به يُدرك الكليّات، ويميّز بها بين الصّحيح والفساد، وتستدلّ بالشاهد على الغائب، فالروح عامٌّ لكلّ حيوان من البهائم، وأما النّفس فهي للإنسان وهي أخ العقل، وبرهان ذلك أنّ الخطاب إلى النّفس، كما قال (تعالى): ﴿يَتَأَيَّنُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (٢٧) ﴿أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (١)، وقال [تعالى]: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾ (٢)، وقال [تعالى]: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (٣)، يعني: كلّ نفسٍ سلبَ عنها روحه وحياته.

ولمّا (٤) كانت الرّيح راحة (٥) الخلق ورحمته على (٦) العالمين، كما قال (تعالى):

(١) سورة الفجر: ٢٧، ٢٨.

(٢) سورة المدثر: ٣٨.

لم ترد الآية الكريمة في جميع النسخ، وأثبتناها من الأصل.

(٣) سورة آل عمران: ١٨٥.

(٤) (ولمّا) لم ترد في (ح) و(ص)، وما أثبتناه من الأصل و(ل) و(ع).

(٥) في (ل): (رايحة).

(٦) في (ل) زيادة: (الله).





﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾^(١)، يعني: بين يدي المطر الذي هو رحمة للعالمين، سمّاهُ النَّبِيُّ نَفْسَ الرَّحْمَنِ^(٢) تشبيهاً وتمثيلاً، والنَّفْسُ - بفتح الفاء - من الرِّيح، والنَّفْسُ - بسكونها - من الرُّوح.

مسألة

[في العقل]

وأما العقل، فمسكنه في الدماغ، ومعمله ومحكمته في الصدر، كما نُقِلَ من حُجَّةِ الْحَقِّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(٣)، ولَمَّا كَانَ الْعَقْلُ أَشْرَفَ مَوْجُودَاتِ الْإِنْسَانِ تَمَكَّنَ أَعْيُنُهُ، وَيُقَالُ لِأَعْيُنِ الْجِبَالِ: الْمَاعِلُ، وَيُقَالُ لِلْحُصُونِ الشَّاحِحَةِ أَيْضًا: الْمَاعِلُ، وَسُمِّيَ بِالْعَاقِلَةِ؛ لِأَنَّ الرَّجُلَ يُحَصِّنُ الصَّاحِبَ عَنْ إِرَاقَةِ دَمِ الْغَيْرِ، وَالْعَقِيلَةُ: الشَّرِيفَةُ، وَالْكَمَالُ الْكَرِيمُ؛ لِأَنَّهَا مُحْبُوسَانِ مُحَصَّنَانِ بِالْحَفِظِ. قيل: العقل أمرٌ جَبَلِيٌّ فِي الْإِنْسَانِ، وَكَذَلِكَ الْمَعْرِفَةُ، بِخِلَافِ الْعِلْمِ؛ فَإِنَّهُ كَسْبِيٌّ، وَقِيلَ: يَقَالُ: عَالِمٌ وَمَتَعَلِّمٌ وَمَعْلُومٌ وَمُعَلِّمٌ، وَلَا مُشْتَقٌّ لِلْعَقْلِ بِمِثْلِ هَذِهِ، وَفِي الْكُلِّ وَارِدَاتٌ.

(١) سورة الأعراف: ٥٧.

(٢) تقدّم تحريجه.

(٣) المروي عنه عليه السلام في الأدب المفرد: ١٢٠، وفي شرح نهج البلاغة: ٢٠: ٢٥٦، وفي كنز العمال ١٦: ٢٦٨: «أَنَّ الْعَقْلَ فِي الْقَلْبِ». وعنه عليه السلام في كتاب من لا يحضره الفقيه ٢: ٦٢٧: «القلب وهو أمير الجوارح الذي به تعقل وتفهم وتصدر عن أمره ورأيه». وعن الإمام الباقر عليه السلام في الكافي ٨: ١٩٠، وعلل الشرائع ١: ١٠٧: «العقل مسكنه في القلب». وفي بحار الأنوار ٣: ١٥٣، ١٦٣ عن الإمام الصادق عليه السلام - من كتابه الذي كتبه إلى المفضل يذكر فيه مناظرة له مع طبيب هندي - ثم قال [الطبيب]: أخبرني بمحتاج في معرفة ربك الذي تصف قدرته وربوبيته، وإننا نعرف القلب الأشياء كلها بالدلالات الخمس التي وصفت لك؟ قلت: بالعقل الذي في قلبي، والدليل الذي أحتج به في معرفته. وفي تفسير القمي ٢: ٢٣٩ عن أبي خالد القمّاط، وتحف العقول: ٣٧١ عن الإمام الصادق عليه السلام: موضع العقل الدماغ، ألا ترى أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ قَلِيلَ الْعَقْلِ قِيلَ لَهُ: مَا أَحْفَ دِمَاغُكَ؟!.



فصل

في سؤال القبر

عن النبي ﷺ أنه قال: «رأيت جابرًا وجابرًا^(١)، ورأيت النار وحركاتها، فما رأيت منظرًا أفزع من القبر»^(٢)، ومرّ بقبرٍ فقال: «إنه ليُعَذَّب، أما أنه لو صام يومًا من رجب لما عُدِّب»^(٣)، وقال: «إن في القبر لضغطة لو نجا أحدٌ منها لنجا سعد بن معاذ»^(٤)، والله لقد ضمه القبر ضمةً حتى كادت أضلّاعه تختلف»^(٥)، وفي القرآن: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾^(٦)، فالأدنى هو في القبر، وقال: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾^(٧)، هي القبر، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ

(١) «هما مدينتان واحدة بالشرق، وأخرى بالمغرب، لا يأتون على أهل دين إلا يدعوهم إلى الله وإلى الإسلام وإلى الإقرار بمحمد ﷺ، ومن لم يسلم قتلوه حتى لا يبقى بين المشرق والمغرب وما دون الجبل أحد إلا أقر» بصائر الدرجات: ٥١٢. ينظر: الإرشاد ٢: ٢٩، تفسير القرطبي ١١: ٥٣.

(٢) المروي عنه ﷺ: «ما رأيت منظرًا إلا والقبر أفضع منه»، مسند أحمد ١: ٦٤، سنن ابن ماجه ٢: ١٤٢٦، سنن الترمذي ٣: ٣٧٩.

(٣) المروي عنه ﷺ: «من صام يومًا من رجب إيمانًا واحتسابًا جعل الله تبارك وتعالى بينه وبين النار سبعين خندقًا»، وفي آخر: «غفر له»، ونحو ذلك مما يؤدّي المعنى. ينظر: أمالي الصدوق: ٥٩، ٦٣٦، ثواب الأعمال: ٥٣، ٥٦، من لا يحضره الفقيه ٢: ٩٢، تهذيب الأحكام ٤: ٣٠٦.

(٤) سعد بن معاذ بن النعمان بن امرئ القيس بن زيد بن عبد الأشهل الأنصاري الأوسي المدني، يُكنى أبا عمرو، شهد بدرًا وأحدًا، رُمي يوم الخندق بسهم فعاش شهرًا، ثم انتفض جرحه فمات منه، وذلك سنة خمس من الهجرة. ينظر: الطبقات الكبرى ٣: ٤٢٠، سير أعلام النبلاء ١: ٢٠٢، الإصابة ٣٠: ٨٦ الرقم ٣٢٠٧.

(٥) المروي: «لو نجا أحدٌ من ضمة القبر لنجا منها سعد بن معاذ، ولقد ضمّ ضمة ثم فرّج الله عنه»، وما يقرب من هذا المعنى. ينظر: مسند ابن راهويه ٢: ٥٥٣، الجامع الصغير ٢: ٤٣٨، كنز العمال ١٥: ٦٤٠.

(٦) سورة السجدة: ٢١.

(٧) سورة إبراهيم: ٢٧.



أَلَا تَخَافُوا^(١)، يعني: من النار، ﴿وَلَا تَحْزَنُوا﴾^(٢) يعني: من فوت الثواب، ﴿وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾^(٣) وهذه كلها عند الاحتضار وفي القبر.

مسألة

وفي سؤال القبر لطفٌ للسَّامعين وتبشيرٌ للمؤمنين في القبر بالجنة، وللکافر بشاره^(٤) بالنار قبل أن يصل إليها تحقيقاً لما أخبر عنه الأنبياء ﷺ عنده^(٥).

مسألة

[إشكال وجوابه]

نبشنا القبور ووجدنا المقبورين على ما دُفِنَ على هيأته؟
الجواب: إذا علم الله (تعالى) أنه يُنبش لا يُسأل، أو يُعيدُه على حالته التي دُفِنَ عليها؛ لئلا يبطل التَّكليف، أو أنه ترك ليوم الحشر كما ذهبت إليه المعتزلة^(٦).

مسألة

ولو قُطِعَ المِيتُ قطعاً لكان السؤال من الصدر لا غير، أو نقول: إنه^(٧) يوم البعث لهذا المتمزق؟

[الجواب: ^(٨) يُقال: إنَّ روحه تعود إليه من فوق سُرَّتِه لا ما تحته، ولا يُسمع صوته؛ لئلا يبطل التَّكليف، ولأنَّه يمكن أن يكون صوته ركزاً^(٩) لا يصل إلى

(١) سورة فصلت: ٣٠.

(٢) سورة فصلت: ٣٠.

(٣) سورة فصلت: ٣٠.

(٤) بشاره (لم ترد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل).

(٥) عنده (لم ترد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل).

(٦) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤: ١١٧.

(٧) (إنَّه) لم ترد في (ح) و(ش)، وما أثبتناه من الأصل و(ع) و(ل).

(٨) في جميع النسخ: (مسألة)، وما أثبتناه هو الصحيح.

(٩) الرکز: الصوت الخفي. الصحاح ٣: ٨٨٠، مادة (ركز).





من قام فوق قبره خفيّاً كالمشافهة، أو أنّه يحكي ويحدّث معه كالنائم يقرأ ويتكلّم ويحدّث مع الحاضرين ويحيب كلامهم ولا يسمعه الحاضرون عنده.

مسألة

[دليل قرآني على عذاب القبر]

قال (تعالى): ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(١)، والغدو والعشي لا يوجدان إلا في القبر وفي الدنيا، ولا يوجدان في الآخرة؛ بدليل قوله بعده: ﴿تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾^(٢).

مسألة

[سؤال القبر تعجيل للعقوبة أو الثواب]

سؤال القبر للفاسق تعجيل عقوبته، وللمؤمن تعجيل نزل من غفورٍ رحيم، فإذا سُئِلَ المؤمنُ يقال له: نَمَّ قَرِيرَ الْعَيْنِ نومة العروس في الحَجَلَة^(٣)، ويُقال للفاسق: تَبَّأَ لَكَ وَسُحْقًا يَا فَاجِرُ يَا فَاسِقُ، ومن ذلك قول النَّبِيِّ ﷺ: «القبر روضةٌ من رياض الجنة أو حُفْرة من حُفَرِ النَّيرانِ»^(٤)، فهذا السُّؤال كفارة عن زلاته وتخفيف ما عليه من الغَلَبَاتِ، وإراءته عياناً ما علم استدلالاً، عن الرضا عليه السلام أنّه ﷺ^(٥) قال: «يا عليّ أوّل ما يُسأل الميّت بعد موته شهادة»^(٦) أن لا اله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله وأنك وليّ المؤمنين»^(٧).

(١) سورة غافر: ٣٠.

(٢) من قوله: (الغدو) إلى قوله: (العذاب) لم يرد في (ع)، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ص) و(ل).

(٣) الحَجَلَة: واحدة حجال العروس، وهي بيت يُزَيَّن بالثياب والأسرة والستور. الصحاح ٤: ١٦٦٧، مادة (حجل).

(٤) أمالي المفيد ٢٦٥، أمالي الطوسي: ٢٨، سنن الترمذي ٤: ٥٥، الجامع الصغير ١: ٢٤٢.

(٥) لم ترد في (ع)، وما أثبتناه من (ح) و(ص) و(ل).

(٦) (شهادة) لم ترد في (ح) و(ش)، وما أثبتناه من المصدر و(ع) و(ل).

(٧) عيون أخبار الرضا ١: ١٣٧، بحار الأنوار ٢٤: ٥٠.





فصل

[في طعام أهل الآخرة]

سئل ^(١) الصادق عليه السلام: أياكلُ النَّاسُ الغداءَ في العَرَصَةِ ^(٢)؟ قال: «إِنَّ الْأَرْضَ تَبَدَّلُ بِهَا حَوَارِيٌّ ^(٣) فَيَأْكُلُونَ إِلَى أَنْ يَفْرَغُوا مِنَ الْحَسَابِ»، فقيل له عليه السلام: ^(٤) إِنَّهُمْ مَشْغُولُونَ عَنِ الْأَكْلِ، فقال: «مَهْمَا كَانَ مِنَ الشَّغْلِ فَلَا يَكُونُ أَشْغَلُ مِنَ النَّارِ وَهُمْ مُسْتَطْعَمُونَ وَيَسْتَسْقُونَ فِيهَا» ^(٥)، كَأَنَّهُ عليه السلام عَنِ ذَلِكَ مِثْلَ قَوْلِهِ: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ^(٦)، وقال: ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ ^(٧) وقال: ﴿وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا﴾ ^(٨)، وقال: ﴿وَطَعَامًا ذَا غُصَّةٍ وَعَذَابًا أَلِيمًا﴾ ^(٩)، وقال: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾ ^(١٠)، وقال: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ

(١) في جميع النسخ زيادة: (عن)، وحذفناه رعاية للسياق.

(٢) في (ل): (عرصته).

(٣) الحواري: الدقيق الأبيض، وهو لباب الدقيق وأجوده وأخلصه.

الجوهري: الحواري، بالضم وتشديد الواو والراء مفتوحة، ما حور من الطعام أي: بيص. وهذا دقيق حواري، وقد حور الدقيق وحورته فاحور، أي: أبيض. لسان العرب ٤: ٢٢٠، مادة (حور).

(٤) عليه السلام لم يرد في (ع)، وأثبتناه من (ح) و(ص) و(ل).

(٥) ورد في الكافي ٦: ٢٨٧ عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ تَبَدَّلُ الْأَرْضُ

عَيْرَ الْأَرْضِ﴾، قال: تبدل خبزة نقيّة يأكل منها الناس حتى يفرغوا من الحساب، فقال له قائل: إنهم لفي شغل يومئذٍ عن الأكل والشرب، فقال: إنّ الله ﷻ خلق ابن آدم أجوف ولا بدّ له من الطعام والشرب، أهم أشدّ شغلاً يومئذٍ أم من في النار؟ فقد استغاثوا والله ﷻ يقول: (وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب).

(٦) سورة الأعراف: ٥٠.

(٧) سورة الكهف: ٢٩.

(٨) سورة محمد: ١٥.

(٩) سورة المزمل: ١٣.

(١٠) سورة الغاشية: ٦.





الرَّقُومِ ٤٣ طَعَامُ الْأَشْيَمِ ٤٤ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ ٤٥ كَغَلِي الْحَمِيمِ ٤٦ خَذُوهُ
فَاعْتَلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ ٤٧ ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ٤٨ ذُقْ إِنَّكَ
أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴿١﴾.

فصل

في حشر الحيوانات

ورد السَّمع بحشر غير العاقل ^(٢)؛ لانتصاف المظلوم من الظالم ^(٣)، إمّا من
الإنسان عليها، أو منها على الإنسان، أو من بعضها على بعض، فلا بدّ - بالنظر إلى
العدل - من الانتصاف كما ورد الحديث: «من قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا جاء يوم القيامة
وله صراخٌ عند العرش يقول: يا رَبِّ سَلْ هذا فِيمَ قَتَلَنِي عَبَثًا؟» ^(٤)، فيُجازى كلّ
منهما بما استحقّ أو عُوقب بقدر ما له أو عليه من الاعتداء أو إيصال مشقّةٍ إليه
وشبهها لكلّ على دأبه ^(٥)، فلمّا استوفى الفرح أو الترحّح خُوطِبَ الجميع: كونوا ثرّابًا،
فينقلبون ثرّابًا، عند ذلك ﴿وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَلَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَابًا﴾ ^(٦).

(١) سورة الدخان: ٤٣-٤٩.

(٢) منها قوله تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أممٌ أمثالكم ما فرطنا في الكتاب
من شيء ثم إلى ربهم يُحْشَرُونَ) سورة الأنعام: ٣٨، وقوله: (وإذا الوحوش حُشِرَتْ) سورة التكوين:
٥، وروي عن أبي ذر قال: «بينّا أنا عند رسول الله ﷺ إذ انتطحت عنزان، فقال النبي ﷺ: أتدرون
فيما انتطحا؟ فقالوا: لا ندري، قال: لكن الله يدري، وسيقضي بينهما» بحار الأنوار ٧: ٢٥٦.

(٣) في جميع النسخ: (ظالمه)، وما أثبتناه من الأصل.

(٤) دعائم الإسلام ٢: ١٧٥، بحار الأنوار ٦١: ٢٧٠، مسند أحمد ٤: ٣٨٩، الجامع الصغير ٢: ٦٣٠،
مع تفاوت يسير في ألفاظه.

(٥) هاهنا كلمة غير مقروءة في جميع النسخ، قدّرناها بما أثبتناه وهو: (دأبه).

(٦) سورة النازعات: ٤٠.





فصل

في أن لا تكليف هنالك

أما التكليف الشرعي؛ فَلِأَنَّهُ مَشَقَّةٌ؛ لِأَنَّهَا دَارُ سُرُورٍ وَحُبُورٍ وَاسْتِلْذَافٍ بِالنَّعِيمِ،
والعبادات الشرعية محنة وزحمة ومشقة، وتنغيص لذات الجنة، وتكدير العيش
الطيب.

وأما التكليف العقلي؛ فَهُوَ قَائِمٌ عَلَى مَا كَانَ فِي الدُّنْيَا مِنْ وُجُوبِ شُكْرِ النَّعْمَةِ؛
لَأَنَّ ذَلِكَ عَقْلِيٌّ نَظَرِيٌّ ضَرُورِيٌّ لَا تَغْيِيرَ لِدَارٍ مِنْ أُخْرَى، وَلَهُمْ فِي ذَلِكَ الشُّكْرِ
هَنَالِكٌ لَذَاتٌ كَمَا لِلْمَلَائِكَةِ الْيَوْمَ، كَمَا فِي الْحَبَرِ: «إِنَّ طَعَامَهُمُ التَّسْبِيحُ وَشَرَابُهُمُ
التَّقْدِيسُ»^(١) يعني: الملائكة، كذلك للمؤمنين هنالك تكليفهم^(٢)، ومن ذلك قوله
(تعالى) حكاية عنهم: ﴿وَعَاخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣)، وقال
عنهم: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾^(٤) الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ
الْمَقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ^(٥).



(١) لم نعثر على رواية بهذا اللفظ، نعم ذكر هذا المعنى في كلام الشيخ الصدوق في الاعتقادات: ٩١،
والمجلسي في البحار ٥٦: ٣١٥، والرازي في تفسيره ٢: ٢٢٩، والعيني في عمدة القاري ١٥: ١٢٣.
(٢) (تكليفهم) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.
(٣) سورة يونس: ١٠.
(٤) سورة فاطر: ٣٤، ٣٥.



مسألة

[صيرورة المعارف ضرورية في الآخرة]

والمعارف هنالك ضرورية لا تحتاج إلى الاستدلال وإقامة البرهان؛ لأنّ الدلائل صارت هنالك عياناً، فلا يُحتاجُ إلى إقامة حُجّة لوجود الصّانع وما أخبر عنه الأنبياء في أمر الآخرة.

فصل

في دوام الثواب ودوام العقاب.

والظاهر أنّهما سمعيّان، ومّا أجمع أهل القبلّة فيهما، ونطق بهما سائر الكتب السماوية والأخبار النبويّة والآثار العلويّة^(١).

اعلم: أنّ العقل يحكم بأنّ المجازاة بإزاء الطّاعات أو الزّلات ثوابٌ وعقابٌ، لكنّ الزّيادة بالتّفصّل في الثّواب والوعيد في العقاب.
وقيل: يجازيان أبداً على إزاء نيّاتهما في الطّاعة أو المعصية، فكما أنّ نيّتهُ بهما أبديّة، كذلك المجازاة.

والاعتراض عليه: هذا باطلٌ بالصّبيّ؛ فإنّه إنّ أبقيَ إلى أوان البلوغ لكان إمّا على نيّة الطّاعة أو نيّة^(٢) المعصية.

الجواب: المؤمن مات بالنيّة، وهذا الصّبيّ مات بغير النيّة قبل الوصول إليها، وهذا بالفعل وذاك بالقوّة.

ويموز أن يقال: إنّ المؤمن استحقّق المدح والثّواب بإيمانه وطاعته، ولا زمان

(١) منها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ سورة النساء: ٥٧، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا يَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾ (١٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ سورة النساء: ١٦٨، ١٦٩.

(٢) (نيّة) لم ترد في جميع النسخ، وأثبتناه من الأصل.





يُفرض أن يستحقَّ اللّوم فيه، وليس زمانٌ أولى من زمانٍ فجُوزيَ أبداً، والكافر كذلك لا يُتصوّر له زمانٌ يتصوّر فيه استحقاق المدح له، فُحْكَمَ لذلك بالدوام. وأيضاً، فإنَّ المجازاة بإزاء عمله؛ لأنّه آمن بإلهٍ قديمٍ أبديٍّ وبثوابٍ أبديٍّ وبعقابٍ أبديٍّ، وكفّر الكافرُ بجميع ذلك الأبديّ، وإنكاراً^(١) الجزاءين^(٢) الأبديّين والجنّة والنار الأبديّين، يوجبُ الجزاءين الأبديّين نعيماً وجحيماً. وأيضاً، فإنّه آمن بما هو خارج عن العقل، فيُجازى بما هو خارج عن العقل، وهو الدوام.

فصل

[في بقاء الروح]

لم يقل [ببقاء الروح] أحدٌ من علمائنا إلاّ الشيخ المفيد^(٣)، ولمحمود الحمصي^(٤) رسالة في ذلك، فقال فيها: «إنَّ جميع علمائنا منعوا من دوام بقاء الرّوح أبداً، إلاّ الشيخ المفيد رحمته الله، وإنّه مات تائباً عن ذلك، وقال: «الأخبار الواردة في ذلك كلّها مؤوَّلة»^(٥).

(١) في (ع) و(ل): (الإنكار)، وما أثبتناه من الأصل و(ح) و(ص).

(٢) في (ص) و(ح): (الجزاء)، وما أثبتناه من (ع) و(ل).

(٣) أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام الحارثي البغداديّ العكبري، يلقّب بالمفيد. وُلِدَ سنة ٣٣٦ هـ، شيخ المشايخ الأجلّة ورئيس رؤساء الملة، فخر الشيعة ومحبي الشريعة، اجتمعت فيه خلال الفضل وانتهت إليه رئاسة الكلّ، واتفق الجميع على علمه وفضله وفقهه وعدالته وثقته وجلاله... وكان أوثق أهل زمانه بالحديث، وأعرفهم بالفقه والكلام. تُوفّي سنة ٤١٣ هـ. ينظر: معالم العلماء: ١٤٨ - ١٤٩، خلاصة الأقوال: ٢٤٨، الكنى والألقاب: ٣: ١٩٨.

(٤) الشيخ الإمام سديد الدين محمود بن عليّ بن الحسن الحمصيّ الرازي الحليّ، حجة للمسلمين، ولسان الطائفة والمتكلّمين، علامة زمانه في الأصوليين، ورع ثقة. كان حياً سنة ٦٠٠ هجرية، له تصانيف كثيرة منها: التعليق الكبير، والتعليق الصغير، وبداية النهاية، والتبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح، والمنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد المسمّى التعليق العراقي، وغيرها. ينظر: لؤلؤة البحرين: ٣٤٨، أعيان الشيعة ١٠: ١٠٥، الكنى والألقاب: ٢: ١٧٢.

(٥) المصدر غير متوفّر.





وقلتُ: الموتُ ظاهرٌ محسوسٌ، وما يقوله المدّعي خيالٌ مؤوّلٌ موهومٌ، والعاقلُ لا يتركُ المعلومَ الصّوريَّ للموهومِ الخياليِّ^(١).

فصل

[في أنّ المكلف هل هو البدن المحسوس؟]

والمكلفُ هذا المحسوسُ، بدليل أنّ سائر التكاليف أو أكثرها بدنيّة مشوبة بالمشقة البدنية، فلو كان المكلف شيئاً سوى هذا الظاهر لكانت التكاليف بإزائها عطيةً روحانيّةً، لا جسمانيّةً متعبة مقعدةً مقيمةً جوعاً وعطشاً وعدواً وصداعاً، ونرى أنّ كلّ عضو لا يستقلّ بما أمر، بل يُعينه عضوٌ آخر كالصلاة والوضوء والغسل والسّعي والوقوف والطواف والصوم^(٢) والخلق والتّقصير والجلد والتّعزير، بل لا تكليف إلّا مع الحياة التي هي حصول الأمزجة مع قبول الأعراض الآخر من عقل وعلم وحسّ وفهم، وقبول الرّياح الباردة وقوّة دفع الحرارة.

فصل

القول بالروح على ما اخترته ردّاً على المخالف

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: لو كانت النّفس الناطقة باقيةً بعد المفارقة من البدن، لكان لا يخلو إمّا أن يكون جسماً، أو جَوْهراً، أو عَرَضاً.

لا يجوز أن يَكُونَ جِسْماً؛ لأنّه لا إمكان أن يُشار إليه فيتصوّر وجود الجسم

(١) قال الشيخ المفيد في (تصحيح اعتقادات الإمامية: ٧٩): «فصل: في النفوس والأرواح: قال الشيخ أبو جعفر عليه السلام: اعتقادنا في النفوس أنّها هي الأرواح، وأنّها الخلق الأوّل، وأنّها خلقت للبقاء، وأنّها في الأرض غريبة، وفي الأبدان مسجونة.

قال الشيخ أبو عبد الله: كلام أبي جعفر في النفس والروح على مذهب الحدس دون التحقيق، ولو اقتصر على الأخبار ولم يتعاط ذكر معانيها كان أسلم له من الدخول في باب يضيق عنه سلوكه». (٢) (والصوم) في جميع النسخ بعد الصلاة، وما أثبتناه من الأصل.





من غير جهة، وأيضاً إذا كانت في هذا البدن لزم كون الجسم محلّ الجسم، ونزول الشيء في مثله.

ولا يجوز كونها عرضاً؛ لأنّه لا يستقلّ بنفسه، فلا بدّ له من المحلّ، ولا يجوز حلوله في بدن آخر؛ لأنّه تناسخ، وهو عند محقّقيهم باطل، ويلزم منه الاستقلال ما بين الانفصال والاتّصال.

وأما الجوهر، فهو جزء لا ينقسم، لا تأثير له في الموجودات؛ لصغره وحقارته. المسألة الثانية: قيل: إنّ الرّوح ممكن قائم بالنفس غير متحيّز^(١).

الجواب: إذا كان قائماً بالنفس، فما أحوجه إلى هبوطه في هذا البدن؟ وما أحوجه ثانياً إن خرج منه مع أنّه يشارك الخالق في كونه قائماً بنفسه غير متحيّز؟ ويُقال فيه: إنّ الاشتراك هنا في السلوب، فلا يُوجب الاشتراك في الماهيّة.

الجواب: العقل الفعّال والأوّل اشتركا في الوحدة والبقاء والقدم مع أنّهما اشتركا في السلوب، وهو كونهما مشتركين في نفي الحدوث والزوال والتحيّز والتركيب، وليسا بحالّين ولا بمحلّين، ولا متّصلين ولا منفصلين.

قيل: هبوط النفس لتحصيل الكمال في هذا البدن، فلمّا كمل خرج. الجواب: هذا باطل من وجوه:

الأوّل: أنّ المخالف لا يقول بنقصان النفس؛ لأنّ النقص لا يحصل إلّا من الناقص، وعالم المفارقات عالم الكمال.

والثاني: ذلك عبث؛ لأنّ أعشار الإنسان يموتون ناقصين.

والثالث: إنّ سطح الأرض الذي هو مسكن الإنسان هو عالم الكون والفساد، والأثيريّة عالم الكمال، فطلب الكمال هاهنا في غير محله.

المسألة الثالثة: اعلم أنّ القول باثبات الجوهر الرّوحيّ وقدمه وقدم العقل

(١) لم نعر عليه.





الفعّال والنفس الناطقة محالٌّ؛ لأنَّ الناطقة^(١) والعقل الفعّال إن انتقل إلى زيد - مثلاً - بكليّته فهو محالٌّ؛ لأنَّ الناطق لا يُفارق العقل الفعّال وفلك الأفلاك عنده.

ولو سلّمنا الانتقال إليه، بقي سائر الأبدان بلا فيضٍ.

وإن قيل: انتقل جزءٌ منه إليه فهو أيضاً محالٌّ؛ لأنَّ العقل الفعّال واحدٌ، وكذلك النفس الناطقة؛ لأنَّ ما بالذات وحدته لا تتجزأ أبداً، وإن كانت الوحدة في جنسه فتتقّص أجزاءه إذا صارت متفرّقة إلى الأبدان، ونقصه عنده محالٌّ؛ لكونه قديماً، وأيضاً إذا انتقصت وقعت الفرجة عندهم بين النفس والعقل، أو بين العلة الأولى وبين الفعّال، ومتى جازت فرجةٌ في طرفٍ جازت في سائر الأطراف، وعندهم كلّها متجاوزة لا فضاء ولا فرجة بينهما، وإن قبل صفة منها انتقلت إليه.

فنقول: فتكون الصّفة مستقلة ما بين الانفصال والاتّصال، فتصير الصّفة ذاتاً، وأيضاً تنتقص بالفرجة، يعني: بالتفرّق، والنقصان على القديم محالٌّ، وإن عني به المجازاة فهو أيضاً محالٌّ؛ لأنَّ الناطقة مع كونها محجوبة بالعقل الفعّال عن العلة الأولى فالفعّال حائلٌ بينهما، فالمبدأ كالواحد والفعّال كالاثنين والنفس كالثالثة، فالثالثة محجوبة عن الواحد بالاثنين، فالحجاب مع الأفلاك الكثيرة بين زيد وبين النفس أولى.

وإن قيل: معنى الفيض إيجابٌ ذلك المعنى.

الجواب: الاختيار عندك باطلٌ، والإيجاب في التركيب محالٌّ في الأزل، وزيدٌ مركّبٌ.

المسألة الرابعة: اعلم أنَّ القول بالهيولى والصورة باطلٌ؛ لأنَّ الهيولى إن كانت في الأزل^(٢) قابلة للصّورة، فما منعها عن ذلك؟ فينبغي كون الأشياء قديمة، وهذا محالٌّ^(٣).

(١) في جميع النسخ زيادة: (لا تفارق)، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) في الأصل: (الأول)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٣) في جميع النسخ: (باطل)، وما أثبتناه من الأصل.





وإن قيل: كانت قابلة إلا أن المانع منعه.
قلنا: المانع قديم أو حادث، فالقديم محال؛ لأن الأمر القديم لا يتغير، وإن كان حادثاً فهو أيضاً محال؛ لأن الحادث لا يمنع الحكم الأزلي.
وإن كانت الهيولى محدثةً، فما يصدر بعد الحدوث فهو حادث، وبناء الروح والنفس - على زعم الخصم - على قدم الهيولى.
المسألة الخامسة: إن كانت الهيولى - قبل هذه الصورة - مشاراً إليها، أو لم تكن. فإن كانت مشاراً إليها، فلا بد من الفوق والتحت، فيوجد منه الصورة الجسميّة، فإن انضم^(١) إليها النوعية - كالمائيّة والناريّة - فيجتمع فيها الصورتان المختلفتان، صورة جسميّة مطلقة وصورة نوعية امتيازاً.
وإن لم تكن مشاراً إليها، فكيف تطرّق إلى الصورة؟ لأن الصورة لا توجد إلا في الجهة والمكان.

فصل

في الأطفال

يُقال: إنَّ الأَطْفَالَ يشفعونَ لأبائهم، وهذا عندي باطلٌ؛ لوجوه:
الأول: أنَّ الشَّفَاعَةَ أنبلُ الدَّرَجَاتِ، وخالفَ الناسَ في حقِّ الأئمةِ عليهم السلام وفي حقِّ المؤمنين المخلصين، فكيف يُتَصَوَّرُ في حقِّ الصَّبِيِّ؟
والثاني: أنَّ قبولَ الشَّفَاعَةِ تعظيمٌ، والصَّبِيُّ لا يستحقُّه؛ لأنَّه بالعمل، ولا عمل له يستحقُّه به.

والثالث: أنَّ الصَّبِيَّانِ هنالك لا مرتبةَ لهم، يخدمون المؤمنين ويأكلون من فضلات طعامهم ويلحسون أسنارهم^(٢)، ولو كانت لهم هذه الدرجة لقاموا

(١) في جميع النسخ: (فإذا إن ضم)، وما أثبتناه من الأصل.

(٢) جمع سؤر، يقال: إذا شربت فأسئر، أي: أبق شيئاً من الشراب في قعر الإناء. الصحاح ٢: ٦٧٥ (سأر).





بأمرهم وخلّصوا نفوسهم من هذه الذلّة والمهانة.

والرابع: أن القرآن مانع منه؛ حيث قال: ﴿كَظِيمٌ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ يُطَاعُ﴾^(١)، وقال: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾^(٢)، وقال: ﴿لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَدُكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٣).

والأخبار الواردة^(٤) - إن صحّ أنّه كذلك - نعملها على البالغين المؤمنين؛ حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾^(٥)، فهو لاء هم المؤمنون استحقوا شيئاً من التعظيم بالإيمان.

فصل

[في مصير أولاد الزنا]

أمّا أولاد الزنا فهم في النار، فإن ماتوا كافرين يُعَذَّبون بعصيانهم، وإن ماتوا أطفالاً أو بالغين صالحين يكونون فيها، لكن لا يُعَذَّبون، والنار لهم كما لإبراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿بَرْدًا وَسَلَامًا﴾^(٦)، وهم كالزبانية هنالك، فلو عذبوا لكان ظلمًا عليهم. وأمّا الجنة، فلا يدخلون فيها بإجماع العلماء منّا ومن أهل الخلاف، ومستندهم قول النبي ﷺ: ((ولد الزنا لا يدخل الجنة))^(٧)، وفي الكشف: «ولا ولد ولده»^(٨)؛ لأنّ الجنة مقام الأطهار وطينة ولد الزنا نجسة، فلا مجال له أن يدخل بين الطاهرين في الولادة.

(١) سورة غافر: ١٨.

(٢) سورة الشعراء: ٨٨.

(٣) سورة الممتحنة: ٣.

(٤) لم نعثر عليها.

(٥) سورة الطور: ٢١.

(٦) سورة الأنبياء: ٦٩.

(٧) مستدرک الوسائل ٧: ٣٠٣، عوالي اللآلي ٣: ٥٣٤، علل الدارقطني ٩: ١٠١.

(٨) الكشف للزنجشيري ٤: ١٤٣.





فصل

[في الفناء]

أجمع علماء السلف منا ومن المعتزلة^(١) - إلا قليلاً منهم - أن الفناء حقٌّ. ثم قالوا: الفناء عرضٌ يفني الله به العالم، أعني: الجواهر والأجسام كلّها، وتفني الأعراض تبعاً للجواهر، فعلى هذا لم لا يجوز أن يوجد الله (تعالى) عرضاً به يُحيي الحيوان وهو المسمّى بالحياة؟

وهذا أولى؛ لأنّه إثباتٌ أمرٍ وجوديٍّ بأمرٍ وجوديٍّ، والقول بالفناء انعدام أمرٍ وجوديٍّ بأمرٍ وجوديٍّ لا ينفي، فالنفس حينئذٍ عرضٌ يُسمّى الحياة، ويعيدها الله المختار لحظةً فلحظةً بإجراء العادة، وكما أن العرض هنالك يفني تبعاً للجواهر، كذلك وجود المعنى هاهنا يحصل تبعاً للحياة التي هي المعنى الخامس، وهذا أيضاً بإجراء العادة حصول هذه الأشياء تبعاً للحياة، وذلك^(٢) التبّع والنطق [والذكر والفكر والذهن والدرك].

وقوله (تعالى): ﴿عَلَّمَنَا نَطْقَ الطَّيْرِ﴾^(٣) [٤]، فأثبت للطير النطق، والطير عندنا كالزنجي عند العربي، والتركي عند التاجي، وكلّ ما للإنسان هو للبهائم أيضاً، إلا الوعد والوعيد^(٥) اللذين للإخبار عن الجنة والنار، وتكليفها العمل الدنيوي فقط، بل لا يكون لهم العلم بالعواقب، وما حصل لابن آدم بعد عشر سنين حصل^(٦) للبهيمة حال الولادة، ألا ترى أن التولّب^(٧) لو أقيم على شفا

(١) ينظر: المسلك في أصول الدين ١٣١، كشف المراد: ٥٤٥ - ٥٤٦، المجموع ٢: ٢٨٦.

(٢) في (ع) و(ص): (التي لك)، وما أثبتناه من الأصل و(ل).

(٣) سورة النمل: ١٦.

(٤) من قوله: (والذكر) إلى قوله: (الطير) لم يرد في (ع)، وأثبتناه من الأصل و(ل) و(ح) و(ص).

(٥) في الأصل: (والعيد)، وما أثبتناه من باقي النسخ.

(٦) (حصل) لم ترد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٧) التولّب: ولّد الأتان من الوحش إذا استكمل الحول، أو: الجحش. لسان العرب ١: ٢٣٢، مادة (تلب).





حفرة أو شفا حائط وسقف يأمر صاحبها بأن تلقي نفسها منها لا تلقي، بخلاف ولد الإنسان.

مثال آخر: إجراء العادة بكلام الإنسان الخارج من فمه مرّة بعد مرّة أنا فأنّا، ولو تمادى فيه سنين من غير فكر وروية، بل بحسب ما أراد ويقتضي الحال، كأنه عين الماء، كلّ واحد من كلماته غير ما كان قبلها لكنّها مثلها، قال الله (تعالى): ﴿إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ نَاطِقُونَ﴾^(١)، يعني: أنّ النطق دلالة الصّانع، وكيفية إيجاده الأشياء شيئاً فشيئاً واحداً بعد واحدٍ من غير عيبٍ وقدح في واحدٍ^(٢) منها، ومثله حركات الأنامل والرأس، وأكثر الأعضاء حركة وسكوناً^(٣) ومطاوعة لإرادة الصاحب من غير زمان، بل كنّ فيكون، سبحانه الله ما أعمق هذه الكلمات والإشارات في معرفة الصانع.

ومن ذلك إشارة مولانا أمير المؤمنين وحجّة ربّ العالمين عليّ بن أبي طالب (عليه أفضل الصّلوات والتحيّات) قال: ((مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ))^(٤)، ولي رسالة في شرح هذا الحديث، فكما أنّ الكلمات تخرج من الإنسان أنا فأنّا بتمكين القادر المختار وبإنشائه إيّاها فيه، كذلك حال الحياة يوجدها الله (تعالى) في الإنسان ساعة فساعة متواتراً متواليّاً، ثمّ يمسك وقت الموت ثمّ يعيد ويحشر ذلك البدن ويوصل إليه ما يستحقّه من ثوابٍ أو عقابٍ، كما هو في الدّنيا من صحّة وسقم.

(١) سورة الذاريات: ٢٣.

(٢) من قوله: (من غير) إلى قوله: (واحد) لم يرد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) في جميع النسخ زيادة: (من غير عيب وقدح في واحد)، وما أثبتناه من الأصل.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٢٠: ٢٩٢، شرح مئة كلمة لأمر المؤمنين: ٥٧، شرح أصول

الكافي ٣/ ٢٣، الجواهر السنّية: ١١٦.





مسألة

[طعام أهل الجنة]

لا يؤكل الخبز هنالك؛ لأنّه لدفع سورة^(١) الجوع، ولا يشرب الماء؛ لأنّه لقمع سورة العطش، بل هنالك الفواكه والطير المشوي والعسل واللبن، وجميع ذلك يؤكل للاستلذاذ بها، لا لدفع الألم وشبهه.

ولا نوم هنالك؛ لأنّ النوم أخ الموت والنوم للسُّبات ودفع النَّصب، وقال (تعالى) فيهم^(٢): ﴿لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ﴾^(٣).

فصل

[في كيفية حشر المشتبه حاله]

من كان له رأسان على حقو^(٤) واحد، أو خُنْثى، أو أُمْلَس ليس له ما للرجال ولا ما للنساء، إن مات كافراً يُحْشَر على ما مات عليه، وإن مات مؤمناً فيُحْشَر على ما كان أمنيته في الدنيا أو يُحْدِثُهُ رأيُه هنالك؛ لأنّ فيها ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين للمؤمنين.

فصل

فرق بين الروح والنفس والعقل

والروح: ما يتولّد منه الحركة الإرادية والعلوم الفطرية، كوجود الصّانع ووجدان الأشياء ضرورة كالألم والجوع والعطش والشّبع والرّي والظّمأ.

(١) سورة الخمر وغيرها وسوارها: حدّتها. لسان العرب ٤: ٣٨٤، مادّة (سور).

(٢) (فيهم) لم يرد في جميع النسخ، وما أثبتناه من الأصل.

(٣) سورة فاطر: ٣٥.

(٤) الحقو والحقو: الكشح، وقيل: معقد الإزار، والجمع أحق وأحقاء وحقي وحقاء، وفي الصحاح: الحقو الخصر ومشد الإزار من الجنب. يقال: أخذت بحقو فلان. لسان العرب ١٤: ١٨٩، مادّة (حقا).





والنَّفْس: ما يجدُّ به المشقَّة والفرح، ويتحمَّل الأمور الصعبة والأشياء التي فيها الخير والراحة له.

والعقل: ما به تُعلم حقائق الأشياء، كالتوحيد والعدل والنَّبوة والإمامة وأحوال المعاد وحشر الأجساد وأخاوية يوم يُنادي المُنادي وأَنَّهُ (تعالى) لبالمرصاد وبصيرٌ بالعباد.

تمَّت كتابته بالخير والعافية في يوم الخميس في تاريخ أوائل شهر شعبان سنة ثلاثة وسبعين وثمان مئة^(١).



(١) في (ع): تمَّت هذه النسخة الشريفة المسماة بـ(الرسالة الحشرية) من تصانيف المولى الأعظم الشيخ الفاضل الكامل جمال الملة والدين مطهر الحليّ، اللّهُمَّ حرِّم يدي الكاتب على النَّار واغفر له ولوالديه بالنَّبِيِّ المختار وأحشرهم في زمرة الأئمة الأطهار وآله الأبرار بفضلِكَ وجودِكَ يا عزيز يا غفار، والسلام على مَنْ اتَّبَعَ الهدى.

وفي (ص): «تمَّت هذه النسخة الشريفة المسماة بالرسالة الحشرية في يوم الجمعة الثاني عشر شهر صفر خُتم بالخير والظفر على يد أحقر العباد حيدر بن علي بن إسماعيل بن عبد العالي الهاشمي الكركي العاملي سنة سبع وسبعين وألف».

وفي (ل): «فرغ من تسويد هذه الرسالة الحشرية في يوم الاثنين من سلخ محرم الحرام سنة ثلاث عشر وألف على يد العبد الجاني عماد الحسنسي الطالقاني، اللهم اغفر لي ولوالديّ ولجميع المؤمنين والمؤمنات».

وفي (ح): «وصلَّى الله على محمَّد وآله المعصومين وعترته الطاهرين، والحمد لله ربَّ العالمين، تمَّت هذه النسخة الشريفة المسماة بالرسالة الحشرية في يوم السبت ثاني شهر شعبان المعظم من شهور سنة (١٠٧٤)، العبد المذنب الرَّاجي المرتجي الملتجي سبأوش الكرخي».



المصادر والمراجع

الحلي الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)،
تحقيق: الشيخ فارس الحسون، مؤسسة
النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين،
قم ١٤١٠هـ.

١٠. الأسرار الخفية في العلوم العقلية: العلامة
الحلي الحسن بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق
مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مؤسسة
بوستان كتاب، قم، ط ١٤٣٠هـ.

١١. الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي
ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، دراسة
وتحقيق وتعليق: عادل أحمد وعلي محمد، دار
الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٢. الاعتقادات: الشيخ الصدوق محمد بن علي
ابن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)،
تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد، قم، ط
١٤١٤هـ.

١٣. الأعلام: خير الدين الزركلي (ت
١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط
١٩٨٠م.

١٤. أعيان الشيعة: السيد محسن الأمين العاملي
(ت ١٣٧١هـ)، تحقيق حسن الأمين، دار
التعارف للمطبوعات بيروت.

١٥. أمالي الصدوق: أبو جعفر محمد بن بابويه
القمي (ت ٣٨١هـ)، تحقيق قسم الدراسات
الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم ١٤١٧هـ.

١٦. أمالي الطوسي: الشيخ محمد بن الحسن
الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق قسم
الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم
١٤١٤هـ.

١. القرآن الكريم
٢. أجوبة المسائل المهنية: العلامة الحلي الحسن
بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، مطبعة
الخيام، قم المقدسة ١٤٠١هـ.

٣. الاحتجاج: أحمد بن علي بن أبي طالب
الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق السيد محمد
باقر الخراسان، مطابع النعمان، النجف
الأشرف، ١٩٦٦م.

٤. الاختصاص: الشيخ المفيد محمد بن النعمان
العكبري (ت ٤١٣هـ)، منشورات جماعة
المدرسين، قم، ط ١٤١٤هـ.

٥. أدب الدنيا والدين: علي بن محمد البصري
الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق محمد فتحي
أبو بكر، الدار المصرية اللبنانية.

٦. الأدب المفرد: محمد بن إسماعيل البخاري
(ت ٢٥٦هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية،
بيروت، ط ١٤٠٦هـ.

٧. الإرشاد: الشيخ المفيد محمد بن النعمان
العكبري (ت ٤١٣هـ)، تحقيق مؤسسة
آل البيت (عليه السلام) لتحقيق التراث، دار المفيد،
بيروت، ط ١٤١٤هـ.

٨. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد:
عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٨٧هـ)،
تحقيق وتعليق: د. محمد يوسف موسى وعلي
عبد النعم، مكتبة الخانجي، مصر ١٩٥٠م.

٩. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان: العلامة





الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، الرائد العربي، بيروت.

٢٥. التبيان في تفسير القرآن: الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق وتصحيح أحمد قصير، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤٠٩هـ.

٢٦. تجريد الاعتقاد (كشف المراد): الخواجة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق حسن زادة الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٧، قم، ١٤١٧هـ.

٢٧. تحف العقول عن آل الرسول: الحسن بن علي بن شعبة الحرّاني (من أعلام القرن الرابع الهجري)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٢٨. التراث العربي المخطوط في مكتبات إيران العامة: أحمد حسيني ومحمود مرعشي، مطبعة خيام، إيران.

٢٩. التسهيل لعلوم التنزيل: الغرناطي الكلبي (ت ٧٤١هـ)، ط ٤، ١٤٠٣هـ.

٣٠. تصحيح اعتقادات الإمامية: الشيخ المفيد محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣هـ)، تحقيق حسين دركاهي، ط ٢، إيران، ١٤١٤هـ.

٣١. تفسير البغوي (معالم التنزيل): الحسين ابن مسعود البغوي (ت ٥١٦هـ)، تحقيق خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، دار المعرفة، ط ١، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٣٢. تفسير البيضاوي: عبد الله بن عمر البيضاوي (ت ٧٩١هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ١٤٢٤هـ.

١٧. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد): الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٣٨٧هـ.

١٨. أمالي المفيد: الشيخ المفيد محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣هـ)، تحقيق حسين الاستاد ولي، علي أكبر غفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم ١٤١٤هـ.

١٩. بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار: الشيخ محمد باقر المجلسي (ت ١١١٠هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٤هـ.

٢٠. بصائر الدرجات الكبرى: محمد بن الحسن الصفار (ت ٢٩٠هـ)، تحقيق ميرزا حسن كوجة باغي، منشورات الأعلمي، طهران، ١٤٠٤هـ.

٢١. تاريخ الإسلام: محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق د. عمر عبد السلام تدمري، ط ١، القاهرة، ١٩٨٧م.

٢٢. تاريخ مدينة دمشق: ابن عساكر علي بن الحسن الشافعي (ت ٥٧١هـ)، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٥هـ.

٢٣. تاريخ مختصر الدول: ابن العبري غريغوريوس بن أهرون المظلي (ت ٦٨٥هـ)، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ.

٢٤. تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: السيد حسن





مهدي الخرسان، منشورات الرضي، ط ٢، قم، ١٣٦٨ هـ.

٤٢. الجامع الصغير: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار الفكر، ط ١، بيروت ١٩٨١ م.

٤٣. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ.

٤٤. الجواهر السننية في الأحاديث القدسية: الحرّ العاملي محمد بن عليّ (ت ١١٠٤ هـ)، مكتبة المفيد، قم، ١٣٨٤ هـ.

٤٥. جواهر المطالب في مناقب الإمام عليّ: أبو البركات محمد بن أحمد الدمشقي الباغوني (ت ٨٧١ هـ)، تحقيق محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، ط ١، إيران، ١٤١٦ هـ.

٤٦. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة: ابن الفوطي عبد الرزاق بن أحمد (ت ٧٢٣ هـ)، تحقيق مهدي النجم، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠٠٣ م.

٤٧. حياة الحيوان: محمد بن موسى الدميري (ت ٨٠٨ هـ)، تحقيق إبراهيم صالح، ط ١، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٥ م.

٤٨. خاتمة المستدرک: المحدث حسين النوري (ت ١٣٢٠ هـ)، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ١، قم ١٤٠٨ هـ.

٤٩. الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، تحقيق مؤسسة الإمام المهدي عليه السلام، ط ١، قم، ١٤٠٩ هـ.

٣٣. تفسير السمعاني: منصور بن محمد السمعاني (ت ٤٨٩ هـ)، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم ابن عباس، ط ١، ١٤١٨ هـ.

٣٤. التفسير الكبير (مفتاح الغيب): محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت.

٣٥. تفسير القمّي: عليّ بن إبراهيم القمّي (ت ٣٢٩ هـ)، تحقيق السيّد طيّب الموسوي، مؤسسة دار الكتاب للطباعة، قم ١٤٠٤ هـ.

٣٦. تكملة أمل الآمل: السيّد حسن الصدر (ت ١٣٥٤ هـ)، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم ١٤٠٦ هـ.

٣٧. تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: الخواجه نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، ط ٢، بيروت، ١٩٨٥ م.

٣٨. تنقيح المقال في علم الرجال: الشيخ عبد الله المامقاني (ت ١٣٥١ هـ)، الطبعة الحجرية، إيران.

٣٩. تهذيب الأحكام في شرح المتنوعة: الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران.

٤٠. التوحيد: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت ٣٨١ هـ)، تصحيح: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجامعة المدرّسين، قم ١٣٩٨ هـ.

٤١. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق السيّد محمد





٥٠. الخِصَالُ: الشيخ الصدوق محمد بن عليّ ابن الحسين بن بابويه القميّ (ت ٣٨١هـ)، تحقيق عليّ الشكرجي، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٥٩. رياض العلماء وحياض الفضلاء: الميرزا عبد الله الأفندي الأصبهاني (ت نحو ١١٣٠هـ)، المكتبة العامة لآية الله المرعشي، قم المقدّسة، ١٤٠١هـ.

٦٠. سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

٦١. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦٢. السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقيّ (ت ٤٥٨هـ)، دار الفكر، بيروت.

٦٣. سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق حسين الأسد، مؤسّسة الرسالة، ط ٩، بيروت، ١٤١٣هـ.

٦٤. السيرة الحلبية في سيرة الأئمة المأمون (إنسان العيون): علي بن برهان الدين الحلبي (ت ١٠٤٤هـ)، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٦٥. شرح أصول الكافي: محمد صالح المازندراني (ت ١٠٨١هـ)، تحقيق الميرزا أبي الحسن الشعراي، دار إحياء التراث العربي، ط ١، بيروت، ١٤٢١هـ.

٦٦. شرح المقاصد: مسعود بن عمر بن عبد الله

٥٠. الخِصَالُ: الشيخ الصدوق محمد بن عليّ ابن الحسين بن بابويه القميّ (ت ٣٨١هـ)، تحقيق عليّ أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم ١٤٠٣هـ.

٥١. خلاصة الأقوال: العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم المقدّسة ١٤٠٢هـ.

٥٢. الدرر المنثور: جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.

٥٣. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، دار الجليل، بيروت.

٥٤. دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام: القضايا والأحكام» القاضي النعمان المغربي (ت ٣٦٣ هـ)، دار المعارف، بيروت ١٣٨٣هـ.

٥٥. ديوان الإمام عليّ عليه السلام، جمعه وضبطه وشرحه: الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨م.

٥٦. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: الشيخ آغا بزرك محمد محسن بن عليّ الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، ط ١، بيروت ١٩٨٣م.

٥٧. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات: الميرزا محمد باقر الموسويّ الأصبهاني (ت ١٣١٣هـ)، مكتبة إسماعيليان، قم.

٥٨. الروضة في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام: شاذان





الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٥م.

٧٥. علل الدارقطني (العلل الواردة في الأحاديث النبوية): علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق محفوظ الرحمن السلفي، دار طيبة، ط ١، الرياض ١٤٠٥هـ.

٧٦. علل الشرائع: الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف ١٣٨٥هـ.

٧٧. عمدة القاري في شرح صحيح البخاري: محمود بن أحمد العيني الحنفي (ت ٨٥٥هـ)، القاهرة.

٧٨. عوالي اللآلي في الأحاديث الدينية: ابن أبي جمهور الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الإحسائي (ت ٨٨٠هـ)، تحقيق الحاج آقا مجتبي العراقي، مطبعة سيد الشهداء، ط ١، قم ١٤٠٣هـ.

٧٩. عيون أخبار الرضا: الشيخ الصدوق محمد ابن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ١٤٠٤هـ.

٨٠. الفائق في غريب الحديث: جابر الله محمود ابن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٤١٧هـ.

٨١. الفتوحات المكية: ابن عربي محمد بن علي (ت ٦٣٨هـ)، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.

٨٢. الفصل في الملل والأهواء والنحل: علي ابن أحمد ابن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)،

التفتازاني (ت ٧٩٣هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت ١٩٨١م.

٦٧. شرح مئة كلمة لأمرير المؤمنين، ميثم بن علي ابن ميثم البحراني (ت ٦٧٩هـ)، تحقيق مير جلال الدين الحسيني، منشورات جماعة المدرسين، قم.

٦٨. شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، بيروت، ١٣٧٨هـ.

٦٩. الشفاء: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت نحو ٤٢٧هـ)، تحقيق الأب قنوازي، محمود الخضيرى، فؤاد الأهواني، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٧٠. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت.

٧١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: ابن حبان علي بن بابان الفارسي (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط ٢، ١٤١٤هـ.

٧٢. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل ابن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠١هـ.

٧٣. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، دار الفكر، بيروت.

٧٤. طبقات أعلام الشيعة، الشيخ آغا بزرك





تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، عكاظ للنشر والتوزيع، ط ١، السعودية ١٩٨٢ م.

٨٣. فقهاء الفيحاء أو تطوّر الحركة الفكرية في الحلّة: السيّد هادي حمد آل كمال الدين (ت ١٤٠٥ هـ)، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، كربلاء، ١٤٣٩ هـ.

٨٤. فهرستُ ابنِ النديم: محمّد بن إسحاق بن النديم البغداديّ (ت ٣٨٥ هـ)، تحقيق رضا تجدد، إيران.

٨٥. فهرستُ نسخ خطّي كتاب خاتمة آية الله مرعشي، مطبعة خيام، قم.

٨٦. فهرستُ نسخ خطّي كتابخانه مسجد أعظم، قم.

٨٧. القانون في الطب: ابن سينا الحسين بن عبد الله (ت ٤٢٧ أو ٤٢٨ هـ)، صادر للطباعة والنشر، بيروت.

٨٨. قُرْبُ الإسناد: عبد الله بن جعفر الحميري القميّ (٣٠٠ هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ١٤١٣ هـ.

٨٩. الكافي: أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكلينيّ (ت ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ)، دار الكتب الإسلامية، ط ١، طهران ١٣٨٨ هـ.

٩٠. الكامل في التاريخ: ابن الأثير علي بن أبي الكرم محمد الشيبانيّ (ت ٦٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت، ١٣٨٦ هـ.

٩١. كشاف اصطلاحات الفنون والعُلوم: محمّد عليّ بن عليّ التهانوي (ت ١١٥٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٢. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون

الأقاويل: محمّد بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦ م.

٩٣. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحليّ الحسن بن يوسف بن المطهر (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق حسن زاده آملّي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم ١٤٠٧ هـ.

٩٤. كنز العمال: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهنديّ (ت ٩٧٥ هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠٥ هـ.

٩٥. كنز الفوائد: أبو الفتح محمد بن عليّ الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، ط ٢، ١٣٦٩ هـ.

٩٦. الكنى والألقاب: الشيخ عبّاس القميّ (ت ١٣٥٩ هـ)، تقديم: محمّد هادي الأميني، مكتبة الصدر، طهران.

٩٧. اللزوميّات أو لزوم ما لا يلزم: أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعريّ (ت ٤٤٩ هـ)، مطبعة المحروسة، القاهرة ١٨٩٠ م.

٩٨. لسان العرب: أبو الفضل محمّد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١ هـ)، أدب الحوزة، إيران ١٤٠٥ هـ.

٩٩. لسان الميزان: أبو الفضل أحمد بن عليّ ابن حجر العسقلانيّ (ت ٨٥٢ هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

١٠٠. لؤلؤة البحرين: الشيخ يوسف بن أحمد البجرائي (ت ١١٨٦ هـ)، مؤسسة آل البيت، قم المقدّسة.

١٠١. المباحثُ المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات: محمد بن عمر الخطيب الرازي





مكتبة الإيمان، ط ١، المدينة المنورة ١٤١٢ هـ.

١١١. مسند أحمد: أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، دار صادر، بيروت.

١١٢. مسند زيد بن علي: زيد بن علي (ت ١٢٢ هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

١١٣. مشكاة الأنوار في غرر الأخبار: علي الطبرسي (ق ٧ هـ)، تحقيق مهدي هوشمند، دار الحديث، ط ١، ١٤١٨ هـ.

١١٤. مصباح المتهجد: الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، ط ١، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت ١٤١١ هـ.

١١٥. المصباح (جنة الأمان وجنة الإيمان الباقية): إبراهيم بن علي الحسن العاملي الكفعمي (ت ٩٠٥ هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١١٦. معالم العلماء: محمد بن علي بن شهر آشوب (ت ٥٨٨ هـ)، المطبعة الحيدرية، ط ٢، النجف الأشرف، ١٣٨٠ هـ.

١١٧. معاني الأخبار: الشيخ الصدوق محمد ابن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ)، انتشارات إسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ١٣٧٩ هـ.

١١٨. المعبر في الحكمة: أبو البركات بن علي بن ملكا البغدادي (ت ٥٤٧ هـ)، منشورات جامعة أصفهان، ط ٢، إيران ١٤١٥ هـ.

١١٩. المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق قسم التحقيق بدار

(ت ٦٠٦ هـ)، انتشارات بيدار، إيران.

١٠٢. المجازات النبوية: الشريف الرضي علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق طه محمد الزيتي، مكتبة بصيرتي، قم.

١٠٣. مجالس المؤمنين: القاضي نور الدين التستري (ت ١٠١٩ هـ)، دار هشام، إيران.

١٠٤. مجمع البيان في تفسير القرآن: الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٢١ هـ.

١٠٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

١٠٦. المحاسن: الشيخ أبو جعفر أحمد بن محمد ابن خالد البرقي (ت ٢٧٤ هـ)، دار الكتب الإسلامية، قم.

١٠٧. مستدرک الوسائل: المحدث حسين النوري (ت ١٣٢٠ هـ)، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم، ١٤٠٧ هـ.

١٠٨. المسلك في أصول الدين: المحقق الحلي أبو القاسم جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦ هـ)، تحقيق رضا الاستربادي، مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، مشهد، ١٤٢١ هـ.

١٠٩. المجموع في المحيط بالتكليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت ٤١٥ هـ)، تحقيق: الأب يوسف هوبن، المطبعة الكاثوليكية (ج ١) ودار المشرق (ج ٢) بيروت.

١١٠. مسند ابن راهويه: إسحاق بن راهويه (ت ٢٣٨ هـ)، تحقيق عبد الغفور البلوسي،





الحرمين، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ.

١٢٠. المعجم الصغير: سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢١. معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة (ت ١٤٠٨هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢٢. معجم المخطوطات الحلّيّة: د. ثامر كاظم الخفاجي، دار الكفيل، العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، ٢٠١٤م.

١٢٣. الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ.

١٢٤. من لا يحضره الفقيه: الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٠هـ.

١٢٥. مناقب آل أبي طالب: محمد بن علي بن شهر آشوب السروي (ت ٥٨٨هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.

١٢٦. مناهج اليقين في أصول الدين: العلامة الحلّي الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، آستان قدس رضوي ١٤٢٨هـ.

١٢٧. منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال: الميرزا محمد بن علي الاسترآبادي (ت ١٠٢٨هـ)، طبع وتحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط ١، قم ١٤٢٢هـ.

١٢٨. المواقف: القاضي عبد الرحمن الأيحي

الشافعي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، ط ١، بيروت، ١٤١٧هـ.

١٢٩. موسوعة طبقات الفقهاء: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة.
١٣٠. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي: د. سميج دعيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، بيروت، ١٩٩٨م.

١٣١. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

١٣٢. نقد الرجال: السيد مصطفى بن حسين الحسيني التنفرشي (من أعلام القرن الحادي عشر)، انتشارات الرسول المصطفى، قم.

١٣٣. هدية العارفين: إسماعيل باشا البغدي (ت ١٣٣٩هـ)، المطبعة البهية لوكالة المعارف، استانبول، ١٩٥١م.

١٣٤. الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٠هـ.

١٣٥. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

١٣٦. ينابيع المودة: القندوزي، سليمان بن إبراهيم الحنفي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.





10. There should be no direct communication and discussion between the evaluator and the author, and the evaluator's observations should be sent to the writer through the editorial director of the magazine.

11. If the evaluator believes that the research is based on previous studies, the evaluator must disclose these studies to the magazine's editor.

12. The evaluator's observations and recommendations will be relied on mainly in the decision as to accept the research for publication or not. The evaluator is also requested to refer specifically the paragraphs that require a minor modification that can be made by the editorial board, and those that need to be substantially modified should be by the author himself.



Evaluators' Guide

The main task of the scientific evaluator is to read the research that is within his scientific specialization very carefully and evaluate it according to academic scientific perspectives that are not subject to any personal opinions, and then to confirm his constructive and honest observations about the research being sent to him.

Before the evaluation process, the evaluator is asked to confirm whether the research being sent is within his or her scientific specialization or not. If yes, then, does the evaluator have enough time to complete the evaluation process? The evaluation process should not exceed ten days.

After the evaluator approves the evaluation process and completes it during the specified period, he has to carry out the evaluation process according to the following criteria:

1. Is the research genuine and important to the extent that it should be published in the magazine?
2. Whether the research is consistent with the general policy of the magazine and the publishing rules therein.
3. Is the topic of research exhausted in previous studies? If yes, please indicate those studies.
4. The applicability of the search title to the search itself and its content.
5. A statement as to whether the abstract of the research clearly describes the content and idea of the research.
6. Does the introduction of the research accurately describe what the author wants to state and clarify? Does the author explain the problem he is studying?
7. Discussing the author's findings in a scientific and convincing manner.
8. The evaluation process must be conducted in a confidential manner, and the author should not be aware of any aspect of it.
9. If the evaluator wishes to discuss the research with another, the editor shall be notified accordingly.



9. Unapproved research shall be returned to their authors.

10. The researcher is obliged to make the necessary amendments to his research according to the reports of the editorial board or the evaluators, and return it to the magazine within one week from the date of receiving the amendments.

11. All research submitted for publication is subject to scientific evaluation by specialists.

12. All research submitted for publication shall be subject to electronic inspection.

13. The copyright, printing and distribution of paper and electronic research shall be transferred to the magazine in accordance with a form of undertaking signed by the author. No other party may republish or translate the research without the written consent of the author and the head of the editorial board of the al-Muhaqiq Magazine.

14. The author may not withdraw his research after the decision to accept the publication, but he may do so before the decision to accept the publication and with the consent of the head of the editorial board exclusively.

15. The author shall be granted three free copies with a copy of the issue



Publishing Policy:

1. The (al-Muhaqiq) magazine is issued three times a year by the al-Alama al-Hilly Center affiliated with the Imam Hussein Holy Shrine. The Center receives research and studies from inside and outside Iraq, which are within the following topics:

- The Qur'an and its sciences (exegesis and exegetes, Quranic sciences, Quranic recitations)
- Jurisprudence and its principles (comparative jurisprudence, deductive jurisprudence, principles of jurisprudence)
- Hadith and Ilm al-Rijal -Biographical Evaluation- (Ilm al-Rijal, the infallibles' Hadith)
- Mental science (logic, belief, philosophy)
- Arabic language sciences (phonetic and morphological study, synthetic study, deductive study, literary and rhetorical studies)
- Historical studies (translations, events and facts)• Ethics and gnosticism (ethics, mysticism, gnosticism)
- Public knowledge (pure knowledge, human knowledge)
- Textual criticism (criticized texts, collected texts)
- Bibliography and indexes

2. The research submitted for publication shall be committed to the methodology of scientific publishing and its internationally recognized rules.

3. The research should not have been published previously, accepted for publication, or submitted to another magazine, and the researcher shall sign a special undertaking for this.

4. The magazine shall not publish the translated research until after proof of the author's original consent and the publishing party as to translate and publish it.

5. The researcher shall bear full responsibility for the contents of his published research. Research shall express the views of the author and do not necessarily reflect the opinion of the magazine.

6. The research arrangement is subject to technical considerations relating to the identity of the magazine and its topics.

7. The researcher will be notified of receiving his research within a period not exceeding ten days from the date of submission.

8. The researcher is informed of the approval or non-approval of the publication of his research within a period not exceeding two months from the date of receipt of the research.

Indix

<i>Holy Quran Specializes of Isolated Hadith for Al-Alama Al-Hilli</i>	
<i>Alireza Soroush Scientific Estate, Holy Qom.....</i>	<i>19</i>
Appearance and Interpretation According to the Al-Alama al-Hilli Nihayat Alwusul 'ilaa Eilm Al'usul as a Sample	
<i>Assl. Prof. Dr. Hussein Kazem Aziz - Lect. Dr. Mohammed Nazim Mohammed Al-Mafraji/ University of Kerbala.....</i>	<i>43</i>
Latecomers' Notes From Al-Alama Al-Hilli 's Opinions	
<i>Amin Hussain Bouri/ Iran.....</i>	<i>77</i>
Dealing with Evil Issue in the Thought of Al-Alama Al-Hilli	
<i>Ali Reza Bahrami Scientific Estate/Holy Qom Translation: Ra'ad s al-Hajaj.....</i>	<i>119</i>
Al-Zainiyah School and its Figures	
<i>Assist. Lect. Haider Mohammed Obaid Al Khafaji.....</i>	<i>123</i>
Mental Sciences Between schools of Al-Hilla and Baghdad Al-Alama al-Hilli and al-Khawaja Nasir al-Din al-Tusi as a sample	
<i>Asst. Prof. Dr. Karim Hamza Hamidi Imam Al-Kadhim College (peace be upon him) / Babylon.....</i>	<i>149</i>
An Analysis of Critical Discourse of Al-Alama al-Hilli's Will to his Son (In light of Norman Fairclough's critical discourse analysis theory)	
<i>Asst. Prof. Dr. Musa Arabi Shiraz University/ Iran.....</i>	<i>177</i>
The Role of Al-Alama Al-Hilli and «Buraq Baba» in Forming Iranian Shiite Culture	
A comparative study	
<i>ISheikh Dr. Habibullah Baba/y/Translation: Mr. Jaafar Al-Hakim.....</i>	<i>197</i>
The Resurrection Message Attributed to Al-Hilli Al-Hassan bin Youssef Ibn Al-Mutahhar (D. 726 AH)	
<i>Investigation: Sheikh Hamid Ramah Al-Hilli/ Al-Alama Al-Hilli Center / Najaf.....</i>	<i>223</i>



15. When writing a research abstract, avoid abbreviations and citations.

16. Not mentioning the name of researcher / researchers in the research body at all.

17. The scientific methods used in writing footnotes for documentation shall be taken into consideration by mentioning the name of the reference, the part and the page number, with successive numbers placed at the end of the research.

18. The researcher shall abide by the technical conditions used in the writing of scientific research in terms of the order of the research, its body, its footnotes and its references. Moreover, he should consider adding the pictures of manuscripts in their appropriate places in the body of the research.

19. Adding the list of references at the end of the search and according to the Harvard Reference Style.

20. Studies that have been cited in the research body as well as tables or images are shown accurately in the list of references, and vice versa.

21. The researcher / researchers shall make a statement as to whether the research submitted for publication has been made in the presence of any personal, professional or financial relations that may be interpreted as a



Authors' Guide

1. The magazine approves research and studies which are within the framework of its publication policy.
2. The research submitted for publication must be original, never published in a magazine or other publication medium.
3. The author shall give exclusive rights to the magazine including publication, paper and electronic distribution, storage and reuse of the research.
4. The number of pages submitted for publication shall not exceed forty pages.
5. Send the research to the magazine via e-mail alalama.alhilli@yahoo.com and mal.muhaqeq@yahoo.com
6. The published research is written by Microsoft Word or (LaTeX), the size of page is (A4), written in two separate columns. The research is written in Times New Roman font size 14.
7. Provide an abstract of the research in English and in a separate page not exceeding (300) words.
8. The first page of the research should contain the following information:
 - The title of the research
 - Name of researcher / researchers and affiliations
 - Email of researcher / researchers
 - Abstract
 - Key words
9. Write the search title in the middle of the page with the font Times New Roman size 16 Bold.
10. Write the name of the researcher / researchers in the middle of the page and under the heading with Times New Roman font size 12 Bold.
11. The authors' affiliations are written with the Times New Roman font and the size is 10 Bold.
12. Write an abstract of the search with the font Times New Roman and size 12 Italic, Bold.
13. Key words that are no more than five words are written in Times New Roman font and size 11 Italic, Justify.
14. The affiliations are written as follows (department, college, university, city, country) without abbreviations.



Al-Muhaqqiq

*A Quarterly Scientific Bulletin
Concerned with Studies and Research about
Al-Hilla Scholarly Hawza (Seminary)*

ISSN 2521- 4950

2958 - 5422

**Depository Number in the Iraqi
House for Books and Documents**
2236 /2017

Magazine website

Iraq - Babylon - Hilla - Doctors
Street - Hilla Contemporary
Museum building

Magazine phone

Tel. +9647732257173 -
+9647808155070

E.MAIL

alalama.alhilli@yahoo.com
mal.muhaqqeq@yahoo.com

Arabic linguistic

Asst. Dr. Alaa Hussein
Al-Mansouri

The english Translator Depended

by The Bulletin

Translation Uint
The al-Alama Hilly Center

Technica Design

Aws Abd Ali

Direction

Saif Basim Naji



Editor-in-chief

Assistant Prof. Abbas Hani
Ach-Charrakh

Editor

Assistant Prof. Dr. Badr Nasser Hussein Al Sultani

Editing Board

prof. Dr. Mohamad Hajj Taqi

Iran

prof. Dr. Waleed Mohamed Al
Sarakibi

Syria

prof. Dr. Mohamed Abdul
majeed Al asdawy

Egypt

prof. Dr. Moulay M'hamed
Abdelkader

Algeria

prof. Dr. Ali Abdul-Hussein
Abdullah Al-Muzaffar

Iraq

Assistant Prof. Dr. Karim Hamza
Hamidi

Iraq

prof. Dr. Salah Hassan Hashem
Al-Araji

Iraq

prof. Dr. Ali Mohsen Badi

Iraq

prof. Dr. Hussein Abdul Aal Lahibi

Iraq

prof. Dr. Blasim Aziz Shabib Al-
Zamili

Iraq

prof. Dr. Adi Jawad Alhajjar

Iraq

prof. Dr. Yasser Mohamad Yassin

Iraq

prof. Dr. Mohamad Karim Ibrahim

Iraq

prof. Dr. Razak Hussein Farhoud

Iraq

prof. Dr. Haider Mohamad Ali Al-
Sahlani

Iraq

Assistant Prof. Dr. Qais Bahjat Attar

Iran





Al-Muhaqqiq

*A Quarterly Scientific Bulletin
Concerned with Studies and Research about
Al-Hilla Scholarly Hawza (Seminary)*

Issued by
Al-Allama Al-Hilli Centre for the Revival of the Heritage
of Al-Hilla Hawza and Re-constructing its Sites

The Eighth year/Volume Eight/ Issue No.19

2023AD/1444AH