وزارةالتّعليم العالي والبحث العلميّ

جامعة بابل/كليّة العلوم الإسلامية

قِسم علوم القرآن/ الدراسات العُليا

المنهجُ الكلاميّ في تفسيرِ القُرآنِ الكريمِ_ الخواجةُ نصيرُ الدّينِ الطُوسيّ (ت 672هـ) أُنموذَجًا

رِسَالَةٌ تَقَدَّمَ بِها الطَالِبَ

(جميل عواد بلادي الطبراوي)

إلى مجلس كلِّيَّة العلوم الإسلاميَّة/ جامعة بابل

وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في علوم القرآن

بإشراف الأستاذ الدكتور

(عامر عمران الخفاجيّ)

2022م ـــ 1443هـ

الإهداء

إلى ... سَادَتِي وَمَوَالِيَّ .. الذين بهم أتَوَسَّلُ إلى الله ، وباب الله الذي منه يؤتي آل محمّد صلوات الله عليهم أجمعين

إلى .. من زرعوا في نفسي الصبر والعزم والإرادة والإيمان إلى أمي وأبي أطال الله في عمرهما

إلى... أصحاب الفضل الذين عَبَّدوا بدمهم طريقي إخوتي الشهداء السعداء (ثامر ورعد)

أهدي هذا الجهد العلمي المتواضع

الباحث

شكر وامتنان

الحمد لله الملك العظيم الكبير المنفرد بالعزة والإرادة والتدبير، أحمده بعد الاعتراف بالعجز والتقصير، وأشكره على ما أعان من قصد ويسر من عسير، والصلاة والسلام على نبينا محمّد السراج المنير وعلى آله ... وبعد

إذا كان شكر الناس من شكر الله يطيب لي في هذا المقام أن أتوجه بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى من تشرفت بإشرافه الأستاذ الدكتور المفضال (عامر عمران الخفاجيّ) لتحمله عناء المتابعة والإرشاد حتى كان لإشرافه العلمي الدقيق وتوجيهاته القيمة الأثر البالغ في إتمام بحثي وما توصلت إليه من نتائج، فجزاه الله عني خير الجزاء ووفقه لما يحبه ويرضاه .

وبشكر تعجز عن الإحاطة به الكلمات ، وتتعذر في وصفه مختلف اللغات إلى جميع أساتذة قسم علوم القرآن في كلية العلوم الإسلامية لما قدموه لطلبتهم من علم وحلم .

وأتقدم لهم بوافر الشكر والامتنان إلى ما أفاضوه عليّ من علم وجهد ومساعدة سائل المولى عز وجل أن يمن عليهم بموفور الصحة والعافية .

ولا يفوتني أن أتوجه بأسمى معاني الشكر والامتنان إلى دفعتي فجزاهم الله عني خير الجزاء.

Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Babylon / College of Islamic Sciences
Department of Quranic Sciences / Graduate Studies

The Theological Perspective of the Interpretation of Holy Qu'ran: Khawaja Nasir al-Din al-Tusi

A thesis submitted by the student

(**Jameel Awad Bladi**)

To the Council of the College of Islamic Sciences / University of Babylon,

which is a part of the requirements for obtaining a master's degree in Qur'anic sciences

Under the supervision of

Prof.

Prof. Aamer Aumeran AL- Khafaji (Ph.D)

1443 H. 2022 AD

فهرست المحتويات

ت	الموضوع	الصفحة
1	الآية	أ
2	الإهداء	ب
3	شكر وعرفان	ج
4	المقدمة	5_1
5	التمهيد: تأسيس معرفي لمكونات العنوان	18_6
6	أ_ التعريفات	7
7	ب_الشخصية(الخواجة نصير الدين الطوسيّ)	12
8	الفصل الأوّل: أسس المنهج الكلامي في التفسير المبحث الأوّلُ: مرجعية النص القرآنيّ	63_19 22
9	المطلب الأوّل:مفهوم النصّ	22
10	المطلب الثّاني: قيمة النصّ	28
11	المطلب الثّالث: دلالة النصّ القرآنيّ	32

12	المطلب الرابع: الاعتماد على النص: أولًا: مدرسة الشيخ المفيد الكلامية	34
13	ثانيًا: منهج الخواجة نصير الدين الطوسيّ ومن جاء بعده	34
14	ثالثًا: شرط النصّ في الاستدلال العقلي	35
15	المبحث الثّاني : العقل في المنظومة الكلامية	37
16	المطلب الأوّل:مفهوم العقل	37
17	المطلب الثّاني :قيمة العقل بإدراك الحسن والقبح العقليين	40
18	المطلب الثّالث: دلالة العقل	42
19	المبحث الثّالث:تعارض العقل والنقل	45
20	المطلب الأول: تفسير الاتجاه النقليّ	45
21	المطلب الثّاني :تفسير الاتجاه العقلي للنصّ القرآنيّ	47
22	الاتجاه العقليّ بين القدامى والمحدثين	47
23	1_المعتزلة	47

24	2_العقل عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ	52
25	المطلب الثالث: التوفيق بين العقل والنقل في تفسير النصّ القرآنيّ	54
26	أ_مدرسة الجمهور	54
27	ب_مدرسة الإمامية	55
28	رأي الخواجة نصير الدين الطوسيّ	57
29	الفصل الثاني: منهجهُ في تفسير الآيات المحكمة	120_64
30	المبحث الأوّل: تفسير آيات النصّ	65
31	المطلب الأوّل: النص بوصفه كاشف عند المتكلمين	65
32	المطلب الثاني: قيمة تفسير القرآن بالقرآن عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ	68
33	المطلب الثالث: أسس التعامل مع الظاهر	73
34	المبحث الثَّاني: آيات التوحيد (عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ)	78
35	المطلب الأول: في إثبات وجوده تعالى	78
36	المطلب الثَّاني: التوحيد في اللغة والاصطلاح	82

37	المطلب الثّالث: الصفات الثبوتية وغير الثبوتية عند الخواجة	87
38	المبحث الثّالث: العدل عند الخواجة	93
39	المطلب الأول: تعريف العدل في اللغة والاصطلاح	93
40	المطلب الثَّاني: القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح	94
41	المطلب الثَّالث: الجبر والتفويض عند الخواجة	100
42	المبحث الرَّابع: تطبيقات تفسير الظواهر لآيات علم الكلام	105
43	الفصل الثّالث: منهجهُ في تفسير الآيات المتشابهة	121_184
44	المبحث الأول: تفسير آيات التوحيد المطلب الأوّل:آيات الصفات السلبيّة	121
45	المطلب الثاني: آيات الصفات الثبوتية (الذاتية و الفعلية)	134
46	المبحث الثاني: تفسير آيات العدل عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ	144

47	المطلب الأول: تفسير آيات الجبر والتفويض عند الخواجة	146
48	المطلب الثاني:تفسير آيات القضاء والقدر عند الخواجة	152
49	المبحث الثالث: تفسير آيات النبوة والإمامة عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ المطلب الأول:(التعريفات في اللغة والاصطلاح)	156
50	المطلب الثاني: آية ﴿ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾	158
51	المطلب الثالث: آية ﴿...وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾	160
52	المطلب الرابع: آية ﴿ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ.... ﴾	162
53	المبحث الرابع: تفسير آيات المعاد المطلب الأوّل : معنى المعاد لغةً واصطلاحًا	164
54	المطلب الثاني : آيات الفطرة والفناء والعود	166
55	المطلب الثالث:آيات النشأة	168
56	المطلب الرابع : آيات عذاب البرزخ	172
57	1_آية ﴿ وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾	173

58	2_آية :﴿وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ ﴾	178
59	المطلب الخامس: آيات خلق الجنة والنار	181
60	الخاتمة والنتائج	185_ 186
61	ثبت المصادر والمراجع	188_ 216
62	الملخص	217
63	ABSTRACT	218

الُمقَدِّمَةُ

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم

الحمد لله ربّ العالمينَ، والصَّلاة والسَّلام، على أشرف الخلق أجمعين محمَّد (صلَّى الله عليه وآله)، وعلى أهل بيته الطَّيِّبينَ الطَّاهرين (صلوات الله عليهم أجمعين)، وصحبه الأخيار المنتجبين.

يعدّ الخواجة نصير الدين الطوسي من أكابر العلماء المسلمين الإماميّة، وقد اشتهر بالفلسفة وعلم الكلام حتّى نُعت بالفيلسوف والمتكلّم، وعُرفَ بهذا الفنّ. ولم يُعرف عنه أنّه مفسّرٌ.

ومن هنا ارتأى أستاذي أ.د. عامر عمران الخفاجيّ أن يُبحث الخواجة نصير الدين من جهة التفسير لكونه تناول الآيات القرآنيّة الكلاميّة بالتفسير مستدلًّا بها تارةً، وشارحًا لها تارةً أخرى. وقد كان لأستاذنا القدير أ.د. حكمت عبيد الخفاجيّ الدور الكبير في صياغة العنوان وتوجيهه ليأتي موسومًا بـ ((المنهج الكلامي في تفسير القرآن الكريم – الخواجة نصير الدين الطوسي أنموذجًا))، بوصف الخواجة من روّاد المنهج الكلاميّ، كما أنّه اعتمد على الآيات الكلاميّة كثيرًا في التفسير.

أهميّة البحث:

تكمن أهميّة البحث من بعدين رئيسيّين، الأوّل: شخصيّة الخواجة نصير الدين الطوسيّ بوصفه رائدًا من روّاد الكلام القديم والفلسفة الأرسطيّة، والذي يعدّ من مؤسّسي قواعد علم الكلام في الفكر الإسلاميّ عمومًا والفكر الإماميّ الاثنيّ عشريّ خصوصًا.

الثاني: الآراء التفسيريّة للخواجة نصير الدين الطوسيّ والتي أُغفلت كثيرًا، فهذه الجزئيّة تبيّن مكانة القرآن الكريم عند متقدّمي علماء علم الكلام الإماميّة من جهة، والاستدلال بها من جهةٍ أخرى. والجمع بين الأدلّة العقليّة والنقليّة.

ومن هنا جاء البحث يتناول المنهج الكلامي في تفسير آيات العقيدة.

صعوبة البحث:

تكمن صعوبة البحث في:

1- عمق العبارة وصعوبتها عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ خاصّةً وعلماء الفلسفة والكلام عامة.

2- دقّة المطالب الكلاميّة، والتي اضطررنا معها في كثيرٍ من الأحيان إلى الاستعانة بشرّاح كتب الخواجة نصير الدين الطوسيّ لبيان بعض المطالب.

3- شحّة الدراسات عن المنهج التفسيريّ للخواجة نصير الدين الطوسيّ، لذا قد يعدّ هذا البحث من أوائل البحوث التي تناولت الجانب التفسيريّ للخواجة.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث من خلال التقصّي والبحث دراسات سابقة تناولت الجانب التفسيريّ عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ، أو دراسات تناولت الجانب الكلامي في التفسير، بل هناك رسائل ومؤلّفات تناولت الجانب الكلاميّ عمومًا دون تخصيصه بالقرآن الكريم والجانب السياسيّ، بل جاءت هذه الرسائل والمؤلّفات خالية تقريبًا من الآيات التي فسّرها الخواجة أو استدلّ بها. ومن هذه المؤلّفات:

1- علم ما بعد الطبيعة في فلسفة نصير الدين الطوسيّ، وهي رسالة ماجستير في الفلسفة للباحث ((طه محمّد جواد)) من كليّة الآداب بجامعة الكوفة، ولم تتطرّق للبحث الكلاميّ للخواجة.

2- الحياة السياسيّة لنصير الدين الطوسيّ، وهي رسالة ماجستير غير منشورة للباحث ((محمّد جواد أكبريان))، من جامعة فردوسي، وقد خلت من المباحث الكلاميّة إذ موضوعها السياسة.

3- المباحث الكلاميّة عند نصير الدين الطوسي، وهي رسالة ماجستير للباحث ((مهند محسن علي دويج الموسويّ))، من كليّة التربية في الجامعة المستنصريّة ، وقد تناولت المباحث الكلاميّة عمومًا مع شحّة التركيز على الآراء التفسيريّة للخواجة في آيات العقيدة.

ومن هنا فإنّ الرسالة تناولت هذا الجانب المهمّ من جوانب الإبداع عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ، وقد رُتّبت على الخطّة العلميّة التالية:

التمهيد: جاء بعنوان: تأسيس معرفي لمكونات العنوان: وفيه سردٌ لأهمّ التعريفات في اللغة والاصطلاح التي تستوجبها الرسالة وجاء بها العنوان. كذلك جاء التمهيد بنبذة تعريفيّة عن الخواجة نصير الدين الطوسيّ وشخصيّته.

الفصل الأوّل: جاء بعنوان أسس المنهج الكلاميّ في التفسير: وجاء على مباحث:

المبحث الأول: مرجعية النصّ القرآنيّ: وفيه تناول البحث مرجعيّة المصدر الأوّل للمعرفة عند المتكلّمين عمومًا.

المبحث الثاني: جاء بعنوان العقل في المنظومة الكلامية: وقد تناول مكانة العقل عند علماء الكلام.

المبحث الثالث: جاء بعنوان تعارض العقل والنقل، وتناول فكّ الاشتباك لما يظهر من تعارض بين العقل والنقل.

الفصل الثاني: منهجهُ في تفسير الآيات المحكمة : وتأسّس من مباحث:

المبحث الأوّل: تفسير آيات النصّ:

المطلب الأوّل: النص بوصفه كاشف عند المتكلمين.

المطلب الثاني: قيمة تفسير القرآن بالقرآن عند الخواجة نصير الدين الطوسي.

المطلب الثالث: أسس التعامل مع الظاهر.

المبحث الثاني: وفيه: آيات التوحيد (عند الخواجة نصير الدين الطوسي): وجاء بمطالب:

المطلب الأول: في إثبات وجوده تعالى .

المطلب الثاني: التوحيد في اللغة والاصطلاح .

المطلب الثالث: الصفات الثبوتية وغير الثبوتية عند الخواجة.

المبحث الثالث: جاء بعنوان: العدل عند الخواجة: وتكوّن من مطالب:

المطلب الأول: تعريف العدل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني:القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثالث : الجبر والتفويض عند الخواجة.

المبحث الرابع: وفيه تناولنا مبحث تطبيقات تفسير الظواهر لآيات علم الكلام، إذ يُعنى البحث بالتفسير والذي يتطلّب جانبًا تطبيقيًّا.

الفصل الثالث : جاء بعنوان: منهجهُ في تفسير الآيات المتشابهة: وتكوّن من مباحث:

المبحث الأول: تفسير آيات التوحيد عند الخواجة: وخاصّة فيما يتعلّق بالصفات الثبوتيّة والسلبيّة.

المبحث الثاني: وتناولنا فيه:تفسير آيات العدل عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ: وخاصّة مباحث الجبر والتفويض، والقضاء والقدر.

المبحث الثالث: تفسير آيات النبوة والإمامة عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ.

المبحث الرابع: وتناولنا فيه تفسير آيات المعاد: وتكون من مطالب:

المطلب الأوّل :تعريف المعاد لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: آيات الفطرة والفناء والعود.

المطلب الثالث : آيات النشأة

المطلب الرابع : آيات عذاب البرزخ .

المطلب الخامس : آيات خلق الجنة والنار.

الخاتمة: وذكرت فيها بنقاطٍ أهم ما تطرّق له البحث واستفاده من التقصّي عن منهج الخواجة نصير الدين الطوسيّ.

المصادر والمراجع: وفيه رتّبنا قائمة المصادر والمراجع ترتيبًا ألفبائيّا.

التمهيد:

تأسيس معرفي لمكونات العنوان:

أ_ التعريفات:

معنى المنهج لغةً:

قال ابن فارس(ت395هـ): ((النَّهْج، الطّريق. ونَهَج لي الأمْرَ: أوضَحَه. وهو مُستقيم المِنْهاج والمَنْهج: الطَّريق أيضا، والجمع المناهج)). [1]

قال الراغب الأصفهاني(ت502هـ): ((النَّهْجُ: الطريقُ الوَاضِحُ، ونَهَجَ الأمْرُ وأَنْهَجَ: وَضَحَ، ومَنْهَجُ الطَّرِيقِ ومِنْهَاجُهُ. قال تعالى:﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً﴾ [2] ، ومنه قولهم: نَهَجَ الثَّوْبُ وأَنْهَجَ: بَانَ فِيهِ أَثَرُ البِلَى، وقد أَنْهَجَهُ البِلَى)). [3]

قال ابن منظور(711هـ): ((طريقٌ نَهْجٌ: بَيِّنٌ واضِحٌ، وهو النَّهْجُ؛ وطُرُقٌ نَهْجَةٌ، وسبيلٌ مَنْهَجٌ: كَنَهْجٍ. ومَنْهَجُ الطريقِ: وضَحُه. والمِنهاجُ: كالمَنْهَجِ. وفي التنزيل:﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً﴾ [4]. وأَنهَجَ الطريقُ: وضَحَ واسْتَبانَ وصار نَهْجاً واضِحاً بَيِّنا ...والنَّهْجُ: الطريقُ المستقيمُ. ونَهَجَ الأَمْرُ وأَنهَجَ، لُغتانِ، إذا وضَح)). [5]

معنى المنهج اصطلاحًا:

وسأورد عدة تعريفات للمنهج اصطلاحاً مختلفة في التعبير، لكن متفقة غالبا في المعنى، ومن هذه التعريفات ما يأتي:

---

1) ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، دون طبعة، 1979م، 361/5.
2) المائدة، 48.
3) الراغب الاصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن،دار القلم ،الدار الشامية، 1430هـ - 2009م،ط 4،تحقيق:صفوان عدنان داوودي،825.
4) المائدة، 48.
5) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر ، بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ، 383/2.

المنهج : ((هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء ، أو عمل شيء ، أو فعل شيء ، طبقاً لمبادئ معينة ، وبنظام معين ،وبغية الوصول إلى غاية معينة)) [1]

تعريف عبد المنعم الخفي في المعجم الفلسفي، حيث عرف المنهج بقوله: ((مجموع الإجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين)).[2]

عرفه مجمع اللغة العربية بالقاهرة: ((يعتبر وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة)) [3] .

وعرفه عبد الرحمن بدوي بقوله: ((فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون به جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون كما عارفين)) [4] .

الكلام لغة: الكَلاَمِ في أَصل اللُّغة: ((الأَصوات المفيدة ، وعند المتكلمين هو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بألفاظ يقال في نفسي كلام وفي اصطلاح النحاة :الجملة المركبة المفيدة)). [5]

علم الكلام اصطلاحًا:

هو علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية، فقد عرف علماء الكلام ذلك العلم بأنه ((علم يُقْتَدر به على إثبات العقائد الدينية مُكْتَسَبة من أدلتها اليقينية: القرآن والسنة الصحيحة لإقامة الحجج والبراهين العقلية والنقلية ورد الشبهات عن الإسلام)) [6] .

وهناك عدة تعريفات لعلم الكلام، تختلف في ظاهرها في المفهوم المأخوذ منها، ولكنها في حقيقتها ترجع إلى حقيقة واحدة، منها تعريف الفارابي(ت339هـ) بأنّه ((ملكة يقتدر بها الإنسان

1) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة ، 2007م، ط5 ، 673.
2) الحفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي ،بيروت، دار ابن زيدون، ط1، 1992م، 286.
3) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، د ط،، 1399ه/1979م، 195.
4) بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي ،الكويت،وكالة المطبوعات بالكويت ،ط3 ،1977م، 3.
5) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004، 802/2.
6) إبراهيم الباجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ط. دار السلام، 38.

على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل)) [1] .

ويعرفه عضد الدين الإيجي(ت756هـ) في المواقف بقوله: ((علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمّد (صلى الله عليه وآله)،فإنّ الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام)) [2].

وإذا كان كل من الفارابي والإيجي قد جعلا علم الكلام يقوم على نصرة العقيدة الإسلامية دون تمييز بين الفرق الإسلامية، فإننا نجد ابن خلدون(ت808هـ) في مقدّمته يحصر التعريف في نصرة الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة ويخرج باقي الفرق فيقول في تعريفه لعلم الكلام: ((هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد)) [3] .

وقال سعد الدين التفتازاني(ت793هـ):((الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية))[4].

وقد ورد في كتب المتكلمين عدة تعاريف لعلم الكلام، ولعل أهمها:

الأول: إنّ علم الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة أو عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد، كل ذلك على قانون الإسلام. [5]

1) الفارابي، إحصاء العلوم، مكتبة الهلال،بيروت،ط1، 1996م ، 131.
2) الإيجي،عضد الدين ، المواقف،طبعة عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، دار سعد الدين، سنة1999 م، 7.
3) ابن خلدون، المقدمة، 429.
4) التفتازاني، سعد الدين ، تهذيب المنطق والكلام، مطبعة السعادة، ط1، ، 1330هـ – 1912م، 8.
5) ظ ،التفتازاني، سعد الدين،شرح المقاصد، منشورات ناب،ط1، 1421هـ ، 179/1.

الثاني: الكلام هو العلم بأمور يقتدر معها على إثبات العقائد الدينيّة بإيراد الحجج ودفع الشُبّه.[1]

وهذا التعريف الأخير أوضح التعاريف لعلم الكلام، ولعل أول من ذكره أبو نصر الفارابي في كتابه إحصاء العلوم حيث قال: ((الكلام صناعة يَقتدِر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل)) [2] .

التفسير في اللغة: ((فَسَرَ)فالفاء،والسين،والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيءٍ وإيضاحِه))[3].

والفَسْرُ: ((البيان، فَسَر الشيءَ يفسِرُه بالكَسر وتَفْسُرُه بالضم فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه...، الفَسْرُ: كشف المُغَطّى والتَّفْسير كَشف المُراد عن اللفظ المُشْكِل، واسْتَفْسَرْتُه كذا، أَي سأَلته أَن يُفَسِّره لي))[4].

يتضح أن مدلولات كلمة تفسير تعني : البيان والكشف والإيضاح .

التفسير في الاصطلاح : أما عن المعنى الاصطلاحي للتفسير فيوضحه العلماء الذين ألفوا في علوم القرآن ؛ ومن هذه التعريفات :

التفسير:هو((علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد– صلى الله عليه وسلم وآله– ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه، وحِكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ)).[5]
ويعرّف أيضاً بأنّه ((علم نزول الآيات، وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها، ومدنيها، ومحكمها، ومتشابهها وناسخها، ومنسوخها، وخاصها، وعامها، ومطلقها،

1)ظ،الجرجاني،علي بن محمد، شرح المواقف، الشريف الرضي،قم،ط1 ،1325هـ ،1/34_35.
2) الفارابي،أبو نصر،إحصاء العلوم ،124.
3) ابن فارس، أحمد،معجم مقاييس اللغة ،4/402.
4) ابن منظور، لسان العرب ،11/128.
5) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله،البرهان في علوم القرآن، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ ،1/13.

ومقيدها، ومجملها، ومفسرها، وحلالها، وحرامها، ووعدها، ووعيدها، وأمرها، ونهيها، وعِبرها، وأمثالها)).[1]

ومن تعريفه كذلك : ((علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها، الإفرادية، ومعانيها التركيبية، وتفسير الشيء لاحق به ومتمم له وجار مجرى بعض أجزائه، قال أهل البيان: التفسير هو أن يكون في الكلام لبس، وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره)).[2]

تعريف تفسير القرآن الكريم: وقال الشيخ الطبرسي (ت 548هـ) التفسير: ((كشف المراد من اللفظ المشكل)) [3] .

أما محمّد علي نسب فعرف التفسير بقوله هو: ((محاولة فهم مراد الله من القرآن)).[4]

1) السيوطي، جلال الدين ، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، لبنان، دار الفكر، 1416هـ ، 1996م ،435.
2) أبي البقاء،أيوب بن موسى، الكليات، بيروت ، مؤسسة الرسالة،ط1، 1419هـ ،260 .
3) الطبرسي ،أبو علي ،مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،لبنان،ط1406،1ه ، 1 / 113.
4)نسب،محمد علي، المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب ،ط1431 ه ،طهران، 19.

ب_ الشخصية:

الخواجة نصير الدين الطوسي:

المطلب الأول: نسبه وولادته ونشأته ومكانته العلمية:

أولًا: نسبه وولادته ونشأته:

هو: محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسيّ، ويكنى بأبي جعفر[1] .

ولادته ونشأته:

ولد المحقق محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بالخواجة نصير الدين الطوسيّ في الحادي عشر من جمادى الأولى عام (597 هـ)، الموافق شباط سنة (1201 م) في بلاد فارس[2] ، وتربَّى في حجر والده الذي كان من الفقهاء والمحدثين المعروفين، ودرس منذ صغره علوم اللغة من نحو وصرف وأدب، بعد أن أكمل دراسة القرآن الكريم، وبتوجيه من والده درس الرياضيات عند أستاذها محمّد كمال الدين المعروف بالحاسب، وبعد ذلك درس الحديث والأخبار، ثم درس الفقه والحديث عند أبيه، وتوسع فيهما، ثلم عمل بوصية والده في مواصلة طلب العلم، فهاجر إلى مدينة نيسابور، التي كانت آنذاك مركزًا من المراكز العلمية، ثم درس في نيسابور في حلقات علمائها، ومنهم: سراج الدين القمري، وقطب الدين السرخسي، وفريد الدين الداماد، وأبو السعادات الأصفهاني. [3]

1) ظ ،الخوانساري، روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات ،تحقيق: أسد الله اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان، قم،300/6. ظ، المقريزي ،احمد بن علي،السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق: محمّد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر،ط2 ، 1957م، 614/1.

2) ظ، رضوي مدرسي، محمد تقي، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ،تعريب علي هاشم الأسدي،إيران_مشهد،ط1 ، 1419هـ ،12.

3)ظ، رضوي مدرسي، محمد تقي، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ،11.

ثانيًا: مكانته العلمية:

يمكننا الوقوف على مكانته من خلال ما قاله العلماء في ذلك وما ظهر له من تصانيف فريدة، ومؤلفات متميزة، وأعمال عديدة، إذ يرى العلامة الحلي أنّه كان ((أفضل أهل زمانه في العلوم العقلية والنقلية، وهو أستاذ البشر)). [1]

ويقول المستشرق روزنثال: ((الفيلسوف والمتكلم الشيعي إلهام الذي كان الممثل الألمعي لعقيدة الشيعة الإمامية، الناقد المتمكن لابن سينا)) [2] .

ويرى المستشرق الألماني كارل بروكلمان أن: ((نصير الدين الطوسي هو أشهر علماء القرن السابع الهجري، وأشهر مؤلّفيه إطلاقاً)) [3] .

تميز الطوسي بالدفاع عن المنهج العلمي في البحث والذي يوصل منبعه إلى الحقيقة، فكتب ردا على كتاب (المصارع للشهرستاني) بعنوان (مصارع المصارع)، قال في مقدمته: ((فرأيت أن أكشف عن تمويهاته وأميز بين تخليطاته)) [4] .

ومع أنه يضيف قائلا: ((غير ناصر لابن سينا في مذاهبه)) [5] ، فإنه نصر ابن سينا وانتصر له في كتبه الأخرى، منها شرحه لكتاب ابن سينا (الإشارات والتنبيهات) الذي عارض به شرح الفخر الرازي، وأجاب عن غالب إيراداته عليها[6] .

وقد اتهم هذا الأخير بأنّه ((بالغ في الرد على صاحبه _ صاحب كتاب الإشارات_ أثناء المقال، وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم يزده إلا قدحا، ولذلك سمي بعض الظرفاء شرحه جرحا)) [1] .

---

1)العلامة الحلي ،إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان،ت الشيخ فارس الحسون، ط1، 1410هـ ،40/1.
2)عارف، ثامر، نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، عز الدين للطباعة والنشر،بيروت، لبنان، 1983م، د،ط، 104.
3) الأمين، محسن ، أعيان الشيعة ، تحقيق حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات بيروت ،1403هـ ، 414/9.
4) نصير الدين الطوسي ،مصارع المصارع ، تحقيق الدكتور فيصل بنير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،49.
5) المصدر نفسه ،49.
6)ظ ، أبو الفداء ،عماد الدين إسماعيل ،المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة، بيروت، لبنان،8/4.

وكتب الخواجة الطوسي كذلك تلخيصا نقديًّا مضادًا لكتاب (المحصل لفخر الدين الرازي) انتصر فيه لابن سينا [2] .

صدره بمقدمة قال فيها: ((وفي هذا الزمان، لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق ... ولم تبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقة عين ولا أثر، سوى كتاب (المحصل) الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه ... ، رأيت أن أكشف القناع عن وجود أبكار مخدراته، وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه)) [3] .

عاصر الخواجة الطوسي حكومتي الإسماعيليين والمغول، وصرف عمره في اكتساب العلوم ونيل المعارف ونشرها[4] ومن أعماله البارزة أنّه أسهم في أسلمة دولة المغول[5] .

كما يُعتبر الخواجة مبتكر المنهج الفلسفي في الكلام الشيعي[6] . وذهب الشهيد مرتضى مطهري إلى أنَّ جميع المؤلفات الكلامية بعد الخواجة نصير الدين قد تأثرت بكتاب تجريد الاعتقاد[7].

---

1) ابن سينا ،أبو علي، الإشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة، قم، إيران، ط1383،1هـ ، 2.

2) ظ، الجابري، محمد عابد ،تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان،ط1، 1998م، 28.

3) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت،ط2، 1405هـ ،1_2.

4) ظ، الأمين،حسن ، مستدركات أعيان الشيعة، 197/1.

5) ظ،المصدر نفسه،200/3، و402/8.

6)ظ، الحسيني، سهيل، الخواجة نصير الدين الطوسي مقارنة بين شخصيته وفكره، بيروت، معهد المعارف الحكمية، ط 1، 2005 م، 5.

7) ظ، مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة :حسن علي الهاشمي، دار الكتب الإسلامية،2015م، 210.

المطلب الثاني: أساتذة وتلامذة الخواجة الطوسي:

أولاً: أساتذته: تتلمذ الخواجة الطوسي لعدد كبير من الفقهاء والحكماء في عصره، ومن أساتذة الخواجة الطوسي: فريد الدين داماد النيسابوري(ت638هـ): وهو من حكماء عصره، وقد قرأ عليه الخواجة الطوسي كتاب الإشارات والتنبيهات وأتم العلوم العقلية عنده . [1]

قطب الدين المصري(ت686هـ): وهو من أبرز تلامذة الفخر الرازي(ت606هـ)، وكان مقيما بنيسابور، ويبدو أن الخواجة الطوسي درس عنده كتاب القانون لابن سينا. [2]

كمال الدين بن يوسف الموصلي(ت639هـ): الذي فاق اقرانه في أكثر العلوم، بخاصة الرياضية منها. [3]

معين الدين سالم بن بدران المصري(ت672هـ): وهو من كبار علماء الإمامية. [4]

الشيخ أبو السعادات الأصفهاني(ت635هـ): الذي كان الخواجة الطوسي يحضر عنده درسه زميلًا للسيد علي بن طاووس الحسيني(ت664هـ)، والشيخ ميثم البحراني(ت689هـ).[5]

الشيخ برهان الدين محمد بن محمد بن علي القزويني: وهو من مشايخ الخواجة الطوسي وهو رجل ثقة فاضل من أهل الرأي، وله إجازة في الرواية من الشيخ منتجب الدين القمي(ت585هـ) صاحب الفهرست. [6]

1)ظ، مدرس رضوي،محمد تقي ،العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ،13.
2)ظ، المصدر نفسه ،13.
3)ظ، المصدر نفسه ،13.
4)ظ، المصدر نفسه ،14.
5)ظ، المصدر نفسه ،14.
6)ظ، المصدر نفسه ،14.

ثانياً :تلامذته: بعض تلاميذ الخواجة نصير الدين الطوسي:

العلامة الحلي فقيه ومتكلم شيعي (ت726 هـ)، درس الحكمة عند الخواجة الطوسي[1] وشارح كتابه تجريد الاعتقاد تحت عنوان كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد الذي يُعد من أول الشروح على تجريد الاعتقاد وأشهرها.

ابن ميثم البحراني(ت679هـ أو 699هـ)، مؤلف كتاب شرح نهج البلاغة، حكيم، وعالم رياضيات، ومتكلم وفقيه، من تلاميذ الخواجة الطوسي في الحكمة، وأستاذ الخواجة في الفقه...وقطب الدين الشيرازي (ت 710 هـ)، عندما ذهب الخواجة مع هولاكو إلى قزوين ذهب معه الشيرازي، ومن ثم ذهب مع الخواجة إلى مراغة وأصبح من تلامذته في علم الهيئة، والرياضيات، والفلسفة، والطب.كان يطلق عليه الخواجة ((قطب فلك الوجود)) [2] .

السيد ركن الدين(ت717هـ)(حسن بن محمد بن شرفشاه علوي)،كان من تلاميذ الخواجة وشارح بعض آثاره[3].

كمال الدين عبد الرزاق الشيباني البغدادي (642 ـ 723 هـ) المعروف بابن الفوطي، وهو أحد مؤرخي القرن السابع الهجري، ومن مؤلفاته «مجمع الآداب في معجم الألقاب»، و«الحوادث الجامعة»، وكان مدير خزانة مكتبة مرصد مراغة، ومن ثم خازن كتب المكتبة المستنصرية في بغداد[4] .

عماد الدين عبد الله بن محمد الحربوي (643 ـ 728 هـ) المعروف بابن الخوام، برع في زمانه بالحساب والطب، وله من المؤلفات «مقدّمة في الطب»، و«الفوائد البهائية في القواعد الحساب»[5] .

---

1) ظ، مدرس رضوي ،العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ، 238.
2) المصدر نفسه، 241 – 242.
3)ظ، المصدر نفسه، 249.
4)ظ، المصدر نفسه ، 252 – 257.
5) ظ، المصدر نفسه ، 257 – 261.

المطلب الثالث:(وفاته ومدفنه): خلال زيارته إلى العراق في سنة (672هـ)، أصيب الخواجة الطوسي بالمرض ومات على أثره، وكان ذلك غروب شمس يوم الاثنين الثامن عشر من ذي الحجة، – يوم الغدير – سنة (672هـ) الموافق لسنة (1274م)، وله من العمر (70) سنة، وقد شيع جثمانه صاحب الديوان شمس الدين الجويني الوزير وعلماء بغداد و أعيانها وحشد غفير من الناس،[1] ، ولقد وصى بدفنه في حرم الكاظمين،[2] وأوصى بعدم ذكر صفاته العلمية على قبره وأن يكتبوا عليه قوله تعالى: ﴿وكَلبُهُم باسِطٌ ذِراعَيهِ بِالوَصيد﴾[3] .

مذهبه: هناك أدلة كثيرة تُشير إلى أنَّ الخواجة نصير الدين الطوسي كان من الشيعة الإثني عشرية، حيث أشار في أغلب كتبه الكلامية ـ من قبيل كتاب تجريد الاعتقاد ـ إلى إمامة الأئمة الإثني عشر ووجوب عصمتهم[4] .

وقد كتب كذلك رسائل خاصة في هذا المجال من جملتها رسالة في إثبات الفرقة الناجية، ورسالة حصر الحق بمقالة الإمامية، ورسالة في الإمامة، والإثني عشرية[5]

مؤلفاته: يعتقد بعض الباحثين أنه وبسبب الإقامة الجبرية في القلاع الإسماعيلة، فقد كتب العديد من كتبه في ظروف معيشية صعبة، حيث ذكر الخواجة في مقدمة شرح الإشارات، أنَّ حياته كانت صعبة وقاسية عند تأليفه هذا الكتاب[6] .

---

1) ظ، مدرسي رضوي، أحوال وآثار خواجة نصير الدين، 52_53.
2)ظ، نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، الفكر اللبناني للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان ،531؛ الأمين، أعيان الشيعة، 9/ 418؛ وذكر ابن كثير في البداية والنهاية أنَّه توفى في 12 ذي الحجة (ابن كثير،أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي ، البداية والنهاية،تحقيق:محمد سعيد الصاغرجي و محمود الأرناؤوط و بشار معروف،دار ابن كثير، بيروت_لبنان ،ط2 ،1431هـ ، 17/ 514).
3) الكهف، 18؛ عزيزي، فضائل و سيره چهارده معصوم(ع) در آثار استاد علامة حسن زاده آملى، 402.
4) ظ،نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،بيروت ،لبنان،ط1، 1399هـ_1979م ، 293.
5) ظ،نعمة، فلاسفة الشيعة، 534 و564.
6) ظ،الأمين، أعيان الشيعة، 9/ 415 – 416.

مؤلفاته في الفلسفة وعلم الكلام :1_ تجريد الاعتقاد: يعتبر هذا الكتاب من الكتب الكلامية التي تدرس في الحوزة العلمية الشيعية منذ تأليفه وإلى اليوم[1] ؛ وهو من الكتب الكلامية الفلسفية، حيث حل فيه الخواجة أبرز المشكلات الكلامية وفق المنهج الفلسفي[2] .

2_شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا: ((يُعتبر هذا الكتاب من المتون الدراسية لحكمة المشاء))[3] .

3_تلخيص المحصّل(نقد المحصّل): ((هذّب فيه كتاب «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» للفخر الرازي)) .[4]

4_مصارع المصارع: ((وهو ردّ على كتاب المصارع للشهرستاني)).[5]

وفي التفسير عنده مخطوطتان : (((تفسير سورة العصر) و (تفسير سورة الاخلاص والمعوذتين)))[6].

وفي المنطق: أساس الاقتباس: وهو كتاب منطقي باللغة الفارسية،[7] واعتبر بعضهم هذا الكتاب من أهم الكتب التي كتبت في المنطق بعد قسم المنطق في كتاب الشفاء لابن سينا[8] .

وفي الأخلاق : أخلاق ناصري: وهو عبارة عن ترجمة كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لابن مسكويه الرازي إلى اللغة الفارسية، مع الإضافات[9] .

---

1)ظ، العلامة الحلي، كشف المراد، تصحيح الآملي، مقدمة المصحح، 5.
2) ظ،نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، المقدمة ، 71.
3) العلامة الحلي،الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي،كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،تصحيح الآملي، مقدمة المصحح، طهران،إيران،ط1411،1هـ_1991م، 5.
4) الأمين، محسن ، أعيان الشيعة ، 46/18.
5) المصدر نفسه ، 46/18.
6) الأعسم، عبد الأمير عبد المنعم محمّد الأعسم ،الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٠م ، 110.
7) ظ، مدرسي رضوي، أحوال وآثار خواجة نصير الدين، 420.
8) ظ، رضوي مدرسي، محمد تقي، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره ، 420.
9)ظ، مدرسي رضوي، أحوال وآثار خواجة نصير الدين، 9.

الفصل الأول

أسس المنهج الكلامي في التفسير

توطئة

لقد نشأ علم الكلام وقد تطور عند علماء الشيعة بعد مروره بعدة مراحل دعت إليها الحاجة من أجل صيانة المعتقدات من تهجّم الأفكار المضادة لها وقد تم وضع اللبنات الأولى للكلام مع عصر النص وكذلك الاختلاف على مسألة الإمامة والخلافة بين المسلمين وقد تطور مع الزمن ومع ظهور مسائل كلامية وعقدية وهي محل اختلاف كبير بين المذاهب الإسلامية .

وعند الكلام عن البداية في عصر الغيبة نجد أن نقطة الانطلاق كانت أولا مع الشيخ الصدوق(ت413هـ) إذ أنه قام بتدوين شامل للمسائل العقدية من وجهة نظر الإمامية ليطرحها على الباقيين من أجل التعريف بعقائد أهل البيت ودفع الشبهات عنهم[1] .

وأعتبر البعض أن الشيخ المفيد(ت413هـ) هو الشخص الأول الذي قد قام بمهمة إرساء الكلام على قواعد وحدود وقد شكل نظامًا فكريًا منسجمًا ومحددًا وقد حاول في نظامه إيجاد الأساس المنطقي من أجل الجمع بين العقل والنقل في الكلام [2] .

عند الحديث عن القرن السابع للهجرة يعد الخواجة نصير الدين الطوسي من الأسماء المهمة فلقد أعاد لعلم الكلام إشعاعه وتألقه وقد وفّق بين الفلسفة وعلم الكلام عندما انفصلا في فترة الجمود والذي أثر على الاتجاه الكلامي ولقد أوضحت منهجية الخواجة أساس البحوث الكلامية.

---

1)ظ، الصدوق،محمد، الاعتقادات،منشورات الإمام الهادي،قم، ط3 ،1435هـ،5.

2)ظ،الخرساني،واعظ زاده،مقدمة كتاب الرسائل العشر للشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي،النشر الإسلامي،قم،ط2، 16_17.

ويجب ذكر أنّ هناك ثلاثة مناهج تتبع عادة في تأليف الكتب العقدية وقد يتبع المنهج العقلي وقد يتبع المنهج النقليّ وكذلك المنهج الكلاميّ ونجد في كتاب الاعتقادات للشيخ الصدوق فيما يعمد الآخرون إلى الخلط بين المنهجين .

وتعتبر مرحلة التحوّل والتكامل؛في القرن السابع وعَلَم هذه المرحلة دون منازع هو الخواجة نصير الدين الطوسي، فهو الذي أعاد بناء علم الكلام وأضفى عليه نظمًا جديدًا، ولم يكتفِ بالتدوين بطريقة جديدة بل استفاد من منهجيّة مختلفة عمّا كان قبله ففتح مرحلة من التطوّر والتجديد في تاريخ علم الكلام، يمكننا وصفها بأنّها مرحلة التكامل والتطوّر [1] .

لقد سعى الخواجة أن يرد على نقد الفلاسفة ويعطي التبرير من أجل دراسة الفلسفة ومناهجها من خلال العمل على التعارض الظاهر بين النقل والعقل والجمع بين الدليل النقلي والدليل العقلي في إثبات المسائل العقدية.

كما يمكن القول أن منهج كتاب(تجريد الاعتقاد) يعد نقطة مميزة ومنعطف بارز في تاريخ علم الكلام الإسلامي والإمامي حيث تمكن من الجمع بين الفلسفة والكلام الشيعي ممّا أدى إلى هدم الفراغ بينهما والتقريب أكثر بين الكلام والفلسفة في الوسط الفكري الإمامي [2] .

فقد استطاع أن يمهد الطريق أمام المتكلمين ونرى أن المؤلفات العقدية التي صنفت بعد التجريد سارت على منهاج الخواجة[3] .

إن جملة مميزات المنظومة الفكرية عند الخواجة هي إدخال برهان الفلسفة إلى الكلام ولقد سعى الخواجة إلى توافق المنقول والمعقول في الكلام مع الشيخ المفيد في كتاب((أوائل

1) ظ، رباني كلپايكاني، علي، إيضاح المراد في شرح كشف المراد، قم، مركز مديريت حوزه علميه، 1382 هـ.ش، 8.
2)ظ ، حمدي ، نظرة على مسيرة الفلسفة بعد ابن رشد، 224.
3)ظ ، مطهري ، مدخل إلى العلوم الإسلامية ، 57/2.

المقالات في المذاهب والمختارات))؛ فمنهج الخواجة يعدّ من حيث المحتوى من أعمق المناهج من حيث التنظيم كما أشار إلى هذه الحقيقة في كتابه[1] .

المبحث الأول

مرجعية النص القرآني

المطلب الأول: مفهوم النصّ:

أولا : مفهوم النص في اللغة:

إنّ المتتبع لكلمة النص في معاجم اللغة العربية سوف يلاحظ كثرة الدلالات التي ترتبط بهذه الكلمة فقد جاء في مقاييس اللغة: ((النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء... ونصصت الرجل: استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج ما عنده. وهو القياس، لأنك تبتغي بلوغ النهاية)) [2].

وقال ابن منظور(ت711هـ): ((النص : رفْعُك الشَّيْءَ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنُصُّه نَصًّا: رفَعَه. وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ، فَقَدْ نُصَّ.....وأَصل النَّصّ أَقصى الشَّيْءِ وغايتُه)) [3].أما في تاج العروس فجاء:((أَصْلُ النَّصِّ:رَفْعُك لِلشَّيْءِ وإظهاره فهو من الرفع والظهور ومنه المنصة....نَصَّ الشَّيْءَ(يَنُصُّهُ) نَصّاً: حَرَّكَهُ))[4]. وأيضًا ((النَّصُّ: الإِسْنَادُ إِلى الرَّئِيسِ الأَكبَر. والنَّصُّ: التَّوقِيفُ. والنَّصُّ:التَّعْيِينُ على شَيْءٍ مَا،وكُلُّ ذلِكَ مَجَازٌ،من النَّصِّ بمَعْنَى الرَّفْعِ والظُّهُور)) [5].

---

1)ظ ، مطهري ، دروس فلسفية في شرح المنظومة ،ت:مالك العاملي،دار الهادي،ط2002،1م ، 198/1_229.
2)ابن فارس ،معجم مقاييس اللغة، 357/5.
3) ابن منظور ، لسان العرب،98/7 وما بعدها.

4) أبو الفيض، محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزبيدي، تاج العروس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، دط، دت، 18/ 179.
5)المصدر نفسه ،18/ 179.

ويقال أن النص مصدر وأصله أقصى الشيء:((نص المتاع أي جعل بعضه فوق بعض)) [1] وهي التي وردت من المؤلف .

ذكر الطريحي(ت1085هـ) أن الأصمعي(ت216هـ) قال: ((النصّ: السير الشديد، حتى يستخرج أقصى ما عندها. ومنه حديث أمّ سلمة لعائشة: (لو أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله عارضك ببعض الفلوات ناصَّة قلوصاً من منهل إلى منهل) أي رافعة لها في السير الشديد. وأصل النصّ أقصى الشيء وغايته، ثمَّ سمّي به ضرب من السير السريع، ونصصت الحديث إلى فلان: رفعته إليه)) [2] .

والنص هو رفع الشيء، من نصّ الحديث ينصّه نصّا: أي رفعه، وكل ما أظهر فقد نصّ. وكل شيء أظهرته: فقد نصصته[3].

وقيل : ((نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى تستخرج كلّ ما عنده، وكذلك النصّ في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابّة)) [4] .

أما في الصحاح: ((نصّ الحقاق يعني: منتهى بلوغ العقل. ويقال: نصنصت الشيء: حرّكته)) [5]. وبذلك ينتج أن النصّ هو ((استنفاد الشيء ما عنده، فلا يترك احتمالاً)) [6] .

أما الطرف المقابل، بخلاف ما فهمه بعضهم من أن مُؤدّى ذلك كلّه هو الإظهار[7]، وعلى أيّ حال فما صوّرناه سيجعل هذا المعنى اللغوي قريباً إلى حدّ كبير من الاصطلاح الأُصولي،كما سيتّضح.[8]

---

1) احمد رضا ،معجم متن اللغة ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، لبنان 1380 ه، 1960م، 5 / 472.
2) الطريحي،فخر الدين،مجمع البحرين ومطلع النيرين، مؤسسة البعثة، قم، ط1 ،1415هـ، 321/4.
3) ظ، العك، خالد عبد الرحمن، أصول التفسير و قواعده، دار النفائس،لبنان،بيروت،ط2007،5م، 329.
4) ظ ، ابن منظور ، لسان العرب ، 98/7.
5) الجواهري، إسماعيل بن حماد الجواهري (ت٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّا، دار العلم للملايين، بيروت، 1404هـ-1984م ، 1059/1.
6) المصدر نفسه، 1059/1.
7) هذا ما يراه الباحث نصر حامد أبو زيد، حيث يقول: (هذه الدلالات الثلاث الرفع والشدّة والبلوغ متضمّنة في دلالة الإظهار). ظ ، نقد الخطاب الديني،94.
8)ظ، الحيدري،كمال ، منطق فهم القرن الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي،الطبعة الأولى، دار فراقد للطباعة والنشر، قم-إيران، 1433هـ_ 2012م ، 188/1.

ثانياً : مفهوم النصّ اصطلاحاً:

لقد تعددت تعريفات النص في الاصطلاح حسب التوجهات النظرية والمعرفية للباحثين واختلاف المقاربات،وكذلك تعددت تعريفات الباحث الواحد حسب توجهاته النقدية، فنجد رولان بارت Roland Barthes مثلاً : ((تعددت تعريفاته للنص الأدبي بتعدد المراحل النقدية التي مرّ بها، منذ المرحلة الاجتماعية، وحتى المرحلة الحرة، مروراً بالسيميائية والبنيوية)) [1].

وهذا الاختلاف في تعريف النص: ((يدل على عدم استقرار المفهوم من جهة وتباين طرقه الإجرائية في حقول معرفية مختلفة من جهة أخرى)) [2]، بل على حد تعبير حسين خمري : ((إن مسألة وجود تعريف جامع مانع للنص مسألة غير منطقية من جهة التصوير اللغوي. ويؤكد ذلك الاختلاف بين علماء اللغة الذين ينتمون إلى مدارس لغوية مختلفة، حول حدود المصطلحات التي ترتكز عليها بحوثهم المختلفة)) [3].

والنص: ((هو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة بينية، تحتمل التخصيص والتأويل احتمال أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ في عهد النبوة)). [4]

يختلف معنى النص اصطلاحا حسب المجال الذي تتم فيه الدراسة، نجد في اصطلاح الأصوليين يدل النص على ((مَا لَا يحْتَمل إِلَّا معنى وَاحِدًا أَو ما لَا يحْتَمل التَّأْوِيل)) [5].

وهو بعيد عن مرام البحث ، إذ ينظر تعريف الأصوليين إلى دلالة اللفظ على الحكم الشرعي لا النص القرآني ككل .

---

1) محمد عزام، النص الغائب، تجليات التناص في الشعر العربي، دمشق:اتحاد الكتاب العرب، 2001م، 14.
2)حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيمائية الدال، منشورات الاختلاف و الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007، 35.
3) بحيري،سعيد ، علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون ، لونجمان، ط 1، 1977م، 107.

4) العك، خالد عبدالرحمن، أصول التفسير و قواعده، 329.
5)مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، 2 /926.

فقد لقى هذا المصطلح اهتمام كبير باعتبار جهة أو طرف من علاقة اللفظ بالمعنى والتي كان لها النصيب الأكبر من الاهتمام عندهم فلقد أطلقوا على بعض الألفاظ مصطلحات كثيرة حسب ظهور المعنى فيها والذي يرتبط بغموض المعنى فهو الخفي والمجمل والمتشابه . [1]

ومدار الحديث هنا أن النص الذي نجد فيه زيادة وضوح إذ يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر[2] وفي هذا التعريف عودة للمعنى اللغوي للكلمة الذي يفيد الرفع والبيان ومنها النص القرآني ونص السنة النبوية أي ما دل ظاهر لفظها من الأحكام ، إذن اللفظ الدال على المعنى لا يحتمل أخر والنص ((ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم ، وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى)). [3]

من الملاحظ من مما سبق إن المعنى يدور في كل مما سبق هو النص عند اللغويين والنص عند الأصوليين ، حول محاور هي الرفع ، الإظهار ، ضم الشيء ، أقصى الشيء ومنتهاه.

وعرف الإمام أبو اليسر البزدوي(ت493هـ) مبينا محل الزيادة في الوضوح أنه: ((النص ما زاد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة)) [4] و أفضل التعاريف للنص عند علماء الحنفية هو ما ذكره السرخسي(ت490هـ): ((أما النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة)) [5].

---

1)ظ، السيد احمد عبد الغفار ،التصور اللغوي عند الأصوليين ،مكتبات عكاظ للنشر ،الإسكندرية ،ط1 ، 1401هـ_ 1981 م، 145 .

2) المصدر نفسه ، 144.

3) الجرجاني ، التعريفات ، دار الكتاب اللبناني ،المصري ، بيروت،القاهرة ،ط1 ،1991 م، 251 .

4) البزدوي ،عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت 730هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، الناشر: دار الكتاب الإسلامي الطبعة: بدون ط وتا ، 46/1.

5) السرخسي، أحمد بن أبي سهل (ت 490هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغانيّ، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن-الهند.، 164/1.

وعرفه الغزالي بأنه: ((ما لا يتطرق إليه احتمال)) [1].

واستخدموه أحيانا بمعنى المادّة المكتوبة كما هو موجود عند مكيّ بن أبي طالب في كتاب ((الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه)) [2]

الذي يهمنا في هذا البحث هو النص في اصطلاح النقاد ومنهم طه عبد الرحمان فقد عرف النص بأنّه ((بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات وقد تربط هذه العلاقات بين جملتين أو بين أكثر من جملتين)) [3]. وعرّفه سعيد يقطين بأنّه ((بنية دلالية تنتجها ذات (جماعية أو فردية)، ضمن بنية نصية منتجة، وفي إطار بنيات اجتماعية وثقافية محددة)) [4].

ويقول محمّد عزام عن النص الأدبي إنّه ((وحدات لغوية، ذات وظيفة دلالية – تواصلية تحكمها مبادئ أدبية، وتنتجها ذات فردية أو جماعية)) [5]. إذن فالنص بنية لسانية ذات بعد تواصلي، وذات دلالة.

أما عند الغربيين فلقد بحث النص ودلالته مجموعة من الباحثيين في مختلف المجالات النقدية ومنهم الباحث الروسي (لوتمان) حيث يرى أنّ النص يعتمد على ثلاثة مكونات وهي

---

1) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: إبراهيم محمد. رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بلا رقم طبعة وسنة طباعة، 385/1.

2) مكّي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن و منسوخه ،تحقيق:أحمد حسن فرحات، الناشر: دار المنارة،ظ1، سنة النشر: 1406 هـ– 1986م، 6.

3)طه عبد الرحمن، في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، دار النشر:المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط2، 2000م، 35.

4)سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، النص و السياق، الطبعة الثانية، 2001 م،عن المركز الثقافي العربي ، بيروت ،الدار البيضاء ، 32.

5) محمد عزام، النص الغائب:تجليات التناص في الشعر العربي، الناشر، دمشق:اتحاد الكتاب العرب،تاريخ الإصدار،2001م، 26.

التعبير ويقصد به الجانب اللغوي والتجديد ويقصد أنّ النص لا يقبل تجزئة وأخيراً الخاصية البنيوية ويقصد بها أنّ للنص بنية منظمة . [1]

وأما (فان ديك) ذكر في كتابه (بعض مظاهر قواعد النص): ((أن النص هو نتاج لعملية وفعل من جهة وأساس لأفعال وعمليات تلقٍّ واستعمال داخل نظام التواصل من جهة أخرى)).[2]

وبتعريف أدبي قال (رولان بارت): ((إنّ النصّ هو ذلك الشيء الذي يتحقّق لدى القارئ من تفاعله بالعلامات التي يتألّف منها المنطوق الإبداعي)) [3].

ومن هنا فأنّ البحث أخذ بنظر الاعتبار بتعريف اللسانيين المحدثين لكون مصطلح النص القرآني مصطلح محدث جاء مع اللسانيين واستعمل عند دارسي علوم القرآن .

والنص القرآني هو منظومة لغوية متماسكة إلهية ذات دلالة وأبعاد متعددة تسمح للمتلقي أن يتناول جوانبه المتعددة وقد قيدنا (الإلهية) حتى نخرج النص القرآني عن دائرة النص الأدبي الذي أراد المحدثون جعله منها[4] .

1) ظ ، صلاح فضل ، بلاغة الخطاب وعلم النص، الناشر:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت تاريخ النشر، أغسطس 1992م، 216.
2)محمد عزام ، النص الغائب ، 16.
3) رولان بارت، درس في السيميولوجيا،ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٩٣م ، ٣٧.
4)من إحدى محاضرات د. حكمت عبيد الخفاجي على طلبة الماجستير بتاريخ(الاثنين 2021/4/26) .

المطلب الثاني :قيمة النص

أولا :قيمة النص القرآني:

تعيين حدود النظر إلى النص وقيمته الذاتية:

ويقوم ذلك على تصور الطاقات المفتوحة للنص ، والإحاطة بطبيعة ما يحمله من خصائص كامنة وظاهرة لا يمكن _في حدود زمن معين_ تصورها تفصيلياً ،لأن ذلك أمرٌ يكشف عنه في ضوء تراكم فاعلية العقل البشري وإمكاناته الموضوعية إزاء النص ،وإن كان تصور ذلك ممكناً في إطار الاستضاءة بما يُعرّف النص به نفسه كونه﴿تِبْيَانا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[1].

وهذا ما شدّد أهل البيت عليهمالسلام الإشارة إليه ،ورسموا لسبيل التفسير دلالة مهمة يجب أن لا تتخطّى هذه الحقيقة وهو ما نلمسه جليا من بعض الروايات المنقولة عنهم عليهم السلام [2].

إنّ إحاطة النص القرآني وشموليته تقتضي على سبيل الأمر البديهي((أن يكون هذا النص معيارا ومقياسا يحدّد بإزائه وفي ضوئه كل ما يمت إلى الإسلام . شريعة أو عقيدة . بصلة ، فما وافقه أُخذ به ، لأنّه وحده الحق والكلمة الناطقة بخطاب اللّه تعالى والمعبرة عن قوانين الوجود كما مر فيها قوله تعالى : ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ ... ﴾ [3]))[4] .

---

1) النحل، 89.
2)ظ، الاعرجي ، ستار جبر ، تأسيس الأئمة عليهم السلام لأصول منهج فهم القرآن الكريم، الناشر: مركز الرسالة ،المطبعة: ستاره ،ط 1 ،75.
3) فاطر، 31.
4)الاعرجي ، ستار جبر ، تأسيس الأئمة عليهم السلام لأصول منهج فهم القرآن الكريم،83.

أن الأسباب التي دفعت إلى التكلم عن قيمة النص القرآني هو أن الدراسات القرآنية لم تأخذ نصيبها الكافي خصوصا بما يتعلق بالجانب المعرفي وأكاد تكون دراسات النص القرآني أن تكون محتكرة من قبل بعض الدارسين، وبقي الباب مغلقا على المعارف القرآنية التي تتضمن إعجازه وقدسيتهُ وإنّ أهم خصائص النص القرآني هي ظاهرة الوحي القرآني والنبوة وتلقي الوحي وكذلك جدلية النص والواقع

أنّ الاعتقاد بالقيمة الذاتية للنص القرآني هو الطريق لفهم المعاني ، فهي (المعاني) لا تتأتى لأي باحث يجرّد النص من تلك القيمة. وهي تتلخص في عنصرين :-

الأول : الاعتقاد التام بالمحتوى المعرفي والقيمة العلمية للمعاني .

الثاني : كلما تعمّق اليقين عند الباحث بذلك كلما كان تمكن من فهم تلك المعاني والعكس صحيح إذ كلما تنازلت نسبة الإيمان واليقين بجدوائية تلك المعاني وعظمتها كان المفسِّر أبعد عن روح القرآن ، وبذلك فإن فهم القرآن الكريم مشروط بالإيمان المسبق به وبعظمة معانيه .

ولا شك أن هذا الأفق يتعارض مع الأفق الاستشراقي الذي تبنّاه بعض المفكرين المعاصرين ، الذي ينص على ضرورة نزع القداسة عن النص القرآني قبل الخوض في تفسير آياته ، باعتبار أن القداسة تلك تكبِّل عقل المفسِّر وتشعره بالرهبة فيتخوّف من إثارة التساؤلات ، بينما الجرأة من ضرورات المفسِّر الحداثي الجاد.

لكننا نرى أن الجرأة لا تتعارض مع القداسة ، بل ربما يكون يقين المفسر بالنص وما يحتويه محفزاً له على الحفر الأعمق لاستكشاف الدلالات والأبعاد الأهم [1].

يحظى النصّ بموقعٍ خاصٍّ في التراث الإسلاميّ والعربيّ؛ لأنّ النصّ الديني المحدّد في القرآن والسنّة يشكّل الأساس أو الإطار العام المرجعيّ لمعرفة الأحكام والاستدلالات عليها، لمعرفة القيم والتعاليم والمبادئ الإسلامية .

1) الشيخ فيصل العواميّ، مركز الإشعاع الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية http://www.islam4u.com/en/node/27649 .

في ضوء ذلك إنَّ القرآن الكريم مُتحرِّك كالحياة، فهو على حدّ تعبير الإمام جعفر الصادق (عليه السلام): ((حيٌّ لم يمت، وإنَّه يجري ما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا)) [1] .

إنّ التلقّي السليم للقرآن، من حيث هو الأصل في الاجتهاد، وفهم معانيه، وإدراك مقاصده الجزئيّة والكلّيّة، والوصول إلى مقاصده العليا؛ لا يتيسّر إلا باستحضار جميع الشروط، وتجميع جميع المكوّنات والمقتضيات المساهمة فى تشكيل المعنى فى هذا النصّ. ومن ثمّ، فإنّ تجاهل أيّ عامل من هذه العوامل السالفة الذكر، أو أيّ شرط من الشروط الداعمة للمعنى، أو المؤسّسة له في النصّ؛ فإنّه سيؤثّر لا محالة على عمليّة الاجتهاد، حيث إنّ الخطأ فى الاجتهاد، والبعد عن القصد، وعدم تمثّل الغاية من التشريع التي أرادها الشارع من الحكم الشرعيّ؛ هذه الأمور أكثر ما تكون ناتجةً عن عدم الفهم السديد للنصّ الشرعيّ، وعن عدم تمثّل القصد في هذا المعنى،وهو ما سيؤثّر سلباً على جميع المراحل الأخرى التي تلي الاجتهاد[2].

فحياة النصِّ إنما تتجلّى من خلال الالتزام بالظهور المكثّف في أكثر من مصداق،وإلا سوف نلحظ احتضار النصّ وموته، ولذلك نجد الإمام الصادق عليه السلام في قول الله سبحانه:﴿وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَن يُوصَلَ ﴾[3] يقول: ((نزلت في رحم آل محمّد عليهم السلام وقد تكون في قرابتك، فلا تكونن ممّن يقول للشيء: إنه في شيء واحد)) [4] ، ووفقاً لهذه الحقيقة القرآنية التي يُمكن تسميتها بعصرنة النصّ. [5]

فالنصّ الديني ولما له من أهمية يُعدّ مرجعيّة عقديّة وتشريعيّة وأخلاقية ذات أهمية عليا للأمّة الإسلامية ، ترجع إليه في كافة أمورها.

---

1) العياشي ،محمّد بن مسعود بن عياش السلمي العياشي(ت/ ٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت)، 204/2 .

2) ظ، بوقرة، نعمان: "ملامح التفكير التداولى والبيانى عند الأصوليّين"، مجلة إسلاميّة المعرفة، فصليّة فكريّة محكّمة، تصدر عن المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، بيروت، العدد52، السنة الأولى، 2008م.

3) الرعد،21.

4) الأصول من الكافي، 202/2، ح28.

5)ظ، الحيدري، كمال، منطق فهم القرآن، 24/1.

ثانياً: علاقة النصّ بالقراءة:

توجد علاقة وثيقة ومتلازمة بين إنتاج النصوص وبين فعل تلقيها، لأننا في واقع الأمر نعايش ثقافة نصوصية تجعلنا لا ندرك العالم وما يحيط بنا إلا من خلال ما تنتجه النصوص بوصفها مصدر للمعرفة [1] .

لنبين كلمة النص ،ونكشف عن قدرة المبدع على خلق قيم تعبيرية تؤثر في المتلقي وبين الخطاب بوصفه مكونا لسانيا أنتجه التفاعل بين هذه العناصر الثلاثة ،ومفهوما اتصالياً بين المتلقي والمبدع ،خلقت هذا الترتيب السرمدي من بؤرة الإنتاج إلى مساحة الفهم المستبطن قيم التلقي والذي جعل أكثر الباحثين عند تعريف الأسلوبية معتمداً على هذه الركائز الثلاث ،إذ ما من نظرية إلا اتخذت أصوليا في تحديد الأسلوبية أحدى هذه الركائز الثلاث.[2]

فتكون الأسلوبية في ضوء معرفة المبدع ، هي ذلك التوحد التام بين الأسلوب ومبدعه ، ويكون الأسلوب مرآة عاكسة تنعكس عليها معالم المبدع ، فإنه ليس سوى طريقة المتكلم في التعبير التصور والتفكير ، مما يجعه متميزا من غيره من المنتجين للكلام. [3]

وسار دارسو الأسلوبية في بيان حقيقة الخطاب بما يمثله المتلقي من ركيزة مهمة في التفكير الأسلوبي ، فلا خطاب دون مخاطب ، كما يبين من تعريفات الخطاب إذ لابد من

---

1) ظ، مصطفى نور الدين ، النص الأدبي من النسق المغلق إلى النسق المفتوح، أطروحة دكتوراه منشورة في جامعة وهران بالجزائر،2009_2010 ،198 .

2) ظ، الزمر، د . أحمد قاسم ،ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن .مركز عبادي للدراسات والنشر ، صنعاء الجمهورية اليمنية ، ط 1 ،1417هـ -1996 م، 19.

3) ظ ، المصدر نفسه،20_21.

وجود شخص يراد إفهامه فحوى الخطاب ،والمتكلم بصورة عامة يأخذ بعين الاهتمام وجود متلق ، ويفترض قابليته على التلقي ، فيكيف خطابه على وفق مستويات المتلقي ؛ لأنه يريد أن يقنعه بموضوع الخطاب ، وهو يسعى إلى إقناعه و إمتاعه بما يسمى القوة الضاغطة التي يسلطها المتكلم على المخاطب ، من وجهة النظر الأسلوبية . [1]

أن المحاولات العاملة على فصل النص عن مبدعه في الفكر اللساني الحديث((تهدف لسلب النص هوية انتمائه بصورة عامة ، ومن ثم ضياع الدلالة الحقيقية المرادة من لدن المبدع ؛و تطبيق ذلك على النص القرآني ،يؤدي إلى ضياع الفهم عند المتلقي بضياع الدلالة المقصودة من المبدع وهي تعريف المتلقي (البشر) بالمبدع، التي في ضوئها يتحدد الجانب السلوكي للمتلقي فهو يشترك مع النص في عملية الإبداع من لدن المبدع الأوحد للوجود وهو الله تعالى لأن حلقة الدلالة في النص القرآني حلقة مولدة للسلوك ، فمعرفة الله مرتبطة بسلوك الفهم عن النص القرآني ، والسلوك ناتج عن فهم للقرآن ومعرفة بالله ، ومعرفة الله تزيد من قوة الرابطة الاستلزامية بين الفهم والسلوك ، وهي رابطة الإيمان ، وعليه يعمل كل منهما كمرجع ضامن للدلالة التي ينتجها الآخر)) [2] .

المطلب الثالث:دلالة النص القرآني

أنّ لبحث دلالات الألفاظ القرآنية على معانيها، أثر بارز في مجال تفسير النصوص القرآنية وإدراك معانيها ومقاصدها.

ويقول الشيخ أبو اليسر عابدين: ((أمّا الثابت بدلالة النص: فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا. أو نقول: الدّالّ بدلالة النص؛ يدلّ على ثبوت الحكم المنطوق للمسكوت بواسطة المعنى اللازم المفهوم منه لغة لا اجتهادا)) [3].

1) ظ ، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي – عمارة ناصر الدار العربية للعلوم – ناشرون بيروت لبنان،الطبعة الأولى، 1428 هـ –2007 م ،122.
2)مصطفى نور الدين ، النص الأدبي من النسق المغلق إلى النسق المفتوح، 200.
3) عابدين، د. محمد أبي اليسر ، محاضرات في أصول الفقه الإسلامي،بلا ط د، سنة 1347هـ_1938م، 138.

إن دلالة العبارة: هي دلالة اللفظ على المعنى الصادر منه، وهو الذي سيق الكلام له أصالة أو تبعًا.

أما الأصالة هو: الغرض الأول الذي سيق له الكلام.

والمقصود بتبعًا هو: الغرض الثاني الذي يدلّ عليه اللفظ[1] .

وبعضهم يطلق على هذه الدلالة (عبارة النص).

قال البزدوي في أصوله:((والاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له))[2].

وعلماء الأصول لم يفرّقوا بين المقصود من السياق تبعاً أو أصالة، وبيّنوا كيف أن النص إذا ورد ودلّ باللفظ نفسه على حكم؛ كان هو المقصود أصالة من ورود النص، وإذا دلّ على حكم ثان؛ كان هو المقصود تبعا، وأطلقوا عليهما ((دلالة العبارة، أو دلالة النص)). [3]

فالنص الشرعي: ليست دلالته على الحكم بل قاصرة على ما يفهم من عباراته، بل كثيرا ما تكون الدلالة على الحكم من طريق المفهوم أو الإشارة أو الاقتضاء. [4]

1) ظ،كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 67/1.
2) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، 67/1.
3) العك، خالد عبدالرحمن، أصول التفسير و قواعده، 362.
4)ظ، المصدر نفسه، 359.

المطلب الرابع: الاعتماد على النصّ:

أولًا: مدرسة الشيخ المفيد الكلامية:

لعلّ أهمّ كتابين يمكن الرجوع إليهما لمعرفة منهجه ما جاء أوائل المقالات،وكتاب تصحيح الاعتقادات، ففي الكتاب الأوّل كان الغرض الأساس بيان الفوارق بين مذهب الإمامية والمعتزلة بعد أن كان – وما زال – الإمامية متهمين بأنهم عيال في العقيدة على أهل الاعتزال، والثاني تعليق على ما كتبه شيخنا الصدوق ، ومنه يظهر شدّة التخالف بين المسلكين الأول والثاني.

ومن طالع الكتاب الثاني سوف يجده شديد الميل إلى الجانب العقلي، فيقول بصريح العبارة: ((إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول أطرحناه لقضية العقل[1] بفساده، ثم الحكم بذلك على أنّه صحيح خرج مخرج التقية أو باطل أضيف إليهم موقوف على لفظه وما تجوز الشريعة فيه القول بالتقية وتحظره وتقضي العادات بذلك أو تنكره)) [2] ، ولعله باعتبار أن هناك أمور لم يعهد عن الأئمة(عليهم السلام) التقية فيها كما هو حال التجسيم.

1) يعني لحكم العقل.
2) المفيد،تصحيح الاعتقادات، 149.

ويرفض الشيخ المفيد– مثلا – دلالة الأخبار على كون التوحيد أمراً فطرياً،((ويُأوِّل المراد من أن الله تعالى خلق الناس على التوحيد على أن الله تعالى خلقهم للتوحيد وعلى أن يوحدوه؛ لأنه اعتقد أن التوحيد لو كان مخلوقا فينا لما وجد كافر)). [1]

ثانيًا: منهج الخواجة نصير الدين الطوسيّ ومن جاء بعده:

ثم إنّ الخواجة نصير الدين الطوسي صاحب التجريد لم يَحِد عن هذا المنهج بل أكّده،لكن مع تأثر أكبر بما هو موروث عن الفلاسفة، فبنى علم المعرفة والكلام على الفلسفة، ولذا تجده في كتاب التجريد قد بنى الفلسفة على المنطق،والعقائد على الفلسفة، مع وضوح تأثره بما هو موروث عن المشائين المنقول إلى المسلمين من طريق ابن سينا ،وعلى هذا المنهج سار العلامة الحلي ومن شايعه كالفاضل المقداد ،وهو المنهج الرائج إلى يومنا هذا لكن مع إضافات أحدثت على يدي الحكمة المتعالية،والطابع العام استبعاد النصوص عن مسرح الاستدلال في غالب المسائل الاعتقادية ،والاقتصار على البيانات العقلية.[2]

ثالثًا: شرط النصّ في الاستدلال العقلي :

فالمشهور منذ زمن ابن نوبخت إلى عصرنا الحاضر عدم جواز الاعتماد على النصوص الشرعية في الاستدلالات العقائدية إلاّ فيما لو تحقّق شرطان[3] :

الأول: أن يكون السند قطعياً، كما في المتواترات والأخبار المحفوفة بما يقطع معه بصدور الخبر.

الثاني: أن تكون الدلالة قطعية، كما في محكمات الكتاب الكريم وما يناظرها من الأخبار، وقد يكون النصّ ظنّي الدلالة، لكن قامت حوله قرائن تفيد القطع بالمراد منه.

---

1) المصدر نفسه،60_61.
2)ظ ، فواز، حسن فوزي،غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد ،53/1 .
3)ظ ، المصدر نفسه ،58/1 .

وهذا البحث قد عنونه الأصحاب في كتبهم القديمة لا لأجل بيان الوجه في عدم صحة الاعتماد على ما كان ظنّي الدلالة والصدور؛ فإن ذلك عندهم من الواضحات، بل لأجل دفع شبهة قديمة محكية عن المعتزلة وجمهور الأشاعرة [1] الذين منعوا من الاستفادة من النصوص مطلقاً. [2]

وقد تعرض الخواجة من هذه المسالة في قسم الفلسفة من التجريد فقال: ((وقد يفيد اللفظي القطع)) [3] أي خلافا لمن منع من إمكان الاستفادة من الأدلة اللفظية في العقائد بدعوى عدم إفادتها القطع مطلقا. [4]

قال الفاضل المقداد: ((اعلم أنّه ذهب فخر الدين الرازي[5] ومن تبعه إلى أنّ الدليل النقلي سواء كان محضاً أو مركباً لا يفيد اليقين ؛ لتوقّفه على انتفاء أمور عشرة: الأوّل: انتفاء الغلط في نقل مفردات الألفاظ ،الثاني: الغلط في إعرابها، الثالث: الغلط في تصريفها، الرابع: الاشتراك، الخامس: المجاز، السادس: التخصيص، السابع: النسخ، الثامن: إضمار، التاسع: التقديم والتأخير، العاشر: المعارض العقلي، وانتفاء هذه الأمور مظنون، والمتوقف على المظنون أولى بأن يكون مظنونا)) [6] .

1) ظ،الجرجاني، شرح المواقف 51/2.
2)ظ، فواز، حسن فوزي،غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد،1/ 59.
3) العلامة الحلي، كشف المراد ،349.
4) ظ، فواز، حسن فوزي،غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد،60/1.
5) ظ، نصير الدين الطوسي،تلخيص المحصِّل ، 67.
6) الفاضل المقداد السيوري ،إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ،تحقيق:السيد مهدي االرجائي،لا ط، مكتبة آية الله المرعشي النجفي،قم،1405هـ ، 117.

المبحث الثاني: العقل في المنظومة الكلامية

المطلب الأول : مفهوم العقل:

أولا : العقل في اللغة:

من أجل معرفة المفاهيم ونكون على تصوّرٍ كاملٍ لمفاهيم هذه الثنائية كان وجوبا على الباحث أن يوجد تعريفات ومقاربات لمفهومي هذه الثنائية في اللغة والاصطلاح.

العقل في اللغة جاء بمعاني منها ما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي(ت170هـ): ((العقل نقيض الجهل)) [1]. وهو تعريفٌ للشيء بنقيضه ومقابله.

أما معجم مقاييس اللغة((عقل: أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّردٌ يدلّ عُظْمُهُ على حُبسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبسة. من ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل)) [2].

وجزم العلّامة المصطفوي :((والتحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو تشخيص الصلاح والفساد في جريان الحياة ماديّاً ومعنويّاً، ثمّ ضبط النفس وحبسها عليها، ومن لوازمه: الإمساك، التدبّر، وحسن الفهم، والإدراك، والانزجار، ومعرفة ما يحتاج إليه في الحياة، والتحصّن تحت برنامج العدل والحقّ، والتحفّظ عن الهوى والتمايلات)) [3].

---

1) العين ،159/1.
2)ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،: 69/4 مادة[عقل].
3) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: 238/8.مادة [عقل].

ثانياً: العقل في الاصطلاح

أمّا في الاصطلاح فلم يتّفق العلماء على تعريفٍ لصعوبة الضبط، وأن يكون أوّل تعريف للعقل هو ما عرّفه الحارث المحاسبي(ت243هـ): ((غريزةٌ يولد العبد بها ثمّ يزيد فيه معنىً بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالّة على المعقول)) [1]. وهنا جعل العقل غريزة مقابل الجنون.

كما قد عرفه السرخسي(ت490هـ) بالنور، فقال: ((العقل نورٌ في الصدر به يُبصر القلب عند النظر في الحجج بمنزلة السراج)) [2].

كما وضعه الغزالي في باب الصفات حيث قال: ((والوجه أن يقال: هو صفةٌ يتهيّأ للمتّصف بها درك العلوم والنظر في المعقولات)) [3].

أمّا العقل في عرف الفلاسفة فيطلق على معنيين اثنين:

الأوّل: جوهرٌ بسيطٌ مُدرِكٌ للأشياء وبحقائقها.

الثاني: قوّة النفس التي بها يحصل تصوّر المعاني، وتأليف القضايا والأقيسة.[4]

ويُطلق في الفلسفة المعاصرة على((عقيدة ترى أنّ كلّ ما هو موجود قابل للتحوّل من حيث المبدأ على الأقلّ إلى عناصر فكرية، أي إلى أفكار بمختلف معاني هذه الكلمة إلى حقائق وتضمينات)) [5]. وهذا التعريف هو الذي استند عليه تيّار (المتغيّر) والذي أطلقه محمّد عابد الجابري في كتابه (تكوين العقل العربي)[6]. بكون العقل هو منبع التحوّلات والتغيير في مجال الفكر، ويختلف التغيير من حيث الشدة والبطء من بيئة إلى أخرى.

---

1) العقل وفهم القرآن، 205.
2) أصول السرخسي، 1/346-347.
3) المنخول من تعليقات الأصول، 45.
4)ظ، صليبا،جميل ، المعجم الفلسفي، 1/84-85 .
5)اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل احمد خليل، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت- باريس، 2001م، 684.
6)ظ،الجابري،محمد عابد ، تكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، 16.

فالمقصود من العقل في هذه إضافةً إلى التغيير هو: ((جميع المعطيات البشرية التي لم تتأتَّ عن طريق الوحي، أي المعارف التي لا يلعب الوحي أيّ دورٍ في حيازتها وتنظيمها، وإن كان دوراً غير مباشرٍ، وهي المعارف الحاصلة نتيجة التفكير والبرهنة)) [1].

وطرح السيد محمّد تقي المدرسي بعد أن جاء بتعريفات الفلاسفة ومقاصدهم من العقل المجرّد مفهوماً للعقل بحيث يكون هذا العقل هو توأم الوحي وأنّ الحقيقة تخرج من مشكاة العقل المشفوع بالوحي، فبعد أن يورد وصيّة الإمام الكاظم (عليه السلام) لهشام بن الحكم التي فيها: ((يا هشام ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلّا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابةً أحسنهم معرفةً لله، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأعقلهم أرفعهم درجةً في الدنيا والآخرة)) [2] قال: ((وهنا يبيّن الإمام الحقيقة التي طالما أكّدت عليها نصوص أهل البيت (عليه السلام) من اتّصال نور العقل ونور الوحي، وأنّهما شعاعان من نورٍ واحدٍ، وكلاهما حجة الله على الإنسان)) [3].

1)الغزالي،أبو حامد ، المنخول من تعليقات الأصول، 21.
2)الكليني ،الكافي، 16/1. باب العقل والجهل.
3)المدرسيّ، محمد تقيّ ،التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، الطبعة الأولى، انتشارت المدرسي، طهرن، 1413هـ ، 26/1.

المطلب الثاني : قيمة العقل بإدراك الحسن والقبح العقليين

إن الأساس في هذا الاتجاه يرجع إلى حقيقة أساسية كما سبق الذكر أن للأفعال قيمة ذاتية وهذا ما صوّرة الإيجي بقوله:((للعقل مع نفسه مع قطع النظر على الشرع جهة(علة) محسنة مقتضيا لاستحقاق فاعله مدحا أو ثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا))[1].

ويؤكد القاضي هذا المعنى: ((اعلم أن القبيح إذا صحّ أن فاعله يستحق به الذم إذا أمكنه التحرّر منه (الإكراه) وأنه ليس له أن يفعله وفارق الحسن الذي له فعله لا يستحق به الذمّ فلا بدّ من أن يفارقه بصفة قد اختصّ بها. ولذلك قلنا في القبيح إنه لا بدّ من اختصاصه بحال لكونه عليها صار قبيحا واختصّ بالأحكام التي ذكرناها وفارق الحسن)) [2].

قال القاضي عبد الجبار: ((إن القبيح على ضربين، أحدهما يقبح بأمر يختص به لا لتعلقه بغير وذلك نحو الظلم ظلما والكذب كذبا ونحو إرادة القبح والأمر بالقبيح والجهل وتكليف ما لا يطاق وكفر النعمة. والثاني يقبح لتعلقه لما يؤدي إليه ذلك كالقبائح الشرعية التي إنما تقبح من حيث تؤدي إلى الإقدام إلى قبيح عقلي أو الانتهاء عن بعض الواحبات، والقول في الحسن وكونه ينقسم إلى قسمين كالقول في القبيح لأن فيهما يحسن لأمر يخصه كنحو الإحسان والانتفاع الذي لا يؤدي إلى ضرر وفيها يحسن لطفا كذبح البهائم)) [3]

1) الإيجي، المواقف،530.
2) القاضي، المغني، 52/6.
3) المصدر نفسه، 58/6.

ولكن ما يحدث في هو أن كل فرد يتمثل الإرادة الإلهية ويجعلها تعبيرا عن مصلحته الخاصة و بالتالي فلن يتمّ تجاوز النسبية بل ستتأكد خاصة بعد أن تجد المصلحة الشخصية تبريرا لها بدلا من الإرادة الإلهية[1].

والثانية الذهول عن الحالة النادرة والحكم بالحسن والقبح بأغلبية الحالات، وكان الغزالي يرفض مقياس الأغلبية الذي ارتكزت عليه المعتزلة وهو المقياس الشرعي الوحيد الممكن؛ لأن ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن؛ وكذلك هو كون الأخص مقرونا بالأعمّ في حين أن الأعمّ لا يلزم أن يكون مقرونا بالأخص ممّا يجعل الوهم يسبق باستمرار إلى العكس. وهنا يهدم الغزالي أي واجب عقلي كلية. ويعتبر العقل مجرّد وهم لا يقدر عليه إلا أولياء ويقول: ((وأمّا اتّباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقّا وقوّاهم على اتباعه)) [2] والحقيقة أن العقل مشاع بين الجميع. [3]

1) ظ، حسن حنفي، دراسات إسلامية،41.
2) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، 98.
3)ظ، سالم، عبدالجليل بن عبدالكريم، التأويل عند الغزالي نظرية و تطبيقا،166.

المطلب الثالث :دلالة العقل

قد بين المعتزلة بدلالة العقل والسمع أنّ العقاب استحقاق إذ دلالة العقل الأولى أنّ الله سبحانه أوجب علينا الواجبات، وأوجب علينا تجنب المعصية وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح، فإن أخللنا بما عرفنا به وبما أوجب علينا وأقدمنا على خلافه استحققنا الذم من الله سبحانه ومن العقلاء وأما دلالة العقل الثانية فتتمثل في أنّ الله عز وجل خلق في العباد الشهوة إلى القبح والنفور من الحسن؛ فلزم أن يكون مقابله من العقوبة ما يردعنا عن إتيان المفاسد وما يرغّب فينا فعل الواجبات، وإلّا صار المكلف مغرى بالمعصية. ولا يجوز على الله تعالى أن يغري عباده بالمعاصي[1].

وهم استدلوا على استحقاق الثواب والعقاب بالأدلة السمعية وهي أنّ الله سبحانه وعد المطيعين بالثواب وتوعد العاصيين بالعقاب؛ فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما[2]، وحين يثيرون إسقاط الثواب يذهبون إلى أنه يرجع إلى العبد لا إلى الله عز وجل لأنه نتيجة لفعل العبد. الثواب يسقط بندم العبد على ما قام به من الطاعات أو بما يفعله من معصية هي أعظم منه، والعقاب فيسقط أيضا بالندم على ما فعله من المعصية أو بما يفعله من طاعة هي أعظم منه. لهذا؛ هم يرون أن زيادة الحسنات والندم على المعاصي هي التي تسقط عن الإنسان العقاب وليس بعفو الله تعالى، وقد نص على هذا القاضي عبد الجبار المعتزلي: ((لا يسقط الثواب بإسقاط الله تعالى البتة)) [3]، وذهبوا إلى أنّ الطاعة تسقط العقوبة المستحقة في الصغائر أمّا الكبائر، فإنّ عقابها لا يزول بكثرة الطاعات المفعولة.

وإن كان معتزلة بغداد يرون إسقاط العقاب لا يحسن من الله عز وجل بل يجب عليه معاقبة المستحق للعقوبة[4]، فإنّ معتزلة البصرة جعلوا العقاب حقا لله وحده على الخصوص،

1) ظ، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، 272/2_273.
2) ظ، المصدر نفسه، 279/2.
3) المصدر نفسه، 292/2.
4) ظ، الجويني،إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، 154_157.

ونفوا أن يكون في إزالته إسقاط حق، وفي هذا قال الباقلاني (ت 403 ه) من الأشاعرة: ((وكيف لا يحسن من الله العفو عن الذنب، وقد أمرنا به وحضّنا عليه)). [1]

للعقل عند المعتزلة مكانة سامية، قال الزمخشري: ((امشِ في دينك تحت راية السلطان، ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان، فما الأسد المحتجب في عرينه أعز من الرجل المحتج على قرينه، وما العنز الجرباء تحت الشّمال[2] البليل، أذل من المقلد عند صاحب الدليل)) [3].

وقال القاضي عبد الجبار((وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة، ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق ودلالة، فلا بد من أن يعرض ما في كتاب اللّه من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، وما خالف الظاهر حمله على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضا للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة،فإذا ثبت ما قدمناه،لم يمكنكم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه،لأن محكمه ومتشابهه سواء في أنهما لا يدلان،وفي أن الواجب على المكلّف عرضها على دليل العقول)) [4].

وقد سبقه الجاحظ إلى تقرير هذه الحقيقة[5]. واهتم المعتزلة بالعقل أيما اهتمام، ولكن ليس معنى هذا أنه يطغى على السمع فالقرآن هو المقدم على العقل،وقد أوضح القاضي عبد الجبار ذلك في كتابه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ؛وأوضح رأيه في أن دلالة العقل لا يطعن في جعل الكتاب هو الأصل فقال في بيان هذه الأدلة((أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، كذلك الإجماع والسنة)) [6]ويقول: ((وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر وليس الأمر كذلك، لأن اللّه تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع)) [7].

---

1) شنوقه، سعيد، التأويل في التفسير بين المعتزلة و السنة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2005 م،199.
2) الشمأل: ريح الشمال.
3) الزمخشري ، أطواق الذهب في المواعظ و الخطب ، 46.
4) إعجاز القرآن ، 395.
5) الجاحظ ،عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، الحيوان،تحقق:عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1385هـ-1965م،70/1.
6) ظ، الزمخشري، 412/2. في تفسيره سورة الملك، حيث يقول بمذهب المساواة بين طريقي المعرفة الدينية وهما النقل والعقل ط 1381هـ، بولاق.
7) ظ، المصدر نفسه 412/2.

والعقل و تقديمه أدى بهم ليتساوقوا مع متطلباته وألاّ ينقلبوا إلى التناقض، أن يتوسعوا في التأويل، بالرغم من أنهم كانوا مسبوقين في هذا المضمار، إلا أن فضلهم في استطاعتهم أن يحفظوا كلام اللّه. ويقدسونه عن مطاعن المتشككين، على وجه يطابق العقل[1].

أما الأشاعرة، فقد احترموا العقل أيضا، ولكنهم – في ضوء مبادئهم – لم ينساقوا معه إلى نهاية الطريق، فهذا الجرجاني(ت474هـ) يهاجم المجازات الاعتزالية في التأويل ويسمي فرقة محبّي الإغراب في التأويل ويصف محاولتهم هذه «بالإفراط»[2] وابن قيم الجوزية، يعلق على توفيق المعتزلة بين قوانين العقل وحقائق النص بأن ((فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحي، والهوى على العقل)) [3].

((بيّنّا أنّ كلّ تفسيرين يجوّز العقل والإجماع أحدهما ولا يجوّز الآخر مع احتمال اللفظ لهما، فالذي يجوّزه العقل والإجماع أولى ممّا لا يجوّزانه، فالموحّدون يفسّرون الآية بما لا خلاف بين الأمة أنّه جائز على اللّه تعالى غير ممتنع، وكذلك دلالة العقل تدلّ على ذلك، ومخالفوهم يفسّرون الآية على ما اختلفت الأمّة فيه وأكثرهم ينفونه، ودلالة العقل تبطله فتفسيرهم أولى من مخالفتهم)) [4] .

ولعل في هذا ما يكشف عند الدارسين الغاية المشتركة التي انتهى إليها المعتزلة والأشاعرة في جعل العقل أصلا للشرع، وأن صحة الاستدلال على الأصول الاعتقادية كمعرفة الله تعالى وصفاته تكون به لا بالسمع[5].

---

1) ظ، جولد تسيهر ، مذاهب التفسير الإسلامي ، 133.
2) الجرجاني ، الأسرار ، 314.
3) ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي المعروف بابن قيم الجوزية (ت 751هـ)، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزاً، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣هـ، 78/1 ،ط الشيخ فرج الله الكردي مطبعة النيل بمصر، ظ ،سلطان، منير، إعجاز القرآن بين المعتزلة و الأشاعرة، 229،
4) طريثيثى،ركن‌الدين،متشابه القرآن،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.معهد المخطوطات العربية،القاهرة، 1436هـ،191.
5) ظ، د. علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية الإسلامية، 43.

المبحث الثالث

تعارض العقل والنقل

إنّ إشكالية تعارض العقل والنقل من أقدم الإشكاليّات في الحضارة الإنسانية، وما تزال هذه الإشكالية تتصدّر الجدالات والنقاشات المحتدمة بين أنصار العقل وأنصار النقل، حتّى كانت هذه المعارضة هي محور ظهور التيّارات والفرق الكلاميّة من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم.

وكانت محوراً لتعدد المذاهب الفقهيّة، من خلال أخذها بدلالة العقل في الاستنباط أو تركه، فظهر القياس والمصالح المرسلة كوسيلة من وسائل العقل لاستحصال الدين، بينما رفضت تيّارات التشدّد في الحديث أيَّ محاولة للعقل، وقالوا: إنّ دين الله لا يُصاب بالعقول.

ومن خلال هذا التعارض ظهرت تيّارات متباينة من حيث أصولها الفكريّة واتّجاهاتها المعرفيّة في الكشف عن حقائق الأمور ومعطياتها، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مطالب:

المطلب الأوّل: تفسير الاتّجاه النقلي

يمثل هذا التيّار النمط التقليدي الشائع منذ زمن الصحابة والتابعين إلى هذا اليوم ، وهو تيّارٌ يؤمن بانحصار الفهم القرآني بما ينقله التابعين من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أو آرائهم الخاصّة. والدين عندهم هو نقلٌ فقط، واعتمادهم على التفسير بالمأثور .

ونشأت تيّارات تعتمد النقل بدءًا من القرن الثاني الهجريّ، فتصدّر (أصحاب الحديث) بدعم السلطة المشهد الثقافي، ولا زالت بعض التيّارات تعتمد النقل، مثل الإخبارية والسلفية مع ملحظ الفارق بين الاتّجاهين ويستدلّ كلا الفريقين بأحاديث تمنع من إعمال العقل، وتكتفي بالنقل.

وتستشهد السلفيّة بالحديث الذي يرويه الشيخان عن عبدالله بن مسعود عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) قال: ((خير القرون قرني، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ الذين يلونهم، ثمّ يجيءُ أقوامٌ تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته)). [1]

ويرى جماعة النقل أنّ الدين أصولاً وفروعاً وتفسيراً وفهماً يقتصر على النقل وأنّ النصوص الدينيّة قد حوت كلّ شيءٍ من أحوال الدين والدنيا. قال ابن القيّم الجوزيّة (ت751هـ):((الرسول قد بيّن كلَّ شيءٍ، وأنّه قد توفّي وما طائرٌ يقلبُ جناحيه في السماء إلّا ذكر للأمّة منه علماً، وعلّمهم كلَّ شيءٍ)). [2]

لقد ذكروا بأنّ الدين من أحكام وعقيدة وغيرها من مصاديق الدين مرجعها النقل لا العقل، فالحسن والتقبيح شرعيّ لا عقلي، وأنّ الشريعة كلّها نقل ونص لا عقل يوازيه.

والملاحظ على هذه الجماعة بأنها ترى سلطة النقل والنص هي الحاكمة بالاستعانة بحجيّة الظواهر في هذا النصّ أما الآخرين غالوا إلى الالتزام الحرفي حتّى بالآيات المتشابهة وقد مثّل هذا التيّار تيّار السلفية لذا اكتفى أرباب هذا المنهج باستبعاد العقل والاقتصار على مدار النقل وإن كانت سطحية عوض عنها بالدلالة اللغوية .

1) البخاري ، محمد بن إسماعيل ،صحيح البخاري ، 151/3. كتاب الشهادات ، مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ،185/7. باب فصل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم .
2) اعلام الموقعين عن رب العالمين ،518/6.

المطلب الثاني :تفسير الاتجاه العقلي للنصّ القرآني

الاتجاه العقليّ بين القدامى والمحدثين:

1_المعتزلة:

قال (أرند جان فنسنك) أنّ النقاش بين الجبرية والقدرية كان فاتحة عهد العقلانيّة في الإسلام.[1] والقدريّة كما يقول (ماكدونالد) في دائرة المعارف الإسلامية ((نطلق هذه الكلمة عادةً كوصفٍ أو لقبٍ للمعتزلة، ولكنّها تعود إلى ما قبل المعتزلة عندما بدأ المسلمون يطرحون أسئلةً متعلّقةً بالعقيدة حيث كان هناك متشكّكون في الإيمان بالقدر)). [2]

كما أنّ التيّار العقلانيّ نشأ مقابل تزمّت السلفيّة حتّى وضعوا الأحاديث في ذمّهم. يقول آربري((إزاء صرامة السلفيين الذين كانوا يكرهون العلم اليونانيّ المستورد حديثاً، وإزاء الشطحات المنعتقة للشيعة المتطرّفين الذي وصل بعضهم إلى حدّ تأليه عليّ... ذهب المعتزلة إلى الأمل الوحيد لتوطيد دعائم إسلامٍ قويٍّ وموحّدٍ يكمن في إرساء مجموعة من العقائد يقبلها العقل المدرّب، ويمكن فرضها بالقوّة الماديّة)). [3]

وقد كان للمعتزلة لهم القدرة ((أن يميّزوا بين أدلّة الشرع وأدلّة العقل، أو ما عرف بعد ذلك في علم الكلام بالعقل والنقل)) [4] فالاعتزال هو دعوة سافرةٌ إلى الاعتماد على العقل لكنّها لم تكن مجرّدة بل أشركت معه عناصر أخرى بشرط تقديم العقل للتعارض ويؤكد هذا قول واصل بن عطاء(ت131هـ): ((الحقّ يُعرف من وجوه أربعة: كتابٌ ناطقٌ، وخبرٌ مجتمَعٌ عليه، وحجّة عقل، وإجماع)) [5].

---

1)ظ، حسني زينة،العقل عند المعتزلة ،15.
2) دائرة المعارف الإسلامية ، مجموعة من المستشرفين ، 8092/26 . مادة (القدرية بقلم ماكدونالد)
3) حسني زينة، العقل عند المعتزلة ، 18.
4) نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير ، 45.
5) أبو هلال العسكري،الأوائل ، 119/2.

فيلاحظ ظهور مبدأ التأويل بوجود التشبيه المجازي وخاصّة في آيات صفات الألوهية، وعملهم بالتأويل أنّهم كانوا يهدفون به إلى قصد حسن وهو أن يحفظوا كلام الله الذي يقدّسونه من كلام المشكّكين على وجهٍ يُطابق العقل. [1]

وقد عدّ محمّد عابد الجابري أنّ العقل عند جماعة المعتزلة لم يخرج من دلالته المعجميّة المرتبطة بتصوّرات الذات نفسها فهو ثابت رغم حركته،ويختلف عن العقل الغربي،فقال في عبارة: ((إنّ العقل في التصوّر الذي تنقله اللغة العربية المعجميّة يرتبط دوماً بالذّات وحالاتها الوجدانيّة وأحكامها القيميّة.فهو في نفس الوقت عقلٌ وقلبٌ،وفكرٌ ووجدانٌ،وتأمّلٌ وعبرةٌ...أمّا في التصوّر الذي تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبطٌ دوماً بالموضوع،فهو إمّا نظام وجودٍ، وإمّا إدراك هذا النظام،أو القوّة المدرِكة)). [2]

والعقل عند المعتزلة تأويلٌ للنصّ من نظر الوجدان في كون الله ليس بجسم، يقول جان غرايش انه((الوعي التأويلي يسهم في شيءٍ يشكّل العلاقة العامّة بين اللغة والعقل)). [3]

الفرق بين العقل عند فرقة المعتزلة واللسانيين الغرب في كون التأويل عند المعتزلة يكون بالآيات المتشابهة بينما التأويل عند الغربيين يشمل كل النصوص محكمها ومشابهها على حدٍّ سواء، لأنّ اللغة عندهم رموز وعلامات تحتاج إلى تأمّلٍ، فيرى بول ريكور في اللغة رموزاً وأسطورة من خلال النصّ المقدّس، فيكون الرمز هو الرابط الاستعاري يظهر تماسك الرموز. [4]

---

1) ظ، جولدشهير،مذاهب التفسير الإسلامي ، 133.
2) مذاهب التفسير الإسلامي ، 31.
3) العصر التأويلي للعقل ، 250 نقلا عن نبيهة قارة ، الفلسفة والتأويل ، 58.
4)ظ ، بول ريكور،صراع التأويلات ، 350.

ولأنه أعطى الدلالة الرمزيّة أهميّتها التحليلية في علاقتها بالنقل، فيرى أنّ النصوص كلّها قابلة للتأويل بعكس المعتزلة، فهي تعطي التأويلات قدر كثرة قرّاء تلك النصوص وقابله للهرمنيوطيقا؛ ((قصد الكاتب الغائب عن النصّ هو نفسه أصبح سؤالاً هرمنيوطيقياً)). [1]

والهرمنيوطيقا عنده تعني: ((البحث داخل النصّ نفسه من جهة عن الديناميّة الداخليّة الكامنة وراء تبنْيُن العمل الأدبي، ومن جهةٍ ثانيةٍ البحث عن قدرة العمل أن يقذف نفسه خارج ذاته، ويولّد عالما يكون فعلاً هو (شيءُ النصّ) اللامحدود)) [2] .

وعلى هذا المنطوق ينطلق أصحاب فكرة المتغيّر من دعوى أنّ اللغة الدينيّة هي دعوى اتّصالٍ خفيٍّ بين الرب وعبده، فهي تمثّل مجال اختبار واكتشاف لعالم الغيب؛ لأنّ اللغة الاعتيادية لا يمكنها التعبير عن المعاني الواقعة خارج العالم الحسّي الذي نعيشه، فهي نموذج دلاليّ مستنبطٌ بشكل مباشر من النصّ، ومدخلاً لفهم النصّ نفسه . [3]

و كانت اللغة الدينية بوصفها لغة قابلة للتأويل في كل قراءة أن تحوي ميزتيين:

أ- رمزيّة اللغة الدينيّة:

ويرى محمّد أركون أنّها صفةٌ ملازمة للغة الدينية، فيفترض أن يكون هناك نظام رمزيّ، أو بناء لغويّ ذي طبيعة أسطوريّة موازٍ للغة الاعتيادية، ملازم لها يشترك معها في كلماتها وعباراتها، لكنّه يحيل إلى دلالات أخرى غير موجودة في معجم اللغة، ولا يمكن الكشف عنها إلّا باللغة الأسطوريّة الخاصّة بكلّ مجتمع أو أمّة. [4]

والأسطورة كما يرى (ألكسي لوسيف)أنها ((ليست أخطوطة ولا مجازاً، ولكنّها رمز ولكن يجب أن لا ننسى أنّ الطبقة الرمزيّة في الأسطورة يمكن أن تكون في غاية التعقيد)).[5] ومن

1) بول ريكور، من النص إلى الفعل -أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001م.، 24.
2) المصدر نفسه ،25.
3) ظ، وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، الطبعة الأولى،دار الفارابي، بيروت-لبنان، 2011م، 266.
4)ظ، محمد اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، 187 وما بعدها.
5) أليكسي لوسيف، فلسفة الاسطوره ،91.

هذه النماذج الرموز المعقّدة ما يذكره وحيد السعفيّ في معرض تعقيبه على أقوال المفسرين في الشجرة من حيث جنسها (الكرم، الحنطة، السنبلة) ولقوله سبحانه: ﴿فَوَسوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيطَٰنُ لِيُبدِيَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنهُمَا مِن سَوءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَن هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَينِ أَو تَكُونَا مِنَ ٱلخَٰلِدِينَ﴾[1] [2]

وعلى الرغم من كون السعفيّ أتخذ كتب التفسير ليستنبط منها الرّمز ويقدّمه على أنّه الحقيقة نرى القرآن الكريم قد أعرض عن المضي في التفاصيل والأسماء والمصاديق كعادته في البلاغة والسمو.

ب- مجازية اللغة الدينيّة:

إن عبدالقاهر الجرجاني يرى أنّ نظم القرآن يحدث بالكناية والاستعارة وسائر ضروب المجاز، وبهذا يكون الإعجاز. [3]

وقال وجيه قانصو إنّ((المجاز عبارة عن استعمال مفردات قديمة تلتحم فيما بينها بعلاقات جديدة مبتكرة، وهذا ما يحقق الغرابة ويخلق السحر، ويمكّن المتكلّم من نقل عالم مغاير للعالم الذي نألفه ونتحسّسه؛ لذلك فإنّ مجازيّة اللغة الدينية ليست لغرض تنميق الكلام، وإنّما تمثّل تلك النوعيّة التي تنعش الفكر، والتي يقوم بواسطتها بفصل صورة أو موضع متداول من سياقه المعتاد ليخلق منه شيئاً جديداً)). [4]

أما السيد الطباطبائي يرى أنّ هناك الكثير من الرمزيّة في المفردات والعبارات القرآنية، قال: ((والكلام على الإشارة والرمز شائعٌ فيه، ولا سيما في أمثال هذه الحقائق من اللوح والقلم، والحجب والسماء، والبيت المعمور والبحر المسجور، فما يجب للباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرائن)). [5]

---

1) الأعراف،20.
2) ظ،وحيد السعفيّ، العجيب والغريب في كتب تفسير القرن، صفحات للدراسات والنشر، دمشق- سوريا، 2007م، 105.
3)ظ، الجرجاني،أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني (ت474هـ)، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، بلا سنة طبع ورقم طبعة.، 66 وما بعدها.
4) النص الديني في الإسلام ، 279.
5) الطباطبائي،محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1417هـ _1997م، 31/2.

وأنّ هذه الآيات من المتشابهات؛ لذا تعتمد على المجاز، فالمعارف الدينيّة المتعالية معارفٌ مبهمةٌ ومطالبٌ دقيقةٌ، ولا يمكن أن يعبّر عنها باللفظ الصريح الذي ميدانه الجسمانيّات، فيكون السبيل لإيضاحها بإيراد أسلوب القصص والأمثال والأمثلة الكثيرة حتّى يفسّر بعضها بعضاً، ويوضّح بعضها أمر بعض. [1]

لقد وسع (بول ريكور)المجاز ليشمل كلّ النصوص ،فالمجاز عنده يتخطى المعنى الحرفي، ويهب اللغة في استراتيجيّات تركيبها للألفاظ،وتوليدها للمعنى قدرةً على الإشارة إلى المعاني والحقائق العلويّة غير الحسيّة وغير النابعة من التجارب اليوميّة ،وجلب مستويات جديدة من الحقيقة لا يمكن تصوّرها أو حتّى الإشارة إليها بالتعابير مباشرة.إذن المجاز لا يعد طريقة لزخرفة الخطاب وتزيين الأحاديث،بل يستخدم لإدخال معانٍ جديدة وغير مألوفة إلى اللغة.[2]

من نماذج المجاز الذي يمثل الرموز العميقة ، والتأسيس عليها وتجاوزها بما يخدم البيئة العربيّة الحاضنة للقصّة- كما يذكره(وحيد السعفيّ) أيضًا في كتاب بعنوان (القربان في الجاهليّة والإسلام) والذي يرى((كانت قصّة إسماعيل قصّةً للتأسيس، فلم تُخالف في مستوى التركيب ما جرت عليه الشعوب في وضعها القصص المؤسّسة لجنسها... متجذّرة في الأرض المكيّة، تحدّث بالأصول العربيّة، وتروي عن أبطالٍ جنّدوا أنفسهم لبعث الحياة في الأرض العربيّة لمّا توقّفت فيها الحياة التي انطلقت ذات يومٍ صدفةً مع إسماعيل... كلّ شيء في القصّة وُضع بحساب، وكلّ شيء فيها قائم على الرمز المعبّر العميق)). [3]

1)ظ، الطباطبائي،محمد حسين ، الميزان في تفسير القرآن، 3/72_73.
2) ظ، بول ريكور،نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ، 83 وبعدها.
3) القربان في الجاهلية والإسلام ، 77_78.

2_العقل عند الإمامية (الخواجة نصير الدين الطوسي):

ويصرّح الشيخ المفيد بعدم وضع العقل مع الكتاب والسنَّة في منزلة سواء((ويرى أنَّ وظيفته الأساسية هي فهم النُّصوص الشرعية؛ ونجد رؤيته هذه واضحة في كتابه: «أوائل المقالات»، حيث ينقل إجماع الشيعة على اعتبار النَّقل المرشد والدَّليل للعاقل في طريقة الاستدلال؛ وأنه لا غنى للعاقل عن النقل، ويتفق الشيعة مع أهل الحديث في هذا المضمار مخالفين المعتزلة والخوارج والزيدية في استغناء العقل عن النقل)) [1]

ويرى بعض الباحثين، ومنهم رشدي عليَّان في كتابه:((العقل عند الشيعة الإمامية))،أن الشيعة الإمامية هم أول من أفرد للعقل موقعه منبعاً مستقلًّا في التقنين بعد الكتاب والسنّة والإجماع، صرَّح بذلك أبن إدريس الحلّي(ت 598هـ)؛إذ قال في كتابه(السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) ((أن المحقِّقين يرون التمسك بالدليل العقلي في الكشف عن الحكم الشرعي في حالة فقدان الكتاب والسنَّة والإجماع)) [2] .

وبالرُّغم من التوضيحات التي بينها ابن إدريس،((فإنه يقصد بالدليل العقلي(أصل البراءة) الذي يعني نفي الحكم في حالة فقدان النَّص، وهو بهذا يشاطر الغزالي رأيه في كتاب المستصفى)) [3].

وأما المحقق الحلّي فانه يقسم الدَّليل العقلي إلى قسمين: ((الأوَّل الحكم الذي يستنبطه العقل من الدلالة اللفظية كالقياس والأولوية و... والثاني الحكم الذي يدركه العقل بشكل مستقل من قبيل قبح الظلم والكذب، ووجوب ردّ الأمانة)) [4].

وعرّف محمّد باقر الصدر الدليل العقلي بقوله: ((الدليل العقلي، كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي)) [1].

---

1) أوائل المقالات، المؤلفات الكاملة، 4/ 44 _45.
2) ابن إدريس الحلّي، محمد بن منصور بن أحمد ،السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي،مؤسسة النشر الإسلامي،التابعة لجماعة المدرسين،قم، 1/ 46.
3)ظ ، الغزالي، المستصفى من علم الأصول، 1/ 127 _128.
4) جعفر بن الحسن الحلّي، المعتبر في شرح المختصر، منشورات مؤسسة سيد الشهداء، قم 1364، 1/ 28.

وعرّف الشيخ المظفر الدليل العقلي بقوله: ((فالذي يصلح أن يكون مرادا من الدليل العقلي المقابل للكتاب و السنّة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. و بعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي)) [2].

((و هكذا يتحدد مقصود الفكر الأصولي الإمامي من اعتبار العقل دليلا من أدلة الأحكام و أن المقصود به هو العقل النظري أو البديهي. فالتعريف يوضح أن المقصود بالعقل هو الإدراك العقلي لأيّة قضية توصلنا إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي، كإدراك العقل أن مقدمة الواجب التي لا يتم إلاّ بها واجبة في حكم الشرع، كوجوب قطع المسافة بين إقامة المكلف و أماكن تأدية فريضة الحج أو أداء صلاة العيد و الجمعة مثلا)). [3]

قال الخواجة نصير الدين الطوسي في العقل:((غريزة يلزمها العلم بالضّروريّات، عند سلامة الآلات ،ويطلق على غيره بالاشتراك)). [4]

وذكر الخواجة نصير الدين المراد بنفس الأمر هو: ((العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق وإلا فهو كاذب. فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فإن سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وإنما انجر الكلام إليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب)). [5]

---

1) الحلقة الثانية، 229.
2) المظفر ،الشيخ محمد رضا ، أصول الفقه، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،1410هـ_1990م، 125/3.
3) الموسوي، هاشم، التشيع، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت – لبنان ، 318.
4) تجريد الاعتقاد، 171.
5) العلامة الحلي، كشف المراد ، 70.

المطلب الثالث

التوفيق بين العقل والنقل في تفسير النصّ القرآني

أ_ مدرسة الجمهور:

إن الثقافة العربية المعاصرة أشاعت صورة عن الشافعي(ت204هـ) بأنّه رائد الاستقامة في الفكر الإسلامي، وأنّه استطاع الاعتدال بين قطبين متصارعين: أهل الحديث وأهل الرأي. قال أحمد أمين عنه: ((كان أظهر مميّزات التشريع انقسامه إلى قسمين: أهل الحديث وأهل الرأي... ويحمل أعلام مدرسة الحديث الحجازيّون... ويحمل أعلام مدرسة الرأي العراقيّون... فجاء الشافعي وألّف بينهما بشخصيّته)). [1]

وهناك قول الفخر الرازي: ((النّاس كلّهم كانوا قبل زمان الشافعي فريقين: أهل الحديث أهل الرأي. أمّا أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله إلّا أنّهم كانوا عاجزين عن الجدل... وأمّا أصحاب الرأي فكانوا أصحاب الجدل والنظر إلّا أنّهم فارغين من معرفة الآثار والسنن. وأمّا الشافعي فإنّه كان عارفاً بسنّة النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) محيطاً بقوانينها، وكان عارفاً بآداب النظر والجدل... فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أهل الحديث وسقط فقههم، وتخلّص بسببه أصحاب الحديث من شبهات أصحاب الرأي)) [2] .

على هذا الأساس من الاعتدال بين أهل الحديث وأهل الرأي(العقل والنقل) يقول محمّد عابد الجابري: ((كان لابدّ من تأسيس البحث على قواعد يراعيها الجميع تجعل حدّاً للحاجة إلى وضع الحديث، وتقف بالرأي عند حدود معيّنة واضحة. وتلك المهمّة التي قام بها محمد بن إدريس الشافعي المطّلبي)) [3] .

أمّا نصر أبو زيد فيرى أنّ مؤسسي الاعتدال هم الشافعي والأشعري والغزالي، لكنّه يقدّم الشافعي لأسباب أهمها: ((ويعود إلى الشافعي فضل الريادة في هذا المجال بما أنّه الأسبق

---

1) ضحى الإسلام ، ٢٢٣-٢٢٥

2) مناقب الإمام الشافعي ، ٦٦.

3) الجابري،محمد عابد ،تكوين العقل العربي ،١٠٢.

تاريخيّاً، وهي الريادة التي تجعله مؤسّساً لهذا التيّار الفكري بكلّ دلالاته الاجتماعيّة والسياسيّة))[1].

بينما جورج طرابيشي يرفض ذلك الاعتدال للشافعي، فقال: ((من جهة أولى لم يترك الشافعيّ للعقل من وظيفةٍ أخرى غير أن يكون قياساً في الفروع حصراً على أصولٍ متعاليةٍ عليه، فإن عدمت الأصول – وليس لها أن تعدم – لم يبقَ على العقل غير أن يصمت)) [2] .

وقال أيضاً: ((ليس من قبيل الصدفة أن يكون الشافعيّ قد لُقّب بـ(ناصر الحديث) فهو لم يكن له دورٌ آخر سوى الانتصار للسنّة وفرض إلزاميّتها مع الكتاب بوصفها مثله موحى بها، وهذا الانتصار لـ (بيان البيان) لم يكن متعيّناً إلّا بغائية واحدة: كفّ يد العقل عن الاشتغال، إن لم يكن مطلقاً فعلى كلّ حالٍ في المتن، مع إبقاء فسحةٍ ضيّقةٍ في الهامش ليمارس الفاعليّة الوحيدة المأذون بها له: القاس، والقياس في الفروع حصرًا)) [3] .

أنّ المحاولات من التوفيق بين العقل والنقل هي بالأحرى محاولات منحازة إلى النقل، لان الشافعي يحصر العقل بالقياس وفي الأمور الفرعيّة حصراً فهو بذلك يقرّ ضمناً بأنّ التفسير يعتمد النقل، وكما يقرّ الغزالي: بأنّ الدليل العقلي هو نفي الحكم حتّى يرد السمع. [4]

ب_مدرسة الإمامية:

أن محمّد بن إدريس الحليّ يقول هذه الحقيقة : ((فإذا فقدت الثلاثة – أي الكتاب والسنّة والإجماع – فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحققين التمسّك بدليل العقل فإنّها مبقاة عليه، وموكولة إليه)) [5] .

الذين حاولوا التوفيق بين النقل والعقل أنّهم انحازوا إلى العقل، وجعلوا الحقيقة الفلسفيّة العقليّة أساس للنبوّة، يقول الفارابي: ((إنّ النبيّ والفيلسوف يرتشفان من معينٍ واحدٍ، ويستمدّان

1) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ،٥٣.
2) من إسلام القران إلى إسلام الحديث ، ٢٦٤.
3) المصدر نفسه ، ٢٦٥.
4)ظ، الغزالي،أبو حامد ،المستصفى من علم الأصول، ٦٤/١.
5) السرائر ، ١/ ١٠٨.

علمهما من مصدرٍ رفيعٍ، والحقيقة النبويّة والحقيقة الفلسفيّة هما على السواء نتيجةً من نتائج الوحي، وأثرٌ من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التخيّل والتأمّل)) [1] .

ونلاحظ أنّ السيد محمّد تقي المدرسيّ يطرح اعتدال بدون انحياز على الرغم من كونها وسطيّة نظرية غير تطبيقيّة، وقال: ((من هنا فإنّ الرأي الأقرب إلى روح الدين ومنهج أهل البيت (عليهم السلام) كما نعتقده هو أنّ الشرع ليس إلّا عقلٌ ظاهر، كما أنّ العقل ليس إلّا شرعٌ باطنٌ، فهما رسولان من عند الله تعالى لهداية الإنسان، مهمّتها تعريفه الحقّ وتبيّن الطريق الصحيح له)) [2] .

ويقول أنّ المشكلة جاءت من خلال تعريف العقل في الفلسفة، قال: ((إنّ التطابق بين ما يحكمه العقل والشرع حاصلٌ من دون شكٍّ لأنّهما من أصلٍ واحدٍ، والاختلاف بينهما وارد إذا اعتمدنا في تعريف العقل على أقوال الفلاسفة)) .[3]

ووضح محمّد علي الرضائي الأصفهاني الالية لحلّ التعارض بين العقل والنص ضمن ثلاثة أمور في العلاقة بين أحكام العقل والدين وهي كألاتي:

أولاً :- هي المسائل التي يقبلها العقل: مثل التعاليم في الإسلام، إدانة الظلم، و العدالة والتي تتطابق مع حكم العقل.

ثانيا :- هي المسائل التي يرفضها العقل: اي لا توجد مثل هذه الأحكام في الأديان الإلهيّة؛ لأنّ الدين الإسلامي هو دينٌ مطابقٌ للعقل والفطرة، ولأنّ تعارض القطعيّ مع القطعيّ ليس معقولاً، فالحقيقة واحدة، وتعارض حكمين قطعيين ينتهي إلى التناقض وهنا هناك أمران :-

أ : الخطأ في مقدّمات حكم العقل، أي أنّها غير تامّة.

ب:إذا ثبتت قطعيّة حكم العقل فهذا يعني أنّ ظاهر الآية أو الرواية ليس مراداً للشارع، ويجب التأويل.

---

1) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه ، ١/ ٩٦.
2) التشريع الإسلامي ، ١/ ١١٢.
3) المصدر نفسه ، ١ / ١١٣.

ثالثا :–هي المسائل التي هي فوق مستوى العقل ورغم أنّ العقل لا يحكم ضد هذه المسائل ولكن لا يوجد دليل على قبولها وتوجيهها أيضاً، فهي فوق مستوى العقل مثل الأحكام التعبّديّة.[1]

رأي الخواجة نصير الدين الطوسي:

وقد اعتبر بعض المتكلمين ((أن الشيخ المفيد هو الشخص الأول الذي اضطلع بمهمة إرساء الكلام في المذهب الشيعي على قواعد وحدود منضبطة، وشكّل من مجموع عقائد الشيعة نظاما فكرياً منسجما ومحددا، وحاول في نظامه الفكري إيجاد الأساس المنطقي للجمع بين العقل والنقل في الكلام)) [2] .

وقد سعى الخواجة نصير الدين الطوسي من خلال تدوينه كتاب (تجريد الاعتقاد) ((إلى المصالحة والحكم بين الكلام والفلسفة، ونجاحه في هذا الأمر أدى إلى أن يضع خاتمة للصراع بين المتكلمين والفلاسفة، وبعده احتلت الفلسفة مكانة الكلام في المسائل المشتركة بينهما، وذلك في أكثر المسائل، كما يشهد لذلك أكثر الكتب الكلامية اللاحقة على الخواجة)). [3]

وقد استطاع الخواجة أن يرد على مشروع نقد الفلسفة ويعطي التبرير الشرعي لدراسة الفلسفة ومناهجها، وذلك من خلال العمل على درء التعارض الظاهري بين العقل والنقل، عبر الجمع بين الدليل العقلي والدليل النقلي في إثبات المسائل العقدية.

ولعل الخواجة تأثر في مسعاه إلى التوأمة بين (المعقول والمنقول) في الكلام، وفي كتابه (تجريد الاعتقاد) رفع الخواجة التناقض بين الظاهر والعقل والذي يؤكد امتناع إعادة المعدوم، والنقل الذي يؤكد إعادة فقال: ((ويتأول في المكلف بالتفريق، حيث بين أن مراده من الإعدام

1) الرضائي الأصفهاني ، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقران ، ١٣٥- ١٣٦
2) الخراساني، مقدمة كتاب الرسائل العشر للشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي، 16 _17.
3) عبوديت،عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية،ت:علي عباس الموسوي،منشورات مركز الحضارة،بيروت ط2 ،2016م ، 1/ 27.

في غير المكلفين وهم من لا يجب إعادته فلا اعتبار به، إذ لا تجب إعادته فجاز إعدامه بالكلية فلا يعاد، وأما المكلف الذي يجب إعادته فقد تأول معنى الإعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع في ذلك، واعتبر أن هذا التفريق هو المقصود بالإعدام، وبالتالي يرتفع التعارض الظاهري بين الامتناع العقلي لإعادة المعدوم، وبين الإثبات النقلي لإعادته من خلال التغاير في مفهوم الإعدام بين النقل والعقل)) [1] .

وأيضًا زاد الخواجة على ذلك : ((واعتبر أن إعادة جميع الأجزاء بعد التفريق وتأليفها هو إعادة المعدوم، وسوغ هذا التأويل من خلال دليل نقلي واضح بقوله: كما في قصة إبراهيم عليه، والمقصود بها عندما سأل الله عزل عن كيفية إحياء الموتى، فإنه فرق أجزاء الطير ولم يعدمها، واعتبر إعادة جمعها حتى أعيدت بنيتها كما كانت هو إحياء الموتى)) [2] .

وقول الخواجة نصير الدين:((وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور)) [3]،قد بينه العلامة الحلي في شرحه: ((بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة إلى الدليل وإن كانت مركبة في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركبها من سمعيات محضة وإلا لزم الدور لأن السمعي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة لو استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فإذن إحدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز إثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز إثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز إثباته بهما)) [4] .

المعروف من مذهب المتكلمين انّه في صورة تعارض العقل والنقل فالمقدم هو حكم العقل، وقد أشار الخواجة إلى هذه المسألة في قسم الفلسفة من التجريد حيث قال: ((ويجب

---

1) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، 299.
2) المصدر نفسه، 299.
3) تجريد الاعتقاد، 173.
4) العلامة الحلي، كشف المراد ،243.

تأويله[1] عند التعارض)) [2] ، مع أنهم ملتزمون بعدم حجية الدليل النقلي إلاّ في صورة القطع بالدلالة والسند على ما تقدم، والتعارض إنما يكون بين حجتين، فلو كان الدليل النقلي غير قطعي فلا حاجة لتأويله؛ لعدم حجيّته حينئذٍ، بل وجوده كعدمه. [3]

ولذا فينبغي أن يخصّ البحث على مذاقهم في صورة ما لو وجد دليل لفظي قطعي مخالف للدليل العقلي،فهم في هذه الصورة يعتقدون بلزوم تقديم الدليل العقلي،وإن أبيت عن هذا فلا أقلّ من أنّ دليلهم المطروح في وجه تقديم العقل على النقل من أنّ العقل أصل النقل،يشمل ما لو كان الدليل النقلي قطعياً،باعتبار أنّ العقل كما هو أصل للدليل النقلي الظنّي أصل للدليل القطعي؛إذ في كلّ منهما لا بدّ من مقدمات عقلية كما عرفت في البحث السابق . [4]

في بيان الدليل المشهور على تقديم العقل،إذا عرفت ما تقدّم فاعلم أن المعروف بينهم ذكر دليل واحد على لزوم تأويل النقل عند معارضته بالعقل، وهو المذكور في كلمات العلامة الحلي[5]، وأوضحه الفاضل المقداد مفصلا في بعض كلماته .

وجاء في شرح الفصول النصيرية: ((إذا تعارض العقل والنقل فلا يجوز العمل بهما وإلّا لزم الجمع بين النقيضين، ولا ترك العمل بهما وإلّا لارتفع النقيضان، ولا العمل بالنقل واطراح العقل وإلّا لزم اطراح النقل أيضا؛ لأنّ العقل أصل للنقل لأنّه منتة إلى قول الرسول الثابت صدقه بالعقل، فيكون أصلا له فلم يبق إلّا العكس،وهو العمل بالعقل؛وأمّا النقل فلا يطرح بل للعلماء في ذلك مذهبان:أحدهما:أن يتوقّف فيه إلى أن يظهر سرّه أو يفوّض علمه إلى اللّه تعالى؛وثانيهما:أن يؤوّل تأويلا لا ينكره العقل، كقوله تعالى:﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[6] فإنّ العقل

1) أي تأويل الدليل اللفظي.
2) العلامة الحلي،كشف المراد ،349.
3) ظ ، فواز، حسن فوزي،غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد،89/1.
4) ظ ، المصدر نفسه،89/1.
5) ظ،العلامة الحلي،كشف المراد ،349_350.
6) الفتح، 10.

يمنع ظاهر اليد لامتناع الحاسّة عليه تعالى،والغرض أنّ النقل صحيح فحملنا اليد على القدرة،وذلك لا ينكره العقل)) [1] .

وبعبارة مختصرة: إنكار الحكم العقلي في مقام يوجب إنكار حجيته في كل مقام؛ لأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، ولا يصح تصحيح حكم العقل في مورد دون آخر. ويمكن أن نضيف لهم أن أحكام العقل قطعية، وقد حقق في علم الأصول أن حجية خبر الواحد بل مطلق الأمارات مخصوصة في غير صورة القطع بالخلاف. نعم، هذا الدليل لا يتماشى فيما لو كان الدليل الشرعي مقطوع الصدور والدلالة. [2]

وقول الخواجة :((وقد يفيد اللفظي القطع))[3]،وبين ذلك الحلي بقوله: ((قيل إن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والإضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فإن كثيرا من الأدلة اللفظية تعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها)) [4] .

قول الخواجة الطوسي:((ويجب تأويله عند التعارض))[5]، شرحه العلامة الحلي: ((إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل أما مع تعارض النقلين فظاهر لامتناع تناقض الأدلة وأما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك أيضا وإنما خصصنا النقلي بالتأويل لامتناع العمل بهما وإلغائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل للنقلي فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضا فوجب العدول إلى تأويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه .قال:وهو قياس وقسيماه)) [6] .

---

1) الفاضل المقداد، مقداد بن عبدالله السيوري، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية،مجمع البحوث الإسلامية،مشهد،ط1420،1هـ، 155.
2 ظ ، فواز، حسن فوزي،غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد،111/1.
3) تجريد الاعتقاد، 173.
4) العلامة الحلي، كشف المراد ، 244.
5) تجريد الاعتقاد، 173.
6) كشف المراد ، 244.

ذهب جمع إلى أنّ الدليل النقلي لا يفيد القطع أصلًا لتوقفه على أمور ظنية وذلك منها ((لعدم العلم بإرادة المتكلم الظاهر من هذه الألفاظ لاحتمال المجاز و نحوه و الشيء المتوقف على الظن ظني ولكن الطوسي و آخرون قالوا على انه (قد يفيد اللفظي القطع) لأنه كثيرا ما يقطع بدلالة المقدمات اللفظية على معانيها المرادة، و هذا يتضح بالمراجعة إلى العرف، و أما الدليل العقلي فلا خفاء في إفادة القطع و اليقين)) [1] .

وفي مسألة لا يعقل تعارض دليلين عقليين حقيقة ولو تعارضا فهو صوري((والواقع إن أحدهما خطأ يلزم التدقيق للاطلاع عليه مادة أو هيئة ولو تعارض نقليان فان كان أحدهما نص أو اظهر أخذ به وترك ظاهر الآخر وإلا تعارضا وكان أحدهما خلاف الواقع لامتناع تناقض الأدلة الصادرة من الحكيم. ولو تعارض عقلي ونقلي كقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[2] مع ما دل من العقل على امتناع رؤيته تعالى المؤيد بالنقل أيضا فحينئذ يسقط ظاهر النقل (ويجب تأويله عند التعارض) ولا يمكن العكس إذ العقلي أصل للنقلي فلو أبطل الأصل بطل الفرع وهو موجب لبطلان الدليلين، مضافا إلى بداهة ذلك. فلو ورد دليل على أن الاثنين فرد لم يتوقف العقل في تأويله إن لم يتمكن من طرحه)) [3] .

وقال الاسترآبادي: ((إذا تعارض دليلان نقليّان أو دليل عقليّ و نقليّ، وجب تأويل النقلي. أمّا مع تعارض النقلين فظاهر؛ لامتناع تناقض الأدلّة، لكون حكم الله واحدا، وكون المخبر معصوما يمتنع عليه الخطأ والافتراء، فلا بدّ من تأويل أحدهما كما يؤوّل قوله عليه السّلام: «الماء يطهّر و لا يطهّر»[4] بأنّ الماء لا يطهّر من غير نوعه أو مع بقائه على حاله كسائر ما يقبل التطهير؛ لتعارضه مع ما يدلّ على أنّ الماء الطاهر يطهّر كلّ شيء حتّى الماء النجس؛ وأمّا مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك، كما في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[5] و ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[6] لدلالة الأوّل على كونه تعالى ذا جارحة مخصوصة. والثاني على كونه تعالى جالسًا وجسمًا، وقد عارضهما الدليل العقلي الدالّ على استحالة التركّب

1) الحسيني الشيرازي، القول السديد ، 232.
2)القيامة،22_23.
3) المصدر نفسه ، 232.
4) الكليني، الكافي، 1: 1/ 1 من كتاب الطهارة؛« تهذيب الأحكام» 1: 215/ 618.
5) الفتح،10.
6) طه، 5.

والتجسّم ونحو ذلك في حقّه تعالى، فتؤوّل اليد على القدرة، والكون على العرش على الاستيلاء والسلطنة)) [1] .

ووضح الطهراني في شرحه: ((أن التعارض أما بين عقليين أو نقليين أو مختلفين وعلى أي من التقديرات إما أن يكون لأحد المتعارضين معتضد مما ليس بنظيره أو لا وفي جميع هذه الصور يجب العلاج ليرتفع التعارض في الواقع أو في الأخذ، ثم أن علاج تعارض العقليين صعب غاية الصعوبة لان احدهما شبهة ليس بدليل والآخر دليل ناقص البيان غير وافٍ بالمطلوب فعلى المستدل أن قدر أن يستوفي البيان حتى تنحل الشبهة و يستقل الدليل بالدلالة، ... وأما علاج تعارض النقليين من دون اعتضاد احدهما بالعقلي فمذكور في غير هذا الفن، وأما إذا تعارض العقلي والنقلي سواء كان لأحدهما اعتضاد بنقلي آخر أم لا فيأول النقلي إن أمكن أو يطرح ويقدم العقلي لما ذكره الشارح العلامة، اللهم إلا أن يكون النقلي مفيدا للقطع وحينئذ فالأمر مشكل وإن كان كلام القوم فيما إذا كان مفيدا للقطع لان غير القطعي ليس بحجة في الاعتقاديات)) [2] .

وزاد الطهراني في شرحه: ((أي في صورة اعتضاد احدهما بالعقلي ليرجع إلى تعارض العقلي و النقلي لان الكلام فيه)) [3] .

قال الرازي في المحصل: ((الدّليل اللفظيّ لا يفيد اليقين إلّا عند تيقّن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ، وإعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والتّخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتّقديم والتأخير، وعدم المعارض العقليّ الّذي لو كان لرجّح، إذ ترجيح النّقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النّقل لافتقاره إليه. وإذا كان المنتج ظنيّا فما ظنّك بالنّتيجة)) [4] .

فرد عليه الخواجة الطوسي: ((كثير من الفقهاء يقولون: الدّليل اللفظيّ يفيد العلم. وذهب المصنّف إلى أنّه لا يفيده، وعدّ هذه الأمور. ويزاد في بعض النّسخ: «وعدم النّسخ»؛

1) الاسترآبادي،محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة،مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي،قم، ط1، 1424هـ،445/1.
2) الحسيني الطهراني، هاشم، توضيح المراد،منشورات المفيد،طهران،ط3، 1407هـ، 349
3)المصدر نفسه،349.
4) نصير الدين الطوسي،تلخيص المحصل ، 67.

ومحكمات القرآن لا يقع فيها شكّ بسبب رواة الألفاظ، و تصريفها، وإعرابها، والاشتراك، والنّسخ، و التّقديم و التّأخير، وبسبب المعارض العقليّ. فان وقع شكّ بسبب المجاز، أو التّخصيص، أو الإضمار فممكن)) [1] .

وجاء في الحاشية على إلهيات((وأجيب بأنّ قولكم تجويز ذلك سفسطة إن أردتم بالتجويز حكم العقل...)) [2] للمستدلّ أن يقول: ((نريد ب (تجويز ذلك سفسطة) أنّ تجويز ذلك خلاف بديهة العقل وضرورته، وأنّ العقل يحكم بالبديهة أنّه ليس كذلك مثل أن يجوز كون النهار ليلا حين وجود النهار لا أنّه يلزم المحال فإنّ فرض النهار ليلًا لا يستلزم محالًا؛ وكونه خلاف البديهة يكفي للرد والإبطال ولم يحتج بانتهائه إلى لزوم المحال بخلافه، مع أنّه قد يدعى لزومه فإنّ وقوع خلاف ما يقتضيه بديهة العقل محال)) [3] .

وزاد الاردبيلي: ((ويلزمهم خلاف العقل والنقل، فإنّ القرآن العزيز مملوّء بالأحكام المعلّلة مثل:﴿ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4])) [5] .

وكلام الرازي في المحصل: ((قد يكون الإنسان جازما بصحّة جميع مقدّمات دليل معيّن، ثم يتبيّن له خطأ في بعض تلك المقدّمات؛ ولأجل ذلك ينتقل الرّجل من مذهب إلى مذهب، فجزمه بصحّة تلك المقدّمة الباطلة باطل، فظهر أنّ البديهة متّهمة)) [6] .

رد عليه الخواجة نصير الدين فقال في نقد المحصل: ((قصور أفهام بعض النّاس عن التّميز بين الحق والباطل، واعتمادهم على ما يتقلّدونه من آبائهم أو أساتذتهم، بموجب حسن ظنّهم فيهم، ليس بقادح في الأوّليّات؛ وأيضًا التّشكك في النّظريّات بسبب تعارض الدّليلين، أو النّقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجّح أحد دليلين متعارضين لا يقدح في النّظريّات؛

1) تلخيص المحصل ،67.
2) المقدس الاردبيلي، احمد بن محمد، الحاشية على إلهيات ، 111.
3) المصدر نفسه ، 111.
4) الذاريات، 56.
5) الحاشية على إلهيات ، 126.
6) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل ، 43.

وصناعة المنطق لا سيّما صناعة سوفسطيقا منه إنّما بيّن لإرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومجانبة ما يقتضي الضّلال في العقائد والمباحث النّظريّة)) [1] .

1) تلخيص المحصل ، 43.

الفصل الثاني:منهجه في تفسير الآيات المحكمة :

المبحث الأول : تفسير آيات النصّ :

المطلب الأول: النص بوصفه كاشف عند المتكلمين:

النص لغة:الإظهار والإبانة[1] .و اصطلاحاً:((هو اللفظ الذي لا يحتمل غير ما فهم منه))[2].

قال المرتضى: ((كلّ كلام يظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه))[3] ،وقريب منه البريدي: ((كلّ خطاب يمكن أن يعلم المراد من ظاهره)) [4] .

فإذا ظهر منه (اللّفظ) المراد يسمّى ((ظاهرا بالنّسبة إليه في اصطلاح أصول الفقه، وإن تأيّد ذلك بشهادة السّوق، يسمّى نصّا)) [5] .

وفي إرشاد الطالبين: ((هو اللّفظ الّذي لا يحتمل غير ما فهم منه)) [6] ، وقال الرازي: ((هو اللّفظ المفيد الّذي لا يحتمل غير المقصود)) [7] .

فنلاحظ أنّ جمهور الأصوليين يقتربون من بعضهم في التعريف إذ يعرفونه بقرينة الحكم الشرعي وليس بوصفه نسيج من الألفاظ ذات الدلالة.

---

1)الجصاص،أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت/370هـ)، الفصول في الأصول ،طبعة سنة 1414هـ ،76/4.
2) الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ٣٣٨.
3)المرتضى، الحدود والحقائق، علي بن الحسين بن موسى الشريف المرتضى (ت:٤٢٦هـ)، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،لبنان، ط١، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م، 179.
4) الحدود والحقائق،232.
5)التفتازاني،سعد الدين مسعود بن عمر السمرقندي(ت792هـ)،شرح العقائد النسفية،مكتبة البشرى كراتشى،ط1، 1430هـ_2009م ،190/1.
6)الفاضل المقداد، إرشاد الطّالبين إلى نهج المسترشدين، 338.
7) مفتاح الغيب ، 187.

أما عند جمهور المتكلمين فإن النص هو: ((ما دل على معنى قطعا ولا يحتمل غيره)).[1]

وعند جمهور المتكلمين نرى أنّ للنص معنيين ،المعنى الأول: ((فهي تُستعمل في مقابل الظاهر)) [2] وهو تعريف يقارب تعريف الأصوليين؛ والثاني تُستعمل في معنى "النقل" مقابل "العقل"[3] .

والمقصود من النقل هو((كل كلام له جذور في الوحي بشكلٍ أو بآخر، أي المعنى الذي يشمل القرآن والحديث)) [4].

وبعبارة أخرى هو: ((الاتّجاه النصيّ نظامٌ فكريٌّ يميل إلى الجمود على النصوص الدينيّة، ويرى عجز العقل البشريّ عن الوصول إلى الحقائق الدينيّة، ولو كان ذلك في مقام التأويل وتوجيه النصوص على غير ظاهرها الأوّليّ في بعض الحالات التي تستدعي مثل هذا التوجيه. ويرى أصحاب هذا الاتّجاه أنّ المرجع الأوحد للوصول إلى المعارف الدينيّة هو النصّ وظواهر الكتاب والسنّة)) [5] .

((وفي بعض الحالات يستخدم النصيّون الأدلّة العقلية للدفاع عن التعاليم الدينيّة؛ ولكنّهم في الوقت عينه يرون أنّ محاولة العقل التعمّق في فهم النصوص الدينيّة وتجاوز ظواهرها لن يتمخّض عن نتيجة تستحقّ العناء))[6].

قال التهانوي:((وقال صدر الإسلام النّصّ فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام)).[1]

---

1)ظ،القرافي،أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي(ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول تح:طه عبد الرؤوف سعد،شركة الطباعة الفنية المتحدة،ط1، 1393هـ،، 36، ظ، حمد عبد اللطيف بن احمد ، الفروق في أصول الفقه،المدينة المنورة_السعودية،دار النشر:الجامعة الإسلامية،تا 1414هـ_1993م، 377.

2) الطريحي فخر الدين، مجمع البحرين، ٤/ ١٨٤.

3)ظ، مجلة الجامعة الإسلامية(سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد 12_ العدد2 _يونيو_2004م ،144.

4) ظ ،الصدر ،محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول،مطبعة النعمان،النجف الأشرف،ط2، 1395هـ_1975م، ١٠؛ ظ، أبو زيد نصر حامد، النّص، السلطة، الحقيقة، ١٢٥.

5) أوائل المقالات، سلسله مؤلفات المفيد، ٧/ ٢٢.

6) يوسفيان حسن و شريفى احمد حسين، عقل و وحى، تهران، پژوهشكاه فرهنك و انديشه اسلامى، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ هـ.ش، ١٢٣.

وأضاف: ((وبالجملة فعبارة النّصّ دلالته على المعنى المسوق له، وإشارة النّصّ دلالته على المعنى الغير المسوق له، ودلالة النّصّ دلالته على حكم ثبت بمعناه أي بمعنى النّصّ لغة لا اجتهادا ولا استنباطا ويسمّيها عامة الأصوليين فحوى الخطاب أي معناه، وقد يسمّى لحن الخطاب أي معناه ويسمّيها نفس أصحاب الشافعي مفهوم الموافقة)). [2]

ويشير محمّد كاظم رحمتي إلى ((أنّ هذا الأمر وقد أدّت سيادة هذا الاتّجاه إلى غياب الأبحاث الكلاميّة عند الشيعة، واكتفى علم الكلام الشيعيّ بالدفاع عن بعض التعاليم الدينيّة وخاصّة التوحيد والإمامة وذلك بطريقة نقليّة))[3]؛ سواء كان ذلك على صورة نقل الأحاديث وجمعها أو إعادة تظهير مضمونها ومفادها[4] .

وقد جمع الدكتور محمّد أديب الصالح هذه التعاريف بقوله إن النص هو: ((اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق لأجله الكلام دلالة واضحة تحتمل التخصيص و التأويل احتمالا أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ في عهد الرسالة)) [5] .

وأمثلة النص في القرآن الكريم كثيرة منها قوله تعالى: ((﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾[6] فالآية نصّ في نفي التماثل بين البيع و الربا من ناحية الحل و الحرمة ؛لأن الكلام سيق لبيان هذا الحكم فازداد النصّ وضوحا على الظاهر، وهو حل البيع و حرمة الربا بمعنى من المتكلم لا بمعنى موجود في الصيغة نفسها. و منه قوله تعالى: ﴿ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ﴾ [7] فالآية نصّ في بيان العدد الحلال من النساء وهو الأربع، فهذا الحكم مما قصد بالسياق، فزاده ذلك وضوحا على الظاهر، وهو حل النكاح، بمعنى من المتكلم لا بمعنى في الصيغة نفسها، وفي ضوء هذه الأمثلة يتبين أن موجب النص هو موجب

---

1) ظ ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، 1494/2.
2) تهانوي،موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم ، 2 / 1498.
3) رحمتي، محمد كاظم، نكاتى درباره أهميت آثار شيخ صدوق، مجلة علوم حديث، العدد ٣٠، دانشكده علوم حديث، شتاء ١٣٨٣ هـ.ش، ١٩٨-٢٠٠.
4) ظ ،الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية، ١٩٣؛ظ، الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ٣٥؛ ظ،ابن إدريس الحلي، السرائر،١/ ٥٠ _ ٥١.
5) الصالح، محمّد أديب ،تفسير النصوص في الفقه الإسلامي،المكتب الإسلامي،لبنان،ط1413،1هـ_1993م ، ٩١.
6)البقرة،275.
7) النساء،٣.

الظاهر ،ولكن النص يزداد وضوحا على الظاهر فيما يرجع إليه الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلم وإنما يعرف ذلك عند المقابلة بينهما)) [1] .

المطلب الثاني: قيمة تفسير القرآن بالقرآن عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ :

تأكد لنا سابقا أهمية هذا المنهج في التفسير للنصّ القرآني ، فضلاً عن أنّه من ركائز المنهج الصحيح واليقيني في فهم النصّ ((وكان الالتزام بالقرآن كمرجعية أُولى في فهمه بما ينطق عن ذاته وكونه ﴿تِبْيَانا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾[2] ولم يفرط فيه من شيء ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [3] ،وثبت لنا استحالة أن يكون الكتاب كذلك ويفرط بأهم ركيزة فيه ، وهي قدرته على أن يبين نفسه ، فيكون مفهوما عند من خوطب به)) [4] .

كما تقدم أنّ مركزية النصّ وظهوره تمثل الباعث الأهم عند الخواجة نصير الدين لما تمثله من منطقة (الثوابت) التي يرتكز عليها الفهم الديني بصورة عامة ، فابتدأ قوله بتجديد مفهوم الإيمان الناتج من ظواهر القرآن ،قال الخواجة الطوسي: ((ويجب اقتران الثّواب بالتّعظيم، والعقاب بالإهانة، للعلم الضّروريّ باستحقاقهما مع فعل موجبهما، ويجب دوامهما لاشتماله على اللّطف ، ولدوام المدح والذّم، ولحصول نقيضهما لولاه ، ويجب خلوصهما، وإلّا لكان الثّواب أنقص حالا من العوض و التّفضّل، على تقدير حصوله فيهما، وهو أدخل في باب الزّجر، وكلّ ذي مرتبة في الجنّة لا يطلب الأزيد، ويبلغ سرورهم بالشّكر إلى حدّ انتفاء المشقّة، وغناؤهم بالثّواب ينفي مشقّة ترك القبائح ، وأهل النّار يلجئون إلى ترك القبيح، ويجوز توقّف الثّواب على شرط ،وإلّا لأثيب العارف باللّه- تعالى- خاصّة، وهو مشروط بالموافاة، لقوله

1) زغلول، محمد حمد، التفسير بالرأي قواعده وضوابطه وأعلامه،دمشق، دار الفارابي للمعارف،1420هـ_1999م، ٢٢٩ .
2)النحل،89.
3) الأنعام، 36.
4) الاعرجي ، ستار جبر حمود، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني،بيت الحكمة _العراق_بغداد، ط1،2008م،84.

تعالى:﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[1] ، وقوله: ﴿مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ... ﴾[2]))[3] فهو هنا يعزز مقولة أهمية الظاهر بوصفها طريقاً للثواب وإلا كان الثواب من نصيب العرفاء وأهل الباطن فحسب.

ويتضح هنا أنّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ فسر القرآن بالقرآن إذ قال: ((أما طالب الكمال فإنه إذا حاسب نفسه هذه المحاسبية لم تصدر منه سوى الطاعات ومع ذلك فإنه يرى نفسه مقصرًا ،ولذا قيل :(حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا) ومن لم يحاسب نفسه بل كان متماديًا في العصيان فإنه سيحاسب غداً بمقتضى قوله تعالى : ﴿إِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ [4] فيقع عندئذ في العذاب الأليم والخسران العظيم وحينئذٍ ﴿لَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ [5] أعاذنا الله من ذلك)) [6] .

وهنا نلاحظ بوادر تفسير القرآن بالقرآن في بيان معنى الإيمان في كلام الخواجة نصير الدين: ((والإيمان:التّصديق بالقلب واللّسان ، ولا يكفي الأوّل، لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ... ﴾ [7] و نحوه ، ولا الثاني، لقوله : ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾[8] ؛ والكفر: عدم الإيمان، إمّا مع الضّد أو بدونه ،و الفسق: الخروج عن طاعة اللّه تعالى، مع الإيمان به ،والنّفاق: إظهار الإيمان وإخفاء الكفر ،والفاسق مؤمن، لوجود حدّه فيه)). [9]

وأيضًا أورد في كتابه أوصاف الأشراف بيان معنى الإيمان وهو يفصل مستويات الإيمان ويبينها ويستدل عليها بالآيات القرآنية أي أنّه فسر القرآن بالقرآن فقال الخواجة نصير

---

1) و تمامه:« وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ»(الزمر، 65).
2) و تمامه:« فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ»(البقرة: 2/ 217).
3) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، 303.
4)الأنبياء، 47.
5)البقرة،123.
6) نصير الدين الطوسي،أوصاف الأشراف، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ،الكاتب: مركز المعارف للتأليف والتحقيق،2015 م،36.
7) في قوله تعالى: (وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا) (النمل ، 14).
8) في قوله تعالى: (قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ ...) (الحجرات،14).
9) تجريد الاعتقاد، 309

الدين:((قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [1] . وللإيمان مراتب: أدناها الإيمان باللسان، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [2] .﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [3] . وأعلى منها الإيمان الناتج عن التقليد، والّذي يجب أنْ يكون تصديقه جازماً بما يجب أنْ يُصدِّق به، وأمّا إمكانيّة زواله فلأنّ التصديق الحاصل يستلزم مقارنة العمل الصالح ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا﴾ [4] .وأعلى منها الإيمان بالغيب كما قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [5] ، وتُقارنه بصيرة في باطنه تقتضي ثباته، وهي كناية عن الإيمان من وراء الحجاب ولذلك قُرن بالغيب. وأعلى منها من جاء في حقّهِ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾ [6] إلى قوله﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً﴾ [7] . وهي مرتبة كمال الإيمان ويتّصل بالإيمان اليقينيّ الّذي يأتي شرحه وهو منتهى مراتب الإيمان، وأقلّ ما يصلح للسلوك هو إيمان المُقلِّد والإيمان بالغيب. فإنّ الإيمان باللسان وحده ليس بإيمان في الحقيقة كما قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَ وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [8] فإنّه إذا حصل اعتقاد جازم بموجودٍ كامل مطلق – أي خالق للعالَم – مع سكون النفس أمكن السلوك وسهُل الوصول إلى الغاية)). [9]

وقال العلامة الحلي في كشف المراد : ((اختلف الناس في الإيمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها و الذي اختاره المصنف(الخواجة) أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفي أحدهما فيه أما التصديق القلبي فإنه غير كاف لقوله تعالى﴿ وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ﴾[10] وقوله تعالى ﴿فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[11] فأثبت لهم المعرفة

1) البقرة، 25 وهذا المقطع من الآية تكرّر 49 مرة في القرآن الكريم.
2) النساء، 136.
3) الحجرات، 14.
4) الحجرات، 15.
5) البقرة، 3.
6) "وعلى ربهم يتوكلون" سورة الأنفال، 2.
7) الأنفال، 4.
8) يوسف،106.
9) أوصاف الأشراف،26_27.
10)النمل،14.
11)البقرة،89.

والكفر وأما التصديق اللساني فإنه غير كاف أيضا لقوله تعالى ﴿قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾[1] ولا شك في أن أولئك الأعراب صدقوا بألسنتهم)).[2]

فإن الإيمان لو كان هو الإقرار باللسان لم ينفه عن المقرين باللسان ويدل عليه أيضا قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾[3] يقول الحسيني الشيرازي في كتابه القول السديد: ((لكن الظاهر أن التصديق باللسان كاف في ترتب أحكام المؤمنين في الدنيا كما هو المعلوم من ترتيب النبي صلى اللّه عليه وآله وسلّم أحكامهم على المنافقين كابني أبي وحرب وغيرهما (والكفر عدم الإيمان) مما من شأنه أن يكون مؤمنا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو (أما مع الضد) للإيمان بأن يكذب و يجحد (أو بدونه) بأن لا يؤمن و لا يكذب فهو خال عن الطرفين الإيمان و التكذيب)).[4]

وقال الخواجة في تفسير التقوى حيث فسرها وهو يورد الآيات القرآنية أي أنه فسرها بتفسير القرآن بالقرآن : ((قال الله تعالى : ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[5]؛ التقوى هي التجنب عن المعاصي والابتعاد عنها خوفا من سخط الله تعالى كالمريض الذي ينمي عن المضرات لمرضه أو المزيدات فيه طلبا للصحة والنجاح في العلاج ، وكذلك الناقص الذي يطلب الكمال يجب عليه أن يحترز عن كل ما ينافي ذلك الكمال أو يكون مانعة له عن الوصول إليه أو أن يشغل السالك عن سيره في طريق طلبه حتى يكون المقتضي للوصول أو ما يعاونه في سلوكه مفيدة مؤثرة ، قال تعالى : ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾[6] والتقوى بالحقيقة تتركب من ثلاثة أشياء: 1- الخوف. 2 - التحاشي من المعاصي . 3- طلب القربة إلى الله . ... وقد كثر ذكر التقوى والثناء على المتقين في التنزيل العظيم

---

1)الحجرات،14.
2) كشف المراد ، 426.
3)البقرة،8.
4) الحسيني الشيرازي، محمد، القول السديد ، 410.
5)الحجرات،13.
6)الطلاق،2_3.

والأحاديث الصحيحة مما لا يسعه هذا المختصر،وغاية كل الغايات هي محبة الله تعالى:﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[1]» [2].

وقد فسر الخواجة نصير الدين الطوسيّ القرآن بالقرآن في وصف طريق الآخرة وأسباب إعراض الناس عنه وآفات هذا الإعراض إذ قال: «وثمرة الإعراض (عن طريق الآخرة) في هذا العالم ضيق ذلك العالم والشقاوة الأبدية﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا* قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ﴾ [3] ، وأي شقاوة أعظم من أن يكون الإنسان منسياً عند الله تعالى، والعمى في هذا الموضع (الآية) هو عمى القلوب ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [4]» [5] .

وزاد أيضّا في نفس المورد حيث فصل العمى إلى مراتب وهو يستشد على ذلك بالآيات القرآنية فقال: «وله (أي العمى) مراتب: الختم، والطبع، والرين،﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [6] ،﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ [7] ، ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾ [8] ،وهذا (الرين) أقصى درجات العمى وإن كان يؤدي إلى حجاب أكبر﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [9] . وأكبر الآفات هي أنّ أكثر من يحسبونهم الناس أئمة للطريق (طريق الآخرة) لا خبر لهم عن ذلك الطريق ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾[10] ،ومتابعة هؤلاء

---

1)آل عمران،76.
2) أوصاف الأشراف،37.
3)طه ،124_126.
4)الحج، 46.
5)نصير الدين الطوسي،التذكرة في المبدأ والمعاد، شرح وتعليقات:آية الله حسن حسن زاده آملي ،ترجمة :الشيخ صادق جعفر الشطي،دار الهادي،ط1429،1هـ_2008م ،73.
6)البقرة ،7.
7)النساء، 155.
8)المطففين، 14.
9) المطففين، 15.
10)الروم ،7.

لا يزيد الإنسان إلا ضلالاً ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1]))[2] .

المطلب الثالث: أسس التعامل مع الظاهر:

في اللغة والاصطلاح:

لغة: أنّ الظاهر في اللغة : الواضح[3] . والظاهِرُ: ((خلاف الباطن)). [4]

أما اصطلاحا:

وقال الغزاليّ: ((النصّ هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله)) [5] .

وقال المشكينيّ: إنّ الظاهر هو: ((اللفظ الذي له ظهور قابل للتأويل بسبب القرائن)) [6] .

فعلى ما ذكرنا يظهر أنّ المراد بالظهور هو: ((المعنى الذي يبرز ويظهر من اللفظ مع قطع النظر عن أيّ قرينة، و أمّا إذا ظهر بقرينة، فيكون من قبيل النصّ)). [7]

ومن هنا: ((أنّ ظواهر النصوص القطعيّة حجّة بلا شكّ، وظواهر الكلام المحتمل فيه الخلاف حجّة بعد الفحص و اليقين عن عدم وجود القرينة على مخصّص أو مقيّد)). [8]

و الظاهر: ((ما يحتمل وجهين وأريد الراجح منهما لتبادره للفهم بنفسه)). [1]

---

1)الأنعام،116.
2) نصير الدين الطوسي،التذكرة في المبدأ والمعاد،74.
3) الجواهري، الصحاح، ٢ / ٧٣١ ، وابن منظور، لسان العرب ٤ / ٥٢٣ ، « ظ. ه. ر ».
4) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية،731/2.
5) المستصفى من علم الأصول، 384/1. .
6) المشكينيّ ، عليّ، اصطلاحات الأصول، الناشر:دفتر نشر الهادي،المطبعة:الهادي،ط5 ،صفر المظفر 1413هـ،٢٢٣.
7) فاكر ميبدى، محمد، قواعد التفسير لدي الشيعة و السنة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية. المعاونية الثقافية. مركز التحقيقات و الدراسات العلمية، طهران، 1385 هـ،174.
8) فاكر ميبدى، محمّد، قواعد التفسير لدي الشيعة و السنة، ١٧٩.

وعرف أيضاً بأنّه ((ما دلّ على معنى دلالة ظنّيّة)) [2] .

وعند الآمدي(ت631هـ): دلالة واضحة[3] .

وأوضح التهاوندي: ((إنّ الظاهر ما دلّ دلالة ظنية بالوضع أو بالعرف فيخرج المجاز عن الحدّ، وذكر الغزالي في المستصفى أنّ الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنّص هو الذي لا يحتمله كذا في كشف البزودي)). [4]

وبعبارة أخرى: ((حكم الظاهر والنّص عند الحنفية وجوب العمل بما ظهر منهما قطعا ويقينا. وأمّا احتمال المجاز فغير معتبر لأنّه احتمال غير ناشئ عن دليل. و أما عند تعارضهما فالنّص أرجح لأن الاحتمال الذي في الظاهر تأيّد بمعارضة النّص)). [5]

إدراك خصوصية تضمن النص للظاهر :

أنّ للمنهج القرآني وأُسلوبه في إيصال الأفكار والمفاهيم والمعارف المختلفة أثراً بالغ الأهمية في عملية الكشف عن دلالاته ، وهذا ما يستلزم من المتصدي لعملية الكشف أن يكون مستوعباً للأساليب القرآنية في التوصيل والتبليغ وصيغ التعبير ، قال تعالى : ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [6]،وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ الْأَلْبَابِ﴾ [7]، ونلاحظ أن أُسلوب القرآن التعبيري يكاد يتصور في صورتين تعبيريتين هما:

---

1) زقزوق، محمود حمدي، الموسوعة القرآنية المتخصصة، الناشر:المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،1424هـ_2003م، ١٤٢.
2) الغزالي، المستصفى ، ١٩٦ .
3) ظ،الآمدي،علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقبق:عبد الرزاق عفيفي،دار الصميعي،ط1،سنة1424هـ_2003م، ٣ / ٥٨.
4) كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم،1145/2.
5)المصدر نفسه،1145/2.
6) محمّد صلىاللهعليهوآله ، ٢٤.
7) ص ، ٢٩.

1_ الظهور المباشر : وهو ما يتمثل فيه ارتسام مدلول الكلمة أو الكلام بالنظرة الأولى في الذهن كما في قوله تعالى : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [1] .

2_ التضمّن والاحتواء المستبطنين : وهو ما يتمثل في استعمال القرآن للمثل والقصة للإيحاء بالمفاهيم من جهة ، أو استعمال الرمز والإشارة الخفية والاحتواء على مفاهيم مستبطنة لا تتكشف بمجرد التدبر ولا تظهر بالاكتفاء بالظاهر [2] .

وهذا ما يطلق عليه في النقل عن الرسول (صلىالله عليه وآله) والأَئمة (عليهم السلام) بالظاهر والباطن واحتواء النص عليهما ، وهو ما جاءت الروايات العديدة لبيانه ، فمن ذلك ما روي عن الرسول صلىالله‌عليه‌وآله من حديث طويل في وصف القرآن الكريم : ((.. وله ظهر وبطن ، فظاهره حكم ، وباطنه علم ، ظاهره أنيق ، وباطنه عميق)). [3]

الظاهر عند الخواجة نصير الدين الطوسي:

نرى الخواجة نصير الدين الطوسي في بيان التوبة والتفريق بين التوبة العامة والتوبة الخاصة وهنا أخذ الخواجة بتفسير القرآن الكريم بظواهر الآيات القرآنية إذ قال: ((هذه شروط التوبة العامة من الذنوب والمعاصي وقد قال الله تعالى في حق هؤلاء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ [4] . وقال تعالى:﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ [5].أما التوبة الخاصة التي هي عبارة عن ترك الأولى فشرائطها معلومة مما قدمناه.ولقد قال تعالى فيها: ﴿لَّقَد تَّابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ [6])) [1] .

---

1) الإخلاص، ١.
2)ظ، الاعرجي ، ستار جبر ، مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني،67.
3) أصول الكافي ٢ /٥٩٩ ؛ من كتاب فضل القرآن ، وتفسير العيّاشي ٢/١ ـ ٣.
4)التحريم،8.
5)النساء،17.
6)التوبة،117.
1) أوصاف الأشراف،33.

وقال الخواجة في الإنابة وقد فسرها بظاهر الآيات القرآنية: ((قال الله تعالى :﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ﴾ [1] الإنابة هي الرجوع إلى الله والإقبال عليه وذلك بأمور ثلاثة : أحدها : في الباطن وهو دوام التوجه إلى ناحية الله تعالى وطلب التقرب إليه في كل فكر وعزم ، قال تعالى :﴿وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ [2] . ثانيهما : في القول وهو أن يلهج بذكر الله وذكر نعمه وذكر المقربين إليه ، قال تعالى : ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ﴾ [3] . ثالثها : في الأعمال الظاهرة وذلك بالمواظبة على الطاعات والعبادات المقرونة بنية القربة إلى الله تعالى كالفرائض والنوافل والوقوف في مواقف كبار الدين وبذل الصدقات والإحسان إلى الخلق بإيصال أسباب النفع إليهم ودفع الضرر عنهم وملازمة الصدق في المعاملات و إعطاء المرء من نفسه وأهله النصف إلى غيرها)) [4].

وأضاف أيضًا في نفس المورد: ((وبالجملة هو الإلتزام بالأحكام الشرعية تقرب إلى الله تعالى وطلباً لمرضاته فإنه تعالى قال: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ *هَذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ * مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ * لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [5])). [6]

ونلاحظ مكانة الظاهر في القرآن عند الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه لمفهوم الحشر إذ قال: ((الحشر كذلك مصداق للجمع، فيوم القيامة حشر أيضًا،﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾[7] ، ولكن الحشر متفاوت، فقوم يحشرون هكذا﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴾ [8] ، وقوم يحشرون هكذا ﴿ وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ﴾ [9] . وفي الجملة حشر

---

1)الزمر،54.
2)ق، 33.
3)غافر،13.
4) أوصاف الأشراف،29.
5)ق،31_35.
6) أوصاف الأشراف،29.
7)الكهف،47.
8)مريم،85.
9)فصلت،19.

كل واحد مع من يطلبه سلوكه (واحشره مع من كان يتولاها)، ولهذا السبب قال تعالى :﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ [1] ، كذلك قوله:﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ﴾ [2] ،بل إلى حد أنه (لو أحب أحدكم حجرًا يحشر معه).ولأن آثار الأفعال هي المدبرة للبرازخ الحيوانية، كما سيتضح بعد ذلك، تكون الوحوش من أصناف ما يحشر﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ [3]؛وحشر كل واحد يكون على حسب صورته الذاتية، لأن الحجاب مرفوع يومئذ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[4])) [5].

وكذلك فسر الخواجة نصير الدين الطوسي مفهوم الإخلاص بما ورد في القرآن الكريم وأخذ بالظواهر ((قال الله تعالى : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [6] الإخلاص لغة تطهير الشيء من كل ما هو خارج عنه غير ممزوج به . وهنا يراد به أن يكون المرء في كل ما يقول ويعمل خاصا خالصا لله متقرب به إليه وأن لا يمازجه أي غرض دنيوي أو أخروي البتة ، ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [7] ويقابله ما خالطه غرض آخر كحب الجاه والمال أو حسن الذكرى أو الطمع في ثواب الآخرة أو في نجاة من عذاب المحصر فإن كل ذلك شرك لا يجتمع مع الإخلاص الحقيقي لله تعالى)) [8].

ومن هنا نستدل من كلام الخواجة وشرّاح كتابه أنّ للظاهر مكانة رفيعة وسامية، ومن خلال ظواهر النصّوص يمكن الاستدلال على أهم المسائل الكلامية التي لا يدركها العقل المجرد مثل مسألة الحشر التي نصّت عليها الآيات الظاهرة الدلالة والمضمون.

---

1)الصافات،22.
2)مريم،68.
3)التكوير ،5.
4)إبراهيم،48.
5) التذكرة في المبدأ والمعاد ، 95.
6)البينة،5.
7)الزمر،3.
8) أوصاف الأشراف،30.

المبحث الثاني: آيات التوحيد (عند الخواجة نصير الدين الطوسي)

المطلب الأول: في إثبات وجوده تعالى:

في إثبات وجوده تعالى احتاج الخواجة إلى مقدمات عقلية خالية من النص ، فقال: ((في وجوده الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب، وإلّا استلزمه لاستحالة الدّور والتّسلسل)). [1]

وفي مقام معرفة الله معرفة عقلية، ذكر الفلاسفة والمتكلمون براهين وأدلة عقلية تدل على وجوده، ومن بينها: ((برهان الإمكان والحدوث، واختار الفلاسفة برهان الإمكان الذي يتكون ويتألف من مقدمات عقلية خالصة، وأما المتكلمون فاهم لجأوا في إثبات الصانع إلى دليل الحدوث الذي يثبت الاحتياج الذاتي للظواهر عن طريق كونها مسبوقة بالعدم)) [2] .

وذكر الخواجة أنّه هو الطريق المشهور عند الفلاسفة في إثبات المبدأ الأوّل الواجب الوجود تعالى شأنه؛ بابتناء هذا المنهج بالآخرة على اعتبار الإمكان؛والخواجة قال في" شرح الإشارات" أشار إلى ذلك إذ قال: ((والحكماء الطبيعيّون أيضا يستدلّون بوجود الحركة على محرّك، و بامتناع اتّصال المحرّكات لا إلى نهاية على وجود محرّك أوّل غير متحرك. ثمّ يستدلّون من ذلك على وجود مبدأ أوّل)) [3] .

ومنهج الحكماء الإلهيين[4] وهو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثا أو قديما، متحرّكا أو غير متحرّك. إلى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الإلهي؛ وبهذا المنهج هو الّذي سلكه رئيس فلاسفة الإسلام في كتبه سيّما في(الإشارات)[5] ، وفي كتاب(المبدأ والمعاد) [6].

---

1) اللاهيجي، عبد الرزاق بن على، شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام ،5 / 51 .
2) طه محمد جواد، علم ما بعد الطبيعة في فلسفة نصير الدين الطوسي، رسالة ماجستير،غيرمنشورة، جامعة الكوفة - كلية الآداب، إشراف الدكتور نعمة العرباوي، سنة 2006م،152.
3) شرح الإشارات و التنبيهات، 3/ 66.
4) منهج الإلهيين(وهو الذي يستدل فيه بالنظر إلى الوجود ؛لأنه أخصر وأوثق وأشرف المناهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق ،أو إمكانه بشرط الحدوث)؛ وهم طائفة من المتكلمين ومنهم ابن سينا الذي سلك هذا المنهج.
5) ظ ،ابن سينا، الإشارات و التنبيهات، 266- 269.
6) ظ،ابن سينا، المبدأ و المعاد،مؤسسة الدراسات الإسلامية ،طهران، ط1، 1404هـ، 22 _ 34 _ 38.

إنّ الخواجة الطوسي اختار منهج الإلهيّين فقال: ((الموجود: إن كان واجبا فهو المطلوب، وإلّا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل)) [1].

وقد حاذى كلام الشيخ ابن سينا في كتاب(المبدأ والمعاد) حيث قال: ((لا شك إنّ كلّ وجود أو كلّ موجود فإمّا واجب الوجود، و إمّا ممكن الوجود. فإنّ كان واجبا، فقد صحّ وجود واجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فإنّا نبيّن أنّ الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود))[2].

قال الشهرستاني :((فإنما يبتدئ الدّهر والزمان حيث حدوث الحركة، وإنما تبتدئ الحركة منها حيث الشوق الطبيعي والنّزاع الطّلبّي إلى كمالاتها، فالأوّليّة الزّمانيّة لن تكون إلّا للمتحرّكات ، والأوّليّة الذّاتيّة لن تكون إلّا للمفارقات. والرّبّ تعالى هو الأول بلا أول قبله، والآخر بلا آخر بعده، فهو ﴿ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [3] أي ليس وجوده زمانيًّا ﴿وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [4] أي ليس وجوده مكانيًّا)) [5] .

وردّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ عليه بقوله: ((القول بالدهر مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح آخر. وإذا كان معنى الأوّل و الآخر أن ليس وجوده زمانيًّا فالمفارقات بزعمه أوائل وأواخر. وإذا كان معنى الظّاهر والباطن أن ليس وجوده مكانيًّا فالدهر والزمان وسائر الأعراض وجميع المفارقات كذلك)) [6] .

أنّ الموجود منحصر في الواجب والممكن،((لأنّه إذا اعتبر من حيث ذاته بلا اعتبار شيء آخر، فإمّا أن يجب له الوجود وهو الواجب، أو لا يجب له الوجود وهو كذلك. وظاهر أنّه لا يجب له العدم حيث فرض موجودا، وهو الممكن)). [1]

---

1) اللاهيجي، عبد الرزاق بن على، شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام،5/ 56
2)ابن سينا، المبدأ و المعاد، 22.
3) الحديد، 3.
4) الحديد، 3.
5) نصير الدين الطوسي،مصارع المصارع،205.
6) المصدر نفسه،205.
1) اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي، شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، 58/5.

قال الخواجة في شرح الإشارات:((كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته– من غير التفات إلى غيره– فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه، أو لا يجب. فإن وجب فهو الحقّ الأوّل بذاته الواجب وجوده من ذاته ، وإن لم يجب لم يجز أن يقال: (إنّه ممتنع بذاته) بعد ما فرض موجودا، بلى إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط (عدم علّته) صار ممتنعا، أو مثل شرط (وجود علّته) صار واجبا؛ وإن لم يقرن بها شرط– لا حصول علّته ولا عدمها– بقي له في ذاته الأمر الثّالث– وهو الإمكان– فيكون باعتبار ذاته الشيء الّذي لا يجب ولا يمتنع، فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته، وإمّا ممكن الوجود بذاته)) [1].

وقال مثل ذلك في سائر كتبه، فإذا كان الشيخ قد عيّن المعنى المراد من الواجب والممكن، فلا معنى للقدح في مسلكه بإجمال لفظي الممكن والواجب كما فعله الغزّالي في(التهافت)،[2] أو باشتراك اسم الممكن باعتبار كونه للممكن الحادث حقيقيّا وللممكن القديم غير حقيقيّ، فيكون قسمته الموجود إلى الممكن والواجب غير حاصرة، وأنّ القسمة المعروفة بالطبع للموجودات إنّما هي إلى الممكن الحقيقيّ و الضروري كما فعله ابن رشد. [3]

وأنّ هذا المنهج(يعني منهج الإلهيّين) ((هو أوثق المناهج وأقواها وأتمّها وأهداها، وأقلّها مؤنة وأكثرها معونة، ويشبه أن يكون طريق الصديقين الّذين هم يستشهدون بالحقّ لا عليه، لكونه نظرا في الوجود، وهو عين حقيقته تعالى فيغني غناء البراهين اللّميّة،ويمكن الوصول به إلى معرفته تعالى وإن لم ينظر إلى موجود بالفعل بعد ما فرض إمكان وجوده)) [4] .

قال الشيخ الرئيس في كتاب(المبدأ والمعاد)بعد الفراغ من تقرير هذا المنهج: ((إنّا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله ولا من جهة حركته،فلم يكن القياس دليلا؛ولا أيضا كان برهانا محضا؛فالأوّل ليس عليه برهان محض،بل كان قياسا شبيها بالبرهان،لأنّه استدلال من حال الوجود أنّه يقتضي واجبا،وأنّ ذلك الواجب كيف يجب أن يكون؟ ،ولا يمكن أن يكون من وجوه القياسات الموصلة إلى إثبات العلّة الأولى و تعريف صفاته[شيء]أوثق وأشبه بالبرهان

---

1) شرح الإشارات و التنبيهات، 264- 266.
2)ظ،، الغزالي، تهافت الفلاسفة، 104.
3) ظ، ابن رشد ، القاضي أبو الوليد ،تهافت التهافت،- القسم الأول - تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف ١٩٦٤م.، 236.
4) اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي، شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، 5 /69

من هذا الطريق،فإنّه وإن لم يفعل شيئا ولم يظهر منه أثر،يمكن بهذا القياس أن يثبت بعد أن يوضع إمكان وجود مّا كيف كان)) [1].

ونلاحظ أنّ الخواجة استعمل المنهج العقلي في إثبات الحقيقة الكلامية وترك النصّ ، بينما نلاحظ أن ابن سينا استعمل الآيات فقال في الإشارات: ((تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت المبدأ الأوّل ووحدانيّته وبراءته عن الصمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود؟ ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلا عليه؟ لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف؛ قال: وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي﴿ سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ﴾[2] وهذا حكم لقوم، ثمّ يقول: ﴿أَ وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]وهذا حكم الصّدّيقين الّذين يستشهدون به لا عليه)) [4].

قال الشهرستاني[5] : ((في التناقض الرابع : قوله(أي ابن سينا): ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، فكيف استجاز أن يقال: نوع واجب الوجود في ذاته، كما يقال في الشمس: إن نوعها في شخصها؟))[6].

فرد الخواجة على هذا: ((كل ما لم يمنع مفهومه من وقوعه على كثيرين فهو بالقياس إلى كلّ واحد مما يُفرض أشخاصا له نوع حقيقي، فأراد ابن سينا أن ينفي عنه ما يفهم في البداية عن إطلاق لفظ الواحد. وليس هذا بأكثر شناعة ممّا جاء في التنزيل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [1] فكما استجاز الله تعالى أن يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ ﴾ أي على زعم

1) المبدأ و المعاد، 33- 34.
2) فصّلت، 53.
3) فصّلت، 53.
4) الإشارات و التنبيهات، 276.
5)أبي الفتح محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، صاحب كتاب (الملل والنحل) الذي رد على ابن سينا في كتاب أسماه (مصارع الفلاسفة)وعليه ألف الخواجة نصير الدين الطوسي كتابه(مصارع المصارع)وهو نقد لكتاب الشهرستاني(مصارع الفلاسفة)في المسائل الفلسفية.
6)نصير الدين الطوسي،مصارع المصارع،53.
1) الأنبياء، ٢٢.

من يقول به، استجاز ابن سينا أن يقول: لا يكون نوع واجب الوجود، أي على ما يذهب إليه بادئ الفهم)). [1]

المطلب الثاني: التوحيد في اللغة والاصطلاح:

التوحيد لغة :

عرف الفراهيدي التَّوْحِيد: ((الإيمان بالله وَحْدَه لا شريك له، والله الواحِد الأَحَد ذو التَّوَحُّد والوَحْدَانيَّة)). [2]

وعرفه ابن عباد التَّوْحِيْدُ: ((الإِيمانُ باللَّهِ عزَّ وجَلَّ، وهو نَسِيْجُ وَحْدِه؛ وهما نَسِيْجا وَحْدِهما؛ وهم نُسَجَاءُ وَحْدِهم: وهو المُكْتَفي بِرَأْيِه لا يُقارِعُه في الفَضْلِ أَحَدٌ. وقيل: وُلِدَ وَحْدَهُ من غَيْرِ تَوْأَمٍ فيكون فيه ضَعْفٌ)) [3] .

وعند ابن سعيد التوحيد : ((توحيد اللَّه تعالى: الشهادة له بالوحدانية، والتنزيه له عن مشابهة المخلوقين، وفي الحديث: (مَنْ فكَّر في الصُّنع وَحَّدَ، ومن فكَّر في الصانع ألحد))[4].

وجاء تعريف التوحيد في المحكم والمحيط الأعظم ((الإيمانُ باللَّهِ وحدَه لا شريكَ له. واللَّهُ الأوحَدُ والمتوَحِّدُ وذو الوَحدانِيَّةِ)) [5] .

((ووَحَّدَه تَوْحِيداً: جعَلَه وَاحِداً)) [6].

((وَفِي التَّهْذِيب: وأَما قولُ الناسِ تَوَحَّدَ الله بالأَمْرِ وتَفَرَّدَ، فإنه وإِن كَانَ صَحِيحا فإِني لَا أُحِبّ أَن أَلْفِظَ بِهِ فِي صِفَةِ الله تَعَالَى فِي المَعْنَى إِلاَّ بِمَا وَصَفَ بِه نَفْسَه فِي التَّنْزِيلِ أَو فِي

1) مصارع المصارع،53.
2) كتاب العين، نشر هجرت - قم، 1409 هـ، 3 /281.
3) صاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتب - بيروت، 1414 هـ ،3 /181.
4) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر - دمشق، 1420 هـ،7096/11.
5) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم و المحيط الأعظم، دار الكتب العلمية - بيروت ، 1421 هـ،491/3.
6) أبو الفيض، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني ،تاج العروس من جواهر القاموس ، 266/9.

السُّنَّةِ، وَلم أَجِد المُتَوَحِّدَ فِي صِفَاتِه وَلَا المُتَفَرِّدَ، وإِنّمَا نَنْتَهِي فِي صِفَاته إِلى مَا وَصَفَ بِهِ نَفسَه وَلَا نُجَاوِزُهُ إِلى غيرِه لمَجَازِه فِي العَرَبِيَّةِ)) [1].

التوحيد اصطلاحاً:

ورد تعريفات اصطلاحيةٍ متعددة ، وهي متقاربة في المعنى والدلالة ،منها:

((إفراد الله بما تفرد به، وبما أمر أن يفرد به؛ فنفرده في ملكه وأفعاله فلا رب سواه ولا شريك له، ونفرده في ألوهيته فلا يستحق العبادة إلا هو، ونفرده في أسمائه وصفاته فلا مثيل له في كماله ولا نظير له)) [2] .

وأما القاضي عبد الجبار فانه فسر لنا اصطلاح المعتزلة بقوله في التوحيد : ((بأنه العلم بأن اللّه تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعا، لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجودا)) .[3]

أما عند الإمامية ((يجب على العاقل تحصيل العلم والمعرفة بصانعه، والاعتقاد بوحدانيته في الإلوهية، وعدم شريك له في الربوبية، واليقين بأنّه هو المستقل بالخلق والرزق والموت والحياة والإيجاد والإعدام، بل لا مؤثر في الوجود عندهم إلاّ اللّه، فمن اعتقد أنّ شيئا من الرزق أو الخلق أو الموت أو الحياة لغير اللّه فهو كافر مشرك خارج عن ربقة الإسلام ، وكذا يجب عندهم إخلاص الطاعة و العبادة للّه، فمن عبد شيئا معه، أو شيئا دونه، أو ليقرّبه زلفى إلى اللّه فهو كافر عندهم أيضا)) [1] .

---

1) أبو الفيض، تاج العروس من جواهر القاموس، 273/9.
2)د.عبد القادر بن محمد عطا صوفي، المفيد في مهمات التوحيد ،الناشر دار الإعلام، الطبعة الأولى 1422هـ-1423هـ،47.
3) مقالات الإسلاميين ، 155/1_156.
1) آلكاشف‌الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة و أصولها (قم)، مؤسسة الإمام علي (عليه السلام)، قم - إيران، 1415 هـ.ق،219.

أما التوحيد كما ذكره أحد المعاصرين فيعني:((لا إله إلا الله وعدم وجود شريك له في الربوبية وإخلاص العبادة له فمن أشرك في عبادته أحدا من خلقه كفر. وكون الشيعة تبيح التبرك بأئمة آل البيت والتوسل إلى الله بمنزلتهم لا يتناقض هذا مع مفهوم إخلاص العبادة لله))[1] .

وقريب منه ((نعتقد بوجوب وجود إله واحد لا شريك له، لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء، خالق للكائنات كليّها و جزئيّها، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2] ، وهو كما أخبر عن نفسه بقوله تعالى:﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اَللَّهُ الصَّمَدُ* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ* وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[3]))[4] .

وقد ذهبت الزيدية للقول بالتوحيد ولهم فيها مسائل عدة منها ((أن اللّه هو العالم المدبر لهذا الكون، والأجسام جميعها محدثة، لأنها توجد مرة وتزول أخرى، ولو كانت قديمة لما جاز عليها العدم، وإذا ثبت حدوث الإعراض بما قدمنا، وهو إنها محدثة، لأنه لا يجوز إن يوجد الجسم والعرض معا، ويكون أحدهما قديما والأخر محدثا. لان القديم يجب إن يتقدم على المحدث. وإذا ثبت أن هذه الأجسام محدثة، فلا بد لها من محدث وهو اللّه و منها إن اللّه عالم، ودليل ذلك، هذا الفعل المحكم من السموات والأرض وما بينهما))[5] .

وليس من أهداف البحث هنا معالجة الجنبة الإثباتية الاستدلالية للمبدأ التوحيدي، فذلك متروك للدراسات الفلسفية والكلامية، وإنما أردنا الإشارة إلى أساسية هذا المبدأ في التكوينية الإيمانية والصيغة الإسلامية.

ومعنى التوحيد في الذات الإلهية ويقصد بها أمران:

---

1) الورداني، صالح، ألشيعة في مصر من الإمام علي حتى الإمام الخميني، مكتبة مدبولي الصغير، قاهره - مصر، 1414 ه.ق.13.
2) الشورى، ١١.
3) سورة التوحيد.
4) محمد، يوسف خليل، الأنباء الخفية عن الشيعة العلوية، الدار الإسلامية، بيروت - لبنان، 1417 ه.ق،173.
5) ظ، الرصاص، مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم ورقة 146 (مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة برقم 388 عقائد تيمور).

الأوّل: أن ذاته سبحانه بسيط _ أي ليس مركبا من شيء_ لا جزء له ؛ والثاني: أنّه متفرّد ليس له مثل أو نظير [1] .

ولقد تجاوزها بعض العلماء إلى مرحلة أرقى أمثال السيّد الطباطبائي حيث قال في كتاب (الرسائل التوحيديّة):((وقد ظهر أنّ التوحيد الإطلاقي أرفع وأجلّ من أن يوصف بوصف.. وهذا المعنى من التوحيد أعني الإطلاقي منه ممّا انفرد بإثباته الملّة المقدّسة الإسلاميّة وقامت به الملل والشرائع السالفة، فظاهر ما بلغنا منهم في التوحيد هو مقام الواحديّة وأنّه تعالى الذات الواجبة المستجمعة لصفات الكمال.أمّا ما بلغنا من التوحيد في الملّة المقدّسة هو مقام الأحديّة))[2].

قول التهاوندي : ((هو معرفة وحدانية الله سبحانه وتعالى الثابتة له في الأول والأبد ، وذلك بان لا في شهوده غير الواحد ... وتنزيه الله عن الحدث)).[3]

قال سرور: ((هي الأسماء الذاتية لكونها مظاهر الذات أو لا في الحضرة الواحدية)).[4]

أمّا الخواجة نصير الدين الطوسي فقد أوضح معنى التوحيد في مؤلفاته العقائدية بشكل واضح ودقيق لا يخرج عن اطر وتعريفات الموحدين التي ساروا عليها ، وبما انه تعالى منزه عن الاحتياج ، وبهذا ثبت انه منزه عن وجود الشريك له. [5]

((الدعوة إلى التوحيد، خصوصاً التوحيد في الربوبية والعبادة، إذ هما مزلقتان عظيمتان للبشر في سبيل العقيدة، قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[6] ، والثاني أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة اللّه والاحتراز عن معاصيه، والثالث أن يظهر منه عقيب دعوة النبوّة معجزة مقرونة بالتحدّي مطابقة لدعواه ، وقال عليّ (عليه

1)ظ،الحسيني، محمد علي، تعرف على الشيعة الإثني عشرية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، 1428 ه.ق،83.
2) الطباطبائي، محمّد حسين، الرسائل التوحيديّة، مؤسّسة النعمان، بيروت، الطبعة الأولى، 1419 هـ، 1999 م، 14.
3) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ،528/1.
4)سرور،إبراهيم حسين،المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، دار الهادي،ط1، 2008م،545/1.
5)ظ ، نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد ،62_63.
6) النحل، 36.

السلام) وهو يبيّن أهداف البعثة: (وليعقل العباد عن ربهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيته بعد ما أنكروا، ويوحّدوه بالألوهيّة بعد ما عندوا)[1])) [2] .

وعرف الخواجة نصير الدين الطوسي التوحيد مستعينًا بمحكمات القرآن: ((هو القول بالوحدة وفعل الوحدة ؛والأوّل: هو شرط الإيمان الذي هو مبدأ المعرفة، أعني التصديق بأنّه تعالى واحد ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلهٌ واحِدٌ﴾ [3] ، و الثاني: هو كمال المعرفة الحاصل بعد اليقين)) [4] .

وعد الخواجة تعريف الاتّحاد: ((وهو كون الشيء واحدا في نفسه، و التوحيد جعل الشيء واحدا؛ و أشار إلى الأوّل في التنزيل بقوله: ﴿وَ لا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ﴾[5] ، و إلى الثاني بقوله: ﴿وَ لا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ﴾[6]. و الاتّحاد أبلغ من التوحيد؛ فإنّ في التوحيد شائبة التكليف ليس في الاتّحاد فإذا ترسّخ وحدة المطلق في الضمير حتّى لا يلتفت إلى الكثرة بوجه من الوجوه فقد وصل إلى مرتبة التوحيد. و ليس المراد من الاتّحاد ما توهّمه جماعة قاصروا النظر، و هو أن يتّحد العبد باللّه، تعالى اللّه عن ذلك علوًّا كبيرًا)) [7] .

والملاحظ أنّ الخواجة يرتكز في الثوابت العقدية في التوحيد على محكمات القرآن الكريم، فنراه يطرز أقواله بالآيات المحكمات شاهداً على العقيدة الحقة.

---

1) نهج البلاغة، الخطبة 143.
2) نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)، 88.
3) النساء، 171.
4) أوصاف الأشراف،52.
5) الإسراء، 39.
6) القصص، 88.
7) أوصاف الأشراف، 53.

المطلب الثالث: الصفات الثبوتية وغير الثبوتية عند الخواجة :

تعد مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات الكلامية وأكثرها مثارا للخلاف بين الفرق المختلفة، كما أنها المحور الذي تدور حوله مباحث علم الكلام، وقد ظهرت هذه المشكلة في المحيط الإسلامي، في منتصف القرن الثاني الهجري، وقد ساعدت ظاهر الصفات التي وصف الله بها في القرآن، على نمو البحث فيها[1]

ويثبت الخواجة الطوسي مذهبه في الصفات بعد الرد، والاعتراض على مذاهب القوم، وبما قد أثبته من وجوب الوجود له تعالى الذي يقتضي استغناؤه عن أي نقص أو عجز، فيقول العلامة الحلي تبعا للخواجة الطوسي في كشف المراد: ((وهذه المذاهب كلها ضعيفة، لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه، لأنه تعالى يستحيل أن يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى، أو حالا، أو صفة غيرهما لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء، فلا يفتقر في كونه قادرا إلى صفة القدرة ولا في كونه عالما إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال وما إلى ذلك))[2].

كما إن ((تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وإن كانت مغايرة لها بالاعتبار)).[3]

ويمكن القول أن موقف الطوسي هنا يقترب من الفلاسفة الذين أنكروا تعدد الصفات، وحاولوا التنزيه المطلق، والواقع أن قول فلاسفة الإسلام بنفي زيادة الصفات على الذات، يعد أثرا من أثار محاولاتهم التوفيق بين الدين والفلسفة التي تقرر بساطة الواجب، وتنفي عنه كل وجوه الكثرة، على نحو ما نرى لدى كثير من الفلاسفة من أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا.[4]

والغاية من معرفة صفات الله هي معرفة الله؛ لأن الصفات عبارة عن سدل للتعبير عن الله وبيان ذاته المقدسة، والقول بأن صفات الله هي السبيل لمعرفة الله لا يعني أن هذه

---

1) ظ،عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة،41.
2) العلامة الحلي،كشف المراد، 410، نصير الدين الطوسي ، تجريد العقائد ،تحقيق:عباس محمّد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، ط1 ، 1996م ،119.
3) العلامة الحلي،كشف المراد ، 410. العلامة الحلي،مناهج اليقين، 290.
4) ظ، عباس سليمان، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها، 46.

الصفات قادرة' على بيان كنه وحقيقة الذات الإلهية، بل هذه الصفات مفاهيم وضعت لترشد العباد إلى معرفة الله الإجمالية. ويمكن تقسيم صفاته عموما حسب الخواجة الطوسي إلى:((ثبوتية وغير ثبوتية)).[1]

وقول الخواجة: «والحقّيّة» وبين ذلك في تكملة شوارق الإلهام((حقّ، فيفهم منه الوجود في الأعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الثابت الدائم، ويقال لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا، فلا أحقّ بهذه الحقيقة من الواجب تعالى؛ فإنّه مع صدق الاعتقاد بوجوده يكون صدقه دائما، و مع دوامه يكون لذاته لا لغيره، وسائر الأشياء- مع قطع النظر عن إضافتها إلى الواجب المتعالي- في أنفسها باطلة و به جلّ وعزّ حقّة، و بالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة، فلذلك ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2])) [3].

وقد أشار الخواجة إلى صنفي السميع والبصير مستعيناً بظواهر القرآن ، فقال: ((اعلم أنّ الإدراك للمسموعات والمبصرات- الذي يراد ممّا ذكر في الآيات والأخبار من كونه تعالى سميعا بصيرا- هو علم متعلّق بالمسموعات و المبصرات، بل بجميع الجزئيّات المحسوسة بإحدى الحواسّ، فيكون إسناد السمع والبصر إليه تعالى مجازا؛ إذ ليس له القوّة السامعة و الباصرة؛ لاستلزامهما النقص والاحتياج المنافيين لوجوب والوجود. والدليل النقليّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[4] ونحو ذلك)) [5] .

كما يأخذ الخواجة بالمجاز الظاهر والمفهوم من السياق في معنى السمع مفسراً بعض الآيات ، فقال: ((ولمّا كان السّمع والبصر ألطف الحواسّ وأشدّها للعقل عبّر بهما عن العلم في كثير من المواضع، كما في قوله، عزّ من قائل: ﴿وَقالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ﴾ [6] وفي قوله تعالى: ﴿وَتَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ﴾[1]. وفي غير ذلك من المواضع الّتي لا يمكن أن تعدّ. ولأجله و صفوا الباري- سبحانه- بالسّميع

1)ظ ،نصير الدين الطوسي،قواعد العقائد،45 ؛ العلامة الحلي،كشف الفوائد ،157.
2)القصص،88.
3) المحمّدي الگيلاني ، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبدالرزاق اللاهيجي،22.
4) الحجّ، 61 و 75؛ لقمان، 28؛ المجادلة، 1.
5) الاسترآبادي، البراهين القاطعة ، 270/2.
6) الملك،، 10.
1) الأعراف، 198.

والبصير، دون الشامّ والذّائق واللّامس، وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات، وفرّقوا بين السّامع و السّميع، والمبصر والبصير، وجميع ذلك من المباحث اللفظيّة، وأكثر المتكلمين يخصّون الإدراك بالحسّيّ وينازعون في (جواز) وصف الباري- تعالى- به، ثمّ في المراد منه إذا وصفوه، فيذهب بعضهم إلى الإحساس، وبعضهم إلى العلم بالمحسوسات)) [1] .

ويستعين الخواجة بمحكمات القرآن في تنزيه الخالق عن التأثر والإيجاد ، فقال: ((وتكثّر العلم والقدرة إنّما حصل في الموجودات الممكنة، فقاست العقول مبدأها الأوّل عليها، ووصفته بالعلم والقدرة. والتنزيه أن يقال: ﴿سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2] ،وفرق بين القدرة وبين الإيجاد أو التّأثير؛ فإنّ القدرة لا تقال إلّا عند كون المؤثّر بحيث يصحّ عنه التّأثير؛ والإيجاد و التأثير يعمّ ذلك، ويشمل كون الموجد أو المؤثّر بحيث يجب عنه الإيجاد أو التأثير، وإذا لحظ الإيجاد من غير اعتبار العلم والإرادة فالأولى أن يوصف بالقدرة؛ فإنّ الإيجاد عندهما يصحّ، وعند العلم والإرادة يجب)) [3] .

الإرادة [4]:قال الخواجة الطوسي ((والمخصّص هو الإرادة، وهو الداعي الذي مرّ ذكره، وبعض المعتزلة يقولون بحدوث الإرادة المتعلّقة بالمتجدّدات، لوجوب وقوعها عند اجتماع القدرة والإرادة، ويقولون: إنّها عرض لا في محلّ. وبذلك ينتقض حدّ الجوهر والعرض اللذين مرّ ذكرهما)) [5] .

إذ قال الخواجة في قواعده: ((أشار بذلك إلى ما استدلّ به القائل بأنّ إرادته تعالى ليست قديمة، وحاصله: أنّ قدم الإرادة يستلزم قدم الحوادث المتجددة وهو محال، بيان الملازمة: أنّ المفروض أنّه تعالى قادر على كلّ مقدور فإذا انضمّت الإرادة إليها يجب تحقّق المعلول، فلو كانت الإرادة قديمة كان المعلول أيضاً قديماً ، والجواب عنه: أنّ إرادته تعالى تعلّقت بإيجاد

1) أجوبة المسائل النصيرية، 95-96.
2) الصافات، 180.
3) أجوبة المسائل النصيرية،101.
4) الإرادة(صفة توجب ترجيح أحد طرفي ما يقع في دائرة القدرة)
5) تلخيص المحصل،447.

كل موجود في رتبته ووعائه الخاص به، إذ لا يتم له القابلية للوجود إلّا في ذلك الوعاء، فالإرادة قديمة وإن كان المراد حادثاً)). [1]

والعلّامة الطباطبائي قال: ((والإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إمّا من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج، فهو إرادة، ثمّ إيجاب، ثمّ وجوب، ثمّ إيجاد، ثمّ وجود، وإمّا من حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل أنّه يريد كذا فعلًا)) [2] .

وذكر الشيخ المفيد في النكت الاعتقادية: ((فالإرادة لأفعال نفسه عبارة عن علمه الموجب لوجود الفعل في وقت دون وقت بسبب اشتماله على مصلحة داعية للإيجاد في ذلك الوقت دون غيره)) [3] .

وجاء في قواعد العقائد: ((والقول الفصل في المسألة هو عمومية إرادة اللّه تعالى التكوينية للطاعات والمعاصي- أي ذات الأفعال وواقعيتها- واختصاص إرادته التشريعية بالطاعات، وهذا هو مقتضى العقل والنقل؛أمّا العقل فلما تقدّم آنفاً من أنّ الفعل في واقعيته من الأُمور الإمكانية المحتاجة في وجودها إلى إرادة اللّه تعالى التكوينية وليست عناوين الطاعة والعصيان من جهات الفعل وصفاته الخارجية؛وأمّا النقل فيدل على ذلك القرآن والسنّة، فمن السنّة ما عرفت آنفاً، ومن القرآن قوله سبحانه، يصف فعل السحرة في عهد سليمان النبي- على نبيّنا وآله وعليه السلام- فيما كانوا يعملونه من إيجاد التفرقة بين المرء وزوجه- وهو عمل قبيح: ﴿وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[4] والمراد من الإذن في الآية هو الإذن التكويني لا التشريعي، بقرينة أنّ الآية في مقام الذّمّ و اللوم لذلك العمل)) [5] .

1) قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)،57.
2)الطباطبائي ،محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم - إيران، الطبعة الرابعة عشرة المنقحة، ١٤١٧هـ ، 364.
3) النكت الاعتقادية، 35 .
4) البقرة، 102.
5) نصير الدين الطوسي، قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)، 76.

وقد قال الخواجة في بيان حياته تعالى: ((ومنها أنّه تعالى حيّ، لامتناع كون من يمكن أن يوصف بأنّه قادر عالم، غير حيّ، ويفسّرون الحياة بما من شأنه أن يوصف الموصوف به بالقدرة والعلم)) [1] .

وذكر الخواجة لحياته تعالى تفسيرين: ((الأوّل: تفسير سلبي، وهو سلب امتناع كونه تعالى عالماً قادراً،ونسب هذا إلى أبي الحسين البصري ومن تبعه من متأخّري المعتزلة، والثاني: للفلاسفة وحاصله: أنّ الحياة عبارة عن خصوصية وجودية يلازمها العلم والقدرة، وإن شئت قلت: تكون مبدأً لصدر الفعل عن إدراك وعلم، فالحيّ هو الدرّاك الفعّال))[2] .

و أما غير الثبوتية من الصفات:

قال الخواجة في نقده لمحصل الرازي: ((فمنها أنّه تعالى لا يمكن أن يكون فيه تركيب،أو اثنينيّة، أو احتمال قسمته بوجه من الوجوه. وذلك لاحتياج ما يكون كذلك إلى كلّ واحد من أجزائه وأقسامه؛ وذلك يناقض كونه واجبا لذاته، وكونه مبدءا لكلّ ما عداه)) [3].

وبين الخواجة نصير الدين الطوسي مفهوم الاتحاد: ((المفهوم من الاتّحاد صيرورة الاثنين واحدا، وهو محال عقلا فلا يتّحد الواجب بشيء)) [4] .

وهنا شرح الخواجة الطوسي الاتحاد مع الاستعانة بذكر الآيات القرآنية: ((قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ۘ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [5] . التوحيد جعل الشيء واحدة والاتحاد صيرورة الشيئين شيئا واحدا فهناك ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾، وهنا ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ ﴾؛ لأن في التوحيد شائبة تكلف ليست في الاتحاد ؛فإذا صارت الوحدة مطلقة وفي الضمير راسخة بحيث لا يلتفت إلى الاثنينية كان هناك الاتحاد . وليس معنى الاتحاد كما توهمه القاصرون في النظر من أن يتحد العبد مع المولى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ؛ بل

1) المصدر نفسه، 55.
2) قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)،55.
3) تلخيص المحصل،449.
4) الفاضل المقداد، مقداد بن عبدالله، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، 68.
5) القصص ، 88 .

معناه أن الكل يرونه بلا تكلف القول ، بأن كل ما هو غير الله فمن الله ، فالكل واحد ، بل لو تبصر المرء بنور تجليه تعالى لا يرى غيره فلا يكون هناك عين ولا ناظر ولا نظر ويكون الكل واحد)) [1] .

وقال الخواجة بعد جواز الزيادة على ذاته سبحانه: ((ولا يجوز أن يكون فاعليّته تعالى زائدة على ذاته، لأنّه تعالى فاعل لما سواه، ولو كانت فاعليّته زائدة على ذاته لكانت مغايرة لذاته، وحينئذ يكون الذّات فاعلة لتلك الفاعليّة، فيكون فاعليّته قبل فاعليّته، وهذا محال. وذلك مخالف لما ذهب إليه القائلون بالتكوين والفاعليّة والخالقيّة)) [2].

وقال الخواجة: ((الألم واللّذة تابعان للمزاج، والمزاج عرض. وحيث إنّ الواجب ليس محلّا للأعراض استحال عليه الألم و اللّذة)) [3].

فشرح الفاضل المقداد ذلك: ((هاتان أيضا صفتان سلبيّتان. واللّذة عند بعض المتكلّمين هي الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الاعتدال، والألم هي الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد)) [4].

وزاد أيضًا((وأمّا على تفسير الحكماء فيمتنع عليه الألم عندهم، لأنّ ما عدا الواجب معلول لذاته، و العلّة تجامع المعلول في الوجود، والمنافي لا يجامع ما ينافيه، فامتنع عليه الألم. وأمّا اللّذة فتنقسم إلى لذّة حسّيّة وإلى لذّة عقليّة، فاللّذة الحسّيّة هي ما ادركت بأحد الحواسّ العشر، وهي ممتنعة عليه تعالى، لتوقّفها على المزاج أيضا)) [5].

---

1) أوصاف الأشراف،53.
2) تلخيص المحصل ،450.
3) الفاضل المقداد، مقداد بن عبدالله، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، 68.
4) المصدر نفسه، 68.
5) المصدر نفسه ، 68.

المبحث الثالث: العدل عند الخواجة:

المطلب الأول: تعريف العدل في اللغة والاصطلاح:

لغةً: العَدْل: ((ما قام في النفوس أَنه مُسْتقيم، وهو ضِدُّ الجَوْر. عَدَل الحاكِمُ في الحكم يَعْدِلُ عَدْلًا وهو عادِلٌ من قوم عُدُول)) [1] .

فقد فسّر أهل اللغة ((«العدل» ب «الاستواء» ، وهكذا تعود سائر معاني العدل إلى هذا المعنى الشامل أيضًا)) [2] .

اصطلاحاً:

قال الشيخ المفيد في تعريف العدل: ((هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح والإخلال بالواجب)) [3].

والعدل عند ابن حزم((هو أنْ تُعطِي من نفسك الواجب، وتأخذه)) [4].

وقيل: ((هو عبارة عن الاستقامة على طريق الحق؛ بالاجتناب عما هو محظور دينًا))[5].

وعند الجاحظ: ((هو استعمال الأمور في مواضعها، وأوقاتها، ووُجُوهها، ومقاديرها؛ من غير سَرَف، ولا تقصير، ولا تقديم، ولا تأخير)) [6] .

والعدل: ((هو المعنى المقابل للظلم ، بناءً على ذلك، فإنّ أكثر معاني العدل شمولية هو(وضع الشيء في موضعه الخاصّ به) أيضًا)) [1] .

---

1)ابن منظور، لسان العرب، 11 / 430

2) المحمّدي الريشهري، الشيخ محمد ، موسوعة العقائد الإسلامية مركز بحوث دار الحديث ؛ بمساعدة رضا برنجكار وعبد الهادي المسعودي؛ تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، قم، دار الحديث، 1425 ق = 1383، 6 / 9.

3) النكت الاعتقادية، 32.

4)الأندلسي،ابن حزم ، الأخلاق والسير، المحقق: الشيخ طارق بن عبد الواحد بن علي ، الناشر: ابن الجوزي بالدمام – السعودية، ط2،سنة النشر: 1438هـ ، 81.

5)الجرجاني ، التعريفات ، 147.

6)الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، المحقق. إبراهيم بن محمد أبو حذيفة ،ط1،مصر ، 28.

1) المحمّدي الريشهري، الشيخ محمد ، موسوعة العقائد الإسلامية ، 6 / 8 .

المطلب الثاني:القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح:

لقد ذكر المتكلِّمون للقضاء والقدر عدّة معان لغوية أوصلها الشيخ الصدوق إلى عشرة معان[1]

القضاء: (((قضي) القاف والضاد والحرف المعتل أصلٌ صحيح يدلُّ على إحكام أمرٍ وإتقانهِ وإنفاذه لجهته، قال الله تعالى: ﴿فقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ في يَوْمَيْنِ﴾ [2] ،أي أحكَمَ خَلْقَهنّ والقضاء: الحُكم. قال الله عز وجل .في ذكر من قال: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ [3] ، أي اصنَعْ واحكُمْ. ولذلك سمِّي القاضي قاضياً، لأنَّه يحكم الأحكامَ ويُنْفِذُها. وسمِّيت المنيَّةُ قضاءً لأنَّه أمر يُنْفَذُ في ابن آدم وغيرهِ من الخَلْق)) [4] .

القدر: ((القاف والدال والراء أصلٌ صحيح يدلُّ على مَبْلَغ الشَّيء وكُنهه ونهايته. فالقدر: مبلغُ كلِّ شيء.يقال:قَدْرُه كذا، أي مبلغُه. وكذلك القَدَر. وقَدَرتُ الشّيءَ أَقْدِرُه وأَقْدُرُه من التقدير، وقدَّرته أُقَدِّره،والقَدْر:قضاء الله عز وجل الأشياءَ على مبالغها ونهاياتها التي أرادَها لها، وهو القَدَرُ))[5].

يقول الراغب الأصفهاني: ((والقدر والتقدير تبيين كمية الشيء ، يقال : قدرته وقدرته، وقره بالتشديد أعطاه القدرة ...فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القدرة، والثاني بان يجعلها على عقدار مخصوص ووجه مخصوص حسيما اقتضت الحكمة)) [6] .

أما ابن منظور فيقول: ((القدر القضاء الموافق، يقال: قدر الإله كذا تقديرا، وإذا وافق الشيء الشيء قلت : جاءت قدره.. والقدر الفضاء والحكم، وهو ما يقدره الله عز وجل من القضاء ويحكم به من الأمور. قال الله عز وجل:﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر﴾[7]؛ أي الحكم))[8]،

---

1) التوحيد، 384 - 386.
2) فصلت، 12
3) طه، 72
4) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 5/ 99
5) المصدر نفسه، 5/ 62
6)المفردات في غريب القرآن، 395.
7) القدر،1 .
8) لسان العرب،55/11.

كما قال أيضًا: (((وقدر كل شيء ومقداره: مقياسه، وقدر الشيء يقذره قرا وقدره : قاسه)،تم ذكر أن التقدير على وجوه من المعاني عد بعضها)) [1] .

وقال أيضًا: ((القضاء أقضي يقضي فهو قاض ، إذا حكم وفصل وقضاء الشيء : احكامه وامضاؤه بعد إحكامه وإتقانه)) [2] .

وأما القدر فهو تحديد الشيء وتقديره، وبيان كميته، وإذا كان الأمر هكذا فإنه يسبق القضاء ؛ لأنه قضاء إلا بعد التقدير والتحديد وبيان الكمية، ولذا قال ابن منظور : ((فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والأخر بمنزلة البناء ، أي الإنفاذ والإبرام، وهو القضاء)) [3] .

وقد تعرّض البعض من المتكلّمون للمعنى اللغوي في تعريف القضاء والقدر، فيقول الخواجة نصير الدين الطوسي: ((والقضاء والقدر إن أُريد بهما خلق الفعل لزم المحال، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصّة، أو الإعلام صحّ مطلقاً ، وقد بينه أمير المؤمنين (عليه السلام) في حديث الاصبغ)) [4] .

فبين العلامة الحلي ذلك بقوله: ((يطلق القضاء على الخلق والإتمام، قال اللَّه تعالى:﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾[5] أي خلقهن و أتمهن ، وعلى الحكم و الإيجاب، كقوله تعالى:﴿وَقَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[6] أي أوجب وألزم، وعلى الإعلام والإخبار، كقوله تعالى:﴿وَ قَضَيْنا إِلى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتابِ﴾[7] أي أعلمناهم وأخبرناهم، ويطلق القدر

1) لسان العرب ،57/11.
2)المصدر نفسه، 186/15.
3) المصدر نفسه ،209/11.
4) تجريد الاعتقاد، 200.
5) فصّلت، 12.
6) الإسراء، 23.
7) الإسراء، 4.

على الخلق، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيها أَقْواتَها﴾[1] ،والبيان، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرِينَ﴾[2] أي بيّنا وأخبرنا بذلك)). [3]

معناهما اصطلاحا:

ذُكرت في كتب أهل الكلام بعض التعاريف للقضاء والقدر بمعناه الاصطلاحي، ونحن نذكر ما وجدنا في كتبهم، والذي لم نعثر على غيره.

القضاء هو الإلزام والتقيد والحكم على الشيء بضرورة التحقق والتقدير:هو التحديث والتقدير، فكل شيء يقدر بقدر أو ثم يحكم علياء بالوجود من غير فرق بين الجواهر والأعراض وأفعال الإنسان قال السبحاني: ((أما القدر بمعنى التقدير والتحديد، فكل ظاهرة طبيعية، بل كل موجود إمكاني خلق على تقدير وتحديد خاص،ويوجد في عالم الكون شيء غير مقدر ومحدد))[4] وإليه يشير سبحانه بقوله: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [5] .

والقضاء هو((الحكم بالشيء والقطع على ما يليق به، والقدر بمعنى تقدير الخلق وتقدير الرزق والآجال وكل ما صنع، وقد عرّفهما الإمام الرضا عليه السلام بقوله: القدر هو الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين)) [6] .

وأما القضاء ((وهو حتمية وجود الشيء بعد تقديره وتحديده ،وذلك رهن وجود سببه التام الذي يلازم وجود المسبب على وجه القطع والبت)) [7] ثم أضاف وقال:((وقضاؤه سبحانه عبارة عن إضفاء الحتمية على وجود الشيء عند وجود علته التامة،قال سبحانه في مورد السماوات:

---

1) فصلت، 10.
2) النمل، 57.
3) كشف المراد(مع تعليقات السبحانى) ،88.
4)السبحاني،جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،المطبعة : إعتماد ،57.
5) القمر، 49.
6) الكليني، الكافي، 1/ 383
7) السبحاني، مفاهيم القرآن،57.

﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [1] ، أي حكم حكما بان لوجود الشيء عدة محددة لا يتجاوزها عنها)) [2] .

وهذا المعنى الذي بينه الإمام الخميني (ت 1409هـ)، بقلم السبحاني، وما بينه السبحاني نفسه هو عبارة عن شرح وتفصيل لما ذكره الشيخ المفيد وهو يشرح عقائد الصدوق إذ قال: ((ويكون المراد بذلك أنه قد قضى في أفعالهم الحسنة بالأمر بها وفي أفعالهم القبيحة بالنهي عنها ، وفي أنفسهم بالخلق لها ، وفيما فعله فيهم بالإيجاد له)، فانه لما يقول : (لما قضى في أفعالهم .... بالأمر بها ..... بالنهي عنها، وفي أنفسهم بالخلق لها ، وفيما فعله فيهم بالإيجاد له) ، فهي عبارة عن الإبرام وحتمية وجود الشيء بعد تحقق علته التامة، التي أكنها بقوله: (والقدرة منه سبحانه فيما فعله إيقاعه منه في حقه وفي موضعه)، فقوله: (إيقاعه منه في حقه وفي موضعه)، هو عبارة عن تقديره وتحديده كيلا ووزناً وتشخيص في كل أنحاء التشخيص في كل فروده وما يحتاج إليه، لذا أضاف قائلا: (وفي أفعال عباده ما قام فيها من الأمر والنهي والثواب والعقاب عن ذلك كله واقع موقعه في مكانه لم يقع عبثا ولم يصنع باطلاً)) [3] .

وقال صدر المتألهين حاكيا المذهب المشهور: ((وأما القضاء فهو عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع دفعة بلا زمان لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المبائنة و ذواتها)) [4].

ويفهم ذلك أيضاً من كلمات العلاّمة الحلّي عند تفسيره لكلمات الخواجة نصير الدين الطوسي[5].

---

1) فصلت، ١٢.
2) السبحاني، مفاهيم القرآن،57.
3) المفيد،محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت413هـ)،تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد أو (شرح عقائد الصدوق)،قدم له وعلق عليه: هبة الدين الشهرستاني، منشورات الرضى، قم المقدسة، 1363هـ، 41.
4) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، 292/6.
5) ظ،العلامة الحلي، كشف المراد، 88 - 89 .

المعنى الفلسفي للقضاء والقدر:

يرى أكثر الفلاسفة أنّ معنى القضاء اصطلاحاً هو وجود الأشياء في العالم العقلي بصورة الإجمال والإبهام، والقدر بوجودها مفصّلة مبيّنة في الأعيان، ولكن اختلفوا في شرح ذلك وبيانه.

وكيف كان الأمر، فقد ذهب بعضهم إلى أنّ القضاء صفة ذاتية قديمة بقدم الذات، وبعضهم ذهب إلى أنّها صفة فعليّة، كما عليه أكثر المتأخّرين الإماميّة من الفلاسفة.

وعند النظر إلى البيان المتقدِّم_وإلى البيانات التالية للفظتي القضاء والقدر_نجده مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بصفة العلم،كما سيتّضح ذلك لاحقاً أكثر،والتي_أي صفة العلم_ يعدّها أكثر الفلاسفة صفةً ذاتية[1].

قال الخواجة نصير الدِّين الطوسي مبيناً القضاء والقدر ومفسراً للقرآن الكريم: ((إنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة بعد حصول شرائطها مفصّلة واحداً بعد واحد، كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْء إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَر مَعْلُوم﴾[2] والجواهر العقليّة وما معها موجود في القضاء والقدر مرّة واحدة باعتبارين، والجسمانية وما معها موجودة فيها مرّتين)) [3] .

فالقضاء في نظر الخواجة الطوسي: ((هو أنّ كون الموجودات بما لها من صور وهيئات حاصلة ومتحقّقة بصورة الإجمال في العالم العقلي، وهو ما يلي عالم الذات بعيداً عن العالم المادّي وفضائه ، وقد قال ذلك بناءً على ما تبنّاه من أنّ العلم بالجزئيّات بالنسبة إلى الله لا

---

1) وهو مذهب الخواجة الطوسي، والملاّ صدرا في الحكمة المتعالية، 6 /179، خلافاً لما ذهب إليه ابن سينا، حيث أثبت لله علماً زائداً على ذاته؛ظ ،نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات،3 / 302، وقد ردّ الخواجة الطوسي عليه أيضاً في، 306- 307.

2) الحجر، 21.

3) شرح الإشارات،3 / 317، وهذا التعريف شرح لتعريف الشيخ الرئيس هنا، يرتضيه الخواجة الطوسي.

يكون إلاّ على الوجه الكلّي، ويكون إدراكاً في العالم العقلي، وبذلك لا يكون الواجب موضوعاً للتغيّر والتبدّل، إذ لو أدرك الجزئيات بما هي مقبولة ومتغيّرة لزم حصول النقص والتبدّل في الذات)) [1] .

من هنا، صحّح الخواجة القول بأنّ صفة العلم ذاتية دون أن يرد عليه الإشكال المتقدِّم.

وأمّا القدر:فعلى رأيه هو تشخيص تلك الموجودات المجتمعة في العالم العقلي، وخروجها منه إلى حيّز الوجود عند تلبّس الموادّ بصورها وبعد تحقّق الشروط والقوالب اللاّزمة للوجود الخارجي.

ثمّ عقّب على ذلك أنّه مع صدق هذين المعنيين تكون الجواهر الأُولى والعقول المجرّدة موجودة بمرتبة واحدة، ولكن باعتبارين هما: الإجمال والتفصيل، حيث لا يوجد في عالم التجرّد إلاّ العلّة التامّة، ولعدم تعاقب الصور على المواد هناك، بل لا حاجة إلى المعدّات والعلل.

وأمّا الصور والأعراض الجسمية والجسمانية _ كما يقول _ فهي موجودة في القضاء والقدر بمرتبتين ودرجتين: إحداهما:في عالم القضاء، وهو عالم الإجمال والكلّيات.

وثانيتهما:في عالم القدر، وهو عالم التفصيل والتشخّص واتّحاد الصور بالمواد.

بناءً على تعريف الشيخ الرئيس في كتابه الرسالة العرشية للقضاء حيث قال في تعريف القضاء: ((علمه تعالى المحيط بالمعلومات مبدعاته ومكوّناته))[2] .

وأمّا القدر، فقال الملاّ صدرا في معناه: ((وأمّا القدر: فهو عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادّها الخارجيّة

1) المصدر نفسه،3 / 316.
2) أبو زيد،منى أحمد محمّد،مفهوم الخير والشرّ في الفلسفة الإسلاميّة دراسة مقارنة في فكر ابن سينا،المؤسسة الجامعية للدراسات،ط1991،1م، 176.

الشخصيّة مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعيّنة وأمكنتها المخصوصة...)) [1] .

ويبرهن الخواجة نصير الدين الطوسيّ في شرح الإشارات بقوله: ((أنّ القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليّ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادّها الخارجيّة بعد حصول شرائطها مفصّلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عزّ من قائل: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[2] ، والجواهر العقليّة وما معها موجودة في القضاء والقدر مرّة واحدة باعتبارين، والجسمانيّة وما معها موجودة فيهما مرّتين و هناك يظهر معنى قول الشيخ(ابن سينا): إنّ كلّ شيء يوجده الأوّل بوسط أو بغير وسط يتأدّى قدره الّذي هو تفصيل قضائه الأوّل إلى ذلك الشيء بعينه تأدّيا على سبيل الوجوب)) [3] .

1) ملا صدرا،الحكمة المتعالية 6/ 292 ـ 293 ؛ ملا صدر، تفسير القرن الكريم، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي (ت1050هـ)، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، الطبعة الثانية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، 2 / 195.
2) الحجر، 21.
3) شرح الإشارات و التنبيهات، 3/ 317.

المطلب الثالث : الجبر والتفويض عند الخواجة:

أولًا: الجبر والتفويض في اللغة والاصطلاح:

الجبر لغة: هو الإكراه، فـ((أَجبره على الحكم أَكرهه))،[1] والتفويض:(((فوّض) الأمر إليه جعل له التصرف فيه)) [2] .

الجبر في الاصطلاح: ((إجبارُ الله عز وجل عبادَه على ما يفعلون، خيراً كان أو شراً، حسناً كان أو قبيحاً، دون أن يكون للعبد إرادة واختيارُ الرفض والامتناع)) [3].

والتفويض في الاصطلاح : ((أي إنَّه ليس لله عز وجل أي صنع في فعل العبد، وإنَّ ذات الإنسان وإن كانت مخلوقة لله عز وجل)) [4] .

ولكن لا يمت فعله إليه بصلة، فالإنسان مستقلٌ في فعله وفي إيجاده وتأثيره حفظاً لعدل الله عز وجل.

والجبر: ((هو إجبار اللّه العباد علي ما يفعلون ، خيراً كان أو شراً، حسناً كان أو قبيحاً، دون أن يكون للعباد أية إرادة أو قدرة أو اختيار علي الرفض والامتناع)) [5] .

ثانياً: الجبر والتفويض عند الخواجة نصير الدين الطوسي:

الإنسان فاعل قريب والله فاعل بعيد، نظريّة الخواجة الطوسي يعدّ رأي الخواجة الطوسي في هذه المسألة من أقرب الآراء _إذا قسنا رأيه ببقيّة آراء الفلاسفة _ إلى رأي ومنهج المتكلّمين، وقد كان رافضاً لبعض آراء الفلاسفة، كما في مسألة حدوث العالم [6] ، ((والقدرة على فعل القبيح، وكون أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض)) [7] ،((وكذا ما تقدّم من رأيه في الإرادة

1) ابن منظور، لسان العرب، 10/ 419.
2) إبراهيم، المعجم الوسيط، 2/ 325.
3) مرتضى العسكري،السيد مرتضى العسكري، دراسة حول الجبر والتفويض والقضاء والقدر،دار مشعر،ط1، 5.
4) السبحاني، جعفر، الإلهيات،بقلم:حسن محمد مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق (ع)،ط1388،7هـ، 2/ 257.
5)ظ،مرتضى العسكري، المصطلحات الإسلامية ،148.
6)ظ ، نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد، 114.
7) نصير الدين الطوسي،فصول العقائد، 15.

وعلم الله بالكلّي والجزئي، وقد تجلّى ذلك عند مناقشته لبعض آراء الشيخ الرئيس(ابن سينا) في بعض هذه المسائل))[1] .

وحتّى نعرف موقف الخواجة من مسألة خلق الأفعال والجبر والاختيار علينا أن نعرف موقفه من القدرة وما يلحقها من مسائل تنفع في استيضاح هذا الموقف.

قال الخواجة نصير الدين الطوسيّ: ((ولكونه تعالى واجباً لذاته وغيره ممكناً لذاته، كان ما سواه متساوي النسبة إليه، ولم يكن بعضه أولى بأن يكون مقدوراً له دون بعض، أو معلوماً له دون بعض، فهو قادر على جميع ما يصحّ أن يقدر عليه...)) [2] .

يفهم من هذا الكلام أنّ قدرة الله لا مانع من تعلّقها بأي فعل، وهذا معنى عموميّة القدرة، لكن ما يؤكّده الخواجة أنّه مع قدرته تعالى على ذلك لكن الله لا يفعل ما قبح من الأفعال ((واستغناؤه وعلمه يدلاّن على انتفاء القبيح عن أفعاله تعالى مع قدرته عليه؛ لعموم النسبة))[3].

وذلك أنّ عموميّة قدرته تعالى لكلّ ما يمكن تعلّق القدرة به لا يعني صدور الأفعال المذمومة عنه تعالى.

من هنا، بنى الخواجة نظريته في إثبات الاختيار للإنسان وترك له فراغاً ليمارس قدرته وإرادته، فبعدما نزّه الباري عن فعل القبيح وصدوره عنه، أثبت أنّ ما يصدر من الفعل المذموم إنّما هو من الإنسان نفسه((... أنّ القبيح محال على الواجب، فيكون فاعله غيره،وإذا كان فاعل القبيح غيره، فكذا الحسن،لأنّا نعلم بالضرورة أنّ فاعل القبيح هو فاعل الحسن،فإنّ الذي كذب هو الذي صدق)) [4] .

---

1) نصير الدين الطوسي،شرح الإشارات، 3 / 307 - 306.
2) قواعد العقائد، ، 52 - 53.
3) نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد، 198.
4) نصير الدين الطوسي ،فصول العقائد، 13.

هذا هو الأصل الذي استخرج منه المحقّق الطوسي رأيه، ليذهب إلى القول باختيار الإنسان وحريّته وإرادته، بعيداً عن كلّ القيود التي فرضها الفلاسفة في تحرير هذه القضيّة، فقال: ((الأفعال التي تصدر من عبيده تعالى هم موجدوها بالاختيار؛ لأنّها تحصل بحسب دواعيهم، وعند الفلاسفة: هم موجدوها بالإيجاب [وهو رأي ابن سينا]، وعند المجبرة أوجدها الله تعالى فيهم...)) [1] .

ثمّ قال: ((والذي أثبته أبو الحسن الأشعري وسمّاه بالكسب[2]، وأسند وجود الفعل وعدمه إلى الله تعالى، ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير غير معقول)) [3] .

واستدلّ على ذلك بالبداهة والضرورة العقليّة((والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا)) [4]؛ثمّ إنّ من يثبت الاختيار بالطريقة التي طرحها الخواجة الطوسي ينتهي إلى بطلان الجبر دون شكّ، لذلك قال: ((والجبر باطل)) [5] .

ولم يكتفِ بذلك، بل أيّد المعقول بالمنقول، حيث استفاد من بعض الآيات والروايات في تأييد ما ذهب إليه ((والسمع متأوّل ومعارض بمثله)) [6] .

فهو هنا يردّ على الأشاعرة القائلين بأنّ بعض الآيات القرآنية دالّة على الجبر، فيردّ ذلك بردّين:

الأوّل:إنّ هذه الآيات تحتاج إلى تأويل، ولا يمكن الاستفادة من ظاهرها.

الثاني:إنّها معارضة بآيات أُخرى تدلّ على الاختيار.

---

1) فصول العقائد ،13.
2) الكسب (أن يكون الفعل بقدر محدثة) فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة ،فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة ،فهو مكتسب ؛ مؤلفات أبي الحسن الأشعري ومؤلفات أئمة المذاهب.
3) فصول العقائد ، 13.
4) نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد، 199.
5) المصدر نفسه،197.
6) المصدر نفسه، 200؛ وكذا تلخيص المحصل،199.

وقد قال مستفيداً من المنهج الروائي والسمعي في بيان موقفه من القضاء والقدر ((وقد بيّنه أمير المؤمنين في حديث الأصبغ)) [1] .

ومع ذلك كلّه، لكن الخواجة لم يكن غافلاً عن النظرة الفلسفيّة لهذه المسألة، ولذا ظهر من بعض كلماته السلوك والمنهج الفلسفي في عدم استقلال العبد في فعله، وصدور الفعل مشترك بين قدرة وإرادة الله من جهة، وقدرة وإرادة العبد من جهة أُخرى، فقال الخواجة: ((ولا شكّ أنّ عند الأسباب يجب الفعل، وعند فقدانها يمتنع، والذي ينظر إلى الأسباب الأُول، ويعلم أنّه ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنّ السبب القريب للفعل هو قدرته وإرادته، والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضاً ليس بصحيح مطلقاً؛ لأنّ الفعل لم يحصل بأسباب كلّها مقدورة ومرادة...)) [2] .

بناءً على ذلك، لا بدّ من النظر إلى كلا السببين، وكلا الفاعلين عند صدور الفعل، فيكون الإنسان فاعل لذلك الفعل ولكن ليس وحده، بل هو سبب وفاعل قريب، والله أيضاً فاعل لذلك الفعل، ولكن هو فاعل وسبب بعيد.

وهنا يُقال: إنّ هذا الخطاب لا ينافي ما أثبته من الاختيار، حيث إنّ هذا الخطاب يريد به بيان عدم الاستقلاليّة ونفي التفويض الذي قد يتصوّر من كلامه السابق؛ لذلك رجع وقال: ((والحقّ ما قاله بعضهم: لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين)) [3].

1) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، 200.
2)مدرسي رضوي، أحوال وآثار خواجة نصير الدِّين الطوسي، 550.
3) نصير الدين الطوسي،أجوبة المسائل النصيرية ،105.

المبحث الرابع: مبحث تطبيقات تفسير الظواهر لآيات علم الكلام :

أولاً:الظواهر في التوحيد:

قال الخواجة نصير الدين الطوسي في بيان التوحيد: ((يجب على كلّ مكلّف أن يعرف أنّ اللّه تعالى موجود، واجب الوجود لذاته؛ وإلّا لم يكن شيء موجودا. كان قديما، أزليّا، باقيا، أبديّا. قادر، لتقدّم العدم على أثره. عالم لفعله الأمور المحكمة المتقنة. وبهذا كان حيّا تامّ القدرة و العلم، لاشتراك ما عداه في الإمكان. مريد، كاره لأمره و نهيه، سميع، بصير، متكلّم؛ للسمع. والكلام حروف وأصوات بالضرورة، فيجب حدوثها. صادق، لقبح الكذب. وأنّه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا متحيّز، ولا متّحد، ولا محلّ، ولا حالّ، ولا محتاج، ولا مرئي ولا مركّب، ولا ضدّ له، ولا مثل، ولا شريك لوجوب وجوده؛ و يمتنع عليه القبيح و الأمر به، لعلمه واستغنائه، فيفعل لغرض، لقبح العبث)). [1]

وزاد الخواجة الطوسي في أوصاف الأشراف: ((قال الله تعالى:﴿ لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾[2] .التوحيد هو القول بالوحدة والعمل بها، أما المعنى الأول فهو أول شرط من شروط الإيمان ومبدأ المعرفة يعني التصديق بأن الله واحد، قال تعالى : ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [3] . وبالمعنى الثاني هو كمال المعرفة الحاصل بعد اليقين ، وذلك أن الموقن يوقن بأنه لا شيء في الوجود سوى الله تعالى وفيضه ، وأن هذا الفيض ليس له وجود بانفراده فيقطع النظر عن الكثرة فلا يرى ولا يعلم إلا واحدا فهو في سره يجعل الجميع واحدا ويصل من مرتبة (وحده لا شريك له في الإلهية) ، إلى مرتبة ، (وحده لا شريك له في الوجود) .وفي هذه المرتبة يكون كل ما سوى الله حجابا دونه حتى ليعد النظر إلى غير الله شريكا مطلقا.ويقول بلسان الحال : ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَما أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [4])) [5] .

---

1) تلخيص المحصل ، 473.
2) الإسراء ، ٢٣.
3) النساء ، ١١٩.
4) الأنعام ، ٧٩
5) أوصاف الأشراف،52.

وعرف الخواجة الطوسي الوحدة ببيان معناها : ((قال الله تعالى : ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [1] .للوحدة معنى فوق الاتحاد الذي معناه جعل الشيئين شيئا واحدا إذ يستشم منه الكثرة ولا شائبة من هذا الشم في الوحدة ؛ ففي الوحدة ينعدم كل من الحركة والسكون والفكر والذكر والسير والسلوك والطلب والطالب والمطلوب والنقصان والكمال حيث : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا)) [2] .

وأيضًا في قول الخواجة: (إن أراد بالتعيّن الواحد المعين من التعيّنين) نظر، ((فإنّه إذا انفك الوجوب عن تعيّن تعيّنه ولم يوجد بدونه باعتبار تحقّقه مع تعيّن آخر فيلزم تحقّق التعيّن الأول بدون الوجوب؛ فالمناسب أن يقال: الوجوب أيضا متعدّد، فالمطلق لا ينفك عن المطلق، والمعيّن عن المعين، فيندفع أيضا بأنّ الوجوب واحد فإنّه وجود مؤكّد و الوجود واحد كما مرّ... وأيضًا لو لم يكن يلزم النقص والقصور فلم يصلح للواجبية، وعلى تقدير التعدّد يلزم عدمه إذ لو أراد أحدهما ذلك و يمكن أن يريد الآخر خلافه فيلزم اجتماع الضدين و مغلوبية أحدهما، وهو ظاهر، ويمكن إرجاع قوله تعالى:﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا﴾[3] إليه، فيكون دليلا قطعيا لا ظنيًا خطابيًا كما قاله في المعلول ولا يرد عليه ما أورد فتأمل؛و قد استدلّ على نفي الشريك بالأدلّة النقلية مثل:﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[4]و﴿لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[5]والقرآن والأخبار مشحونة به، والإجماع أيضا يدلّ،ولا شكّ في عدم توقف إثبات النقل على نفي الشريك)) [6].

قال الخواجة الطوسي في الرد على مسألةٍ (لا حاجة في معرفة اللّه تعالى إلى المعلم)التي في كتاب المحصل للرازي : ((هم لا ينكرون استلزام مقدّمات إثبات الصّانع لنتائجها، لكن يقولون هذا وحده لا يجزي ولا تحصل به النّجاة إلّا إذا اتّصل به تعلّم، لقول النبيّ صلّى اللّه عليه وآله وسلم «أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا:(لا إله إلّا اللّه). وكثير

1) غافر،16.
2) أوصاف الأشراف،53.
3) الأنبياء، 22.
4) التوحيد،1.
5) محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم، 19.
6) المقدس الاردبيلى، الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، 92_93.

من النّاس كانوا يقولون بالتّوحيد، لكنّهم لمّا لم يأخذوا ذلك منه، ما كان يقبل قولهم؛ وأمثال هذا كثيرة، مثل﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[1] و ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[2] فأمر بهذا القول وهذا العلم، فان لم يقبلوا قوله كفّرهم، مع أنّهم معترفون بوجود الصّانع، كما حكى عنهم في قوله عزّ من قائل:﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[3] وفي أمثاله. فلو كانت العقول كافية لقالت العرب: نحن نثبت الصّانع بعقولنا، ونعرف توحيده، ولا نحتاج في ذلك إليك،وقد اختصر مقدّمهم هذا في كلام موجز، وهو قوله: (العقل يكفى أم لا؟) فان كان يكفى فليس لأحد من الخلق حتّى الأنبياء عليهم السّلام هداية غيره من العقلاء وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التّعليم» ولهم كلام كثير في إثبات مذهبهم، والحقّ أنّ التّعليم في المعقولات ليس بضروريّ، مع أنّه إعانة وهداية وحثّ على استعمال العقل، وفي المنقولات ضروريّ. والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصّنف الأوّل وحده، بل له وللصّنف الثّاني، فانّ العقل لا يتطرق إلى ما يرشدون إليه)) [4] .

وفي الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ((أنّ معرفة حقيقة ذاته المقدّسة، على ما هي عليه، غير مقدورة للأنام؛ و ذلك لأنّ العلم إمّا ضروريّ أو كسبيّ و كلاهما هنا منفيّ؛ أمّا الضروريّ فظاهر... ولأجل هذا الامتناع صرّح صاحب شريعتنا صلى اللّه عليه وآله بقوله: «يا من لا يعلم ما هو إلّا هو»[5] . والكليم عليه السّلام لمّا سأله فرعون عن الذات بإيراد ما في السؤال بقوله: ﴿ وَما رَبُّ الْعالَمِينَ﴾[6] ، أجاب بالصفات تنبيها له على استحالة ذلك، وإنّه غالط في قوله أو مغالط فقال: ﴿رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾[7] . فاستوخم الجواب ورجع إلى إنظاره في جهله فقال: ﴿ أَ لا تَسْتَمِعُونَ﴾[8] ؟! أسأله عن الحقيقة فيجيبني بالصفات! فعاد الكليم إلى جوابه بما هو أظهر دلالة على وجود الربّ فقال: ﴿رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[9] . أي منشئكم وموجدكم؛ فإنّ ذلك أظهر عندهم من

---

1) التوحيد،1.
2) محمد صلّى الله عليه و آله و سلّم،، 19.
3)الزمر،38.
4) تلخيص المحصل، 53.
5) ظ، البحار، 95/ 394، دعاء المشلول.
6) الشعراء، 23.
7) الشعراء، 24.
8) الشعراء، 25.
9) الشعراء،26.

كونه موجدا لجملة هذا العالم، فإنّ ذلك مفتقر إلى تحقيق أنظار وتسديد أفكار، فعاند ذلك الجاهل ورأى إصرار موسى عليه السّلام على ذكر الصفات وهو يطلب الجواب عن الذات، فقال منهمكا في جهله ومتهكّما في قوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[1] ! فإنّي أسأله ب «ما هو»؟ فيجيبني بما يقع جوابا ل «أيّ». فأبلغ عليه السّلام في جوابه متّبعا للأمر الإلهيّ باللّين في خطابه ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]. إنّ حقيقته غير ممكنة المعلوميّة ، لأنّ تجرّدها وبساطتها يمنعان من إمكان تحديدها)) [3] .

ثانياً: الظواهر في آيات العدل:

قال الخواجة في التجريد: ((وإلّا .. لكان الثّواب أنقص حالا من العوض والتّفضّل، على تقدير حصوله فيهما، وهو أدخل في باب الزّجر، وكلّ ذي مرتبة في الجنّة لا يطلب الأزيد، ويبلغ سرورهم بالشّكر إلى حدّ انتفاء المشقّة، وغناؤهم بالثّواب ينفي مشقّة ترك القبائح، وأهل النّار يلجئون إلى ترك القبيح؛ ويجوز توقّف الثّواب على شرط، وإلّا..لأثيب العارف باللّه– تعالى– خاصّة وهو مشروط بالموافاة، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[4] ،وقوله: ﴿مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ... ﴾[5])).[6]

واستشهد العلامة الحلي ببعض الآيات حيث قال: الآيات الدالّة على التهديد والتخيير، كقوله: ﴿فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[7] ﴿اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ﴾[8] ﴿لِمَنْ شاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[9] ﴿فَمَنْ شاءَ ذَكَرَهُ﴾[10] ﴿فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾[11] ﴿فَمَنْ شاءَ

---

1) الشعراء، 27.
2) الشعراء،28.
3) الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، 101.
4) و تمامه:« وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ»(الزمر، 65).
5) و تمامه:« فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِكَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ»(البقرة، 217).
6) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، 303.
7) الكهف، 29.
8) فصّلت، 40.
9) المدّثر، 37.
10) المدّثر، 55، و عبس، 12.
11) المزمل، 19، و الإنسان، 29.

اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ مَآباً﴾[1] ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا﴾[2] ﴿وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ﴾[3]. [4]

وقد علق الشيخ السبحاني بقوله: ((يريد بذلك إثبات أنّ القول بالجبر هو عقيدة المشركين كما هو ظاهر الآية والآية التي بعدها. إنّ التأمّل في عقائد بعض العرب في الجاهلية يوحي بأنّهم كانوا قائلين بالقدر ومثبتين له بشكل يستنتجون منه سلب المسئولية عن أنفسهم وإلقاءها على عاتق القدر.وهذا التفسير كان رائجاً بينهم و إن لم يعمّ الجميع، يقول سبحانه:﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَ لا آباؤُنا وَ لا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[5] . ولعل قوله سبحانه:﴿ وَإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَاللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[6] يشير إلى أنّهم كانوا يعتذرون بأنّ تقديره سبحانه يلازم الجبر ونفي الاختيار، واللّه سبحانه يرد على تلك المزعمة بقوله:﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ ... ﴾)) [7].

وقال الاردبيلي: ((وقد عرفت أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى القادر،و أيضا يمكن جعل النصوص الكثيرة مثل ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[8] وإجماع الملليين أيضا دليل القدرة، بل يمكن جعل دليل وجود الواجب دليله مثل أن يقال من المعلوم لزوم عدم وجود شيء ما لم ينته إلى واجب إذ لا وجود له فمن أين يوجد؟ وهو ظاهر)) [9] .

1) النبأ، 39.
2) الأنعام، 148.
3) الزخرف، 20.
4) ظ،كشف المراد،312.
5) الأنعام، 148.
6) الأعراف، 28.
7) العلامة الحلي، كشف المراد (قسم الإلهيات)، 78.
8) البقرة، 20، و قد تكرّرت هذه الآية في القرآن المجيد عشر مرّات.
9) الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، 41.

أما في(نفي الغرض الفاعلي فيه تعالى، و إثبات الغرض في فعله) قال الخواجة : ((ونفي الغرض يستلزم العبث، و لا يلزم عوده إليه)) [1] وكما جاء في هامش كتاب التجريد أي:((لا يلزم أن يعود الغرض إلى الله تعالى، وخلاصة ما في هذا الموضوع أن هنا دعويين:الأولى: أن في إيجاد الكائنات غرضا وغاية، لان عدم الغرض يستلزم العبث،والثانية: أن ذلك الغرض وتلك الغاية لا تعود إليه تعالى. والدليل على الدعوى الأولى: بعد أن ثبت أن الله سبحانه لا يفعل القبيح، وأنه تعالى حكيم- لكونه مستجمعا لجميع صفات الكمال- ومنها: الحكمة- وأن الحكيم لا يصدر منه العبث. فيثبت إن الكائنات كلها ذات غاية وذات غرض، و إنها لم توجد عبثا. وأما الدعوى الثانية، فالدليل عليها: أن الغاية في فعل الحكيم كما يمكن تصور وجودها بالنسبة إلى الفاعل، كذلك يمكن تصورها في الفعل نفسه؛ وحيث أن الله سبحانه غني عن كل شيء ولا حاجة فيه البتة، فلا يمكن أن يكون الغرض من إيجاد الموجودات راجعا إليه؛ وعليه فينحصر الغرض في الفعل نفسه؛ وهناك آيات تنفي الغرض الفاعلي في الله كقول الله تعالى:﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ [2] ﴿ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [3] ؛وأما الآيات التي تثبت وجود الغرض في أفعاله تعالى فكقوله تعالى:﴿ وَما خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [4]﴿ وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[5])) [6].

قال الخواجة في نفي الجبر: ((والضّرورة قاضية باستناد الأفعال إلينا، والوجوب للدّاعي، لا ينافي القدرة- كالواجب- والإيجاد لا يستلزم العلم، إلّا مع اقتران القصد، فيكفي الإجمال، ومع الاجتماع، يقع مراده تعالى، والحدوث اعتباريّ، وتعذّر المماثلة في بعض الأفعال، لتعذّر الإحاطة... ولا نسبة في الخيريّة بين فعلنا وفعله تعالى،والشّكر على مقدّمات الإيمان، والسّمع (كما جاء في هامش كتاب التجريد أي الأدلّة السّمعية (النقليّة) مثل قوله تعالى: ﴿وَ اللَّهُ

1) تجريد الاعتقاد، 198.
2) إبراهيم، 8.
3) النمل، 40.
4) ص، 27.
5) الذاريات، 56.
6) تجريد الاعتقاد، 198.

خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾ [1]وغير ذلك مما ظاهرها الجبر) متأوّل؛ ومعارض بمثله، والترجيح معنا، وحسن المدح والذّم على المتولّد، يقتضي العلم بإضافته إلينا، والوجوب باختيار السّبب، لاحق، والذمّ في إلقاء الصّبيّ، عليه، لا .. على الإحراق)). [2]

ثالثاً: الظواهر في آيات النبوة:

قال الخواجة الطوسي في النبوة: ((والنبوّة واجبة، لأنّها لطف، واللطف واجب،و نبيّنا محمّد بن عبد اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم، ادّعى النبوّة، وأظهر المعجزة على يده، فلزم تصديقه، و يجب عصمته، وانتفاء كلّ منفّر، لتحصيل الغرض، و هو الإرشاد و الهداية من نصبه. و نبوّته مؤبّدة. و هو سيّد الأنبياء للسمع)). [3]

ويرى الخواجة الطوسي ((أنّ الغرض من بعثة الأنبياء ليس منحصرا في إصلاح الآخرة فقط، بل يعتقد بأنّ من جملة فوائد بعثة الأنبياء حفظ النوع الإنساني من الانقراض، لذا تمّ جعل قوانين عادلة لإصلاح حياة الإنسان الدنيويّة، كالنكاح والمعاملات وغيرها ... وهذا الأمر مشترك بين جميع أفراد الإنسان؛ سواء كان عادلًا أو فاسقا أو ظالما ....)) [4] .

قال الخواجة الطوسي في تجريده: ((والسمعُ دلَّ على عموم نبوّته صلى الله عليه وآله وسلم))[5]؛ وبين العلامة الحلي في شرح التجريد: ((ذهب قوم من النصارى إلى أن محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث إلى العرب خاصّة[6]، والسمع يكذب قولهم هذا، قال اللَّه تعالى: ﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[7] وقال تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[8] ؛ وسورة الجنّ تدل على بعثه عليه السلام إليهم، وقال عليه السلام: «بعثت إلى الأسود و الأحمر»[1] ؛ لا يقال:

---

1) الصافات، 96.
2) تجريد الاعتقاد،199_200.
3) تلخيص المحصل ، 474.
4)نصير الدين الطوسي، أخلاق ناصري، ترجمة:د.محمد صادق فضل الله،دار الهادي، ط1، 1429هـ_2008م، 136.
5) تجريد الاعتقاد،217.
6)الأندلسي،أبن حزم، الفصل في الملل والأهواء و النحل، دار الكتب العلمية ،بيروت_لبنان،1995م، 1/ 99.
7) الأنعام، 19.
8) سبأ، 28.
1) الهندي،علاء الدين علي بن حسام الدين الشاذلي الهندي(ت975هـ)،كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال،تح:بكري حياني_صفوة السقا، مؤسسة الرسالة،ط5، 1401هـ_1981م، 11/ 438.

كيف يصح إرساله إلى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ﴾[1] ؟ لأنّا نقول: لا استبعاد في ذلك، بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم، وليس في الآية أنّه تعالى ما أرسل رسولًا إلّا إلى من يفهم لسانه وإنّما أخبر بأنّه ما أرسله إلّا بلسان قومه)) [2] .

قال الخواجة الطوسي في التجريد: ((و ظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمّد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته. والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الإعجاز. والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده)) [3] .

وزاد العلامة الحلي في شرحه لتجريد الخواجة: ((لما فرغ من البحث في النبوة مطلقا شرع في إثبات نبوة نبينا محمّد (صل الله عليه وآله وسلم)؛ والدليل عليه أنه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا أما ظهور المعجزة على يده فلوجهين: الأول أن القرآن معجز وقد ظهر على يده أما إعجاز القرآن فلأنه تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[4] ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَياتٍ﴾[5] ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾[6] . والتحدي مع امتناعهم عن الإتيان بمثله مع توفر الدواعي عليه إظهارا لفضلهم وإبطالا لدعواه وسلامة من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة. وأما ظهوره على يده فبالتواتر)) [7] .

رابعاً: الظواهر في آيات الإمامة:

قال الخواجة في الإمامة: ((والإمامة واجبة، لأنّها لطف، و اللطف واجب، و الخليفة الحقّ عليّ بن أبي طالب، عليه السّلام، لحديث الغدير المتواتر، ولحديث المنزلة المتواتر، ولقوله صلّى اللّه عليه وآله وسلّم: (يا عليّ أنت الخليفة من بعدي) ولقوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ

1) إبراهيم، 4.
2) كشف المراد (قسم الإلهيات)، 176.
3) تجريد الاعتقاد،215.
4)القرة،23.
5)هود،13.
6)الإسراء،88.
7) كشف المراد، 354_355.

اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[1] ، ﴿وَ أَنْفُسَنا وَأَنْفُسَكُمْ﴾[2] ، ولظهور المعجزة منه عليه السّلام، وادّعاء الإمامة لنفسه. وإمامة الأئمّة الأحد عشر، للنصّ المتواتر. وانحصار الإمامة، ووجود الإمام في كلّ عصر اقتضيا قيام القائم الحجّة محمّد بن الحسن عليه السّلام)). [3]

قال الخواجة الطوسي في نقد المحصل: ((وأمّا قول الرازي:(إنّا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام، ونبيّن أنّه من أجهل النّاس) فغير لازم عليهم، لأنّهم ما يدّعون أنّ إمامهم يعلّمهم علما، إنّما يدّعون أنّ متابعته والاعتراف بإمامته إذا صار مضافا إلى المعارف العقليّة وغيرها حصل النّجاة، وإلّا فلا. وضعف هذه الدّعوى و تعريها عن الحجّة ظاهر غير محتاج فيهما إلى إطناب)) [4] .

قال الخواجة نصير الدين الطوسي: ((ولقوله (تعالى) ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ...﴾[5] وإنّما اجتمعت الأوصاف في علي (عليه السلام) ، ولحديث الغدير المتواتر)) [6] .

وشرحه العلامة الحلي: ((هذا دليل آخر على إمامة علي ع وهو قوله تعالى ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ﴾[7] والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات: إحداها أن لفظة إنما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول أما المنقول فلإجماع أهل العربية عليه. وأما المعقول فلأن لفظة إن للإثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللإجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الإثبات إلى غير المذكور والنفي إلى المذكور للإجماع فبقي العكس وهو صرف الإثبات إلى المذكور والنفي إلى غيره وهو معنى الحصر)) [1] .

وفي مسألة لزوم النص على الإمام استدل الخواجة على ذلك ((إن احتياج الإمام إلى (العصمة تقتضى النصّ) من صاحب الشرع إذ العصمة من الأمور الخفية التي لا يعلمها إلا

---

1) المائدة، 55.
2)آل عمران،61.
3) تلخيص المحصل، 474.
4) المصدر نفسه، 53.
5) و تتمة الآية: (... وَ الَّذِينَ آمَنُوا، الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ). (سورة المائدة، 55).
6) تجريد الاعتقاد، 224_226.
7) المائدة، 55.
1) كشف المراد ، 368.

اللّه تعالى و من أطلعه اللّه عليه، فيجب أن يكون نصبه من قبله تعالى. وقد يؤيد ذلك بقصة موسى عليه السّلام الّذي اختار من قومه سبعين رجلا فانه عليه السّلام مع كونه معصومًا لم وسيرته (صلى الله عليه وآله) وهما مختصان بعلي عليه السّلام والنصّ الجلي في قوله (صلى الله عليه وآله) سلموا عليه بإمرة المؤمنين، وأنت الخليفة بعدى وغيرهما، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾[1] يعلم المصالح حتى طلبوا ما استحقوا من اللّه تعالى العقوبة)) [2] .

وقال الاسترابادي في شرح التجريد: ((الولاية خاصّة الخاصّة المنتقلة من النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم) المتعلّقة بجميع من كان له (صلّى اللّه عليه وآله وسلّم عليه) رئاسة حتّى فاطمة (عليها السّلام) والحسنين (عليهما السّلام)، التي تستفاد من قوله تعالى: ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾[3] إلى آخره؛ مضافا إلى الولاية التي هي عامّة العامّة، والعامّة التي بجميع أولياء الله بسبب الرئاسة على أنفسهم والعامّة للمجتهدين والخاصّة لأئمّة الدين؛ نعم، الأخصّ مختصّة بالرسول؛ إذ الرئاسة بالأصالة لا بالنيابة، وبالجملة ف﴿هذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[4]، وصل:هذا الاعتقاد أيضا من أصول المذهب ومنكره بريء منه أصل المذهب))[5].

قال الخواجة الطوسي في عدم صلاحية غير أمير المؤمنين علي (عليه السلام) للإمامة: ((ولأن الجماعة– غير علي (عليه السلام)– غير صالح للإمامة، لظلمهم، بتقدّم كفرهم(وفي هامش التجريد؛ يريد المحقق الطوسي الاستدلال على عدم صلاحية غير الإمام علي(عليه السلام) للإمامة بقوله تعالى:﴿وَإِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[1])) [2].

وقال العلامة الحلي:((أن المفاسد معلومة الانتفاء عن الإمامة لأن المفاسد محصورة معلومة يجب علينا اجتنابها أجمع وإنما يجب علينا اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير

---

1) المائدة، 55.
2) الحسيني الشيرازي، محمد، القول السديد ، 348_349.
3) المائدة، 55.
4) يوسف، 108.
5) البراهين القاطعة، 237/4.
1) البقرة، 25 .
2) تجريد الاعتقاد، 239.

المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الإمامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى،ولأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنفك عنها والتالي باطل قطعا ولقوله تعالى:﴿إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً﴾ وإن كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك)) [1] .

قال الرازي: ((التمسك بقوله تعالى: ﴿قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[2] دلّت الآية على أنّ عهد الإمامة لا يصل إلى من كان ظالما، وكلّ من كان مذنبا فإنّه ظالم، قال اللّه تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾[3] ، وما يدلّ على أنّ الذنب ظلم في القرآن كثير، مثل: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[4] ويناسبه معناه اللغوي؛ فصارت الآية نصّا في أنّ كل من كان مذنبا سواء كان ذنبه ظاهرا أو باطنا فإنّه لا يكون إماما، وإذا كان كذلك ثبت أنّ الإمام لا بدّ وأن يكون معصوما)) [5].

قال الخواجة في وجوب النص على الإمام:((والعصمة تقتضي النص و سيرته عليه السلام (وجاء في هامش التجريد،ومعناه: أن سيرة الرسول الأعظم (صل الله عليه وآله) تقتضي أن ينص على الإمام، فانه (صل الله عليه وآله) كان يرشد الناس بتوجيهاته،حتى بالنسبة إلى أبسط الأمور، فكيف يهملهم في أمر الإمام والاستخلاف مع كونه أمرا خطيرا وهامّا في حياة المسلمين،حتى أن الله سبحانه ربطه بالرسالة كما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ،وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾[1]))[2] .

---

1) كشف المراد، 363.
2) البقرة، 124.
3) فاطر، 32.
4) الطلاق، 1.
5) الرازي،فخر الدين،محمد بن عمر بن الحسين، الأربعين في أصول الدين،مكتبة الكليات الأزهرية،مطبعة دار التضامن، القاهرة،ط1، 1986م، 436.
1) المائدة، 67 .
2) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، 223.

قال الطباطبائي:((فالإنسان المعصوم إنّما ينصرف عن المعصية بنفسه و عن اختياره وإرادته، ونسبة الصرف إلى عصمته تعالى كنسبة انصراف غير المعصوم عن المعصية إلى توفيقه تعالى))[1] .

خامساً: الظواهر في آيات المعاد:

قال الخواجة في المعاد: ((والمعاد واجب، لوجوب إيفاء الوعد والوعيد، والحكمة، ويجب التصديق بعذاب القبر، وأهوال القيامة، والجنّة والنار، وتفاضل الثواب و العقاب، لتواتر السمع بها، وتجب التوبة، لدفعها الضرر، وعذاب المؤمن منقطع، والشفاعة ثابتة بالاجماع، ويجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سمعا، بشرط العلم والتأثير، وانتفاء المفسدة. والعفو جائز، لأنّه حقّه تعالى، وهو إحسان)) [2] .

قول الخواجة في التجريد: ((والسمع دل عليه)) [3] ، شرحه العلامة الحلي في شرح التجريد وقال: ((يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[5] وقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾[6] وقد وقع الإجماع على الفناء وإنما الخلاف في كيفيته على ما يأتي)) [7] .

وقال الخواجة الطوسي في نقد المحصل في مسألة المعاد: اختلف الناس فيه((فالدهريّة أنكروه، وقالوا: الإنسان ينعدم بموته ولا يكون له عود إلى الوجود؛ والقائلون بأنّ المعدوم شيء قالوا: بأنه ينعدم بموته، ثمّ يعود إلى الوجود، وحينئذ يثاب أو يعاقب، أمّا انعدامه فلقوله تعالى:﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾[1] و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2]، وأمّا عوده فلوجوب كونه

1) الميزان ، 11/ 163.
2) تلخيص المحصل ، 474.
3) تجريد الاعتقاد،299.
4) الحديد، 3.
5) القصص، 88.
6) الرحمن،26.
7) كشف المراد، 402.
1) الرحمن،26.
2) القصص، 88.

مثابا أو معاقبا في الآخرة، و الحكماء قالوا: إنّه محلّ للعلم بما لا ينقسم و بما لا يمكن أن يشار إليه إشارة حسيّة؛ ويستحيل أن يكون محلّ ما لا ينقسم أو لا يقبل الإشارة جسما، لوجوب انقسامه وقبوله الإشارة و وجوب انقسام ما فيه و قبول ما فيه الإشارة بالتبعيّة؛ فإذن هو جوهر مفارق للأجسام، ثمّ اختلفوا، فقال القدماء منهم: إنّ ذلك الجوهر قديم، وإنّما يكون تعلّقه بالبدن محدثا، قال أرسطاطاليس وأتباعه: إنّه حادث مع البدن... واتفقوا على امتناع فنائه قالوا: لأنّ إمكان فنائه يستدعى محلّا يبقى مع الفناء ولا نعنى بالنفس غير ذلك الباقي؛ فإذن الفاني على ذلك التقدير إنّما كان عرضا زال عن محلّه، والنفس ليس بعرض)) [1] .

وفي إمكان خلق عالم آخر قال شرّاح التجريد: ((وإنما صدرنا بحث المعاد بذلك إذ المعاد لازمه ذلك، و قد اختلفوا فيه فالمليّون أجمع و جمع من غيرهم ذهبوا إلى إمكانه وخالفهم قوم آخرون. استدل الأولون بأمرين عقلي وسمعي: الأول: أن (حكم المثلين واحد) فان هذا العالم الّذي نحن فيه الآن ممكن فمثله كذلك، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ،الثاني: ما أشار إليه بقوله: (والسمع دل على إمكان التماثل) قال تعالى: ﴿أَ فَعَيِينا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾[2] وقال تعالى: ﴿أَ وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾[3])) [4].

وفي صحة العدم على هذا العالم((فالمليّون جوزوا عدمه إلا من شذ منهم (و) هو الحق لأن ((الإمكان يعطي جواز العدم)) [5]. وتقريره: إن العالم ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي وهو محال بديهة (والسمع دل عليه) أيضا كقوله تعالى:﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ، وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾[3] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار)) [1] .

---

1) تلخيص المحصل ، 464_465.
2)ق،15.
3)يس،81.
4) الحسيني الشيرازي، محمد، القول السديد ، 379.
5) نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد،299.
1) القصص، 88.
2)الرحمن،26_27.
3) الحديد، 3.

وقول الخواجة الطوسي:((والإمكان يعطي جواز العدم)) [2] ، شرحه المقدس الأردبيلي بقوله:((ولأنّ البقاء– أي الوجود الثاني– ليس لازما للممكن لذاته وهو ظاهر، وقوله تعالى:﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[3] في دلالته على الفناء المطلق تأمل، ويصحّ بمعنى التفرّق، فافهم ؛ واعلم أنّ ما قاله المصنّف(الخواجة)[4] مشكل، وأدلّة امتناعها مدخولة، وقد تقدّم البحث فيه فتذكّر، لأنّ ظاهر الكتاب والسنّة بل الإجماع أيضا يدلّ على انعدام كلّ شيء بالمرّة، وإعادة المعدوم، وأنّ بديهة العقل تحكم بانعدام الشخص بتفرّق الأجزاء ذرّة ذرّة، فإنّ زيدا إذا فرّق وجزّئ و صار رمادا وأخذه الهواء لا شكّ في عدم بقائه، وبإعادته يعود ذلك الشخص بعينه، فما هرب منه المصنّف لزمه وهو ظاهر، وكذا في قصّة إبراهيم (عليه السلام) أيضًا[5]؛ و قصّة إبراهيم عليه السلام لا تدلّ عليه فإنّ المقصود كان إراءة كيفية الإحياء، أي إحياء الموتى فقط، لا إحياءها بعد أن صار رميما وعدم وفني، وحصول إعادة المعدوم بالمرّة، ولهذا قال: ﴿كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى﴾[6] ولم يقل: كيف تحيي الموتى وهي رميم وتعيد المعدوم؟، على أنّ فيه إعادته أيضا)) [7] .

((ثم إنّ الضرورة قاضية بأنّ المعاد الجسماني من دين نبيّ الإسلام صلّى اللّه عليه وآله وسلّم؛ فإنّ من يراجع إلى كتاب اللّه تعالى وسنّة رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله وسلّم، وإن لم ينتحل بالإسلام يستيقن بالضرورة أنّ المعاد الجسماني من ضروريات دين الإسلام؛ فإنّ مثل قوله تعالى: ﴿بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ﴾[8] وقوله: ﴿مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ ... ﴾[1] صريح في المعاد الجسماني؛ والأخبار المرويّة من الفريقين في الباب قويّ حدّ التواتر. وللملّيّين وطائفة من الفلاسفة في أمر المعاد أقوال وآراء

---

1) نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد ،380_381.
2) المصدر نفسه،299.
3) الأنبياء، 104.
4) أي قوله:« الإمكان يعطي جواز العدم و السمع دلّ عليه و يتأوّل في المكلّف بالتفريق»، تجريد الاعتقاد، 300.
5) البقرة، 260.
6) البقرة، 260.
7) الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، 461_463.
8) القيامة، 4.
1) يس،78- 79.

منقولة في محالّها لا ينبغي إتعاب النفس في ذكرها ثم الردّ عليها؛ هذا هو تبيين عبارة المصنّف(الخواجة):(ولا يجب إعادة فواضل المكلّف))[1].

وقال الاسترابادي في شرحه للتجريد: ((وعود الأرواح إلى الأجساد الأصليّة العنصريّة الترابيّة التي تصير رميما بعد نفخة الصور يوم النشور في المحشر والقيامة الكبرى للحساب والثواب والعقاب، وينبغي هنا بيان أمور: منها: أنّه يجب الاعتقاد بالميزان؛ لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ﴾[2]، ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ* فَهُوَ فِي عِيشَةٍ راضِيَةٍ* وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ* فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ﴾[3] ؛ والظاهر أنّ للميزان كفّتين وشاهينا، وأنّ الوزن يكون بجعل الأعمال مجسّمة؛ لجواز أن يصير ما هو الأعراض في هذه النشأة جواهر في النشأة الأخرى، كما تدلّ عليه بعض الأخبار الدالّة على أنّ الأعمال الصالحة تصوّر بصورة حسنة تكون أنيسا لعاملها و نحوها)) [4] .

1) المحمّدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبدالرزاق اللاهيجي، 156_158.
2) الأنبياء، 47.
3) القارعة، 6- 9.
4) البراهين القاطعة ، 245/4.

الفصل الثالث: منهجهُ في تفسير الآيات المتشابهة :

المبحث الأول: تفسير آيات التوحيد:

المطلب الأول: آيات الصفات السلبيّة[1] :

نرى شرّاح تجريد الاعتقاد في تفسيرهم للآيات التي ظاهرها التجسيم يحاولون تأويلها بالعقل ففي قوله سبحانه:﴿وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [2] ؛ يقول اللاهيجي: ((فالظّهور التّصوري[3] أو ألإفرادي للآية الكريمة يدلّ على أنّ له سبحانه أيديا وهو يلازم التّجسيم والتّشبيه تعالى اللّه عنهما علوّا كبيرا، لكن هذا الظّهور، ظهور بدئيّ لا استمراري؛ وأمّا تخصيص لفظ" الأيدي" في هذا المقام دون سائر الأعضاء، فهو لأجل أنّ الإنسان ينسب عامّة أفعاله إلى يده، حتّى ما ارتكبه بلسانه ورجله، ولذلك يقول سبحانه تنديدا بالعصاة وبعامّة جوارحهم﴿ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾[4] ، وهذا النّوع من التّأويل، عبارة عن تأويل المتشابه الوارد في قوله سبحانه:﴿وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[5] ،والآية باعتبار ظهورها البدئي يخالف العقل لا بظهورها النّهائي)). [6]

إنّ الحكيم المتألّه اللاهيجي استهدى بهدي الكتاب والسنّة في غير مورد((فهو من القائلين بأنّ الكتاب والسنّة والعقل تصب في مصب واحد وليس بينها أي خلاف، وما يتراءى من بعض الظواهر ما يخالف البرهان فإنّما هي ظواهر بدئية غير مستقرة: كقوله تعالى:﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[7] ، ولكن لو أعطى القائل حق النظر في هذه الآية، لوقف على أنّها كناية عن معاني سامية، و هي استيلاؤه سبحانه على صحيفة الكون بعد إنشائه، بل الظّاهر أنّ أكثرها تمثيلات للحقائق، وتنبيهات على الدّقائق،لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها،فإنّ من ذلك، قد تولّد التّشبيه والتجسيم فيما بينهم؛كما في قوله

---

1) الصفات السلبية أو المنفية (وهي ما نفاه الله عن نفسه في كتابه أو على لسان نبيه مثل ،الصمم ،النوم، وغيرها من صفات النقص).
2) الذاريات، 47.
3) الظهور التصوري هو (الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص ... وهو تابع للعلم).
4)آل عمران، 182.
5) آل عمران، 7.
6) اللاهيجي ،الفياض، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام،منشورات المهدوي،أصفهان ، 572/1.
7) طه، 5.

تعالى:﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[1] ؛وكما في الحديث: الّذي يروونه إنّكم سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر إلى غير ذلك)). [2]

وقال اللاهيجي،في تعارض دليلين: ((كما في قوله تعالى:﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [3] و﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[4]؛الأولى تدلّ على كونه تعالى ذا جارحة مخصوصة،و الثّانية تدلّ على كونه تعالى جالسا وجسما،وقد عارضهما الدليل العقلي الدالّ على استحالة التركّب والتجسم ونحو ذلك في حقّه تعالى،فتؤوّل اليد على القدرة،والكون على العرش على الاستيلاء والسلطنة)).[5]

1_آيات (الجوارح) :

قال الخواجة نصير الدين: ((وأمّا اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم))[6] ، يعني: ((أنّ الأسماء والصفات المتشابهات الثابتة في الكتاب والسنة للواجب تبارك وتعالى ترجع إلى ما تقدّم من التقديس والتنزيه من وصمة الإمكان وخواصّ الأجسام؛ فإنّ المتشابهات لا يتعيّن المراد منها للسّامع بمجرّد استماعها بل يتردّد بين معنى ومعنى حتى ترجع إلى المحكمات التي هي أمّ الكتاب والأمّ بحسب أصل معناه ما يرجع إليه الشيء فالمحكمات غير مختلفة في أنفسها وبالرجوع إليها يتعيّن ما أريد من المتشابهات فتصير الآية المتشابهة بالرجوع إلى الآية المحكمة محكمة واضحة المعنى، مثلا قوله تعالى:﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[7] يشتبه المراد منه على السامع ابتداء فإذا أرجعه إلى مثل قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [1]يتبيّن له أن ليس المراد هو الاعتماد على المكان المستلزم للتجسّم المحال على اللّه تعالى بل المراد هو الاستيلاء و التسلّط على الملك)). [2]

---

1) طه، 5.
2)اللاهيجي ، شوارق الالهام ، 60/1_61.
3) الفتح، 10.
4) طه، 5.
5) شوارق الالهام ، 269/4.
6) تجريد الاعتقاد،195.
7) طه، 5.
1)الشورى،11.
2) المحمّدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبدالرزاق اللاهيجي، 23_24.

وزاد الشارح أيضاً: ((أنّ الآيات الموهمة للتشبيه مثل قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[1] و قوله: ﴿بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ﴾[2] وقوله: ﴿يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[3] وقوله:﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي﴾[4] أو الموهمة للجبر أو التفويض أو لعثرة الأنبياء أو لتنزيه المحض أو للتشبيه وزيادة الصفات؛ وكذا الأخبار الموهمة لما ذكر... ووجه ضرورة اشتمال القرآن على المتشابهات أنّ المعارف العالية عن حكم المحسوسات لا بدّ وأن تلقى إلى النّاس بمقتضى عموم الهداية وتنزل إلى سطح الأفهام العامّة التي لا تدرك إلّا الحسّيات ولا تنال المعاني المجرّدة إلّا في قالب الجسمانيّات واستلزم ذلك محذورينّ)). [5]

وأمّا مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك، كما في قوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[6] و﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[7]، ((لدلالة الأوّل على كونه تعالى ذا جارحة مخصوصة، والثاني على كونه تعالى جالسًا وجسمًا، وقد عارضهما الدليل العقلي الدالّ على استحالة التركّب والتجسّم ونحو ذلك في حقّه تعالى، فتؤوّل اليد على القدرة، والكون على العرش على الاستيلاء والسلطنة؛ وإنّما خصّصنا النقلي بالتأويل؛ لامتناع العمل بهما وإلغائهما، والعمل بالنقلي وإبطال العقلي؛ لأنّ العقل أصل للنقل؛ لتوقّف صدقه عليه، فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضا؛ فوجب تأويل النقلي وإبقاء الدليل العقلي على مقتضاه)) [8] .

ومن هنا نرى الخواجة وشرّاح تجريده ينزهون الله تعالى من الجسمية بسلب الصفات التي تكون نقصاً في الخالق ، فقالوا: أنّه تعالى ليس بجسم((إذ كلّ جسم محتاج إلى الغير وهو مناف لوجوب الوجود، ويلزم من هذا أنّه تعالى ليس متحيّزا، واقعا في مكان كما يقوله المجسّمة؛ تمسّكا بقوله تعالى:﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾[1]؛ إذ معنى(استوى)استولى وغلّب للقرينة العقليّة؛ وكذا إنّه ليس حالّا في شيء كما يقوله الحلوليّة من الصوفيّة من أنّه

---

1) الفتح، 10.
2) المائدة، 64.
3) الرحمن، 27.
4) طه،39.
5) المحمّدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبد الرزاق اللاهيجي، 23_24.
6) الفتح، 10.
7) طه، 5.
8) الاسترآبادي، البراهين القاطعة ، 445/1_446.
1) طه، 5.

تعالى يحلّ في قلوب العارفين، وكذا إنّه تعالى ليس له جهة؛ إذ كلّ ذي جهة إمّا جسم، أو جسمانيّ، وكلاهما غير واجب الوجود)) [1] .

ويرى مغنية في حقيقة فكرة التجسيم ((والحقيقة أن فكرة التجسيم عند بعض الفئات الإسلامية ترجع إلى ظاهر القرآن والحديث قبل أن ترجع لأي شيء آخر، فقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ .. وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا .. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ .. يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ .. وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[2] إلى غير ذلك من الآيات)) [3] .

والكتاب الكريم ينظر إلى جهتي التعطيل والتشبيه ((فيصف المولى سبحانه وتعالى تارة بمثل قوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[4] مشيرا إلى نفي التعطيل وينفي عنه الصفة أخرى بمثل قوله:﴿سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[5]إيعازاً إلى بطلان التشبيه))[6].

وقال الآملي في بيان التجسيم: ((إشارة إلى جمع الحقِّ نفسه في مقام التنزيه والتشبيه في آية وفي نصف آية أخرى، فقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[7] نزَّه نفسه بأنَّه عديم المثل في الوجود وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[8] شبَّه نفسه بأنَّه الذي له السمع والبصر)) [9] .

---

1) الاسترآبادي، البراهين القاطعة ، 291/2.
2)الحاقة،17، الفجر،22، البقرة،210، الفتح،10، الرحمن،27.
3) مغنيه، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف و الكرامات،دار ومكتبة الهلال،بيروت_لبنان،ط1982،3م ، 104.
4) الشورى، 11.
5) الصافات، 180.
6) الأميني، عبدالحسين، تفسير فاتحة الكتاب، مكتبة الإمام أميرالمؤمنين علي (عليه السلام) العامة - إيران - طهران، 1395 هـ.ق.، 64.
7) الشورى، 11.
8) الشورى، 11.
9) الآملي، حيدر بن علي، نص النصوص في شرح الفصوص لمحيي الدين ابن عربي،الناشر:نشر طوس،ط1، 1367هـ ،1425/3.

2_آيات (الرؤية):

قال نصير الدين الطوسي: ((والصّفات الزائدة عينا...والرؤية، و النظر[1]: لا يدلّ على الرؤية، مع قبوله التأويل؛[2] وتعليق الرّؤية باستقرار المتحرّك[3] ، لا يدلّ على الإمكان، واشتراك المعلولات، لا يدل على اشتراك العلل، مع منع التّعليل والحصر)) [4] .

ومن هنا نصّ الخواجة:(والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل)،فشرح العلامة الحلي في كشف المراد بقوله: ((تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر إليه فقال:﴿إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[5] والنظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا لرؤيته وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فبقي المراد منه مجازه وهو الرؤية التي هي معلول النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز)) [6] .

وقول الخواجة:(وسؤالُ موسى لقومه) [7]؛ فأورد العلامة الحلي: ((لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الأشاعرة ... والجواب: أن السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية، لقوله تعالى:﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾[8]، وقوله:﴿أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا﴾[9])) [10] .

وزاد محمّد الحسيني أيضاً: ((مع انه لو سلمنا أن النظر حقيقة في الرؤية كان اللازم تأويله (مع قبوله للتأويل) بعد ضرورة العقل بعدم إمكان رؤيته تعالى، بل لو فرضنا انه كان بحيث لا يقبل التأويل اضطررنا إلى تكلفات لعدم مقاومة السمع للعقل؛ هذا مضافا إلى الأدلة

---

1) الذي ورد في قوله تعالى:« وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ، إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ»(القيامة، 23).
2) و هو: أن يؤوّل: بأنّها ناظرة إلى رحمة ربّها. أو غير ذلك مما هو مذكور في كتب التفسير.
3) في قوله تعالى خطابا لموسى(ع):« ... وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي».(الأعراف، 143).
4) تجريد الاعتقاد، 194.
5)القيامة،23.
6)كشف المراد،412 .
7)المصدر نفسه ،297 .
8) البقرة، 55.
9) الأعراف، 155.
10) كشف المراد (قسم الإلهيات)، 47.

النقلية التي دلت على امتناع الروية كقوله تعالى: ﴿لَنْ تَرانِي﴾ و قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾[1] إلى غير ذلك من الآثار)) [2].

قول الخواجة: (إنّ السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه)[3]،وقد بيّن ذلك الطهراني في شرح التجريد: ((أي لما ألزمه قومه بذلك ولم يكن له محيص عنه سأله، وأمّا موسى عليه السلام فكان عارفا بالامتناع وذلك لوجوه: الأول قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[4] ، وقوله تعالى: ﴿ يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[5] فسؤال موسى لسؤال قومه؛ الثاني قوله تعالى: ﴿ وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾[6] الآية، و ﴿بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ ﴾ هو سؤال الرؤية بدليل ما قبل الآية وموسى عليه السلام ليس من السفهاء فليس السؤال منه)) [7] .

وجاء في تكملة شوارق الإلهام: ((أنّ الأشعريّ وأتباعه استدلّوا على جواز الرؤية بالأبصار بالنقل والعقل، أمّا النقل فقد أشار إليه نصير الدين الطوسي مشفوعا بالجواب إيجازا، فقال (الخواجة): (وسؤال موسى لقومه، والنّظر لا يدلّ على الرؤية مع قبوله التأويل، و تعليق الرؤية باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان) ؛قوله (الخواجة): (وسؤال موسى) إلى آخره إشارة إلى ما استدلّوا به من قوله تعالى: ﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي﴾[1])). [2]

وقد أجاب الخواجة عن هذا الوجه بقوله:(وسؤال موسى لقومه)يعني: ((أنّ الكليم عليه السّلام كان واقعا في ضغطة من قومه في طرح هذا السؤال؛ فإنّهم اجترءوا عليه بنصّ القرآن

---

1) الأنعام، 103.
2) القول السديد ، 287.
3) الحسيني الطهراني ،توضيح المراد، 522.
4)القرة،55.
5)النساء،153.
6)الأعراف،155.
7) توضيح المراد، 522.
1) الأعراف، 143.
2) المحمدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبد الرزاق اللاهيجي، 16.

الكريم، فمنه قوله تعالى:﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾[1] .و منه قوله سبحانه:﴿ يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ ....﴾[2]؛ومنه قوله عزّ وجلّ:﴿ وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ ... أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾[3] . فالمستفاد من تلك الآيات أنّ سفهاء القوم–لا كلّ القوم–أوردوا الضغطة على كليم اللّه تعالى، وتجرّءوا على قدس الكبرياء، وسألوه من أن يطلب من اللّه إراءة ذاته الأقدس على كيفيّة–العياذ باللّه–حتى يروه جهرة و عيانا بالأبصار فوقعت الواقعة وأخذتهم الصاعقة بظلمهم)) [4] .

قال الشيخ الأشعري في كتاب مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين في ضمن حكاية ما عليه أصحاب الحديث والسنّة على سبيل الإجمال: ((جملة ما عليه أهل الحديث والسنّة: الإقرار باللّه– إلى أن قال–: و يقولون: إنّ اللّه– سبحانه– يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنّهم عن اللّه محجوبون ...)) [5].

وأجاب الخواجة عن ذلك: ((بأنّ النظر– وإن كان مقرونا بحرف(إلى)– لا يدلّ على الرؤية؛ لاستعماله في غير الرؤية كثيرا، وبعد ما أقيم البرهان على استحالة رؤية اللّه بالأبصار، وصدّقه القرآن بقوله: ﴿ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] فهذا هو المحكم الصريح في امتناع رؤيته بحاسّة البصر مع برهانه في قوله:﴿وَ هُوَ اللَّطِيفُ﴾ فلا بدّ أن يحمل النظر على رؤية القلوب وهو التأويل الصحيح)) [2] .

وللشيخ محمّد عبده في المقام كلام في تعليقته على شرح العقائد العضدية للعلّامة جلال الدين الدواني يقتضي المقام ذكره قال: ((تأيّدت آية الإثبات: ﴿إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[3] بأحاديث صحيحة ثم استمر الأمر في السلف على إجماله حتّى أخذ الناس يتناوشون البراهين،

---

1) البقرة، 55.
2) النساء، 153.
3) الأعراف، 155.
4) المحمدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبد الرزاق اللاهيجي، 16.
5) مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلّين، 321/1.
1) الأنعام، 103.
2) المحمدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبدالرزاق اللاهيجي، 18.
3)القيامة،23.

فانكشف لديهم أنّ الواجب ليس بجسم و لا جسماني و لا رسم له و لا جهة و لا شكل و لا صورة فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا)) [1] .

قال الاسترآبادي في بيان قوله تعالى:﴿ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا يُبْصِرُونَ﴾[2] ((وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية، ولا ملزومها لزوما عقليّا حتّى يجب من تحقّقه تحقّقها، بل لزوما عاديّا مصحّحا للتجوّز، وجعله مجازا عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف، أي ناظرة إلى ثواب ربّها على ما ذكره عليّ عليه السّلام و كثير من المفسّرين[3] ؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾[4] حقّر شأن الكفّار، وخصّهم بكونهم محجوبين عن ربّهم، فكان المؤمنون غير محجوبين، وهو معنى الرؤية، و الحمل على كونهم محجوبين عن رضوانه تعالى و كرامته خلاف الظاهر؛ وقول الخواجة: (وتعليق الرؤية باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان) إشارة إلى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الأشاعرة على إمكان الرؤية بالآية)) [5] .

اختلفوا في إمكان رؤية اللّه تعالى، فقال الأشاعرة: ((إن رؤية اللّه في الدنيا والآخرة جائزة عقلا، و استدلوا بأن اللّه موجود، وكل موجود يمكن رؤيته، وبقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[1] ؛وأنكر المعتزلة والإمامية هذا القول، وجزموا بامتناع الرؤية في الدنيا والاخرة، لأن عدم رؤيته تعالى نتيجة منطقية لعدم كونه جسما ولا حالا في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز، كما يعترف بذلك الأشاعرة أنفسهم؛ ومن نفى عنه التجسيم، وأثبت الرؤية فقد ناقض نفسه بنفسه، وأنكر النتيجة بعد أن سلم بمقدماتها؛ وقال سبحانه في محكم كتابه: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2] وقال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ*فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[3])) [1] .

---

1) المحمدي الكيلاني، شوارق الإلهام ، 20.
2) الأعراف، 198.
3) الطبري،محمد بن جرير،جامع البيان في تفسير القرآن(تفسير الطبريّ)،دار المعرفة،بيروت،ط1412،1هـ ،12/ 343-344؛ التفسير الكبير، 10/ 731- 732؛ مجمع البيان، 10/ 198- 201؛الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، منشورات الصدر،قم،ط1415،2هـ، 5/ 256، ذيل الآية 23 من سورة القيامة؛ شرح المقاصد،4/ 194؛ المغني، 4/ 229- 230.
4) المطفّفين، 15.
5) البراهين القاطعة ،2/ 325.
1)القيامة،22_23.
2) الأنعام، 103.
3)النساء،153_154.

قال الرازي في المحصل:((اللّه تعالى يصحّ أن يكون مرئيّا لنا،خلافا لجميع الفرق...))[2].

وعلى ذلك ردّ الخواجة نصير الدين على تلخيص دعوى الرؤية:((أنّ الحالة الحاصلة، عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع. وعلى المانع منه الدليل؛ فبهذا الوجه يقول: إنّها جائزة على اللّه تعالى. ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التامّ إلى دليل. والاستدلال بالقياس التمثيليّ في هذا الموضع ضعيف، كما بيّنه، واعتراضاته عليه واردة)) [3].

وقال الرازي: و المعتمد في المسألة الدلائل السمعيّة. أحدها: ((أنّ رؤية اللّه تعالى معلّقة باستقرار الجبل و هو ممكن، و المعلّق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة...)).[4]

فقال الخواجة على هذا الكلام: يمكن أن يقال على قوله «المذكور في الآية منشأ لصحّة الاستقرار (لا) لامتناعه»: ((إنّ المذكور في الآية هو وقوع السكون في حال النظر إلى الجبل الّذي عبّر عنه بقوله عز من قائل:﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾[5] ، لا صحّة السكون التي لا تلزم ماهيّة الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة؛و تلك الحال تستلزم الحركة فلا يمكن معها صحّة السكون؛وعلى قوله: (لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذة لفظيّة)، فانّ من الواجب أنّ وجوب حصول المشروط عند حصول شرط به تتمّ عليّة العلّة، فان حصول الشرط مطلقا لا يوجب حصول المشروط إذا لم تكن العلّة حاصلة أو كانت حاصلة لكنّها معوزة بشرط آخر)) [1] .

ومن هنا يتضح الجانب العقلي في تفسير الآيات من خلال إثبات الصفات السلبية.

---

1) مغنيه، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف و الكرامات، 106.
2) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، 316.
3) المصدر نفسه، 318.
4) المصدر نفسه ، 319.
5)الأعراف،143.
1) تلخيص المحصل، 319.

قال الرازي: ((وثانيها:أنّ موسى عليه السّلام سأل الرؤية، ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا أو عبثا)). [1]

وقد أجاب الخواجة عن هذا: ((للمانعين أن يقولوا:إنّ موسى سأل عن لسان قومه بدليل قومه حكاية عنه:﴿ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾[2] ،وقوله حكاية عنهم:﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾[3])). [4]

قال الرازي في كتاب المحصل في تفسير قوله تعالى: ((﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[5] ؛والنظر إمّا أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئيّ التماسا لرؤيته ...)). [6]

رد الخواجة: للخصم أن يقول: ((الآية تدلّ على أنّ الحالة التي عبّر عنها تعالى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[7] متقدّمة على حالة استقرار أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ﴾[8] ، فانّ في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها الفاقرة؛ وإذا كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضي نضارة الوجه، وليس ذلك الانتظار سببا للغمّ كما أنّ من ينتظر خلعة الملك حين وعد بها وتيقّن أنّها تصل إليه عن قريب لا يغتمّ، لانتظاره ذلك؛ وانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غمّ عظيم يقتضي بسارة الوجه، كمن ينتظر أن يعاقب حين تيقّن بورود العقاب عليه عن قريب. وقوله: «يجب إضمار الرؤية في النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار»ليس بوارد، لأنّ النظر عبارة إمّا عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة، وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظارا لوصوله يكون من النعم كما بيّنا.فلا يحتاج فيه إلى إضمار الروية))[1].

---

1) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل ،320.
2)الأعراف ،155.
3)البقرة،55.
4) تلخيص المحصل ،320.
5) القيامة ، 23_24.
6) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل ،320.
7) القيامة ، 23.
8)القيامة، 25.
1) تلخيص المحصل ، 320.

جاء في أمالي الصدوق،((قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا (عليه السلام) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ:﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ *إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[1](قَالَ يَعْنِي مُشْرِقَةٌ تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا))).[2]

وذكر شيخ الطائفة أيضا في كتابه التبيان: ((فإن عورضت هذه الآية بقوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ *إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[3] فانا نبين انه لا تعارض بينهما و انه ليس في هذه الآية ما يدل على جواز الرؤية إذا انتهينا إليها إن شاء اللّه)). [4]

قال السيد الطباطبائي: ((على أن المتشابه إنما كان متشابها لتشابه مراده لا لكونه ذا تأويل، فإن التأويل كما مر يوجد للمحكم كما يوجد للمتشابه،والقرآن يفسر بعضه بعضا،فللمتشابه مفسر وليس إلا المحكم،مثال ذلك قوله تعالى:﴿إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ [5]،فإنه آية متشابهة، وبإرجاعها إلى قوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[6]، وقوله تعالى:﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾[7] ، يتبين: أن المراد بها نظرة ورؤية من غير سنخ رؤية البصر الحسي، وقد قال تعالى:﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى أَ فَتُمارُونَهُ عَلى ما يَرى﴾ إلى أن قال:﴿لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾[8]،فأثبت للقلب رؤية تخصه، وليس هو الفكر فإن الكفر إنما يتعلق بالتصديق والمركب الذهني والرؤية إنما تتعلق بالمفرد العيني، فيتبين بذلك أنه توجه من القلب ليست بالحسية المادية ولا بالعقلية الذهنية،والأمر على هذه الوتيرة في سائر المتشابهات))[1].

قال الرازي: ((احتجّ الخصم بأمور: أحدها: قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾[2]؛ والاستدلال به من وجهين: الأوّل أنّ ما قبل هذه الآية و ما بعدها مذكور في معرض المدح، فوجب أن تكون هذه الآية مدحا ... وإذا كان نفي الإدراك مدحا كان ثبوته نقصا، والنقص على اللّه عز وجل محال؛ الثاني أنّ قوله تعالى: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ﴾[3] يقتضي أن لا تدركه

---

1) القيامة ،22_ 23.
2) الصدوق،ابن بابويه أبو جعفر القمي،أمالي الصدوق،منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات،ط1، 2009م، 410.
3) القيامة ،22_ 23.
4) التبيان في تفسير القرآن،4/ 225 .
5) القيامة، 23.
6) الشورى،11.
7) الأنعام، 103.
8) النجم، 18.
1) الميزان في تفسير القرآن، 43/3_44.
2)الأنعام،103.
3)الأنعام،103.

الأبصار في شيء من الأوقات، لأنّ قولنا «تدركه الأبصار» يناقض قولنا «لا تدركه الأبصار» بدليل أنّه يستعمل كلّ واحد من القولين في تكذيب الآخر...)). [1]

فأجاب الخواجة نصير الدين على ذلك : وقوله (نفي الإدراك عنه تعالى مدح، فالإدراك نقص) ليس بشيء، ((لأنّ المدح يكون لو كان نفي الإدراك البصري، فالنقص يكون هو الإدراك البصري و اللّه تعالى منزّه عن ذلك بالاتفاق، وقوله: (إدراك الشيء بمعنى الإبصار رؤيته من جميع جوانبه) ليس بصحيح، لأنّهم يقولون: إدراك الشمس والنار، ولم يريدوا به إدراكهما من جميع جوانبهما؛ و الجواب الصحيح: أنّه تعالى نفي الإدراك بالأبصار الّذي من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع؛ وأمّا الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ننفه)) [2] .

وفي أمالي الصدوق: ((قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا(عليه السلام)فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ﴾[3](قَالَ لَا تُدْرِكُهُ أَوْهَامُ الْقُلُوبِ فَكَيْفَ تُدْرِكُهُ أَبْصَارُ الْعُيُون))).[4]

وقال شيخ الطائفة في الاقتصاد: ((وأيضًا قوله تعالى ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ﴾[1] دليل على استحالة رؤيته، لأنه تمدح بنفي الإدراك عن نفسه، وكل تمدح تعلق بنفي فإثباته لا يكون إلا نقصا، كقوله ﴿لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾[2] وقوله تعالى ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ﴾[3] وقوله تعالى ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَلا وَلَداً﴾[4] وقوله تعالى ﴿لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً﴾[5]وغير ذلك مما تعلق المدح بالنفي، فكان إثباته نقصا؛ والآية فيها مدح بلا خلاف وأن اختلفوا في جهة المدح، والإدراك في الآية بمعنى الرؤية، لأنه نفى عن نفسه ما أثبته لنفسه بقوله﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ﴾[6] و قوله﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[1] لا يعارض هذه

1) المحصل،450.
2) تلخيص المحصل ، 322.
3)الأنعام،103.
4) أمالي الصدوق، 410.
1)الأنعام،103.
2) البقرة، 255.
3) المؤمنون، 91.
4) الأنعام، 101.
5)يونس،44.
6) الأنعام،103.

الآية،لأن النظر المذكور في الآية معناه الانتظار ،فكأنه قال:لثواب ربها منتظرة؛ومثله قوله﴿وَ إِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَناظِرَةٌ﴾[2] أي منتظرة؛ وليس النظر بمعنى الرؤية)). [3]

قال السيد الطباطبائي: ((وكذا قوله تعالى:﴿إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ [4]،إذا أرجع إلى مثل قوله: ﴿لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ﴾ [5] ،علم به أن المراد بالنظر غير النظر بالبصر الحسي)) [6] .

أما قوله تعالى:﴿إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾ ((فالمراد به النظر بالعقل والبصيرة لا بالعين والبصر؛ وأما قول الأشاعرة بأن اللّه موجود، وكل موجود يرى فجوابه أن الكيفيات النفسية موجودة كالعلم و الشجاعة واللذة والألم ومع ذلك لا ترى عيانا)) [7] .

---

1) القيامة، 22- 23.
2) النمل، 35.
3) الطوسي، محمد بن الحسن،الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد،مطبعة الخيام_قم،منشورات مكتبة جامع جهلستون_طهران،1400هـ، 42.
4) القيامة، 23.
5) الأنعام، 103.
6) الميزان في تفسير القرآن،21/3.
7) مغنية، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف و الكرامات، 106.

المطلب الثاني : آيات الصفات الثبوتية[1] (الذاتية[2] و الفعلية[3]):

بعد إثبات وجود الصانع تعالى شرع الخواجة في تجريد الاعتقاد وفي قواعد العقائد بالصفات الثبوتية، لأنها اسبق في التعقل، كما ابتدأ بصفة القدرة والاستدلال عليها، لتوقف غيرها عليها، وتوقف أصل الإيجاد عليها [4] .

1_ آيات (القدرة):

عرف الخواجة الطوسي القادر بأنه ((هو الذي يصحُّ عنه أن يفعل، ولا يجب، وإذا فعل، فعل باختيار وإرادة، لداع يدعوه إلى أن يفعل، ويقابله الموجب، وهو الذي يحب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله، لأقه لو تأخر الفعل عته لما كان صدور الفعل عنه واجباً، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدم على الصدور)).[1]

فذهب إلى أن الله تعالى قادرًا لأن العالم حادث، فالمؤثر فيه إن كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثًا أعني العالم والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة أن المؤثر الموجب يستحيل تخلف أثره عنه،وذلك يستلزم إما قدم العالم وقد فرضناه حادثًا أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل،فظهر أن المؤثر للعالم قادر مختار،أي انه((القادر الذي يمكنه أن يفعل وأن لا

1) الثبوتية (هي ما أثبتها الله لنفسه في كتابه أو على لسان نبيه و كلها صفات كمال لا نقص فيها).
2) الذاتية (هي التي لم يزل الله ولا يزال متصفًا بها وهي التي لا تنفك غنه_ سبحانه_ كالعلم، القدرة ،السمع ...).
3) الفعلية(وتسمى الاختيارية وهي التي تتعلق بمشيئة الله إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها ،كالاستواء على العرش...)
4)ظ، العلامة الحلي، كشف المراد،393.
1) العلامة الحلي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد،157.

يفعل))[1] ،فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات،لأن عمومية العلة تستلزم عمومية الصفة[2].

قول الخواجة: و كل قادر عالم حي بالضرورة؛ بينه العلامة الحلي: ((اتفق الناس على أنه تعالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم إنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم. وقال آخرون إنه من كان على صفة لأجله عليها يجب أن يعلم ويقدر. والتحقيق أن صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا فالمرجع بها إلى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيا لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها)) [3] .

قال الطهراني:((اعلم أن الحكماء والمتكلمين بعد اتفاقهم على انه تعالى قادر اختلفوا في الإيجاب والاختيار، ولذلك اختلفوا في تفسير القدرة في هذا المبحث؛ فقال المتكلمون: أن قدرته تعالى هي أن يصح منه إيجاد العالم وتركه، لا الإيجاد واجب ولا الترك ممتنع نظرا إليه تعالى))[1] .

وقال الطهراني أيضاً: ((هذه كبرى قياس[2] لإثبات كونه تعالى حيا، صغراه انه تعالى قادر عالم لما مر، والكبرى ضرورية لظهور أن العلم والقدرة مشروطان بالحياة)) [3] .

وفي شرح التجريد للاردبيلي وضح كلام الخواجة: ((وقد عرفت أنّه لا بدّ من الانتهاء إلى القادر، وأيضًا يمكن جعل النصوص الكثيرة مثل﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] وإجماع

---

1) العلامة الحلي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد،395.
2)ظ ،المصدر نفسه،396.
3) كشف المراد ، 287.
1) توضيح المراد، 429.
2) كبرى قياس و صغرى قياس (1_المقدمة الصغرى: وهي المقدمة التي تشتمل على الجزئي الذي يطلب معرفة حكمه عن طريق الاستدلال بالقياس. 2- وهي المقدمة التي تؤلف القاعدة الكلية التي يعمد إلى تطبيقها على الجزئي لمعرفة حكمه عن طريق الاستدلال بالقياس. المثال الأول: أن المعتزلة ينفون رؤية الله تعالى عن طريق القياس عند أهل المنطق، وذلك من خلال مقدمتين (صغرى، وكبرى)، ثم النتيجة: المقدمة الأولى: الله ليس في جهة. المقدمة الثانية: كل ما ليس في جهة لا يرى. النتيجة: أن الله لا يرى. المثال الثاني: أن أهل الكلام ينفون صفات الله عز وجل بناء على مقدمات زعموها: فيقولون في المقدمة الأولى: الصفات لا تقوم إلا بجسم. والمقدمة الثانية: أن الأجسام متماثلة. والنتيجة عندهم: أن إثبات الصفات يستلزم التمثيل، والتمثيل كفر، فالواجب نفي الصفات).
3) توضيح المراد ، 454.

الملیین أیضا دلیل القدرة، بل یمکن جعل دلیل وجود الواجب دلیله مثل أن یقال من المعلوم لزوم عدم وجود شيء ما لم ینته إلی واجب إذ لا وجود له فمن أین یوجد؟ وهو ظاهر)) [2] .

وقد فرق الأردبیلي بین القدرة ولإرادة وجعل لکل منهما تعریفاً خاصاً: ((الفرق بین القدرة والإرادة أنّ القدرة کون الفاعل بحیث یصحّ الفعل عنه وعدمه بالقصد؛والإرادة کونه بحیث صدر عنه الفعل بالقصد فالممکن مقدور من حیث صحة صدوره من الفاعل ومراد من حیث صدوره بالفعل؛فالواجب من حیث صحة صدوره عنه قادر)) [3] .

وفي شوارق الإلهام((فالأولی هو التمسّك بالنصوص الدالة علی کون قدرته تعالی عامّة کقوله تعالی ﴿وَاللَّهُ عَلی کُلِّ شَيْءٍ قَدِیرٌ﴾[4] وأمثال ذلك کذا في شرح المقاصد ثم أنّ الشارح العلّامة حمل کلام المصنف(الخواجة) هاهنا علی اختیار مذهب الأشاعرة والإشارة إلی الاستدلال المذکور فقال یرید بیان انّه تعالی قادر علی کل مقدور وهو مذهب الأشاعرة وخالف أکثر النّاس في ذلك ثم ذکر مقالاتهم ثم قال وهذه المقالات کلها باطلة لانّ المقتضی لتعلق القدرة بالمقدور إنّما هو الإمکان إذ مع الوجوب والامتناع لا تعلّق والإمکان مساوٍ في الجمیع))[1].

وأستدل الاسترآبادي بقوله تعالی: ((﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَی الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِیمَ فِي رَبِّهِ﴾...إلی قوله تعالی...﴿ ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتِینَكَ سَعْیاً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ﴾[2] ؛فإنّها تدلّ علی أنّ الله قادر بالقدرة الواقعیّة باعتبار جزأیها بأن شاء الترك فترك، وشاء الفعل ففعل بإحیاء الموتی ونحوه سیّما بالنسبة إلی عزیر)) [3] .

قال الفاضل المقداد: ((لمّا فرغ من الصفات السلبیّة شرع في الثبوتیّة، وهي وإن کانت وجودیّة والوجود أشرف فتستحقّ التقدیم، لکنّه أخّرها لیعلم من السلبیّات استحالة مماثلته للجسمانیّات، فلا یتصوّر أنّ صفاته کصفات غیره من الموجودات؛ وأیضًا متابعة لقوله تعالی:

---

1) البقرة، 20، و قد تکرّرت هذه الآیة في القرآن المجید عشر مرّات.
2) الحاشیة علی إلهیات الشرح الجدید للتجرید، 39_41.
3) المصدر نفسه ، 65_66.
4)آل عمران،189.
1) اللاهیجي،شوارق الإلهام في شرح تجرید الکلام [لنصیر الدین الطوسي]، 507/2_508.
2) البقرة، 258- 260.
3) البراهین القاطعة ، 72/2.

﴿ تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ﴾[1] ولمّا كان من جملة الثبوتيّات أنّه تعالى قادر أصّل هذا الأصل لاحتياجه إليه في إثبات القدرة له تعالى)) [2] .

قال الرازي في المحصل((اتّفق الكلّ على أنّه تعالى قادر، خلافا للفلاسفة لنا...)) [3] ؛ ورد على هذا الخواجة نصير الدين الطوسي بقوله: ((قد بيّنا من قبل أنّ إثبات القادريّة مبنىّ على حدوث العالم و إبطال حوادث لا أوّل لها، ولهذا بناه عليهما هاهنا؛ واعلم أنّ القادر هو الّذي يصحّ أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصّحّة هي القدرة؛ وإنّما يترجّح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة، والفلاسفة لا ينكرون ذلك، إنّما الخلاف في أنّ الفعل مع اجتماع القدرة و الإرادة هل يمكن مقارنة حصولها [معهما أو لا يمكن بل إنّما يحصل بعد ذلك؛ و الفلاسفة ذهبوا إلى أنّه يمكن؛ بل يجب حصوله] مع اجتماعهما أم يجب، ولقولهم بأزليّة العلم والقدرة وكون الإرادة علما خاصّا حكموا بقدم العالم؛ والمتكلّمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما، بل قالوا الفعل إنّما يحصل بعد اجتماعهما؛ ولذلك قالوا بوجوب الحدوث، لأنّ الداعي الّذي هو إرادة جازمة لا يدعوا إلّا إلى معدوم، والعلم به بديهيّ)) [1] .

وزاد نصير الدين أيضاً: ((والقادر هو الّذي يصحّ عنه أن يفعل، ولا يحب؛ وإذا فعل فعل باختيار وإرادة، لداع يدعوه إلى أن يفعل؛ و يقابله الموجب، وهو الّذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله، لأنّه لو تأخر الفعل عنه لما كان صدور الفعل عنه واجبا، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدّم على الصدور؛ والمتكلمون يقولون: إنّ الباري تعالى قادر، إذ كان فعله حادثا غير صادر عنه في الأزل، ويلزم القائلين بالقدم كون فاعله موجبا؛ والحكماء يقولون:كلّ فاعل فعل بإرادته مختار، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخّر عنه)).[2]

وهنا قال الخواجة: ((وقال آخرون[3]:للقادر أن يختار أحد طرفي الفعل والترك من غير رجحان لذلك الطرف، ويتمثلون بالهارب الواصل إلى طريقين متساويين يضطر إلى المشي في

1) الرّحمن، 78.
2) الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، 72_73.
3) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل ، 269.
1) المصدر نفسه ، 269.
2) رسائل الخواجة نصير الطوسي، 445_446.
3) الآخرون: المذهب الثاني للمنكرين يمثله أكثر الأشاعرة و المعتزلة ،العلامة الحلي،كشف المراد، 41.

أحدهما، والعطشان إذا حضره وعاءان متساويان، فإنهما يختاران أحد الطريقين والوعائين من غير ترجيح لأحدهما على الآخر،ومع التزام هذا يلزم محالات،ويتعذر إثبات الإرادة له تعالى))[1].

وقيل: ((القادر الذي لا يمتنع عليه شيء أراد فعله؛ وقيل: القدير وهو مبالغة الوصف بالقدرة؛ ونقيض العز الذل)). [2]

القدرة ((معنى القادر هو الذي إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، أي لا شيء من الفعل والترك ضروري للفاعل. وإلى هذا ذهب المتكلمون، وأهل الأديان، قالوا: أن اللّه أوجد الكون على نظامه الحالي بمشيئته، ولو لم يشأ لم يكن)) [3] .

2_آيات (السمع والبصر):

قال في الفصول النصيرية:((كونه بصيراً؛ لقوله تعالى:﴿وَكانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[1]))[2].

والظاهر في قول الخواجة بهذه الصفة (السمع والبصر)ففي كتابه التجريد غاية ما قاله: ((والنّقل دلّ على اتّصافه بالإدراك، والعقل على استحالة الآلات)) [3] .

فمنع الخواجة الآلة لأنها مدعاة التجسيم فربط الصفة الذاتية بالصفات السلبية.

فاخذ الصفة الذاتية بما ورد من الفعل واكتفى به على الرغم من نفي الآلة عقلاً، فمزج بين العقل والنقل.

وقال في كتابه تلخيص المحصل: ((الأولى أن يقال: لمّا ورد النقل بوصفه تعالى بهما آمنّا بذلك وعرفنا أنّهما لا يكونان له تعالى بآلتين كما للحيوانات، واعترفنا بأنّا لسنا واقفين على

1) نصير الدين الطوسي، رسالة قواعد العقائد،تحقيق:الشيخ علي حسن خازم،الناشر:دار الغربة،ط1، 1413هـ،41.
2)الطوسي، محمد بن الحسن،التبيان في تفسير القرآن،467/1.
3) مغنيه، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف و الكرامات، 101.
1) النّساء، 134.
2) الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، 89.
3) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، 193.

حقيقتهما، وذلك لأنّ ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل؛ أمّا قولهم:(الحيّ يصحّ اتّصافه بالسمع والبصر) فليس بمطّرد، لأنّ أكثر الهوامّ والسمك لا سمع لها، والعقرب والخلد لا بصر لهما، والديدان وكثير من الهوامّ لا سمع لها ولا بصر. ولو لم يمتنع اتّصاف تلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها، وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلاً لتلك الصّحّة لم يبق لثبوتهما في نوع آخر وجه من جهة الصحّة. و أيضا لا يجب أنّ كلّ ما لا يتصف بصفة يتّصف بضدّ تلك الصفة، فانّ الشفّاف لا يتّصف بالسواد ولا بغيره ممّا هو ضدّه، مع أنّه صحيح الاتّصاف بها لكونه جسمًا، بل كلّ ما لا يتّصف بصفة يتّصف بعدمها، وليس ضدّ الصفة هو عدمها، وإن كان الاتّصاف بعدمها حاصلا عند الاتّصاف بضدّها من غير انعكاس. وأيضًا إن كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشمّ والذوق واللمس أيضا نقصا))[1] .

وأمّا العلامة الحلي عند شرحه للتجريد وبعدما ذكر امتناع الحواس عليه جل وعلا،ردّد في بيان حقيقة هذه الصفة، فقال: ((والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دلّ عليه وإجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر في حقنا إنما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الإدراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يُرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب إليه أبو الحسين[يعني العلم] وإمّا إلى صفةٍ زائدةٍ غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى)) [1] .

ويظهر أنّ الخواجة نصير الدين في كتابه قواعد العقائد يميل إلى القول الثاني يعني إرجاع هذه الصفة إلى العلم ، فقال: ((تعالى سميع بصير، ويدل عليه إحاطته بما يصح أن يسمع ويبصر، فلهذا المعنى وللإذن الشرعي بإطلاق هاتين الصفتين عليه تعالى يوصف بهما)) [2].

فقال نصير الدين في شرح رسالة العلم ما حاصله: ((أن الذين ينزهون اللّه تعالى عن الإدراك الحسي لا يصفونه بالسميع والبصير والشامّ وغيرها بمعناها الأصلي، بل يصفونه بأنه

1) تلخيص المحصل ، 288.
1) كشف المراد ، 289.
2) رسالة قواعد العقائد، 44_45.

تعالى عالم بها وأما وصفه بالسميع و البصير دون غيرهما مع تساوي الجميع فلأنهما ألطف الحواس و أقربها من الإدراك العقلي، و مع ذلك يريدون بهما في حقه تعالى العلم بالمبصرات والمسموعات لا معناهما الأصلي، وأما القائلون بالتجسم فيريدون في حقه تعالى معناهما الأصلي أي الإحساس)) [1] .

وعند شرّاح التجريد((أنّ الإدراك للمسموعات و المبصرات- الذي يراد ممّا ذكر في الآيات والأخبار من كونه تعالى سميعا بصيرا- هو علم متعلّق بالمسموعات والمبصرات، بل بجميع الجزئيّات المحسوسة بإحدى الحواسّ، فيكون إسناد السمع والبصر إليه تعالى مجازا؛ إذ ليس له القوّة السامعة و الباصرة؛ لاستلزامهما النقص والاحتياج المنافيين لوجوب والوجود. والدليل النقليّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[2] ونحو ذلك)) [3] .

وأمّا في صفات الله تعالى: ((فبأنّه حيّ، قادر، عالم، مريد، متكلم، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[1] ،ولا يجب عليه البحث عن حقيقة هذه الصفات، وأنّ الكلام والعلم وغيرهما حادث أو قديم، بل لو لم تخطر هذه بباله حتى مات [كان] مؤمنا، وليس عليه بحث عن تعلّم الأدلة حتّى الّتي حرّرها المتكلمون، بل مهما خطر في قلبه التصديق بالحقّ بمجرد الإيمان من غير دليل و برهان فهو مؤمن، ولم يكلّف رسول (صلى اللّه عليه و آله) العرب أكثر من ذلك، وعلى هذا الاعتقاد المجمل أكثر الأعراب وعوام الناس، إلّا من وقع في- بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل: كقدم العالم و حدوثه، ومعنى الاستواء والنزول وغيره، فان لم يأخذ ذلك بقلبه، وبقي مشغولا وعمله فلا حرج عليه)) [2] .

وفي أجوبة المسائل النصيرية جاء: ((ولمّا كان السّمع و البصر ألطف الحواسّ وأشدّها للعقل عبّر بهما عن العلم في كثير من المواضع، كما فى قوله، عزّ من قائل: ﴿وَقالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِي أَصْحابِ السَّعِيرِ﴾[3] وفي قوله تعالى: ﴿وَتَراهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لا

1) الحسيني الطهراني، هاشم، توضيح المراد، 463.
2) الحجّ، 61 و 75؛ لقمان، 28؛ المجادلة، 1.
3) الاسترآبادى، البراهين القاطعة ، 2/270_271.
1) الشورى، 11.
2) نصير الدين الطوسي، رسائل الخواجة نصير الدين الطوسي، 535.
3) الملك، 10.

يُبْصِرُونَ﴾[1]. وفي غير ذلك من المواضع الّتي لا يمكن أن تعدّ؛ ولأجله وصفوا الباري- سبحانه- بالسّميع والبصير، دون الشامّ و الذّائق واللّامس، وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات، وفرّقوا بين السّامع والسّميع، والمبصر والبصير، وجميع ذلك من المباحث اللفظيّة))[2] .

وعند شيخ الطائفة ((ويجب أيضا أن يكون سميعا بصيرا، لأنه حي لا آفة به؛ وفائدة السميع البصير أنه على صفة يجب معها أن يسمع المسموعات ويبصر المبصرات، وذلك يرجع إلى كونه حيا لا آفة به. وعلى هذا يوصف تعالى بذلك في الأزل ولو كان له بكونه سميعًا بصيرًا صفة زائدة على ما قلناه لجاز أن يكون الواحد منا حيا لا آفة به ولا يوصف بأنه سميع بصير، والمعلوم خلاف ذلك)). [3]

وقوله تعالى:﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] ((فيه دلالة على الأخذ بالفيء أو الطلاق، لأنه بمعنى. أن اللّه يسمع قوله، ويعلم ضميره. وقيل: بل هو راجع إلى يسمع الإيلاء، ويعلم بنيته، وكلاهما يحتمل في اللغة- على قول الزجاج- وحقيقة السميع: هو من كان على صفة يجب لأجلها أن يدرك المسموعات إذا وجدت. وهو يرجع إلى كونه حياً لا آفة به؛ والسامع: هو المدرك. واللّه تعالى يوصف بما لم يزل بأنه سميع، ولا يوصف فيما لم يزل بأنه سامع، وإنما يوصف بأنه سامع إذا وجدت المسموعات))[2]

وقوله﴿إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[3] معناه((السميع لما أقول العليم بما أنوي، فلهذا صحت الثقة لي)).[4] وقوله:﴿إِنَّ اللَّهَ كانَ سَمِيعاً بَصِيراً﴾[5] ((إخبار بأنه كان سميعاً بصيراً فيما

1) الأعراف، 198.
2) نصير الدين الطوسي ، 95_96.
3) الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد،30.
1)البقرة،227.
2) الطوسي، محمد بن الحسن،التبيان في تفسير القرآن،236/2.
3)البقرة،127.
4) الطوسي، محمد بن الحسن،التبيان في تفسير القرآن،443/2.
5)النساء،58.

مضى؛وذلك يرجع إلى كونه حياً لا آفة به فإذا كان لا يجوز خروجه عن كونه حياً،فلا يجوز خروجه عن كونه سميعاً بصيراً)).[1]

وعند الملا صدرا ((فيكون الأسماء الإلهيّة مع مظاهرها ومجاليها الكونيّة متّحدة المعنى سواء كانت المظاهر من الصور الحسيّة الموجودة في عالم الشهادة، الواقعة أسماؤها تحت حيطة الاسم «الظاهر» كالسميع والبصير والمتكلم ومظاهرها المختلفة المدركة بإدراك الحواسّ الظاهرة أو كانت من الصور العقليّة الموجودة في عالم الغيب العقلي الواقعة أسماؤها تحت حيطة الاسم «الباطن» كالسبّوح والقدّوس ومظاهرها المتنوّعة المندرجة في عالم الأمر المدركة بالمدارك الباطنية العقلية)) [2] .

وأما الصفات((فالمجال للفكر فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، لأنها مفهومات عقلية يقع فيها الاشتراك، إلا أنها فيه على وجه أشرف وأعلى،وأن مصداقها في الأول تعالى ذاته بذاته،وفي غيره ليس كذلك؛ولأجل ذلك اشتمل القرآن على ذكر تفاصيلها في كثير من الآيات،كما في قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾[3] وقوله: ﴿هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[1] وكقوله: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾[2] و قوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى﴾[3] وفي هذا القسم أيضا غموض شديد، وتعسر تام، و لا يمكن معرفة بعض الصفات، كالكلام و الصفات التشبيهية، إلا لأهل البصائر الثاقبة، كالسمع، والبصر...وغير ذلك مما لا يعرفه إلا الراسخون في العلم)) [4] .

ومنا هنا يتضح أن صفة السميع البصير بحسب تعبير محمّد جواد مغنية هي: ((إن اللّه سميع بصير، ولكن لا بآلة و لا جارحة،ومعنى سمعه وبصره أنه محيط بما يصلح أن يسمع

1) الطوسي، محمد بن الحسن،التبيان في تفسير القرآن ،235/3.
2) ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم،الناشر:انتشارات بيدار،ط1364،1هـ ، 39/1.
3)القرة،137.
1)الجاثية،37.
2)الحشر،23.
3)الحشر،24.
4) ملا صدرا، محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات،تحقيق:محمد خواجوي ،انجمت حكمة وفلسفة إيران_طهران،1360هـ، 23.

ويبصر،وعليه ترجع صفة العلم والبصر إلى علمه تعالى،فهما تعبير ثان عن انه لا تخفى عليه خافية)) [1] .

وعند ابن عربي((وبهذا يصدق على الحق أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[2] لأنه لا يشبه أي شيء من المخلوقات وإن كان عين المخلوقات جميعها؛ وعلى هذا، إذا فهمنا التفاضل بين السميع والبصير على معنى أنه حاصل بين صفتين من الصفات الإلهية، قلنا إن صفة البصر أكمل و أفضل من صفة السمع؛ وإذا فهمنا السميع والبصير بمعنى الحق الذي يسمع في ذات كل سامع، ويبصر في ذات كل مبصر، كان التفاضل حاصلاً بين صور الموجودات لا بين صفتين من الصفات الإلهية)) [3] .

وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [4]((فإن معناه بحسب الشريعة، العالم بالمسموعات و المبصرات، فيكون سميعًا بصيرًا بهذا المعنى، وأما بحسب الحقيقة فهو أنه السميع و البصير حقيقة، بمعنى أنه هو السميع البصير في الحقيقة لا غير، لأن الألف واللام في السميع والبصير، يفيد الحصر في السّميعيّة والبصيريّة، كقولك: هو الرجل، أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من خيار الخصال، أو لقولك هو العالم أي الكامل في العالمية الجامع لما يكون في العالم من فنون العلوم)) [1] .

---

1) معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف و الكرامات، 107.
2)الشورى،11.
3) ابن عربي، محمد بن علي، فصوص الحكم،القاهرة،ط1356،1هـ_1946م، 2/ 210.
4) الشورى، 11 .
1) الآملي، حيدر بن علي، تفسير المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم،دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، 2012م،1/ 423.

المبحث الثاني: تفسير آيات العدل عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ:

وبحسب تفسير الخواجة الطوسي فالعدل الإلهي: ((أحكام أفعاله وما يتعلق بها من أفعال خلقه، والحكم بجميعها بالحسن)) [1] .

ويلزم التأكيد على أنّ كل الأطراف المختلفة اعتقاداتها لا ترفض العدل الإلهي لأنها تؤمن بأن الله تعالى عادل، ولكن محور الخلاف الدائر بين الفرق الكلامية هو: هل للعقل إمكانية إدراك الحسن والقبيح أم لا يستطيع إدراكه للوصول إلى معرفة الحسن والقبيح إلا بالاعتماد على الشارع المقدس؟. إن الكلام في العدل الإلهي عند الخواجة الطوسي يدور حول تنزيه الله تعالى من فعل القبيح والإخلال بالواجب، لذا فهو يحكم بأن أفعاله تعالى حسنة[2] .

يرى الخواجة نصير الدين الطوسي: ((الحسن والقبيح على ضربين: عقلي ، وشرعي، فالشرعي: كالصلاة، والزكاة، والزنى، والربا، والعقلي: العقل، والصدق، وشكر المنعم،والظلم، والكذب، والخطر، ولا خلاف في أنَّ الطريق إلى العلم بحسن الشرعيات وقبحها بالسمع،وإن كان الوجه الذي له كانت كذلك متعلقة بالعقليات)).[1]

من خلال ما سبق يرى الباحث إن الضرب الشرعي لا خلاف فيه عند جمهور علماء الكلام.

أما الضرب الثاني، فهو العقلي والذي وقع فيه التعارض مع المجبرة بحسب رأي الخواجة الطوسي فقد قال: ((والخلاف في العدل والصدق والظلم والكذب وما يناسب ذلك، فالمجبرة تدعي اختصاص طريق العلم به السمع، والصحيح اختصاصه بالعقول)) [2] .

---

1) تجريد الاعتقاد،97.
2)ظ، المصدر نفسه ،121.
1) المصدر نفسه ،122.
2) المصدر نفسه ،122.

ونرى أنه قد يتمكن العقل في بعض الأحيان من اكتشاف ومعرفة حسن أو قبح الأفعال، بغض الطرف عن حكم الشارع، ويكون حكم الشارع في هذه الحال مجرد تنبيه ليلتفت الإنسان من خلاله إلى حكم العقل.

وقدر ذكر الخواجة العدل و العقاب وهو يستشهد بالآيات القرآنية: ((الثواب من فضل الله تعالى والعقاب من عدله، ولهذا﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا ۖ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1] ، وكذلك ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[2] ، وفي موضع آخر ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [3] فقوم يكونون في حيز فضله تعالى ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ [4]، وبإزاء هؤلاء الذين ﴿حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ ﴾ [5] .وقوم يكونون في حيز عدله تعالى﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَال ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَال ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [1]، ... سبب هذا التفاوت هو التفاوت بين الحسنات والسيئات،كل بحسبه ف «حسنات الأبرار سيئات المقربين»، ومن سيئة آدم إلى سيئة إبليس تفاوت كبير))[2].

وهنا علق آية الله حسن حسن زاده آملي: ((التفاوت بين آدم وأبليس هو أن أدب وأخلاق ذلك الموجود المبارك(آدم) هو قوله﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا ﴾ [3] وقول المسيء ظنه بالله أي الشيطان﴿رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي ﴾ [4])).[5]

---

1)القصص،84.
2)الأنعام ،160.
3)البقرة،261.
4)الفرقان،70.
5)البقرة،217.
1)الزلزلة، 7_8.
2) التذكرة في المبدأ والمعاد،187_188.
3)الأعراف،23.
4)الحجر ،39.
5) نصير الدين الطوسي،التذكرة في المبدأ والمعاد،188.

ويرى الباحث أن الخواجة الطوسي يتعارض مع المجبرة إذ أنهم يعتقدون أن هذا العلم لا يتسنى لكافة العقلاء وهو يعتقد أن هذا العلم ضروري وبديهي كما ذكرنا.

المطلب الأول: تفسير آيات الجبر والتفويض عند الخواجة:

أجمعت المذاهب الكلامية على جبرية الظواهر الكونية، فحركة الشمس والأرض والقمر والقلب، ونمو الجسد والشجر، وحركة المياه في مجاريها والدماء في عروقها ... كلها ظواهر جبرية منسوبة إلى الله تعالى ولا شأن لأحد فيها من قريب، أو من بعيد، إلا أن الخلاف في أفعال العباد هل أنها صادرة من الله تعالى أو من العباد أنفسهم أو من الله والعباد معا.

استنادا إلى قول الإمام الصادق عليه السلام: ((لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين))[1]وعلى هذا الأساس انتهج الخواجة الطوسي هذا المنهج في مسألة الجبر والاختيار التي هي من المسائل التي تعرض في مسائل العدل الإلهي.

إذ قال: ((والجبر باطل)) [1] ، بمعنى أن الأفعال الصادرة من العباد سواء كانت حسنة، أم قبيحة موردها الإنسان وبهذا خالف المعتزلة في اعتقادها بالتفويض؛ لأنهم اجمعوا على أن الله تعالى خلق العبد، وأما الأفعال فالعباد مخترعون لها، والله تعالى ليس له سلطان في ذلك بمعنى أن أفعال العباد ليس له تعالى في أفعالهم صنع ولا تقدير إلا من شذ منهم[2] .

قال نصير الدين الطوسي: ((والسمع متأول و معارض بمثله و الترجيح معنا)) [3] وقد شرحه العلامة الحلي واستدل على قوله بآيات قرآنية: ((هذا جواب عن الشبه النقلية بطريق إجمالي وتقريره أنهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى:﴿اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4] ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ﴾[5] ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ﴾[6] ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ

1)الصدوق، أبي جعفر محمّد بن علي، التوحيد، باب نفي الجبر والتفويض،395.
1) نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد،121.
2) ظ، العلامة الحلي، كشف الفوائد ،350.
3) تجريد الاعتقاد،200.
4)الزمر،62.
5)الصافات ،96.
6)البقرة،7.

يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾[1] والجواب أن هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم. وأيضًا فهي معارضة بمثلها وقد صنفها أصحابنا على عشرة أوجه: أحدها الآيات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى:﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[2] ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[3] ﴿حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ﴾[4] ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ﴾[5] ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ﴾[6] ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ﴾[7] ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾[8] ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ﴾[9] ﴿ما كانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾[10] إلى آخرها. إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة بما ذكروه على أن الترجيح معنا لأن التكليف إنما يتم بإضافة الأفعال إلينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والإنذار وإنما طول المصنف(الخواجة) في هذه المسألة لأنها من المهمات)) [1] .

وهنا علق الشيخ جعفر السبحاني: ((الاستدلال بالآية على الجبر، باطل جدّاً لأنّ المقصود من الموصول هو الأصنام التي كانوا ينحتونها ثمّ يعبدونها، لا أفعال الإنسان، و يدلّ على ذلك سياق الآيات، قال سبحانه: ﴿ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ* وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ﴾ [2] يريد أنّ الصنم الذي تتذللون دونه هو مصنوعكم، وهو الذي عملتموه أمس، فكيف تعبدونه اليوم(أُفٍّ لَكُمْ وَلِما تَعْبُدُونَ﴾ [3].نعم قد استدل غير واحد من المجبرة حتى الشيخ الأشعري بالآية على الجبر غافلًا عن مرمى الآية. [4])).[5]

---

1)الأنعام،125.
2)البقرة،79.
3)النجم،28.
4)الرعد،11.
5)يوسف،88.
6)المائدة،30.
7)النساء،123.
8) المدثر،38.
9) الطور،21.
10)إبراهيم،22.
1) كشف المراد ، 311_313.
2) الصافات، 95- 96.
3) الأنبياء، 67.
4) ظ، الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، الأصل 17 / 20.
5) العلامة الحلي، كشف المراد (قسم الإلهيات)، 76.

وقد علق الشيخ السبحاني على قول الخواجة((والسمعُ متأوَّلٌ و معارَضٌ بمثله)[1] : ((لا يخفى عدم صحة التعبير، إذ القرآن خال عن أي تناقض و اختلاف، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ [2] فاحتج بعدم الاختلاف على كونه منزلًا من اللّه سبحانه، و معه كيف يمكن استعمال لفظ المعارض، بل كان عليه أن يقول: إنّ الآيات حول الجبر والاختيار كثيرة، والمتشابهة منها تؤول أو تفسر ببركة المحكم ويردّ الأولى إلى الثاني، كما أمر به سبحانه في سورة آل عمران الآية 7)). [3]

وبالجملة هؤلاء الطائفة الظانّون باللّه أسوأ الظنون، قد نسبته تعالى إلى أقبح الظلم، فقالوا: ((إنّ أوامره و نواهيه كتكليف العبد أن يرقى فوق السماوات وأنّه تعالى- والعياذ باللّه- يعذّب عباده على فعل ما لا يقدرون على تركه و على تركه ما لا يقدرون على فعله، وقال قائلهم:

ألقاه في اليمّ مكتوفا و قال له إيّاك إيّاك أن تبتلّ بالماء

وهؤلاء هم الجبريّة، مسألة الجبر عريقة في الأمم العائشة قبل الإسلام و إليه يشير قوله سبحانه: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما أَشْرَكْنا وَلا آباؤُنا وَلا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ﴾[1] . والضّرورة- كما قال المصنّف (الخواجة)- قاضية باستناد أفعالنا إلينا؛ فإنّ كلّ أحد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش، والصّاعد باختياره إلى المنارة و الساقط منها، ويعلم أنّ الأوّل منهما مستند إلى قدرته واختياره في الإيجاد بخلاف الأخير منهما؛ فإنّه لا يستند إلى قدرته واختياره في الإيجاد؛وتمسّك الأشاعرة لإثبات مقصدهم بشبهات أشار المصنّف إليها وإلى الجواب عنها)) [2] .

---

1) تجريد الاعتقاد،200.
2) النساء،82.
3) العلامة الحلي، كشف المراد (قسم الإلهيات)، 76.
1) الأنعام، 148.
2) محمّدي الگيلاني، محمد، تكملة شوارق الإلهام للمولى عبدالرزاق اللاهيجي، 38.

عرض أدلة الإمامية: في الجبر والتفويض:

فلاحظ قول الخواجة على ما ذهبت إليه الإمامية بأدلّة ثلاث،وقبل الورود في بيان هذه الأدلّة ينبغي أن يعلم أنّ مذاق الخواجة في هذه المسألة أنّها من الضروريات وكل ما يذكر إنما هو محض تنبيهات، ولذا قال في الفصول النصيرية: ((ولأهل العدل عليها دلائل؛والأولى إثباتها بالضرورة؛ لأن الاستدلال لا بد من انتهائه إليها)) [1] .

ومن هنا قال العلامة الحلي: ((العقل قاض بالضرورة أنّ من الأفعال ما هو حسن... وبعضها ما هو قبيح... ولهذا حكم بها من نفى الشرائع)) [2] .

وقال الفاضل المقداد: ((وقال المعتزلة والإماميّة: في العقل ما يدل على ذلك فالحَسن حَسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه، سواء حكم الشارع بذلك أو لا، ونبّهوا على ذلك بوجوه)) [1].

أدلة الخواجة نصير الدين الطوسي:

الدليل الأول: وهو ما أفاده بقوله: ((للعلم بحسن الإحسان وقبح الظلم من غير الشرع)) [2]، وبيانه أنّه وبعد ما عرفت ضرورية وبداهة إدراك العقل الحُسن والقبح في الجملة بعيداً عن تعليم الشرع من جهة أن كل عاقل يجزم بحسن العدل ويمدح علية ويقبح الظلم ويدمّ عليه، فإن المرشد إلى هذا الحكم البديهي حكم منكري الشرائع بذلك.

---

1) الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية،124.
2)العلامة الحلي ،،حسن بن يوسف بن المطهر الحلي، الباب الحادي عشر،مؤسسة الدراسات الإسلامية، طهران ،ط1407،1هـ،6.
1)الفاضل المقداد، الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر،العلامة الحلي و الفاضل المقداد وأبو الفتح بن مخدوم،مؤسسة الدراسات الإسلامية،طهران،ط1، 1407هـ ،26.
2)نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد،197.

قال العلامة الحلي: ((فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه)) [1] ، فالمدّعى ليس مجرد إدراك الكمال والملائمة بل والمدح عليه وهو المعنى المتنازع فيه.

الدليل الثاني:ما أفاده الخواجة الطوسي بقوله: ((ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً)) [2] أي لو كان الحسن والقبح شرعيين لَمَا كان الحَسن والقبح شرعيين حَسناً لا عقلاً ولا شرعاً، ولا كان القبيح قبيحاً لا عقلاً ولا شرعاً، ولا إشكال في أنّنا نحكم بحُسن بعض الأشياء من جهة العقل أو من جهة الشرع.

الدليل الثالث: ما أفاده الخواجة الطوسي بقوله: ((و لجاز التعاكس)) [3].

والشبهة: ما أشار إليه الخواجة الطوسي بقوله: ((والجبر باطل)) [1]، وبيانه: أنّ الحُسن والقبح من صفات الأفعال الاختيارية، والإنسان مجبور في أفعاله، فلم تتصف هذه الأفعال بحُسن أو قبح.

جاء في شرح المواقف: ((العبد مجبور في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يَحكم العقل فيها بحسن ولا قبح؛ لأنّ ما ليس فعلا اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات اتفاقاً منّا ومن الخصوم... أمّا عندنا؛ فلأنّه لا مدخل فيهما، وأمّا عندهم فلأنّهما من صفات الأفعال الاختيارية)) [2] .

وقرّر الرازي هذه الشبهة بحيث تشمل فعل الله تعالى فقال: ((لو قبح شيء لقيح إمّا من الله تعالى أو من العبد؛ والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل. أمّا أنّه لا يقبح من الله فمتّفق عليه؛ وأمّا أنّه لا يقبح من العبد؛ فلأنّ ما يصدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار،

---

1) كشف المراد ،418.
2) تجريد الاعتقاد،197.
3)المصدر نفسه،197.
1)المصدر نفسه،197.
2)الجرجاني، شرح المواقف،185/8و186.

لِمَا بيّنا أنّه يستحيل صدور الفعل عنه إلاّ إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء)) [1] .

والجواب واضح وأنّ الجبر باطل، ولذا علق عليه الخواجة الطوسي في تلخيص المحصل: ((وأمّا وجوب الفعل مع وجوب الداعي وامتناعه مع عدمه، فقد مرّ فيه أنّ ذلك لا ينافي الاختيار)) [2] .هذا هو المهم من شبهاتهم.

قال الخواجة الطوسي: ((والحكماء أيضا قالوا بمثل ذلك أعني وجوب حصول الفعل مع القدرة والإرادة. والذين قالوا بمؤثرية الله وحده صرّحوا بأنه تعالى مريد لكل الكائنات. والمعتزلة قالوا أنّه يريد ما يفعله، أمّا ما يفعله العبد، فهو يريد طاعته ولا يريد معصيته،وهذه الإرادة[3]غير الإرادة الأولى في المعنى)) [1].

وكما ترى، فالإرادة التي نسبها إلى المعتزلة غير تلك الإرادة التي في التأثير، فهو ملتفت إلى التفرقة بين الإرادتين التكوينية والتشريعية.

واستناد الخواجة في تفسير الآيات لإثبات صفة الجبر والتفويض ففي تفسير قوله: (و المغلوبية غير لازمة)، وبيانه كما في عبارة العلامة الحلي: ((أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما لو كان الله تعالى مريداً للإيمان الناس بالجبر والقهر، فهنا يقع مراده بلا إشكال،﴿وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً...﴾[2]؛ لكنّ الله تعالى يريد منهم الإيمان باختيارهم وإرادتهم، فلم يكن الله تعالى مغلوب على أمره)) [3] .

---

1)نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل،339.
2) تلخيص المحصل ،339و 340.
3) وهي الإرادة التشريعية، والأولى المذكورة في كلمات الحكماء هي الإرادة التكوينية التي يعبر عنها في الأخبار بأنّها مخلوقة خلق تقدير.
1) قواعد العقائد، 59.
2)يونس ، 99.
3) كشف المراد،423.

قال الخواجة: ((والذي أثبته أي الأشعري، وسماه كسباً، وأسند وجود الفعل وعدمه إليه تعالى ،ولم يجعل للعبد شيئاً من التأثير، غير معقول)) [1] .

بل في عالم الميثاق اعتراف الكافر بربوبية الله تعالى ليس يستهجن كيف أن الكافر آمن بربوبية الله تعالى وليس تكليف اختياري ل بربوبية الله تعالى، بل هو قهري بعد ما عظمة الله تعالى، نظير قوله تعالى :﴿يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ ۖ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا* يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا* يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا* وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾[2] وهو معنى قول المتكلمين [3] بأن المعارف تصير يوم القيامة إلى ضرورية .

المطلب الثاني: تفسير آيات القضاء والقدر عند الخواجة:

قال الخواجة في نقد المحصل: ((إنّما اخذوا التكوين من قوله تعالى: ﴿إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1] فجعل قوله ﴿كُنْ﴾ مقدّما على الكون، وهو المسمّى بالأمر والكلمة. والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق ألفاظ تشترك في معنى و تتباين بمعان، والمشترك فيه كون الشيء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا، وهي أخصّ تعلّقا من القدرة، لأنّ القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات، وهي قائمة خاصة لما يدخل منها في الوجود و ليست صفة سلبيّة تعقل مع المنتسبين، بل هي صفة تقتضى بعد حصول الأثر تلك النسبة؛ وأمّا ادّعاء أنّهم قالوا: «القدرة مؤثّرة في صحّة وجود المقدور» فليس بصحيح. إنّما الصحيح أنّ القدرة متعلّقة بصحّة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثّر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد؛ والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما، والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليّته،لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى))[2].

---

1)الفاضل المقداد،الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية،130.
2)طه،108_111.
3)ظ ،نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل،316.
1)النحل ،40.
2) تلخيص المحصل ، 312.

وجاء في كتابه التذكرة في المبدأ والمعاد ((كلام الله تعالى أمر وكتابه تعالى أمر آخر، فالكلام أمري (من عالم الأمر)، والكتاب خلقي (من عالم الخلق)، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [1] .عالم الأمر منزه عن التضاد بل ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [2] ، أما عالم الخلق فمشتمل على التضاد الترتبي﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [3] . الكلام بما أنه مشتمل على الآيات﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾[4]،فالكتاب أيضاً مشتمل عليها ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ﴾ [5])). [6]

وزاد الخواجة أيضًا ((الكلام عندما يتشخص يصير كتاباً، كما أن الأمر عندما يمضى يصير فعلا﴿ كُن فَيَكُونُ﴾ [7] ، إذاً صحيفة وجود عالم الخلق كتاب الله جل جلال)). [8]

عرض إجمالي للبحث بلحاظ كتب المتكلمين:

وهذه المسألة أيضا من توابع مسألة الجبر والتفويض حيث تمسك أهل الجبر لإثبات مخلوقية أفعال العباد الله تعالى بما دل على أن كل شيء بقضاء وقدر.

قال التفتازاني: ((قد اشتهر من بين أكثر الملل أن الحوادث بقض الله تعالى وقدره، وهذا يتناول أفعال العباد، وأمره ظاهر عند أهل الحقّ لَمَّا تبيّن أنّه الخالق لها نفسها،أو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها،فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى:﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ﴾[1] ، وقوله تعالى: ﴿وَ قَدَّرَ فِيها أَقْواتَها ﴾ [2])). [3]

---

1)يس، 82.
2)القمر،50.
3)الأنعام،59.
4)البقرة،252.
5)الشعراء،2.
6)نصير الدين الطوسي،التذكرة في المبدأ والمعاد،127_128.
7)الأنعام،72. النحل،40. مريم،35. يس،82. غافر،68.
8) التذكرة في المبدأ والمعاد،128.
1)فصلت،12.
2)فصلت،10.
3) شرح المقاصد،265/4.

ثم إن متكلمي العدلية من إمامية وغيرهم وبعدما تبين عندهم بطلان القول بكون الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد أجابوا عن هذا الكلام بجواب واحد منذ القدم، وإن وقع بينهم بعض الاختلافات التي لا تخل في أصل وحدة المنهج في الجواب عن هذا الإشكال. [1]

ولب الجواب بعد التسليم بأن الخلق من معاني القضاء والقدر أنها حقيقة لغوية أو عرفية إلا أن هذا المعنى غير منحصر، ((بل للقضاء والقدر عدّة معان ذكر الخواجة منها ثلاثة، وبعضهم قد يتجاوز بها العشرة، وبما قام الدليل القطعي النقلي والعقلي على عدم كون أفعالنا مخلوقة لله لا بد أن يكون المراد من الأخبار التي ورد فيها أن جميع أفعال العباد و الله وقدره شيئا آخر غير الخلق كالإعلام مثلا. ثم جرت العادة بهاد بخبر الأصبغ بن نباتة في المقام الذي يستظهر منه أن القضاء والقدر بمعنى الإلزام، ثم يختمون البحث في تعيين جماعة القدرية، وكيف أنهم مجوس هذه الأمّة))[2] .

دفع شبهة أهل الجبر:

قد عرفت استدلال أهل الجبر بما ورد من أن كل شيء بقضاء وقدر على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فهم فسروا القضاء والقدر الخلق، فمعنى كون أفعالنا بقضاء من الله تعالى قدره أنّها مخلوقة له تعالى.

وأجاب عن ذلك الخواجة بقوله: ((القضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال أو الإلزام صحّ في الواجب خاصة أو الإعلام صحّ مطلقاً)) [1]، وبيانه كما في عبارات العلامة الحلي: ((أن القضاء والقدر يطلقان في اللغة أو العرف العامّ على عدة معان، فمن معاني القضاء الخلق والإتمام كما في قوله تعالى﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [2] أي خلقهن وأتمهن في يومين. ويطلق القضاء أيضاً على الحكم والإيجاب والإلزام كقوله تعالى﴿وَ قَضى

1)ظ، فواز،حسن فوزي،غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد، 458/2.
2) المصدر نفسه، 459/2.
1) تجريد الاعتقاد،200.
2)فصلت،12.

رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً﴾ [1]أي أوجب وألزم. ويطلق القضاء أيضاً على الإعلام والإخبار كما في قوله تعالى:﴿وَ أَنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً أَلِيماً﴾ [2] أي أعلمناهم وأخبرناهم بذلك)) [3].

ويطلق القدر أيضاً على البيان كقوله تعالى:﴿ فَأَنْجَيْناهُ وَأَهْلَهُ إِلاَّ امْرَأَتَهُ قَدَّرْناها مِنَ الْغابِرِينَ﴾ [4] أي بيّنا وأخبرنا بذلك[5] .

أما القضاء والقدر عند الفلاسفة: كيف كان، فهذا المعنى الذي اختاره العلامة الحلي هنا قريب و من مذهب الفلاسفة الذين يجعلون القضاء من مراتب العلم، ، فقال نصير الدين الطوسي في شرحه على الإشارات : ((القضاء عبارة عن وجود الوجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصولها مفصلة واحدًا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل:﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [1])) [2].

---

1)الإسراء، 23.
2)الإسراء ،10.
3) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،433.
4)النمل، 57.
5)ظ ، فواز،الشيخ حسن فوزي، غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد ،461/2.
1)الحجر،21.
2) شرح الإشارات والتنبيهات، 931/3.

المبحث الثالث: تفسير آيات النبوة والإمامة عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ:

المطلب الأول: التعريفات في اللغة والاصطلاح:

أولًا: النبوة لغةً:

جاء في الصحاح: ((النبوة كلمة مشتقة من مصدر "نبأ" أو "نبو"؛ فإذا كانت مشتقة من مادّة "نبأ" تكون النبوة بمعنى الإخبار ويكون النبي بمعنى المخبِر، لأن النَّبَأُ: الخبر، تقول نَبَأ ونَبَّأ، أي أخبر، ومنه أخذ النَّبيءُ لأنه أنْبَأَ عن الله تعالى، وهو فَعيلٌ، بمعنى فاعلٍ)). [1] وإذا كانت كلمة النبوة مشتقة من "النبو" دلّت على تفضيل النبي على سائر الناس برَفْع منزلته، لأن ((النبْوة هو الارتفاع)). [2]

اصطلاحاً: النبي اصطلاحاً هو ((الإنسان المأمور من السماء بإصلاح أحوال الناس في معاشهم ومعادهم العالِم بكيفية ذلك،المستغنى في علومه، وأمره من السماء لا عن واسطة البشر، المقترنة دعواه للنبوة بأمور خارقة للعادة)). [1] ويبدو أنها مشتقة من الثاني لِما روي عنه(صلى الله عليه وآله) انه قال «لا تنبزوا باسمي»أي لا تهمزوه. [2] ومتى أريد بهذا اللفظ علو المنزلة فلا يجوز إلا بالتشديد بلا همز. [3]

ثانيًا: الإمامة لغة:

الإمامة مصدرٌ ، يفيد معنى التَّقَدُم على القوم، أي عندما يتقدم فرد على قومه بحيث يكون القائد والمرشد لهم، يسمى هذا التقدم والإرشاد بالإمامة، ويطلق على هذا الفرد المتقدم

---

1) الجوهري، الصحاح، 1/ 74.
2) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 5/ 385.
1) البحراني،ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام،تحقيق:السيد أحمد الحسيني،مكتبة آية الله المرعشي النجفي،قم،ط2، 1406هـ، 122.
2)ظ، الطوسي،محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يعلق بالاعتقاد،دار الأضواء،بيروت،ط1406،2هـ، 244.
3)ظ، المصدر نفسه ، 244.

الإمام الذي هو اسم مصدر، والإمام لفظ يطلق على كل من ائتُمّ به قوم سواء كانوا على الصراط المستقيم أو في طريق الضلالة. [1]

وعليه فالإمامة في اللّغة العربية تفيد معنى الرئاسة والقيادة التي هي((تَقَدُم القَومِ، والإمام هو كل من ائتُمّ به من رئيس وغيره، وجمعها أئمة كما أشار المولى تعالى في قوله: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الكُفْرِ﴾[2] ، وقيل أصلها " أَأْمِمَةٌ " على وزن أفْعِلة ، فأدغمت الميمين ونقلت حركت الميم الأولى لما قبلها ، وبعضهم قرأها " أَيمّة " فقلب الهمزة الثانية إلى ياء)). [3]

اصطلاحاً:

وقع الخلاف في تعريف الإمامة بين المسلمين من جهة دائرتها تبعا لاختلافهم في شخص الإمام بعد النبي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم، إلاّ أنّهم تقاربوا في معناها أو مفهومها بشكل عام :

عند الشيعة:عرّفها الخواجة((الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض))[1]

وعرّفها العلاّمة الحلّي بكونها:((رئاسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص)) [2]

وعرّفها القاضي نور الله المرعشي التستري بأنّها:((منصب إلهي حائز لجميع الشئون الكريمة والفضائل ، إلاّ النبوة وما يلازم تلك المرتبة السامية)).[3]

عند السنّة: عرّفها القاضي عبد الرحمان الإيجي بكونها: ((خلافة الرسول في إقامة الدين بحيث يجب طاعته على كافة الأمّة)).[1]

---

1)ظ، ابن منظور، لسان العرب، 24/12 مادة أمم
2)التوبة،12.
3) ابن منظور، لسان العرب، 12/ 24 مادة أمم
1) تجريد الاعتقاد،135.
2) العلامة الحلي، حسن بن يوسف،مناهج اليقين في أصول الدين،دار الأسوة، طهران،ط1415،1هـ، 439 المنهج الثامن في الإمامة المبحث الأول.
3) التستري،السيد نور الله الحسيني المرعشي، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل،مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي،ط1، 2/ 300، هامش رقم 1.

وقال ابن خلدون بأنّها: ((خلافة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا)).[2]

قال القوشجي في تعريف الإمامة: ((وهي رئاسة عامّة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبيّ (صلّى اللّه عليه وآله). وبهذا القيد خرجت النبوّة، وبقيد العموم مثل القضاء والرئاسة في بعض النواحي، و كذا رئاسة من جعله الإمام نائبا عنه على الإطلاق)) [3].

المطلب الثاني :آية ﴿ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [4]:

وطريق معرفة صدق النبي ظهور المعجز على يده، والمعجز هو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد، مع خرق العادة ومطابقة الدعوة، وقصة مريم[5] ، وغيرها تعطي جواز ظهور المعجزة على يد الصالحين، إلا أن العلماء اختلفوا في جواز ظهور المعجزة على الصالحين . ولكن النصير الطوسي ذهب إلى جواز ظهور الكرامات وحتى المعجزات على غير الأنبياء كالصالحين والأتقياء، ومثل على ذلك بقصة مريم الواردة في القرآن وقصة أصف بن برخيا صاحب سليمان الذي جلب له عرش بلقيس قبل أن يرتد إليه طرفه: ﴿ قالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّما يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾. [1]

إن أفعال النبي العادية التي ليست معجزات كالاستشارة التي يأخذها من أصحابه عملا بالآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[2] أنه لا تنفي عنه صفة التميز النابعة من كونه نبي مرسلا، والخارق الذي يأتيه النبي إرهاصا لدعوته لا يستدعي إنكار الناس عليه نبوته، وإن إمكانية صدور الخوارق عن غير الأنبياء، لا تبطل دلالتها على النبوة متى صدرت عن الأنبياء، كما أن

---

1) الإيجي، المواقف، 395 ، المرصد الرابع في الإمامة، المقصد الأول.
2) مقدمة ابن خلدون، 366/1، فصل 25 اختلاف الأمة في حكم المنصب وشروطه.
3) القوشجي،علاء الدين ، شرح تجريد الاعتقاد، دار صادر، بيروت، ط1 ، 365.
4)التوبة،119.
5)سورة مريم،16_36.
1) النمل ، 40.
2)آل عمران،159.

إمكانية صدورها عن غير الأنبياء لا تجعلها عمومية أي لا تمنعها من أن تبقى خارقة وغير اعتيادية . كل ذلك لأن المعجزات أو الخوارق ليست سبب النبوة وإن كانت من دلائلها[1] .

أورد الخواجة في بيان الصدق الآيات القرآنية وعرف الصدق بقوله: ((قال الله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [2] ؛ الصدق لغة هو الاستقامة في القول والاستقامة في العمل بالوعد وهنا يراد منه الصدق في النية والعزم والقول والوفاء بما قاله اللسان أو وعد به الإنسان بل وفي كل الحالات والأوضاع ، والصديق من صدق في كل ما ذكر مع كون الصدق المذكور له ملكه طبع عليها بحيث لا يمكنه مخالفتها عينًا ولا أثرا ؛وقد قالت العلماء:إن كل من كان كذلك صدقت حتى أحلامه ومناماته ؛ وقال الله تعالى في حقهم:﴿مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾[3] وقد ورد ذكر الصديقين مع النبيين والشهداء في سلك واحد في قوله تعالى:﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾[1] كما وصف تعالى أنبياءه العظام كإبراهيم وإدريس عليها السلام بوصف الصديقين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [2] وغيرهم بقوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾[3] ؛وحيث أن طريق الصدق أقرب طريق إلى المقصد فإن من سلك الطريق المستقيم كان أقرب آمل بالوصول إلى المقصد المطلوب)) [4]. إذن فالخواجة الطوسي يولي خصلة الصدق أهمية كبيرة جدًا ويراه جاريًا في الكلام والفكر والنية والعمل ولا شك في أنّ هذه الكلمة تستخدم أيضًا على التطابق بين الأمر الذهني والأمر العيني لكن

1)ظ، الحسيني الشيرازي،القول السديد، ، 335 .
2)التوبة،119.
3)الأحزاب،23.
1)النساء،71.
2)مريم،56.
3)مريم ،50.
4) أوصاف الأشراف،29.

الخواجة لم يكتف بالمعنى العرفي لهذه الكلمة، وإنما يتحدث عن الصدق في جميع أحوال الإنسان فتوسع به إلى الصدق في النية والعزم والإرادة. [1]

المطلب الثالث : آية ﴿...وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾ [2]:

ويرى الخواجة نصير الدين الطوسي ردًا على قول الرازي أن المعصية قد تصدر عن النبي إما سهوا أو تركًا للأولى أو اشتباها بالمباح:إن النبي يجب أن لا يفوته الأولى،((وإن فعل فللتعليم أو للحث على إتباع الأولى. وأما اشتباه المنهي بالمباح فلا يجوز على النبي لأن الاشتباه يدل على الجهل بالمنهيات، والجاهل بها كيف يحترز عنها،مع العلم أنه يجب الاقتداء به دائما لقوله تعالى:﴿ وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصِيرا﴾[3]والذي يشتبه عليه المنهي بالمباح كيف يقتدى به))[4].

وقال علي مقلد: ((كل هذا التناقض أو الاختلاف بين الرجلين إنما يكمن وراءه القول بأن الإمام منصب من الله كالنبي أنه معصوم وأن ولاية غير المعصومين أمور الأمة ليس بجائز. وهذا التوق إلى ما يجب أن يكون هو دائما محرك العقيدة الاثني عشرية سواء في المعجز أم في العصمة أم في غيرها)) [1] .

يقول الرازي : ((إن الروافض (الشيعة) أوجبوا عصمة الأنبياء عن الكبائر وعن الصغائر قبل البعثة وبعدها)) [2] ، وإن الآية: ﴿...وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى﴾ [3]، لهم فيها تأويلات تدحضها آيات أخرى؛ منها إن الله عاتب آدم على معصيته :﴿... وَناداهُما رَبُّهُما أَ لَمْ أَنْهَكُما

---

1) ظ، د غلام حسين الديناني، نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار ،تعريب: عبد الرحمن علوي،ابداع للنشر _دار الكتاب العربي ،ط1 ، 1434هـ_2013م،460.
2) طه، 121.
3) النساء، 115.
4)تلخيص المحصل ،هامش3، 160.
1) النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي، 235.
2) المحصل، 161.
3) طه، 121.

عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ...﴾ [1] وإن آدم وحواء اعترفا بالذلة فقالا:﴿... رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا... ﴾[2]؛والله قبل توبته: فقال:﴿... فَتابَ عَلَيْه ... ﴾ [3] . [4]

ويردّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ ردّاً إيمانيّاً خالصاً، فيقول : ((إن الرازي يؤكد قول من يقول : المراد من قوله تعالى : ﴿ وَعَصَى آدَمُ﴾، و((عصى أولاد آدم))؛ لقوله تعالى في قصة آدم: ﴿ فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فِيما ... ﴾ [5])).[6]

((و بالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء، إنما أشرك أولادهما، ومن يقول ((إبليس ذكّر آدم))[7]. ومع هذا التذكر يمتنع النسيان فجوابه يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان، وإلا فلا وجه لقوله تعالى : ﴿ فَنَسِيَ﴾. وهذا النهي يجوز أن يكون نهي الكراهة لا نهي التحريم . وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلا خلاص إلا بالتأويل أو التوقف)) [8] .

ويقول علي مقلد هنا: ((وهنا لا بد من التوقف عند دلالة هذه الجملة الأخيرة،فلا خلاص إلا بالتأويل؛أي بالتفسير الهادف أو التوقّف أي الامتناع عن القول بما يخالف الشريعة.وهذا الموقف معروف عن الطوسي أنه،عند تعارض النص مع المنطق يمتنع؛أي يتوقف عن الإدلاء برأي))[1].

1) الأعراف،22.
2) الأعراف، 23.
3) البقرة ، 37.
4) ظ، علي مقلد، النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي، 236.
5) الأعراف، 190
6) علي مقلد، النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي، 236.
7)الآية: (...وَ قالَ ما نَهاكُما رَبُّكُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَة...} الأعراف، 20؛ إبليس ذكّر آدم بنهي الله إياهما عن المعصية.
8)نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل،161.
1) النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي،237.

المطلب الرابع: آية ﴿ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ.... ﴾ [1]:

والتأويل أي فهم حقيقة الكتاب يقتضي أن يكون لكل نبي صاحب كتاب وصي يودعه أسرار نبوته وأسرار الكتاب، ليكون الوصي حجة ولئلا تتصرف الأمة في الكتاب فتختلف. وقد أشار القرآن إلى هذا : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُوا الْأَلْبابِ ﴾ [2] واللطف واجب على الله ووجود الإمام في كل زمان لطف. [3]

وخلاصة القول : ((العصمة واجبة في الإمام لأنه حافظ للشريعة ، والحاجة إليه ماسة لتمام العدل واللطف. ولو جاءت عليه المعصية لانتفت الحاجة من وجوده[4] ، ويشترط في الإمام أن يكون الأفضل ومن جميع الأوجه. وقبح تقديم المفضول وردت به آيات : ﴿ثُمَّ بَدا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ ما رَأَوُا الْآياتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ ﴾ [5] ؛ و﴿... هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُون...﴾ [1] ؛و﴿... إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ...﴾ [2] ؛ويشترط في الإمام أن يكون هاشميا لما سبقت الإشارة إليه من أن الرسول هو المصطفى من بني هاشم، وأنهي النصير الطوسي شرائط الإمام بثمانية هي: العصمة، والعلم، والشجاعة، والفضل، والكمال، والتبرئة من العيوب، والزهد، والمعاجز، وأن تكون إمامته عامة غير منحصرة فيه[3] . وهذه الخلال لم تجتمع إلا بعلي ثم بعترته المنصوص عليهم. وينتهي

---

1) المائدة، 55.
2) آل عمران، 7 .
3)ظ،علي مقلد، النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي،183.
4) الحسيني الشيرازي، القول السديد، 348.
5) يوسف ، 35 .
1) الزمر، 9.
2) البقرة، 247.
3) الحسيني الشيرازي، القول السديد، 348.

الخواجة إلى القول: والنص الجلي في قول الرسول:((سلموا عليه بإمرة المؤمنين وأنت الخليفة من بعدي))، ولورود الآية :﴿ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ.... ﴾ [1])). [2]

يقول الخواجة: ((ولقوله تعالى: ﴿ إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ... ﴾ [3] ، وإنما اجتمعت الأوصاف في علي)) [4] .

وهنا يبرع العلامة الحلي في تأويل الآية : ((﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُون﴾ [5] ؛ ليثبت أنها نزلت في علي تخصيصاً رغم عموميتها، بحيث ينحصر الإيمان؛ إيمان إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أثناء الركوع في عليّ ومن بعده في ذريته المعصومين فقطٍ)).[6]

ويمكن التعقيب على هذا الشرح بأنه لغوي منطقي وغير سهل ؛حيث ورد عند بعض الشرّاح[7] بشكل أسهل وذلك تفسير للآية : ﴿إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ... ﴾.

ويضيف العلامة : ((ولأن المفسرين اتفقوا على أن المراد بهذه الآية علي لأنه لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك)) [1] .

---

1) المائدة، 55.
2) علي مقلد، النبوة والإمامة عند نصير الدين الطوسي،186.
3) المائدة ،55.
4)العلامة الحلي ، كشف المراد، 394.
5) المائدة،55 .
6) العلامة الحلي ، كشف المراد، 395.
7) شبر،عبد الله ، حق اليقين في معرفة أصول الدين، دار الكتاب الإسلامي (جزآن في مجلد واحد) (بدون تاريخ)، بيروت، 144/1.
1) العلامة الحلي ، كشف المراد، 395.

المبحث الرابع: تفسير آيات المعاد:

المطلب الأوّل : معنى المعاد لغةً واصطلاحًا :

المعاد في اللغة : ((كلّ شيءٍ إليه المصير والمآل ، وهو مصدر عاد إليه يعود عَوْداً وعودةً ومعاداً ، أي : رجع وصار إليه ، قال تعالى : ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [1] ويتعدّى بنفسه وبالهمزة ، فيقال:عاد الشيءَ عَوْداً وعِياداً : انتابه وبدأه ثانياً ، وأعدتُ الشيء: رددته ثانياً ،أو أرجعته ،وأعاد الكلام: كرّره ،قال تعالى:﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ [2])).[3]

وأصل المعاد((مَعْوَد) على وزن (مَفْعَل) قُلبتْ واوه ألفاً ،ومثله :مقام ومراح ،وقد جاء على الأصل في حديث أمير المؤمنين عليهالسلام : والحَكَمُ الله ، والمَعْوَدُ إليهِ القِيامةُ)) [4] .

ومَفْعَل ومقلوبها تستعمل مصدراً صحيحاً بمعنى العَوْد ، واسماً لمكان العَوْد أو زمانه ، قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [1] ، وفي الحديث : « وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي ».

والمبدئ المعيد:من صفات الله تعالى،لأنّ الله سبحانه بدأ الخلق إحياءً ، ثمّ يميتهم ، ثم يعيدهم إلى الحياة يوم القيامة ، قال تعالى:﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[2].

---

1) الأعراف ، ٢٩.
2) نوح ، ١٨.
3) الكعبي،علي موسى، المعاد يوم القيامة،مركز الرسالة،ط1 ، 9.
4) الصالح، صبحي، نهج البلاغة ، دار الهجرة ـ قم، ٢٣١ الخطبة ١٦٢ .
1) القصص ، ٨٥.
2)الروم ،٢٧ ،وراجع في المعنى اللغوي ، ابن منظور،لسان العرب ،ـ عود ـ ٣ /٣١٥ ،الأصفهاني، الراغب، مفردات القرآن،ـ عود ـ ، ٣٥١ ،الفيومي،المصباح المنير،ـ عاد ـ ٢ /١٠١ـ مصر،ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ،ـ عود ـ ١٨١/٤.

المعاد في الاصطلاح : ((هو الوجود الثاني للأجسام وإعادتها بعد موتها وتفرّقها)) [1] .

وعرّف أيضاً بأنه ((الرجوع إلى الوجود بعد الفناء ، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرّق ، وإلى الحياة بعد الموت ، ورجوع الأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة)) [2] . واختلفوا في حقيقته ؛ أهو روحاني فقط ، أم هو جسماني ؛ فالقائلون بأنه روحاني فقط ، هم جمهور الفلاسفة الذين توقفوا عند قاعدتهم العقلية التي تقول : إن المعدوم لا يعاد؛ فلما كانت الأبدان تنعدم بعد الموت ، فلا يمكن أن تعاد ثانية ، وعليه جعلوا المعاد وما يتعلّق به من شأن الروح وحدها التي لا يعتريها الفناء وأما القائلون بالمعاد الجسماني ، وهم عامة أهل الإسلام من المتكلمين والفقهاء وأهل الحديث وأهل التصوف ، فقد آمنوا بعودة الأبدان يوم القيامة كما أخبر عنه الله تعالىٰ.

قال الملا صدرا: ((وقد افترق هؤلاء أيضاً في مصير الروح بعد الموت إلى فريقين لاختلافهم في تفسير الروح ؛ فقال فريق بأن الروح جسم سارٍ في البدن سريان النار في الفحم ، والماء في الورد ، فالمعاد عندهم بالنسبة للبدن والروح هو معاد جسماني ، وقال آخرون وفيهم كثير من الحكماء وأكابر المتكلمين والعرفاء بتجرد الروح وعودتها إلى البدن بعد البعث .. فيصبح المعاد عندهم جسماني روحاني. وعلى هذا ورد تقسيم الأقوال في المعاد إلى ثلاثة : روحاني ، وجسماني ، وجسماني روحاني)) [1] .

قال الشيخ المفيد: ((إن الله تعالى يرد قوما من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها فيعز منهم فريقا و يذل فريقا و يديل المحقين من المبطلين و المظلومين منهم من الظالمين و ذلك عند قيام مهدي آل محمّد ع... والإمامية بأجمعها عليه إلا شذاذا منهم تأولوا ما ورد فيه مما ذكرناه على وجه يخالف ما وصفناه)) [2] .

---

1) الفاضل المقداد،النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، ٨٦ .
2) التفتازاني،شرح المقاصد ٥/ ٨٢ .
1) المبدأ والمعاد ، ٣٧٤ ـ ٣٧٥ ، عبد الله شبر ،حق اليقين، ٢ / ٣٦ ـ ٣٨.

2) أوائل المقالات، 78_77.

المطلب الثاني: آيات الفطرة والفناء والعود :

وهنا عرف الخواجة نصير الدين الطوسيّ المبدأ والمعاد فقال: ((المبدأ هو الفطرة الأولى، والمعاد هو العود إلى تلك الفطرة﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [1] حيث كان الله أولا ولا غير «كان اله ولم يكن معه شيء» ، فصير الخلق موجوداً بعد العدم ورقن﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾ [2] ، وفي آخر الأمر يفنى الخلق ويبقى الله موجوداً﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ﴾ [1])) [2].

وزاد أيضًا في نفس المورد إذ قال:((وحينئذ فكما أن صيرورة الخلق موجوداً بعد العدم هو مبدأ الخلق،كذلك صيرورة الخلق عدماً بعد الوجود هو معاد الخلق،لأن المجيء والذهاب لما كانا متقابلين أمكن أن يصير كل واحد منهما عين الآخر﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾[3]،ومن هنا كان بحكم المبدأ أن يقول الله ويجيب الخلق﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾[4]،وبحكم المعاد أن يقول الله ويجيب الله أيضاً﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ

1)الروم ،30.
2)مريم ،9.
1)الرحمن، 26_27.
2) التذكرة في المبدأ والمعاد،75.
3) الأنبياء، 104.
4) الأعراف،172.

الْقَهَّارِ﴾[1].والخلق لما وجدوا من الله أولا ولم يكن موجودين من قبل،فصاروا موجودين إلى الأبد،فالوجود موكل إلى الله﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾[2]،ثم يصير الخلق عدماً﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[3]،«منه المبدأ وإليه المعاد»))[4].

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي في الفناء: ((قال الله تعالى:﴿ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾ [5] .قلنا في الوحدة أن لا سالك هناك ولا سلوك ولا سير ولا مقصد ولا طلب ولا طالب ولا مطلوب﴿ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه﴾ [6]وإثبات هذا الكلام وبيانه ونفيه أيضا لا يكون والنفي والإثبات متقابلان والأثنينية مبدأ الكثرة فلا إثبات هناك ولا نفي كما أنه ليس هنا نفي النفي ولا إثبات الإثبات ولا إثبات النفي ولا نفي الإثبات وهذا ما يسمونه الفناء ويكون معاد الخلق مع الفناء كما أن مبدأهم كان من العدم ﴿ كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون﴾ [1] ولمعنى الفناء حد مع الكثرة ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ*وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرام ﴾ [2] بل ولا فناء هذا المعنى أيضا وهنا ينتفي كل ما يأتي في النطق وكل ما يحصل في الوهم أو يصل إليه العقل)). [3]

وهنا يوضح الخواجة العدم ويؤله إلى أوّل وثاني وصف الأوّل بالجنة التي كان فيها آدم ووصف الثاني بالفناء إذ قال: ((العدم الأول هو الجنة الذي كان آدم موجوداً هناك ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [4] ، والوجود بعد العدم هو المجيء إلى الدنيا ﴿ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [1]

---

1) غافر،16.
2)العلق،8.
3) القصص، 88.
4) التذكرة في المبدأ والمعاد،76.
5) القصص ، 88.
6) القصص ، 88.
1) الأعراف ، 29 .
2) الرحمن،26_27.
3) أوصاف الأشراف،53.
4) البقرة،35.

، والعدم الثاني الذي هو الفناء في التوحيد هو الجنة التي هي معاد الموحد ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً*فَادْخُلِي فِي عِبَادِي*وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾ [2]))[3].

المطلب الثالث : آيات النشأة :

تجرد الروح: ((المراد بالروح ما يشير إليه الإنسان بقوله أنا ، أو ما يسمى بالنفس الناطقة)) [4]، والمراد بتجردها هو ((عدم كونها عنصراً مادياً ذا انقسام وزمان ومكان)) [5]،((وكون حكمها غير حكم البدن وسائر التركيبات الجسمية الأُخرى)) [1].

قال الشيخ الصدوق :((الاعتقاد في الروح أنّه ليس من جنس البدن ، وأنه خلق آخر لقوله تعالى :﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[2] ، وإذا فارقت الأبدان فهي باقية ؛ منها منعّمة ، ومنها معذّبة إلى أن يردّها الله تعالى بقدرته إلى أبدانها)) [3].

وقال نصير الدين الطوسي : ((النفس جوهر مجرد)) [4] شرحه العلّامة الحلّي في شرحه : ((اختلف الناس في ماهية النفس ، وأنها هل هي جوهر أم لا ، والقائلون بأنها جوهر اختلفوا في أنها هل هي مجردة أم لا ، والمشهور عند الأوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الإمامية ، والمفيد منهم ، والغزالي من الأشاعرة أنّها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني))[5] ،متعلّقة بالجسم تعلّق التدبير والتصرّف .

---

1) طه،123.
2) الفجر،27_30.
3) التذكرة في المبدأ والمعاد،76.
4) البهائي،بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثي العاملي،(ت 1030هـ)،الأربعون حديثا،تصحيح:عبد الرحيم العقيقي،طبعة مكتبة نويد إسلام،1416هـ ، ٤٩٩ .
5) الطباطبائي،تفسير الميزان ، ١ /٣٦٤ ،مطهري، المعاد ، ٢٢٤ ـ
1) الطباطبائي، تفسير الميزان ، ١ / ٣٥٠.
2) المؤمنون ، ١٤.
3) الصدوق،الاعتقادات ، ٤٧.
4) تجريد الاعتقاد،156.
5) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ١٩٥.

وذهب إلى هذا الرأي أيضاً الراغب الأصفهاني والفخر الرازي من الأشاعرة ، ومعمر بن عباد السلمي من المعتزلة ، ويؤيده العلامة الحلي والشيخ البهائي من الإمامية وغيرهم كثير [1].

(دليل المعاد) نص في التعريف على إعادة الأجسام، أي على المعاد الجسماني أو البدني، وهذا ما سنقوم بالاهتمام به بعد بيان عدة أمور، فقد استدلّ كثير من الفلاسفة والمتكلمين، بالبراهين العقلية المجردة، على إمكانه بل على حتمية المعاد ووجوبه، كما استدل كل من المحقق الطوسي والحلي على ذلك بالأدلة العقلية والنقلية وبإجماع المسلمين.

وبصورة عامة يمكن أن نبين هذه البراهين والأدلة بهذا الشكل:

البراهين والأدلة التي يمكن الاستدلال بها على إمكان المعاد، والتي يمكن أيضا من خلالها إثبات إمكان إعدام هذا الوجود الحالي ثم إيجاده مرة أخرى:

أولاً: برهان المماثلة: يستدل العلامة الحلي في ذلك فيقول : اتفق المليّون عليه، خلافا للفلاسفة، لتساوي المثلين في الأحكام [1] ،والإمكان من لوازم الماهية وللإجماع، ولقوله تعالى: ﴿ أَ وَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ﴾ [2] .

وهو الاستدلال نفسه الذي استدل به الخواجة الطوسي حيث يقول: ((حكم المثلين واحد والسمع دل على إمكان المماثل)) [3] .

ثانيا : برهان القدرة: لمّا كانت قدرة الخالق العظيم غير متناهية، جاز تعلقها بكل شيء مقدور، وكانت نسبتها إلى ما هو سهل في نفسه أو صعب على حدّ سواء، وهو المستفاد من

---

1) ظ، المفيد،محمد بين محمد، المسائل السروية،المؤتمر العالمي للشيخ المفيد،قم،ط1413،1هـ ، ٥٩ ، المجلسي،بحار الأنوار ، ٦١ / ١٣ و ٧٥ _٧٦ ،الرازي، تفسير الرازي ٢١ / ٤٥ ،الآلوسي، روح البيان ، ١٥ / ١٥٦ ، وجدي، دائرة معارف القرن العشرين ، ٤ / ٣٣٨.

1) ظ،العلامة الحلي، كشف المراد ، 543.

2)يس،81.

3) تجريد الاعتقاد، 153.

قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِير﴾[1] فالاستدلال هنا بعموم القدرة الإلهية وعدم تناهيها والتي تم الاستدلال عليها عقليا سابقا في مسائل صفاته تعالى، وهذا يدل أيضاً على إمكانه لا وقوعه.

وفي ذلك يقول العلامة الحلي: ((وهو قادر على جميع المقدورات فيجمعُ أجزاء كل بدن، ويخلق فيها الحياة)) [2] .

وقال الخواجة الطوسي في تلخيص المحصل: ((هوية الشخص ليس إلا الأجزاء التي لا تنعدم ولا تصير أجزاء لغير تلك البنية، أما الأعراض فليست بمعتبرة في الهوية، لأنها عند الاشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية، و عند المعتزلة فغير معتبرة)) [3] .

وقال صدر الدين الشيرازي: ((الحق أن المعاد في المعاد هو بعينه بدن الإنسان المتشخّص الذي مات بأجزائه بعينها، لا مثله، بحيث لو رآه أحد يقول: إنه بعينه فلان الذي كان في الدنيا)).[1]

وعليه فان ما ذهب إليه الخواجة الطوسي، وهو إن الحشر في المعاد لهذا البدن المشهود[2] .

وقال تعالى: ﴿...قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم﴾. [3]

وقد نصّ الله تعالى عليه في قوله: ﴿أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلى وَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ ﴾. [4]

والقرآن مملوء من ذكر المعاد، وإن اختلفوا في كيفية الإعادة والإعدام[1] .

---

1)البقرة،259.
2)ظ، مناهج اليقين، 492.
3) تلخيص المحصل،342.
1) المبدأ والمعاد، 490.
2)ظ، العلامة الحلي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد،337_338.
3)يس،78_79.
4)يس،81.

كما يذهب العلامة الحلي مع أستاذه الخواجة الطوسي في كيفية الاستدلال على باقي المسائل الغيبية فيقول: ((عقاب القبر والميزان والصراط وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب أمور ممكنة، وقد أخبر الصادق بثبوتها فوجب الجزم بها)) [2] .

كما أن هناك بعض المسائل التي تطرق لها الخواجة الطوسي والعلامة الحلي كما في مسائل الإحباط، والتكفير، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب، والتوبة والشفاعة، والإيمان، وغيرها يظهر فيها متابعة الحلي لأستاذه واقتفاء أثره فيها[3].

((أما الذين قالوا بتجرّد الروح عن البدن ، فالمعاد عندهم سيكون للأجسام وللأرواح ، وذلك بعودة الروح إلى البدن عند البعث. والقائلون بهذا هم كثير من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وجماعة من المتكلمين ، كالغزالي ، والكعبي ، والحليمي ، والراغب الأصفهاني ، وكثير من أصحابنا الإمامية ، كالشيخ المفيد ، وأبي جعفر الطوسي ، والسيد المرتضى ، والمحقق الطوسي ، والعلامة الحلي (رضوان الله عليهم أجمعين) ذهاباً إلى أن النفس المجردة تعود إلى البدن في يوم القيامة)) [1] .

((وقد استفاض النقل بأن الروح جوهر لطيف نوراني مغاير للبدن ، وأنّها تبقى بعد خرابه مبتهجة مسرورة حيّة مرزوقة ، أو بالعكس)) [2].

---

1)ظ،العلامة الحلي،حسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق،دار الكتب اللبناني ،بيروت،ط1982،1م، 376_377.
2) مناهج اليقين في أصول الدين، 495؛ نصير الدين الطوسي ، تجريد العقائد،157_158.
3)ظ، نصير الدين الطوسي،تجريد الاعتقاد،154. العلامة الحلي،كشف المراد ، 551.
1) ملا صدرا ،الأسفار(الحكمة المتعالية في العقلية الأربعة)صدر الدين الشيرازي،طليعة نور ،قم ،ط1425،1هـ،٩ / ١٦٥ ، ملا صدرا ، المبدأ والمعاد، ٣٧٥.
2) عبدالله شبر ،حق اليقين ، ٢ / ٣٨ _ ٣٩.

المطلب الرابع :آيات عذاب البرزخ :

معنى البرزخ: ((البَرْزَخ في اللغة :الحاجز بين شيئين)) [1]، ((وهو العالم المتوسط بين الموت والقيامة،يُنعّم فيه الميت أو يعذّب حتّى تقوم الساعة)) [2]،قال تعالى: ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [3]،والآية ظاهرة الدلالة على أن هناك حياة متوسطة بين حياتهم الدنيوية وحياتهم بعد البعث.

وقال الإمام الصادق عليه السلام في تفسيرها: ((البرزخ:القبر،وفيه الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة)) [4] .

قال الخواجة نصير الدين الطوسيّ: ((الله تعالى بحكم أنه الأول والآخر فله عالمين: الأول عالم الخلق، والآخر عالم الأمر، أو عالم الملك وعالم الملكوت، أو عالم الشهادة وعالم الغيب، فالأول محسوس والآخر معقول. وبحكم أنه الظاهر والباطن فله عالمين: أولهما الدنيا وثانيهما الآخرة، أولهما هذا العالم وثانيهما ذاك العالم، فهذا العالم مبدأ وذاك المعاد)) [1].

وهنا علق الشيخ آية الله حسن حسن زاده فقال: ((﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [2]. يجب أن تكون للأسماء الإلهية مظاهر، فكل اسم لم مجال ومظهر خاص به، ولا يجوز أن لا يكون للحق المطلق مظاهر،والدنيا والآخرة ليستا إلا مظهرين لتعدد الأسماء الإلهية

---

1) ابن منظور،لسان العرب ، برزخ ، ٣ / ٨.
2) الطباطبائي، تفسير الميزان ، ١ /٣٤٩.
3) المؤمنون ،١٠٠.
4)القمي،علي بن إبراهيم، تفسير القمي،دار الكتاب،قم،ط1404،3هـ ، ١ / ١٩ ،المجلسي، بحار الأنوار ، ٦ / ٢١٨ / ١٢.
1) نصير الدين الطوسي،التذكرة في المبدأ والمعاد،81.
2) الحديد،3.

المختلفة))[1].

1_آية ﴿ وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [2]

وفي بيان البرزخ قال الخواجة نصير الدين: ((الخلق في الدنيا موجودون في برزخ، والبرزخ سد ظلماني بين المبدأ والمعاد ﴿ وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [3] . والناس هناك بعضهم نيام وبعضهم أموات، نيام بحكم «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، الدنيا حلم» وأموات بحكم﴿ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ﴾[1] ، ﴿ وَما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي القُبُورِ﴾ [2] ، كل من يموت في هذه الدنيا، فقد انتبه من نومه، وقامت قيامته «فإذا ماتوا انتبهوا، من مات فقد قامت قيامته»)) [3] .

قال الخواجة الطوسي: ((وعذاب القبر واقع لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه)) [4] .

وأكد الشيخ المفيد والعلامة الحلي و البهائي وغيرهم ذلك: ((وهو العذاب أو الثواب الحاصل في عالم البرزخ ، وهو واقع لا محالة ، لإمكانه ، ولتواتر السمع بوقوعه بدلالة القرآن

---

1) التذكرة في المبدأ والمعاد،81.
2) المؤمنون،100.
3) المؤمنون،100.
3) النحل،21.
2) فاطر،22.
3) التذكرة في المبدأ والمعاد،82.
4) تجريد العقائد،160.

الكريم والأخبار الصحيحة عن نبي الهدى صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته المعصومين عليهم‌السلام ، ولانعقاد الإجماع عليه ، واتفاق الأُمّة سلفاً وخلفاً على القول به)) [1] .

والآيات القرآنية التي أشارت إلى عذاب القبر وثوابه وأرشدت إليهما أو فُسّرت بهما كثيرة ، ذكرنا بعضها في أدلة التجرد ، وفيما يلي نذكر منها :

قوله تعالى في آل فرعون: ﴿ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [2]((وهي نصّ في الباب ، لأنّ العطف بالواو يقتضي المغايرة لما قبله ، فقد ذكر أولاً أنهم يعرضون على النار غدوّاً وعشيّاً ،ثم عطف بعده بذكر ما يأتي يوم تقوم الساعة ،ولهذا عبّر عن الأول بالعرض،وعن الثاني بالإدخال))[3].

ويؤكد الخواجة الطوسي أن عذاب القبر واقع التواتر السمع عن ذلك وقد استدل بإمكانه عقلا فإنه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف؛ وقد استدل بالقران الكريم على ذلك: كما في قطع يد السارق كما قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيم﴾ [1] .

وقال في قطاع الطريق:﴿ذلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظِيمٌ﴾[2].وقال تعالى:﴿وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَنْ يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذابٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ [3] .

---

1) ظ،العلّامة الحلي، كشف المراد ، ٤٥٢ ،المفيد، المسائل السروية ، ٦٢ ؛ عبدالله شبّر، حق اليقين ، ٢ / ٦٨.
2) غافر ، ٤٥ _ ٤٦.
3) ظ، الطباطبائي، تفسير الميزان ، ١٧ / ٣٣٥.
1)المائدة،38.
2)المائدة،33.
3)التوبة،52.

وحكى تعالى في كتابه إهلاك الفرق الذين كفروا به، وإذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن، وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [1] .

وذكر الرجوع بعد الإحيائين، وإنما يكون بإحياء ثالث وقال تعالى:﴿قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [2] .

وذكر موتتين إحداهما في الدنيا والأخرى في القبر، وذكر إحيائين أحدهما في الدنيا والآخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم، وقيل : إنما أخبروا عن الإحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فأحدهما في القبر والآخر في الآخرة، ولهذا عقب بقوله: ﴿فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا﴾ [3] ، وقال تعالى في حق آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذاب﴾ [4] .

هذه الآيات التي استدل بها الخواجة الطوسي بوقوع عذاب القبر، واود أن أشير هنا إلى نقطة في غاية الأهمية أن الخواجة الطوسي يستدل أحياناً بجزء من الآية، والباحث ينقل الجزء الذي استدل به الخواجة الطوسي كما هو، وهذا هو أسلوب الخواجة الطوسي فانه يستدل بالجزء الدقيق حتى يضع القارئ أو الباحث في اسطع صورة، من المسالة أو الموضوعة التي يبحثها، فالخواجة الطوسي منهجه الاختصار والدقة في إثبات المعلومة.

وزاد العلامة الحلي في شرحه: ((وإذا كان ممكناً و اللّه تعالى قادر على كل ممكن، و قد أخبر اللّه تعالى بوقوعه في قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] . فذكر الرجوع بعد إحيائين و إنّما يكون بإحياء ثالث)) [2] .

---

1)البقرة،28.
2)غافر،11.
3) غافر،11.
4) غافر،46.
1) البقرة، 28.
2) كشف المراد (قسم الإلهيات)، 296.

وعلق الشيخ السبحاني على هذا بقوله: ((الظاهر عدم دلالة الأولى على الحياة البرزخية و دلالة الثانية عليها. أمّا الأُولى: فلأنّها تخبر عن موت، وإماتة، وإحيائين. فالمراد من الموت: هو حال النطفة قبل ولوج الروح. و من الإماتة: هو الانتقال من الدنيا. و من الإحياء الأوّل: هو ولوج الروح فيها. و من الإحياء الثاني: هو الإحياء يوم القيامة. و هذا بخلاف الثانية فإنّها تخبر عن الإماتتين وإحيائين، و لا تصدق الإماتة إلّا بعد الحياة، فلا محيص عن تفسير الآية إلّا بالنحو التالي: الإماتة الأُولى: هي الإماتة الناقلة للإنسان من الدنيا. و الإحياء الأوّل: هو الإحياء بعد الانتقال منها. و الإماتة الثانية: أي الإجابة قُبيل القيامة عند نفخ الصور الأوّل. و الإحياء الثاني:هو الإحياء عند نفخ الصور الثاني،قال سبحانه:﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ﴾[1]))[2].

ثم اتجه الخواجة الطوسي إلى بيان كيفية الميزان والحساب ونقل اختلاف المذاهب في ذلك حيث قال: ((وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها)) [1] .

أن أحوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة، وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها، لكن اختلفوا في كيفية الميزان.

فقال شيوخ المعتزلة: إنه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف، إما بأن يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر، ويجعل رجحان أحدهما دليلاً على إحدى الحالتين، أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعاً والأصل في الكلام الحقيقة مع إمكانها؛ وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين: المراد بالموازين العدل دون الحقيقة، وأما الصراط فقد قيل إن في الآخرة طريقين: إحداهما إلى الجنة يهدي الله تعالى أهل الجنة إليها،والأخرى إلى النار

1) الزمر، 68.
2) العلامة الحلي، كشف المراد (قسم الإلهيات)، 296.
1) تجريد العقائد،160.

يهدي الله تعالى أهل النار إليها، كما قال تعالى في أهل الجنة: ﴿ سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصْلِحُ بالَهُمْ *وَ يُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَّفَها لَهُم﴾ [1] ، وقال في أهل النار: ﴿ فَاهْدُوهُمْ إِلى صِراطِ الْجَحِيم﴾ [2] ، وقيل: إن هناك طريقاً واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه، ويكون أدق من الشعر وأحد من السيف، فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم، فإذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط[3] .

ونقل العلامة الحلي عن ضرار (من مشايخ المعتزلة) أنّه أنكر عذاب والإجماع على خلافه، وقد استدلّ الخواجة الطوسي على وقوعه بالنصوص الشرعية، مع إمكانه عقلاً؛ فإنّه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع مع التكليف، كما في قطع يد السارق، وإذا أمكن عقلاً فلا حاجة لتأويل النقل[1] .

ولعل أوضح الآيات الدالة على هذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذاب﴾ [2] ، دلّ صريحاً على حصول عذاب بعد الموت وقبل البعث، وإلاّ لزم التكرار في قوله تعالى: ﴿وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾، وذلك هو عذاب القبر[3] .

هذا، وقد استشهد العلامة الحلي على هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْواتاً فَأَحْياكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُون﴾ [4] ،حيث ذكر الله تعالى الرجوع بعد إحيائين،وإنّما يكون بإحياء ثالثٍ، فهناك إحياء في الدنيا، وآخر في عالم القبر، وثالث يوم القيامة[5] .

---

1)محمّد،5_6.
2)الصافات،23.
3) ظ، العلامة الحلي، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد،337_338.
1) ظ،العلامة الحلي، كشف المراد ،575.
2)غافر،46.
3) ذكره الفاضل المقداد في إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ،426. وإن شئت ملاحظة جملة من أبحاث عالم البرزخ لاحظ : حق اليقين في معرفة أصول الدين ،371_401.
4)البقرة،28.
5)ظ، كشف المراد ،575.

ومثله قوله تعالى:﴿ قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾[1]،حيث ذكر تعالى موتتين إحداهما في الدنيا، والأخرى في القبر، وذكر إحيائين أحدهما في الدنيا ، والآخر في القبر، ولم يذكر الثالث الواقع يوم القيامة؛ لأنّه معلوم، قد وقع فيه الكلام وهو قولهم:﴿فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا﴾، وغير الحيّ لا يتكلم، فلهم إحياء في الدنيا، ثم إماتة، ثم إحياء في القبر، ثم إماتة فيه، ثم إحياء يوم القيامة، فيه يقع الكلام وإلا فغير الحيّ لا يتكلّم؛ وفي المقام تقريب آخر لدلالة الآية، ففي السابق حمل العلامة الحلي الإحيائين المذكورين في الآية على الدنيا والقبر، مع السكوت عن الإحياء في عالم الآخرة، وفي المقام يراد حمل الإحيائين على عالمي القبر والقيامة؛ فإنّ الإحياء الأوّل في عالم الدنيا، ولم يكن الناس يعرفون ربهم بعد، وهم أخبروا عن الإحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما، فأحدهما في القبر، والآخر في الآخرة، ولهذا عقب بقولهم: ﴿ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا﴾؛ هذا الاحتمال الثاني هو الأقرب، وقرينته التعبير﴿أَمَتَّنَا﴾؛ فإنّ الإماتة لا بدّ وأن تكون مسبوقة بالحياة كما أنّ الإحياء مسبوق بالموت، فصدق عنوان﴿ أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ﴾يرشد إلى حياة ثم إماتة ثم إحياء ثم إماتة ثم إحياء ثانٍ بعد الإماتة الثانية ليصدق عنوان:﴿وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾، فالإحياء الثاني المذكور في الآية يرشد إلى الإحياء يوم القيامة[1] .

2_ آية :﴿وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ ﴾[2]:

قد وردت النصوص بوضع الموازين يوم القيامة كما في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنا بِها وَكَفى بِنا حاسِبِينَ﴾،[3]

1)غافر،11. وهذه الآية يستشهد بها على الرجعة كما في أوائل المقالات 325، ووجه الجمع بين دلالتها على الإحياء في القبر وعلى الرجعة له مقام آخر.
1)ظ، ، الحسيني الطهراني،هاشم، توضيح المراد،864.
2)الأنبياء 47.
3)الأنبياء 47.

لكن وقع الخلاف بين المسلمين في تفسير حقيقة الميزان، فبعضهم حمل اللفظ على معناه الحقيقي، وأنّ الله تعالى يضع ميزاناً ذا كفتين، وبعض آخر حمله على الكناية عن العدل.

وقال في أوائل المقالات: ((أما الميزان فهو التعديل بين الأعمال والمستحق عليها، والمعدلون في الحكم إذ ذاك، هم ولاة الحساب من أئمة آل محمّد(صل الله عليه وآله وسلّم)؛ وعلى هذا القول إجماع نقلة الحديث من أهل الإمامة، وأمّا متكلموهم من قبل فلم أسمع لهم في شيءٍ منه كلاماً)) [1].

والقول بكون الميزان إشارة إلى العدل هو ظاهر بعض الأعلام، كالفاضل المقداد الذي قال في الإرشاد: ((ومنها الميزان والحساب: وهما إشارة إلى العدل في الجزاء)) [2]،وقبله نصير الدين الطوسي على ما في فصوله حيث قال: ((وما عبر عنه بالميزان،فهو كناية عن العدل في الجزاء)) [1] .

إن كان الدليل على جعل الميزان كناية عن العدل هي الأخبار فهي المتبعة، وإلا فالإشكال في كيفية وزنها مع كونها أعراضا فلا وجه له ، بل جاء في كلمات سديد الدين الحمصي جملة من التوجيهات كأن يجعل في إحدى الكفتين نوراً علامةً للخير والطاعة، ويجعل في الكفة الأخرى ظلمة علامةً للشرّ والمعصية، ويكون ترجح كفة الخير بشارة وسروراً للمؤمن، وترجّح كفة الشرّ خزياً وعقاباً لمستحقّه، ويكون الخبر عن ذلك لطفاً للمكلفين إذا تصوّروا ذلك في زمان التكليف.

1)المفيد، أوائل المقالات،79.
2) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين،426.
1) الفاضل المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية،186.

ويمكن أيضا أن توزن صحائف الأعمال من الطاعات والمعاصي فالأعمال التي هي الأعراض، وإن لم يكن وزنها؛ فإنّ صحائفها يمكن وزنها، ويمكن ترجّح إحدى الكفتين على الأخرى بنفس الصحيفة[1] .

في الإشارة إلى وزن الأعمال وذكر الميزان قال الخواجة: ((﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ*وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم﴾ [2] كل أثر فعل يقتضي اطمئنان في نفس الفاعل، فنسبته إلى الثقل أولى، وذلك شبيه بحال السفن المثقلة بأحمالها فإنها تحفظها من الاضطراب والحركات الخطيرة. وكل فعل يقتضي تحير النفس وإتباع الهوى فنسبته إلى الخفة أولى، لأن الخفيف يتحرك ويتأثر لأقل تغير يحدث في هوى النفس، وليس له نظام يحكم حركاته)) [3].

وزاد الخواجة أيضًا: ((اطمئنان النفس مستلزم للرضا ، فلا جرم أنه﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾[1] . واختلاف حركات النفس ناشئ من متابعة الهوى، والهوى يؤدي إلى الهاوية، فلا جرم أنه ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ * نَارٌ حَامِيَةٌ﴾ [2] .خلق إبليس من النار، وآدم من التراب ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [3] . وبما أن النار خفيفة والتراب ثقيل، فأفعال إبليس تقتضي الخفة، وأفعال الآدمي تقتضي الثقل ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ [4])) [5].

ومن ثم ذكر الخواجة أقوال البعض في بيان الميزان وماهيته((قال البعض إن كلمة «لا إله إلا الله» هي الميزان، وإن قالوا إنها «كلمة خفيفة على اللسان ثقيلة في الميزان». أما

---

1) الحمصي،سديد الدين الحمصي الرازي،المنقذ من التقليد،مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين،قم،ط1 ،1414هـ ،2/200_201.
2)الأعراف ،7_8.
3) التذكرة في المبدأ والمعاد، 123.
1)القارعة،5_6.
2)القارعة،8_11.
3)الأعراف،12.
4)الإسراء،84.
5) التذكرة في المبدأ والمعاد، 124.

بعض الناس فيعتبر كلًا من الموزون والميزان شيئاً واحداً . وعلامة كون هذه الكلمة هي الميزان أن الوجود في أحد كفيها والعدم في الكف الآخر، وحرف الاستثناء له وجهة إلى العدم، ووجهة إلى الوجود، بمثابة ذلك الجزء من الميزان الذي تعلق فيه الكفتان، وتعتمدان عليه، وهذا هو الفاصل بين المؤمن والكافر، بين أهل الجنة وأهل الجحيم «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»)) [1] .

المطلب الخامس : آيات خلق الجنة والنار:

المعروف من مذهب المسلمين الاعتقاد بوجود الجنة والنار بالفعل، وهو المعروف من مذهب الإمامية، فقال الصدوق: ((اعتقادنا في الجنة والنار أنهما مخلوقتان، وأنّ النبي(صلى الله عليه وآله)قد دخل الجنة، ورأى النار حين عرج به)).[2]

لعل أحسن الآيات التي يستدل بها على خلق الجنة قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى*عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى*عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى ﴾ [1] ، وفي رتبة ثانية أمثال قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ*وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ*وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِين﴾ [2]

بعد أن بين الخواجة الطوسي أحوال يوم القيامة، بحث في مسالة الجنة والنار، وما مدى صحة وجودهما الآن من عمه فذهب إلى أن الجنة والنار مخلوقتان حيث جاء بقوله: ((والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة)) [3] .

وذكر الخواجة نصير الدين الطوسيّ أحوال أصناف الخلق في ذلك العالم وذكر الجنة والنار: ((الموجودون في هذا العالم وهم في معرض سلوك طريق الآخرة على ثلاث طوائف

---

1) المصدر نفسه، 125.
2)الاعتقادات،79.
1)النجم،13_15.
2)آل عمران ،131و133.
3) تجريد العقائد،156.

﴿وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلاثَةً * فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُوْلَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [1] ، و قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾ [2] . فالسابقون هم أهل الوحدة، وهم منزهون عن الطريق ومن السلوك فيه، بل هم أنفسهم مقصد كل السالكين﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [3] ، فهؤلاء هم الذين إن حضروا لم يعرفوا وإن غابوا لم يفقدوا. أما أهل اليمين فهم المحسنون في هذا العالم، وهم على مراتب كثيرة على حسب درجات الجنة، ومتفاوتون في الثواب أيضاً ﴿وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا﴾ [4] . وأهل الشمال فهم المسيئون في هذا العالم، وهم وإن كانوا على مراتب كثيرة بحسب دركات الجحيم إلا أنهم متساوون في العذاب﴿ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[1] ، وكذلك ﴿فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾[2]))[3] .

وبيّن العلامة الحلي في شرحه موضع الخلاف في ذلك حيث قال: ((اختلف الناس في أنّ الجنّة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا ،فذهب جماعة إلى الأول،وهو قول أبي علي،وذهب أبو هاشم والقاضي إلى أنهما غير مخلوقتين؛ احتجّ الأولون بقوله تعالى:﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[4]و﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾[5] و﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾[6]و﴿عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴾[7] وجنة المأوى هي دار الثواب،فدلّ على أنها مخلوقة الآن في السماء؛واحتج أبو هاشم بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [8] فلو كانت الجنة مخلوقة الآن ، لوجب

---

1) الواقعة،7 - 11.
2)فاطر،32.
3)الكهف، 28.
4)الأنعام،132.
1)الأعراف، 38.
2)الصافات ،33.
3) التذكرة في المبدأ والمعاد، 97.
4)آل عمران،133.
5) البقرة ،٢٤.
6) البقرة ، ٣٥.
7) النجم ، ١٥.
8) القصص ، ٨٨.

هلاكها،والتالي باطل ، لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ ﴾ [1] ؛ وأجاب العلّامة عن ذلك بقوله : إن دوام الأُكل إشارة إلى دوام المأكول بالنوع ، بمعنى دوام خلق أمثاله ، وأُكل الجنة يفنى بالأكل ، إلّا أنه تعالى يخلق مثله ، والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ، ولا ريب أنّ مع فناء المكلفين تخرج الجنة عن حدّ الانتفاع ، فتبقى هالكة بهذا المعنى)) [2] .

وشرّح الحسينيّ الشيرازي كلام الخواجة فقال: ((فلا وجه لرفع اليد عنه. وذهب بعض إلى عدم كونها مخلوقتين وإنما تخلقان يوم الجزاء واستدلوا بان خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وإنهما لو خلقتا لزم فنائها لقوله. كل شيء لهالك إلا وجهه لكن الفناء باطل لقوله تعالى: ﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾[3] فخلقها باطل وأنّ اللّه تعالى قال في وصف الجنة: ﴿عَرْضُهَا السَّماواتُ وَالْأَرْضُ﴾[1]و ذلك لا يتصور إلا بعد فناء السماوات والأرض، (و) الجواب أمّا عن حديث العبث فبوضوح انه لا اطلاع لنا على الجهات المخرجة عن العبث ولعل فيهما بعضها بل الأدلة الدالة على خلقها دالة على ذلك انّا. وأمّا عن (المعارضات) التي ذكروها فبأنها (متأولة) إذ لا نسلم منافات هلاكهما لقوله تعالى:﴿أُكُلُها دائِمٌ﴾[2]، فان المراد بدوام الأكل أن من يذهب إليها أكله دائم، مضافا إلى احتمال أن يكون المراد بالعام ذوى الأرواح والفضاء وسيع جدًا فلا يلازم كون الجنة عرضها السماوات والأرض كونها في مكانهما. والإيمان تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول فقط لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ولا يكفي الثاني لقوله تعالى: قل لم تؤمنوا والكفر عدم الإيمان أما مع الضد أو بدونه، والفسق الخروج عن طاعة اللّه تعالى مع الإيمان)) [3]

وقال نصير الدين الطوسي في الرد على الرازي: ((القول بأنّ العالم أبدىّ، لا يناقض القول بحشر الأجساد؛ لأنّ العالم ما سوى اللّه تعالى، وليس عدم ما سوى اللّه شرطا في القول بالحشر. قوله «الجنة والنار يكونان في هذا العالم أو في عالم آخر»، يقال له: ليس أحد واقفا على جميع أجزاء هذا العالم، حتى إذا لم يجد فيه النّار و الجنّة حكم أنه في موضع آخر.

---

1) الرعد ، ٣٥.
2) كشف المراد ، ٤٥٣ ، الجرجاني، شرح المواقف ، ٨ / ٣٠١ _ ٣٠٣.
3) الرعد ، ٣٥.
1)آل عمران ،133.
2) الرعد ، ٣٥.
3) القول السديد ، 409_410.

والحقّ أنّا لا نعلم مكانهما، ويمكن أن يستدلّ على موضع الجنّة بقوله تعالى:﴿عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى﴾ [1]يعني عند سدرة المنتهى. وأمّا المقصود من البعثة. فعند أهل السنّة ليس أفعال اللّه تعالى لغرض. وعند المعتزلة البعثة واجبة على اللّه تعالى ليجزى المكلّفين. وليس التعليل بالألم واللذّة صحيحا عند أحد)) [2] .

وجاء في كتاب الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية: ((يجب اعتقاد وجود الجنّة والنار المحسوستين؛ لدلالة القرآن على ذلك كقوله تعالى في الجنّة: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3]. والإعداد يستلزم الوجود، وقوله: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾[4]. وأيضا ليستوفي المكلّفون حقوقهم من الثواب والعقاب. وإنّما قيّدهما بالمحسوستين ليدفع بذلك تأويل منكر المعاد الجسمانيّ بحمل الوعد والوعيد على الروحانيّ، وهو باطل؛ لأنّا نعلم ضرورة من دين محمّد صلى اللّه عليه وآله أنّه كان يقول بالمعاد الجسمانيّ والجنّة والنار، ويحكي ما فيها من المأكل والمشرب والمنكح، وأنّه دخلها، فإنكار ذلك خروج عن الملّة))[1] .

---

1) النجم ، ١٥.
2) تلخيص المحصل ، 395.
3) آل عمران،133.
4) غافر، 46.
1) الفاضل المقداد ، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، 178.

الخاتمة والنتائج:

بعد هذا التقصّي والبحث عن المنهج الكلاميّ عند الخواجة نصير الدين الطوسي يمكن أن نوجز أهمّ ما جاءت به هذه السطور:

1- يعدّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ من أساطين الفكر الإسلاميّ في علم الكلام والفلسفة، والذي لم يتوقّف أحدٌ على جهوده التفسيريّة للقرآن الكريم.

2- يعدّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ من أوائل المتكلّمين الذين أعطوا للنصّ القطعيّ مكانته في صدارة الأدلّة العقديّة وخاصّة في مباحث التوحيد والعدل، إذ كان يستدلّ تارةً بالنصّ القطعيّ إن كان من المحكمات ويجعله حاكمًا على النص المتشابه، وتارةً يؤوّل النصّ المتشابه من خلال قطعيّات العقل.

3- امتاز الخواجة بالتأسيس لفكرة التنزيه وعدم التجسيم مؤوّلًا الآيات المتشابهة تارةً، ومرجعًا لمحكمات القرآن تارةً أخرى ممّا يمكن أن نطلق عليه بالمدرسة التنزيهيّة للباري سبحانه، ومخالفًا جلّ المسلمين من غير الإماميّة في الجسم والرؤية والحركة وغيرها من الصفات التي وقعت تلك المدارس الكلاميّة في فخّ التجسيم والمحدوديّة للباري.

4- ينزّه الخواجة نصير الدين الطوسيّ الباري سبحانه عن الآلة في مباحث الصفات الثبوتيّة (الذاتيّة والفعليّة) مرتكزًا على صفة (الغنيّ) المطلق.

5- يعتقد الخواجة نصير الدين الطوسيّ بمبدأ الأمر بين الأمرين في الجبر والتفويض، وهو المبدأ الذي جعل من المدارس الكلاميّة تنحرف نحو القول من حيث تدري ولا تدري بالظلم الممتنع عن الباري، أو القصور والتفويض الممتنع عن الباري أيضًا.

ومبدأ الأمر بين الأمرين ينطلق فيه الخواجة من محكمات القرآن الكريم وظواهره، مشفوعةً بأحاديث الأئمّة المعصومين (عليهم السلام).

6- ينطلق الخواجة نصير الدين الطوسي في إثبات النبوّة والإمامة من دليلٍ عقليٍّ يسميه (اللطف الإلهيّ) الواجب على الله تعالى، ومن دليلٍ نقليٍّ هو ظواهر القرآن الكريم المثبتة للاصطفاء الإلهيّ للنبوّة والإمامة، ورفض مبدأ الشورى والحلّ والعقد.

7- التأويل عند الخواجة نصير الدين الطوسيّ للآيات المتشابهة يرتكز على المحكمات العقليّة أو المحكمات النصيّة، فما ظاهره التجسيم والحدوث والحركة من الآيات المتشابهة يرجعه إلى الآيات المحكمة، أو إلى قطعيّات العقل. ومن هنا يعدّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ من القائلين بأنّ التأويل إرجاعٌ إلى الأصل القرآنيّ المحكم أو الأصل العقليّ القطعيّ المحكم.

8- يعدّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ من أوائل المتكلّمين الذين جمعوا بين العقل والنقل في التفسير، وكانت له إسهاماتٌ تأصيليّةٌ أفادت الأمّة الإسلاميّة، وأتعبت شرّاح التجريد أيّما تعبٍ وجهد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والتسليم على محمد وآله الطاهرين، والرحمة والمغفرة على علمائنا العاملين.

- خَيْرُ مَا نَبْتَدِئ بِهِ: الْقُرآنُ الْكَرِيمُ

أَوَّلًا: المَصَادِرُ الْقَدِيمَةُ

[أ]

- أحمد بن حنبل ، أبو عبدالله أحمد بن محمّد بن حنبل الشيباني الذهلي (ت/241هـ)
  - ✓ مسند أحمد، دار صادر، بيروت — لبنان.
- الأردبيلي،احمد بن محمّد الأردبيلي النجفي (ت/ 993هـ)
  - ✓ الحاشية على الهيات التجريد،تحقيق احمد العابدي،مركز انتشارات، طهران، ط1.
- الأشعري ،أبو الحسن علي بن إسماعيل(ت/330هـ)
  - ✓ الإبانة عن أصول الديانة، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن — الهند، ط١.
  - ✓ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.
- الأصفهاني، أبو الثناء شمس الدين (ت/749هـ)
  - ✓ تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، صححه وقدم له وعلق عليه: د. خالد بن.حماد العدواني، دار الضياء، الكويت، ط١،١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- الأندلسي،ابن حزم ، أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي(ت/456 هـ)
  - ✓ الأخلاق والسير، المحقق: الشيخ طارق بن عبد الواحد بن علي ، الناشر: ابن الجوزي بالدمام – السعودية، ط2، سنة النشر: 1438هـ .
  - ✓ الفصل في الملل والأهواء والنحل،دار الكتب العلمية،بيروت_لبنان،1995م.
- الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي (ت/1225هـ)
  - ✓ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت،المحقق: عبد الله محمود محمد عمر،الناشر: دار

الكتب العلمية،سنة النشر: 1423 – 2002 م.

- ابن إدريس الحلِّي، أبو عبد الله، محمّد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت/598هـ)

✓ كتاب السّرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تح: محمَّد مهدي الخرسان، ط1، العتبةالعلويَّة المقدسة، النّجف الأشرف، 1429هـ.

- الإيجي، عضد الدين عبد الرّحمن بن أحمد الإيجي الشيرازي الشافعي (ت/756هـ)

✓ المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل– لبذان–بيروت١٤١٧ – ١٩٩٧م.

✓ المواقف، طبعة عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، دار سعد الدين، سنة1999 م.

- الآمدي،أبو الحسن سديد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت/631هـ)

✓ الإحكام في أصول الأحكام، تحقبق:عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي،ط1،سنة 1424هـ_2003م.

- الآملي، حيدر بن علي (حيٌّ/719هـ)

✓ تفسير المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، 2012م.

✓ نص النصوص في شرح الفصوص لمحيي الدين ابن عربي،الناشر:نشر طوس،ط 1، 1367هـ .

[ب]

- البحراني، كمال الدين بن علي بن ميثم البحراني(ت/636هـ)

✓ قواعد المرام في علم الكلام،تحقيق:السيد أحمد الحسيني،مكتبة آية الله المرعشي النجفي،قم،ط2، 1406هـ.

- البخاريّ ، محمّد بن إسماعيل البخاريّ (ت/256 هـ)

✓ صحيح البخاريّ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠١هـ–١٩٨١م٠

- البزدوي ، عبد العزيز بن أحمد بن محمّد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت/730هـ)
  - ✓ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ، الناشر: دار الكتاب الإسلامي الطبعة: بدون ط وتا.
- أبي البقاء، أيوب بن موسى الحسني القريمي الكفوي (ت/ 1095هـ)
  - ✓ الكليات، بيروت ، مؤسسة الرسالة، ط1 ، 1419هـ .
- البلخي، محمّد بن أحمد بن يوسف، أبو عبدالله، الكاتب البلخي الخوارزمي (ت/٣٨٧هـ)
  - ✓ مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢
- البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين الحارثي العاملي (ت/ 1030هـ)
  - ✓ الأربعون حديثا،تصحيح:عبد الرحيم العقيقي،طبعة مكتبة نويد إسلام،1416هـ

[ت]

- التستري، السيد نور الله الحسيني المرعشي (ت/1019هـ)
  - ✓ إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل،مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي،ط1.
- التفتازاني،سعد الدين مسعود بن عمر السمرقندي(ت/792هـ)
  - ✓ شرح المقاصد في علم الكلام، دار المعارف النعمانية، باكستان، الطبعة الأولى: ١٤٠١ – ١٩٨١م.
  - ✓ شرح العقائد النسفية، مكتبة البشرى كراتشى ، ط1، 1430هـ_2009م
- التهانوي، محمّد بن علي بن حامد بن صابر الفاروقي التهانوي الهندي (ت/1158هـ)
  - ✓ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحرح، الطبعة الأولى، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان، ١٩٩٦م.

[ج]

- الجاحظ ، عمرو بن بحر الجاحظ (ت/255هـ)
  - ✓ الحيوان، تحقق: عبدالسلام محمد هارون، الطبعة الثانية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى

البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1385هـ-1965م.
- الجرجاني ،علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني الحنفي (ت/٨٢٦هـ)
  - ✓ التعريفات، دار الفكر، ط١، بيروت- لبنان، ط١، 1426هـ- 2005م.
  - ✓ شرح المواقف،دار الكتب العلمية،بيروت_لبذان،ط١،١٩٩٨م.
- الجواهري، إسماعيل بن حماد الجواهري (ت/٣٩٣هـ)
  - ✓ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّا، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م
- الجويني، إمام الحرمين ، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجوينيّ (ت/478هـ)
  - ✓ البرهان في أصول الفقه ، تحقيق: عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، جامعة قطر، 1399هـ .
- الجصّاص،أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص الحنفي (ت/370هـ)
  - ✓ الفصول في الأصول أو (أصول الجصّاص)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، 1420هـ .

[ح]

- أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي (ت/505هـ)
  - ✓ إحياء علوم الدين، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت-لبنان،1426هـ، 2005م.
- الحمصي، سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي (ت/585هـ)
  - ✓ المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط1 ،1414هـ.

[خ]

- ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمّد بن خلدون الأشبيلي (ت/808هـ)
  - ✓ مقدمة ابن خلدون، فاروس للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦م.

✓ المحصل في أصول الدين، تحقيق: أحمد فريد وجدي من ضمن كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، الشهرستاني، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، 1425هـ- 2004م.
- ابن خلكان، شمس الدّين أحمد بن أبي بكر (ت/681هـ)
✓ وفيات الأعيان، تحقيق:محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، 1951م.

[د]

- الدّبوسيّ ، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ الحنفي (ت/ 430هـ)
✓ تقويم الأدلة في أصول الفقه ،المحقق: خليل محيي الدين الميس الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.

[ر]

- الرازي ، فخر الدين أبو عبدالله محمّد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي (ت/606هـ)،
✓ مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
✓ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مع كتاب تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسي، المطبعة الحسينية — مصر، ط ١.
✓ الأربعين في أصول الدين،مكتبة الكليات الأزهرية،مطبعة دار التضامن، القاهرة،ط1، 1986م.
- الراغب الأصفهاني ،أبي القاسم الحسين بن محمّد المعروف (ت/502 هـ)
✓ المفردات في غريب القرآن، ضبط: هيثم طعيمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط١،١٤٢٨هـ- ٢٠٠٨م.
- ابن رشد ، القاضي أبو الوليد (ت/ 595هـ)
✓ تهافت التهافت،- القسم الأول - تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، دار المعارف ١٩٦٤م.

[ز]

- الزبيدي، محب الدين محمّد بن محمّد بن عبدالرزاق (ت/1205هـ)

✓ تاج العروس من جواهر القاموس، دراسة وتحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت – لبنان – 1994م.

- الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي (ت/٧٩٤هـ)

✓ البرهان في علوم القرآن،تحقيق: أبي الفضل الدمياطي، دار الحديث، مصر، 1427هـ_2006م.

- الزّمخشري، أبو القاسم، محمود بن عمرو بن أحمد الخوارزمي (ت/ 538هـ)

✓ أطواق الذهب في المواعظ والخطب، تحقيق:أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، القاهرة، ط1 ، 1977م.

[س]

- الساعاتي ، مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي (ت/694هـ)

✓ بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)،المحقق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، الناشر: جامعة أم القرى، سنة النشر: 1418هـ.

- السرخسي، أحمد بن أبي سهل (ت/ 490هـ)

✓ أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغانيّ، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد الدكن–الهند.

- السفاريني، شمس الدين، أبو العون محمّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت/1188هـ)

✓ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، الطبعة الثانية ، 1402هـ، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق.

- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين أبي بكر بن محمد سابق الدين خضر الخضيري السيوطي (ت /911هـ)

✓ الإتقان في علوم القرن، تحقيق: شعيب الأرؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ١٤٢٩هـ-٨ ٢٠٠م.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل(ت/ 458هـ)
✓ المحكم و المحيط الأعظم، دار الكتب العلمية – بيروت ، 1421 هـ .
- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله بن علي بن سينا البلخيّ (ت/ 427هـ)
✓ الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة – قم – إيران، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ.
✓ المبدأ و المعاد،مؤسسة الدراسات الإسلامية ،طهران، ط1، 1404هـ .

[ش]

- شبَّر ، عبدالله شبَّر (ت/ 1242هـ)
✓ حق اليقين في معرفة أصول الدين، دار الكتاب الإسلامي (جزآن في مجلد واحد) (بدون تاريخ)، بيروت.
✓ حق اليقين في معرفة أصول الدين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- الشهرستاني ،أبي الفتح محمّد بن عبد الكريم (ت/548هـ)
✓ الملل والنحل، تحقيق: أبي محمّد محمّد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة –مصر، ٢٠٠٣م.
✓ نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان ظ١،هـ١٤٢هـ– ٢٠٠٤م.
- الشهيد الأول، شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن جمال الدين مكي العاملي (ت/786هـ)
✓ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد،قم، مركز العلوم الإسلامية،1430هـ _ 2009م.

[ص]

- صاحب، إسماعيل بن عباد بن عباس ين إدريس القزويني ، الطالقاني ، الأصفهاني (ت/385هـ)
✓ المحيط في اللغة، عالم الكتب – بيروت، 1414 هـ .

- الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (ت/381هـ)

✓ التوحيد، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت — لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

[ط]

- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت/548هـ)

✓ مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى ، دار المرتضى، بيروت، 1427هـ_2006م .

✓ مجمع البيان في تفسير القرآن ، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1415هـ- 1995م.

- الطَّبرِيّ، أبو جَعْفَر ، محمَّد بن جَرِير (ت/ 310هـ)

✓ جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبريّ)، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1412هـ.

✓ الطُّريحيّ، فخر الدِّين (ت/1085هـ)

✓ مجمع البحرين ومطلع النيرين، مؤسسة البعثة، قم، ط1 ،1415هـ .

- الطوسي ،محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن (ت/ 460هـ)

✓ الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت — لبنان، ط٢، ١٤٠٦هـ- - ١٩٨٦م.

✓ الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد،مطبعة الخيام_قم، منشورات مكتبة جامع جهلستون_طهران،1400هـ .

✓ التبيان في تفسير القرآن ، الناشر: مكتبة الأمين، ط1 ، 1426هـ

✓ التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي الطبعة الأولى، 1409هـ.

[ع]

- العاملي ،شمس الدين أبو عبدالله محمّد بن الشيخ جمال الدين مكي العاملي (ت/٧٨٦هـ)

✓ غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية.

- ابن عربي ، محي الدين محمّد بن علي بن محمّد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي (ت/٦٣٨هـ)

✓ الفتوحات المكية تحقيق: عثمان سعيد، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1405هـ-1985م.

✓ فصوص الحكم،القاهرة، ط1 ،1356هـ_1946م.

- العياشي ،محمّد بن مسعود بن عياش السلمي العياشي(ت /320هـ)

✓ تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، (د.ت).

- العلامة الحلي ،أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر (ت/ 726هـ)

✓ نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق: الأرموي، منشورات دار الهجرة ، مطبعة ستار، إيران- قم، ط2 ، 1414هـ.

✓ تسليك النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمة رمضاني - مؤسسة الإمام الصادق (ع)- قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

✓ أنوار الملكوت فيشرح الياقوت، حققه علي اكبر ضيائي، طهران، ط١، ١٤٢٨ هـ.ق.

✓ الباب الحادي عشر ،مؤسسة الدراسات الإسلامية،طهران،ط1.

✓ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تحقيق حسن مكي العاملي، دار الصفوة ، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

✓ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح وتعليق حسن زادة آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة المنقحة، قم — إيران ١٤١٧هـ. ق.

✓ معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق عبد الحليم عوض الحلي، إيران، ط١، ١٤٢٨هـ .
✓ مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، مطبعة ماران، قم_طهران، ط١، ١٤١٦هـ.
✓ نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، الطبعة الأولى، مطبعة اعتماد _ قم، ١٤١٩هـ.ق.
✓ إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، تحقيق: فارس الحسون، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى،١٤١٠هـ ق.

[غ]

- الغزالي ، أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي (ت/505هـ)

✓ المستصفى من علم الأصول، تحقيق: إبراهيم محمّد رمضان، دار الأرقم بن أبي الأرقم الطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بلا رقم طبعة وسنة طباعة.

✓ تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.
✓ المنخول من تعليقات الأصول ، تحقيق: محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة، دار الفكر، دمشق، 1419هـ -1998م.

✓ المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، دار الأندلس، بيروت لبنان.

[ف]

- ابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت/ 395هـ)

✓ معجم مقاييس اللغة، اعتنى به:د.محمّد عوضي مرغب، وفاطمة محمّد أصلان، دار أحياء التراث العربي، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

- الفارابي، أبو نصر ، محمّد بن محمّد الفارابي (ت/ 339هـ)

✓ إحصاء العلوم ، مكتبة الهلال بيروت،ط1، 1996هـ .
- الفاضل المقداد ، أبو عبد الله، المقداد بن عبد الله السُّيوريّ (ت/ 826هـ)
✓ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ،تحقيق:السيد مهدي االرجائي،لا ط، مكتبة آية الله المرعشي النجفي،قم،1405هـ .
✓ الباب الحادي عشر مع شرحيه النافع يوم الحشر،العلامة الحلي و الفاضل المقداد وأبو الفتح بن مخدوم،مؤسسة الدراسات الإسلامية،طهران،ط1، 1407هـ.
✓ الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط 1 ،1420هـ.
✓ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، مكتب الإعلام الإسلامي، قم ، ط2 ، 1422هـ .
- الفراهيدي ، أبو عبد الرَّحمن، الخليل بن أحمد (ت/175هـ)
✓ كتاب العين، نشر هجرت – قم، 1409 هـ .
- الفيروز آبادي ،مجد الدين محمد بن يعقوب (ت/٨١٧هـ)،
✓ القاموس المحيط، دار المعرفة،بيروت،– لبنان،ط٤، ١٤٣١هـ– ٢٠٠٩م.
- الفيض الكاشاني، محمَّد محسن بن مرتضى بن محمود (ت/ 1091هـ)
✓ تفسير الصافي، منشورات الصدر،قم،ط2،1415هـ .
- أبو الفداء ، عماد الدين، إسماعيل بن علي بن محمود بن عمر بن شاهنشاه بن أيوب (ت/732هـ)
✓ المختصر في أخبار البشر، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- أبو الفيض، محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الزبيدي (ت/ 1105هـ)
✓ تاج العروس، مجموعة من المحققين، دار الهداية ، د ط ، دت.

[ق]

- القاضي عبد الجبار،عبد الجبار بن أحمد أسد أبادي (ت/415هـ)
✓ المختصر في أصول الدين، مطبوع من ضمن المفتي في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٠م .

✓ المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: د. إبراهيم مدكور بإشراف: د. طه حسين، مطبعة دار الكتب،١٩٦٠م.
✓ فضل المعتزلة أو طبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.
• القرافي ، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي(ت/684هـ)،
✓ شرح تنقيح الفصول تح:طه عبد الرؤوف سعد،شركة الطباعة الفنية المتحدة،ط1، 1393هـ .
• القُميّ ، علي بن إبراهيم القُميّ (ت/329 هـ)
✓ تفسير القُميّ ، دار الكتاب ،قم ، ط3 ،1404هـ .
• القوشجي،علاء الدين القوشجي السمرقندي (ت/ 879هـ)
✓ شرح تجريد الاعتقاد، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى .

[ك]

• الكليني ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (ت/٣٢٩هـ)

✓ الكافي،تحقيق وتصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الخامسة، دار الكتب الإسلامية، طهرن، ١٣٦٣هـ.ش.

✓ أصول الكافي، ضبطه وصححه: محمد جعفر شمس الدين،دار التعارف، بيروت — لبنان، ط١، ١٩٩٠م.

[ل]

• اللاهيجي ، الفياض ، عبد الرزاق علي بن الحسين الكيلاني اللاهيجي (ت/1051هـ)
✓ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، منشورات المهدوي ، أصفهان.

- اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (ع)

✓ معجم طبقات المتكلمين، إشراف جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) ، قم،ط١ ، ١٤٢٤هـ._

[م]

- المجلسيّ ، محمَّد باقر (ت/ 1110هـ)

✓ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ط2 ، 1407هـ .

- المحاسبي ، الحارث بن أسد المحاسبي (ت/٢٤٣هـ)

✓ العقل وفهم القرن، تحقق: حسين القوّتلي، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.

- المرتضى(الشَّريف): أبو القاسم، عَلم الهدى عليّ بن الحسين (ت/ 436هـ)

✓ الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

✓ الحدود والحقائق، ، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط١ ، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م .

- مسلم بن الحجاج ، مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري (ت/ ٢٦١هـ)

✓ صحيح مسلم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بلا طبعة وسنة طبع .

- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمّد بن مكرم (ت/711 هـ)

✓ لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة١٤١٩هـ .

✓ لسان العرب، مراجعة وتدقيق: د. يوسف البقاعي وإبراهيم شمس الدين ونضال علي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت — لبنان، ط١ ،1426هـ- 2005م.

- المفيد، أبو عبد الله محمّد بن النعمان العكبري المعروف بالمفيد (ت/ ٤١٣هـ)

✓ تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤ – ١٩٩٣م.

✓ المسائل العكبرية، دار المفيد، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤١٤هـ.

✓ أوائل ألمقالات، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت — لبنان، ط١، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

✓ تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد أو (شرح عقائد الصدوق)،قدم له وعلق عليه: هبة الدين الشهرستاني، منشورات الرضى، قم المقدسة، 1363هـ.

✓ النكت الاعتقادية ،المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ط1،1413هـ.

✓ المسائل السروية،المؤتمر العالمي للشيخ المفيد،قم،ط1 ،1413هـ.

- المقريزي ، تقي الدين أبي العباس احمد بن علي (ت/845هـ)

✓ السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق: محمّد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،ط 2 ، 1957م.

- مكّي بن أبي طالب ، حَمّوش بن محمَّد بن مختار القيسي القيرواني (ت/ 437هـ)

✓ الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ، تحقيق: أحمد حسن فرحات، الناشر: دار المنارة، ط1 ، سنة النشر: 1406 هـ – 1986م.

- ملا صدرا، محمّد بن إبراهيم القواميّ الشيرازي (ت1050هـ)

✓ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، – بيروت – لبنان،1981م.

✓ أسرار الآيات ، تحقيق: محمّد خواجوي ، انجمت حكمة وفلسفة إيران_طهران ، 1360هـ .

✓ تفسير القرآن الكريم، الناشر: انتشارات بيدار، ط 1،1364هـ.

✓ شرح أصول الكافي،مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، ط1 ،1425 هـ.

✓ المبدأ والمعاد، تحقيق جلال الدين الآشتياني ، الطبعة الثالثة، 1422هـ .

[ف]

- فخر المحققين، محمّد بن الحسن بن علي بن الكامل المطهر الحلي فخر المحققين (ت/771هـ)

✓ معراج اليقين في شرح نهج المسترشدين في أصول الدين ، تحقيق طاهر السلامي، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ .

✓ معارج الأصول، مؤسسة الإمام علي(ع) ، لندن ، ط 1 ،1423هـ.

[ن]

- نصير الدين الطوسي،محمّد بن محمّد(ت/ 672هـ)

✓ أجوبة المسائل النصيرية(20 رسالة)،معهد العلوم الإسلامية، طهران ،ط1،1425هـ.

✓ أخلاق ناصري، ترجمة:د.محمد صادق فضل الله،دار الهادي، ط1، 1429هـ_2008م.

✓ تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،بيروت ،لبنان،ط1، 1399هـ_1979م.

✓ تجريد العقائد ،تحقيق:عباس محمّد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، ط1 ، 1996م.

✓ تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل)، دار الأضواء، الطبعة الثانية، 1985م، بيروت – لبنان.

✓ رسالة قواعد العقائد،تحقيق:الشيخ علي حسن خازم،الناشر:دار الغربة،ط1، 1413هـ.

✓ قواعد العقائد ، دار الغربة ، بيروت ،ط1،1413هـ.

✓ مصارع المصارع، تحقيق الدكتور فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

✓ التذكرة في المبدأ والمعاد،شرح وتعليقات:آية الله حسن حسن زاده آملي ،ترجمة :الشيخ صادق جعفر الشطي،دار الهادي،ط1429،1هـ_2008م.

[هـ]

- الهندي،علاء الدين علي بن حسام الدين الشاذلي الهندي(ت/975هـ)

✓ كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال،تح:بكري حياني_صفوة السقا، مؤسسة الرسالة،ط5، 1401هـ_1981م .

- أبو هلال العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت/395هـ)

✓ الفروق اللغوية، تحقيق: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة_مصر.

ثانيًا : المَصَادِرُ الحَدِيثَةُ

[أ]

- إبراهيم بيومي مدكور (ت/1996م)

✓ المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1388 هـ_1878 م.

- أبو زيد، منى أحمد محمّد

✓ مفهوم الخير والشرّ في الفلسفة الإسلاميّة دراسة مقارنة في فكر ابن سينا،المؤسسة الجامعية للدراسات،ط1،1991م،

- إجنتس جولدتسيهر (ت/1340هـ)

✓ مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبدالحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المفدى ببغداد،1374هـ_1955م.

- أحمد رضا بن إبراهيم بن حسين بن يوسف العاملي(ت/1372هـ)

✓ متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1377هـ_ 1958م.

- الاسترآبادي، محمّد جعفر شريعتمدار بن سيف الاسترآبادي الطهراني (ت/1263هـ)

✓ البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة،مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي،قم، ط1، 1424هـ .

- الأعرجي ، ستار جبر حمود (معاصر)

✓ مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني،بيت الحكمة _العراق_بغداد، ط1،2008م.

- الأعسم، عبد الأمير عبد المنعم محمّد الأعسم

✓ الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي دار الأندلس، بيروت، ستة ١٩٨٠م.

- ألكسي لوسيف ، ألكسي فيودور لوسيف (ت/1988م)

✓ فلسفة الأسطورة،ترجمة: منذر حلوم، الطبعة الأولى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية_سوريا، 2000م.

- الآلوسي ، شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي (ت/1270هـ)

✓ روح المعاني في تفسير القرن العظيم والسبع المثاني ،تحقيق:علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية_بيروت ،ط1 ، 1415هـ .

- اندريه لالاند (ت/1963م)

✓ موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل احمد خليل، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت– باريس، ٢٠٠١م.

[ب]

- الباجوري، إبراهيم بن محمّد بن أحمد الشافعي الباجوري (ت/1277هـ)

✓ تحفة المريد على جوهرة التوحيد، ط. دار السلام.

- بحيري، سعيد حسن

✓ علم لغة النص المفاهيم والاتجاهات، مكتبة لبنان ناشرون ، لونجمان، ط 1، 1977،

- بدوي، عبد الرحمن (ت/2002م)

✓ مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت–لبنان،ط1 ،1996م.

- البهسودي، محمّد سرور الواعظ الحسيني

✓ مصباح الأصول تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة الأولى، مكتبة الداوري، قم المقدسة–إيران، ١٤٢٢هـ.

- بول ريكور (ت/2005م)

✓ من النص إلى الفعل –أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية، الطبعة الأولى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001م.

[ث]

- ثامر، عارف

✓ نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، عز الدين للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ١٩٨٣م. د.ط.

[ج]

- الجابري، محمّد عابد (ت/ 2010م)

✓ تكوين العقل العربي، الطبعة العاشرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩م.

✓ تهافت التهافت انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، لبنان،ط1، 1998م.

- الجابري ، علي حسين

✓ الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية، قم، دار إحياء الأحياء، ١٤٠٩ق .

- جعفر بن الحسن الحلّي

✓ المعتبر في شرح المختصر، منشورات مؤسسة سيد الشهداء، قم 1364.

- جميل صليبا (ت/1976م)

✓ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت–لبنان، ١٩٨٢م.

- حسين خمري (ت/2021م)

✓ نظرية النص من بنية المعنى إلى سيمائية الدال، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2007.

- الحسيني الطهراني، هاشم (ت1411هـ)

✓ توضيح المراد، منشورات المفيد، طهران، ط3 ، 1407هـ .

- حسني زينة

✓ العقل عند المعتزة، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨م.

- الحسيني، سهيل

✓ الخواجة نصير الدين الطوسي مقاربة في شخصيته وفكره، معهد المعارف الحكمية، بيروت – لبنان، ط١،تموز 2005م.

- الحسيني، محمّد علي

✓ تعرف على الشيعة الإثني عشرية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، 1428 هـ.ق.

- حمد عبد اللطيف بن احمد

✓ الفروق في أصول الفقه، المدينة المنورة_السعودية، دار النشر: الجامعة الإسلامية، تا 1414هـ_1993م.

- الحميري، نشوان بن سعيد

✓ شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر – دمشق، 1420 هـ .

- الحيدري، كمال بن باقر بن حسن الحيدري (معاصر)

✓ منطق فهم القرن الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي،الطبعة الأولى، دار فراقد للطباعة والنشر، قم–إيران، 1433هـ_ 2012م.

[خ]

- الخرساني، محمّد واعظ زاده (ت/2016م)

✓ مقدمة كتاب الرسائل العشر للشيخ محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، النشر الإسلامي، قم، ط2.

- الخوانساري ، محمّد باقر الموسوي الخوانساري الأصفهاني (ت/1313هـ)

✓ روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات ،تحقيق: أسد الله اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان، قم.

[د]

- د غلام حسين إبراهيمي الديناني (معاصر)

✓ نصير الدين الطوسي فيلسوف الحوار ،تعريب: عبد الرحمن علوي،ابداع للنشر _دار الكتاب العربي ،ط1 ، 1434هـ_2013م.

- د.عبد القادر بن محمّد عطا صوفي

✓ المفيد في مهمات التوحيد ،الناشر دار الإعلام، الطبعة الأولى 1422هـ- 1423هـ .

[ر]

- رولان بارت (ت/ 1980م)

✓ درس في السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٩٣م.

- الرضائي الأصفهاني ، محمّد علي

✓ دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعريب: قاسم البيضاني، الطبعة الثانية، مركز المصطفى ٠ العالمي للترجمة والنشر، قم المقدسة، ١٤٣١هـ.

[ز]

- زقزوق، محمود حمدي (ت/1441هـ)

✓ الموسوعة القرآنية المتخصصة ، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، 1424 هـ_2003م.

- الزمر ، د . أحمد قاسم علي

✓ ظواهر أسلوبية في الشعر الحديث في اليمن .مركز عبادي للدراسات والنشر ، صنعاء الجمهورية اليمنية ، ط / ١ ١٤١٧ هـ -١٩٩٦ م.

[س]

- السبحاني، جعفر السبحاني التبريزي (معاصر)

✓ الإلهيات، بقلم: حسن محّمد مكي العاملي، مؤسسة الإمام الصادق (ع)،ط7 ، 1388هـ.

✓ مدخل مسائل جديد در علم كلام، قم، مؤسسة إمام صادق(عليه السلام)، ١٣٨٢ هـ.ش.

✓ ، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،المطبعة : إعتماد ،57.

- سرور، إبراهيم حسين

✓ المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، دار الهادي، ط1، 2008م.

- سعيد يقطين

✓ انفتاح النص الروائي، النص و السياق، الطبعة الثانية، 2001 م،عن المركز الثقافي العربي ، بيروت ،الدار البيضاء.

- السيد احمد عبد الغفار (ت/1981م)

✓ التصور اللغوي عند الأصوليين ،مكتبات عكاظ للنشر ،الإسكندرية ،ط1 ، 1401هـ ، 1981م .

[ش]

- شنوقه ، سعيد

✓ التأويل في التفسير بين المعتزلة و السنة، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2005 م.

[ص]

- الصالح، صبحي إبراهيم الصالح (ت/ 1407هـ)

✓ نهج البلاغة ، دار الهجرة _ قم.
- الصالح، د. محمّد أديب (ت/1438هـ)
✓ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي،المكتب الإسلامي، لبنان، ط1، 1413هـ_1993م.
- صبحي، أحمد محمود (ت/2004م)
✓ في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، ط1405،١هـ– 1985م.
- الصدر ، محمّد باقر (ت/1400هـ)
✓ المعالم الجديدة للأصول،مطبعة النعمان،النجف الأشرف،ط2، 1395هـ_1975م.
✓ دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأولى، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ.
- صلاح فضل
✓ بلاغة الخطاب وعلم النص، الناشر:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت تاريخ النشر، أغسطس 1992م.

[ط]

- الطباطبائي، محمّد حسين (ت/ 1402هـ)
✓ الرسائل التوحيديّة، مؤسّسة النعمان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٩ م.
✓ نهاية الحكمة، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري طبع ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم – إيران، الطبعة الرابعة عشرة المنقحة، ١٤١٧هـ .
✓ ، الميزان في تفسير القران، ط١، بيروت– لبنان، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م.
- طرابيشي، جورج (ت/ 2016م)

✓ من إسلام القرن إلى إسلام الحديث،الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٠م.

- طريثيثي، ركن‌الدين أبي طاهر الطريثيثي المعتزلي

✓ متشابه القرآن،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية،القاهرة، 1436هـ.

- طه عبد الرحمن

✓ في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، دار النشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2 ، 2000م .

- الطهراني،هاشم الحسيني (ت/1411هـ)

✓ توضيح المراد تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد، –للعلامة الحلي–، دار زين العابدين لأحياء تراث المعصومين، قم إيران، 1433هـ– 2012م.

[ع]

- عابدين، د. محمّد أبي اليسر (ت/1401هـ)

✓ محاضرات في أصول الفقه الإسلامي،بلا ط د، سنة 1347هـ_1938م.

- عباس سليمان

✓ تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دار المعرفة الجامعية السكندرية، ١٩٩٤.

- عبوديت ، عبد الرسول

✓ النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية،ت:علي عباس الموسوي،منشورات مركز الحضارة، بيروت ط2 ،2016م .

- عزام، محمّد

✓ النص الغائب:تجليات التناص في الشعر العربي، الناشر، دمشق:اتحاد الكتاب العرب،تاريخ الإصدار،2001م.

- العك، خالد بن عبد الرحمن (ت/1420هـ)

✓ أصول التفسير و قواعده، دار النفائس، لبنان، بيروت ،ط5 ،2007م .

- عمارة ناصر

✓ اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي _ عمارة ناصر الدار العربية للعلوم _ناشرون بيروت لبنان،الطبعة الأولى،١٤٢٨ هـ–٢٠٠٧م.

[ف]

- فواز،الشيخ حسن فوزي (معاصر)

✓ غاية المراد في شرح تجريد الاعتقاد ،دار الولاء لصناعة النشر،بيروت _لبنان،ط1، 1440هـ _2019م.

[ل]

- اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (ع)

✓ معجم طبقات المتكلمين، إشراف جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) ، قم،ط١، ١٤٢٤هـ .

[م]

- مجمع اللغة العربية

✓ المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، جمهورة مصر العربية، 1425هـ-2004م.

- محمّد أركون (ت/2010م)

✓ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الثانية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٦م.

✓ الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار اساقي، بيروت، ١٩٩٩م.

✓ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار اساقي، بيروت، ١٩٩١م.

- محمّد حمد زغلول

✓ التفسير بالرأي قواعده وضوابطه وأعلامه،دمشق، دار الفارابي للمعارف،1420هـ_1999م.

- محمّد، يوسف خليل

✓ الأنباء الخفية عن الشيعة العلوية، الدار الإسلامية، بيروت – لبنان، 1417 هـ.ق.

- محمّد حسين ، محمّد حسين آل كاشف‌الغطاء (ت/1294هـ)

✓ أصل الشيعة وأصولها (قم)، مؤسسة الإمام علي (عليه السلام)، قم – إيران، 1415 هـ.ق.

- المحمدي الرّيشهري، محمَّد الرِّيشهري (ت/ 1443هـ)

✓ موسوعة العقائد الإسلامية مركز بحوث دار الحديث ؛ بمساعدة رضا برنجكار وعبد الهادي المسعودي؛ تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، قم، دار الحديث، 1425 ق = 1383.

- محمود توفيق محمّد سعد

✓ دلالة الألفاظ عند الأصوليين ،النشر: القاهرة ، مصر ،مطبعة الأمانة 1987م.

- مرتضى العسكري، مرتضى بن محمّد بن إسماعيل بن محمّد شريف العسكري (ت/1428هـ)

✓ دراسة حول الجبر والتفويض والقضاء والقدر،دار مشعر،ط1

✓ رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: مهدي الرجائي ، دار القرآن الكريم ،قم ، ط1 ،1405 هـ.

- المدرسي الطباطبائي، د. حسين

✓ مقدمة في فقه الشيعة، الناشر:دار الهادي، ط1، 1423هـ .

- مدرسي رضوي، محمّد تقي

✓ العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وأثاره، تعريب علي هاشم الاسدي، ط، ١ إيران، مشهد، سنة ١٤١٩هـ ق.

- المدرسي، محمّد تقي (معاصر)

✓ التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، الطبعة الأولى، انتشارت المدرسي، طهرن،

1413هـ .

- الموسوي، هاشم

✓ التشيع، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت – لبنان .

- مغنية، محمَّد جواد مغنية (ت/ 1400هـ)

✓ معالم الفلسفة الإسلامية نظرات في التصوف و الكرامات،دار ومكتبة الهلال، بيروت_لبنان، ط 3، 1982م .

- المقريزي ، أبو العباس احمد بن علي بن عبد القادر بن محمّد المقريزي (ت/ 845هـ)

✓ السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق: محمّد مصطفى زيادة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر،ط2 ، 1957م.

- مقلد، علي محمود

✓ النبوة والإمامة عند تصير الدين الطوسي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية – بيروت – لبنان، ٢٠١٠م.

- مشكور، محمّد جواد (ت/1335هـ)

✓ موسوعة الفرق الإسلامية، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت — لبنان، ط١،هـ١٤١هـ.

- المشكينيّ ، عليّ أكبر فيض المشكينيّ (ت/1428هـ)

✓ اصطلاحات الأُصول، الناشر:دفتر نشر الهادي، المطبعة :الهادي، ط5 ،صفر المظفر 1413هـ .

- مصطفى نور الدين

✓ النص الأدبي من النسق المغلق إلى النسق المفتوح، أطروحة دكتوراه منشورة في جامعة وهران بالجزائر،2009_2010 .

- مطهرَّي ، مرتضى مطهَّري (ت/ 1979م)

✓ دروس فلسفية في شرح المنظومة ،ت:مالك العاملي،دار الهادي، ط1،2002م .

✓ مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة :حسن علي الهاشمي، دار الكتب الإسلامية،2015م.

✓ المعاد، ترجمة: جواد علي كسار، الناشر: مؤسسة أم القرى – دار العوراء بلا ط، د ،

تا.

- المظفر ،الشيخ محمّد رضا (ت/1383هـ)

✓ أصول الفقه، الطبعة الثانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،1410هـ_1990م .

[ن]

- نسب ، محمّد علي أسدي نسب

✓ المناهج التفسيرية عند الشيعة والسنة، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب ،ط1431 هـ ، طهران.

- نصر حامد أبو زيد (ت/2010م)

✓ الاتجاه العقلي في التفسير(دراسة في قضية المجاز في القرن عند المعتزلة)،الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–بيروت، ١٩٩٦م.

✓ النص السلطة الحقيقة الفكر الديني بين إردة المعرفة واردة الهيمنة، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، 1995م.

✓ النص، السلطة، الحقيقة،الطبعة الأولى، المركز التعافي العربي، الدار البيضاء–المغرب وبيروت–لبنان، 1995 م.

[و]

- الورداني، صالح (حيٌّ/1952م)

✓ الشيعة في مصر من الإمام علي حتى الإمام الخميني، مكتبة مدبولي الصغير، قاهره – مصر، 1414 هـ.ق

- وهبة، مراد وهبة جبران (حيٌّ/1926م)

✓ المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة ، الطبعة الخامسة ، 2007م .

[ي]

- يوسفيان حسن وشريفى احمد حسين،

✓ عقل ووحى، تهران، پژوهشكاه فرهنك و انديشه اسلامى، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ هـ.ش.

ثالثًا: المجلات:

- بوقرة، نعمان، ملامح التفكير التداولى والبيانى عند الأصوليّين ، مجلة إسلاميّة المعرفة، فصليّة فكريّة محكّمة، تصدر عن المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، بيروت، العدد52، السنة الأولى، 2008م.
- رحمتي، محمّد كاظم، نكاتى درباره أهميت آثار شيخ صدوق، مجلة علوم حديث، العدد ٣٠، دانشكده علوم حديث، شتاء ١٣٨٣ هـ .
- مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد 12_العدد 2 _يونيو_ 2004 م .

رابعًا : الرَّسائل والأطاريح الجامعيّةُ

- طه محمّد جواد

✓ علم ما بعد الطبيعة في فلسفة نصير الدين الطوسي، رسالة ماجستير، جامعة الكوفة – كلية الآداب، إشراف الدكتور نعمة العرباوي، سنة 2006م.

- مهند محسن علي دويج الموسوي

✓ المباحث الكلامية عند نصير الدين الطوسي،رسالة ماجستير،جامعة المستنصرية_كلية التربية،إشراف الدكتور أركان علي حسن،2020م.

خَامِسًا: مَوَاقِعُ الإنترنت

- مركز الإشعاع الإسلامي للدراسات والبحوث الإسلامية

http://www.islam4u.com/en/node/27649

ملخّص باللغة العربيّة:

يمثّل الخواجة نصير الدين الطوسيّ من طلائع الفكر الكلاميّ الإماميّ المبكّر، والذي عُرف بغزارة الإنتاج المعرفيّ والفكريّ، واشتهر بهيمنة المنهج الكلاميّ على أغلب مؤلّفاته، وتأثّره بالفلسفة الأرسطيّة والمنطقيّة. ومن هنا فإنّ الرسالة تناولت جانبًا مهما من جوانب الإبداع عند الخواجة نصير الدين الطوسي، والذي تمثّل بالمنهج الكلاميّ في تفسير القرآن الكريم، ومن هنا يكمن الإبداع في الجمع بين العقل والنقل ودرء التعارض بينهما من خلال تقديم القطعيّ منهما على الآخر، مع تقديم قطعيّات العقل على قطعيّات النقل، وخاصّة في الآيات التي يرد التشابه فيها من خلال آليّة التأويل التي تعيد إعادة إنتاج تفسير القرآن الكريم من دون الاتّكاء على الرأي أو الإشارات الصوفيّة والعرفانيّة، فكان منهجه منهجًا مستقيمًا له ما يؤيّده ويبرهن عليه.

Summary abstract :

Khawaja Nasir al-Din al-Tusi is one of the pioneers of early Imami theological thought, who was known for his abundant knowledge and intellectual production. Hence, the treatise dealt with an important aspect of creativity in Khawaja Nasir al-Din al-Tusi, which was represented by the theological method in the interpretation of the Noble Qur'an. Definitions of transmission, especially in verses in which similarities are expressed through the interpretation mechanism that reproduces the interpretation of the Holy Qur'an without relying on opinion or mystical and mystical references, so his approach was a straight approach with what it supports and proves.