



الشيخ ابن إدريس الحلّي آراؤه الكلاميّة، وأثر الشريف المرتضى فيها

د. حيدر البياتي

جامعة المصطفى العالمية

Bayati@yahoo.com

رابط البحث: <https://doi.org/10.62745/muhaqqiq.v19i25.353>

الملخص

يعدّ الشيخ ابن إدريس (ت ٥٩٨ هـ) أحد أعلام مدرسة الحلة، وعلى الرغم من أنّ البحث الفقهي كان هو الغالب على فكره، لكن كانت له نشاطات أخرى، منها الاهتمام بالبحث الكلامي، فقد كانت له آراؤه كلاميّة في أبواب مختلفة من هذا العلم المذكورة في ثنايا كتبه، وقد قمنا في هذا البحث بتسليط الضوء على مجموعة من هذه الأفكار، محاولين بذلك إبراز جانب مغفول عنه من شخصيّة العلميّة، وهو الجانب الكلامي. والملاحظ أنّ ابن إدريس كان ينتمي إلى التيار المتأثر بمدرسة الشريف المرتضى الكلاميّة التي تركت أثرها العميق في معظم من جاء بعدها من الإماميّة، فكان واحداً ممن تأثر بهذه المدرسة.

الكلمات المفتاحيّة:

ابن إدريس، الحلة، الشريف المرتضى، مدرسة بغداد.



Shaykh Ibn Idris of Hilla: His Theological Views and the Influence of al-Sharif al-Murtada

Dr. Haydar al-Bayati

PhD in Islamic Theology, Al-Mustafa International University

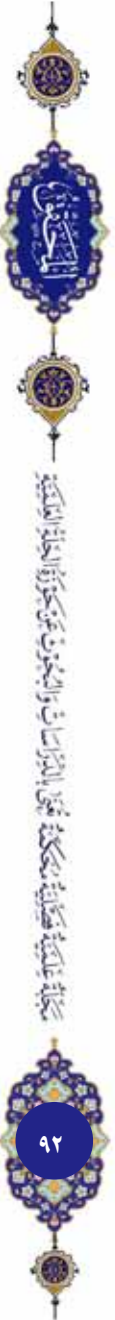
Bayati@yahoo.com

Abstract

Shaykh Ibn Idris (d. 598 AH) is considered one of the prominent figures of the Hilla school. Although jurisprudential inquiry dominated his intellectual legacy, he also engaged in other fields, including theology (Kalam). His theological views appear across various sections of his works. This study sheds light on a selection of those views, aiming to highlight an often-overlooked aspect of his scholarly persona—his theological dimension.

It is notable that Ibn Idris was affiliated with the intellectual current influenced by the theological school of al-Sharif al-Murtada. This school left a profound impact on many subsequent Imami scholars, and Ibn Idris was among those shaped by its approach.

Keywords: Ibn Idris, Hilla, al-Sharif al-Murtada, Baghdad School.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله الطيّبين الطاهرين. كان لمدرسة الحلة أيّام مجدها العلمي أثر كبير في رفد مختلف فروع المعرفة بالمؤلّفات والنظريّات والأفكار التي قدّمها علماء هذه المدرسة المعطاء، الأمر الذي حوّل هذه المدرسة إلى مصدر للإشعاع الفكري ينتفع به الجميع. وكان لعلم الكلام مكانة متميّزة فيها، فقد خرج منها عدد مهمّ من المتكلّمين الذين تركوا أثراً كبيراً على من جاء بعدهم من الإماميّة، وبخاصّة العلامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ) الذي ما زال أثره في علم الكلام قائماً إلى يومنا هذا.

ومن أعلام الحلة الذين كان لهم نشاط كلامي هو الشيخ ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨هـ)، فهو وإن لم يؤلّف كتاباً مستقلاً في الكلام، بل كان معروفاً بوصفه فقيهاً كبيراً، لكن إذا طالعنا مؤلّفاته، وبخاصّة كتاب (السرائر) ومجموعة أجوبته عن المسائل التي كانت ترد عليه، لعثرنا في ثناياها على إشارات لأبحاث كلاميّة مختلفة، وهو يدلّ على اهتمامه بالبحث في علم الكلام، وخوض غماره لأجل الوصول إلى رأي نهائي في مسائله المختلفة، وأنّه لم يكن خالياً من هذا العلم، فيمكن أن يُنعت بأنّه «متكلّم».

ولا تقتصر الأبحاث التي تطرّق لها ابن إدريس على ما كان يسمّى في الكلام القديم باسم: «جليل الكلام» - وهو الكلام في أصول العقيدة، من توحيد، ونبوّة، وإمامة، وغيرها -، بل تعدّاه ليشمل أبحاثاً ممّا كان يسمّى سابقاً بـ: «دقيق الكلام أو لطيفه»، وهو الكلام في أبحاث وجوديّة تؤثر بصورة مباشرة أو غير مباشرة في أبحاث جليل الكلام، مثل البحث عن



الجواهر والأعراض وأقسامها، والخلاء والملاء، والمعدوم، والجوهر الفرد، وغيرها.

وفي ما يلي استعراض سريع لأهم معالم حياة ابن إدريس، ثم نركز البحث على أهم الآراء الكلامية التي تمكّننا من العثور عليها في كتبه، مع شرح وبيان لكل واحد من تلك الآراء.

نبذة من حياة الشيخ ابن إدريس^(١)

هو الشيخ أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلي، ولد سنة ٥٤٣هـ، وتوفي سنة ٥٩٨هـ، ودفن في الحلة.

عاش في ظلّ السلاجقة الذين تمكّنوا من تأسيس إمبراطورية كبرى في العالم الإسلامي استمرّت أكثر من قرن ونصف (٤٢٩ - ٥٩٧هـ)، وكانت لها إنجازاتها، من أهمّها انتصار السلطان السلجوقي ألب أرسلان (ت ٤٦٥هـ) على الروم في معركة «ملاذكرد» سنة ٤٦٣هـ، حيث فتح هذا الانتصار الكبير المجال أمام المسلمين لدخول آسيا الصغرى، ولكن تشاغل أبناء هذه السلسلة فيما بعد بالنزاع على السلطة فتح المجال أمام الصليبيين لبدء حملاتهم على البلاد الإسلامية التي بدأت حوالي سنة ٤٩٠هـ واستمرّت نحو قرنين من الزمن.

كما عاصر ابن إدريس عددًا من الخلفاء العبّاسيين من سنة (٥٧٥هـ) إلى وفاته سنة (٥٩٨هـ).

وقد شهدت الحلة في عصر ابن إدريس بدايات نهضة علمية بلغت ذروتها في القرن اللاحق، فيمكن رصد عدد غير قليل من الفقهاء والمحدثين في هذا العصر ممّن كان لهم أثر كبير في نقل تراث بغداد والنجف إلى الحلة، ولكن لم نشهد في هذه المدة ظهور متكلمين كبار، إلّا أنّ هذا لا يعني انعدام علم الكلام



الحلة عاصمة نهضة علمية في القرنين الخامس والسادس الهجريين



في الحلة في هذا العصر، فسوف يتضح مما يأتي أنّ ما تمكّنا من جمعه من أفكار ابن إدريس الكلامية في هذه الدراسة يدلّ على وجود نشاط كلامي مهمّ في الحلة في القرن السادس طغى عليه النشاط الفقهي والحديثي.

هذا وقد استفاد ابن إدريس من مجموعة من الأعلام، منهم: الشيخ عربي بن مسافر، والشيخ عبد الله بن جعفر الدوريسي، والشيخ الحسين بن رطبة السوراي، والشيخ عماد الدين الطبري، والسيد عليّ بن إبراهيم العريضي، والشيخ ابن شهر آشوب المازندراني، والسيد ابن زهرة الحلبي.

كما استفاد منه جماعة، منهم: السيد فخار بن معدّ الموسوي، والشيخ ابن نما الحلبي، والسيد محي الدين الحلبي، والشيخ طومان بن أحمد العاملي.

وقد ترك لنا ابن إدريس تراثاً متنوعاً، وكان أهمّ كتبه على الإطلاق والذي اشتهر به هو الكتاب الفقهي الكبير المعروف بالسرائر، واسمه الكامل: «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي». فضلاً عن رسائل فقهية متعدّدة أكثرها مفقود إلا رسالة في حكم الزواج بالصبيّة نقل ابن إدريس نصّها في السرائر^(٢)، ورسالة في الموسعة والمضايق، وهي مطبوعة. ولديه أجوبة مسائل معظمها فقهية، وهي مطبوعة. ومن رسائله رسالة في معنى الناصب، نسبها إليه الشيخ عليّ الكركي في رسالة رفع البدعة حسبما نقله عنه المحقّق الأفندي^(٣)، وهي مطبوعة في ضمن أجوبة المسائل تحت عنوان: مسألة في الفرق بين الناصب والمستضعف^(٤).

ومن كتبه غير الفقهية: مستطرفات السرائر، وهو كتاب روائي انتزعه من كتب حديثية مختلفة. ومنها كتاب المنتخب من تفسير القرآن أو منتخب التبيان، اختصر فيه تفسير التبيان للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ). ومنها حاشية الصحيفة السجّادية، وهي حواش لغوية مختصرة أوضح فيها معاني بعض المفردات الواردة في أدعية الصحيفة.



وأما التأليفات الكلامية، فلا نجد له مؤلفاً كلامياً مستقلاً، لكن مع ذلك كانت لديه بعض الاهتمامات الكلامية، فنراه مثلاً قد استنسخ بخطه رسالتين كلاميتين، وهما:

١. رسالة الحدود والحقائق التي انتزعها أبو الحسن البصري المعروف بابن قارورة (ق ٦) من كلام الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ) ^(٥).

٢. رسالة في التكليف، ناقصة الآخر ومجهولة المؤلف، تبدأ بقوله: «اعلم، أنّ التكليف ينقسم إلى عقلي وسمعي» ^(٦).

ومن نشاطاته الكلامية الأخرى جوابه عن بعض الأسئلة الكلامية، ووجود إشارات إلى مسائل كلامية مهمة ذكرها في ثنايا كتبه، وبخاصة كتاب السرائر.

الأفكار الكلامية لابن إدريس

لم يقدم ابن إدريس نتاجاً كلامياً مستقلاً كما تقدم آنفاً، ولكن احتوت مؤلفاته على إشارات كلامية مهمة، تدلّ على أنّه لم يكن غريباً على علم الكلام، بل كانت له آراؤه ومتبنياته الكلامية التي تتفق بصورة عامة مع مدرسة بغداد الإمامية التي تمثلها أفكار الشريف المرتضى، فيمكن اعتبار ابن إدريس تابعاً لهذه المدرسة الكلامية.

وقد اعتمدنا في استخراج البحوث الكلامية على كتاب السرائر، ومجموعة أجوبة المسائل. وأما كتاب منتخب البيان الذي اختصر فيه ابن إدريس تفسير التبيان للشيخ الطوسي فهو وإن كان يحتوي على بحوث كلامية متنوعة، ولكن بما أنّه اختصار لكتاب آخر، لذا هو يعكس الآراء الكلامية لمؤلف ذلك الكتاب وهو الشيخ الطوسي بالدرجة الأولى لا ابن إدريس، ولذلك لم نقل الآراء الكلامية التي فيه، وبخاصة وإنّ التعرّض لكلّ تلك البحوث لا يسعه هذا المقال.

كما أنّ ابن إدريس نقل في كتاب السرائر عبارات مطوّلة من كتب الشيخ المفيد والشرّيف المرتضى والشيخ الطوسي احتوت أحياناً على بعض الآراء الكلاميّة، مثل تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل^(٧)، ولم نتعرّض لها هنا؛ لأنّها أيضاً تعكس آراء هؤلاء الأعلام لا ابن إدريس، ولذلك اقتصرنا على نقل الآراء الكلاميّة المذكورة في كلام ابن إدريس فقط، بدون ما هو مذكور في كلمات الآخرين.

وفي ما يلي استعراض لأهمّ الأفكار الكلاميّة لدى ابن إدريس:

١. حقيقة العقل ودوره في التكليف

من الأبحاث الكلاميّة المهمّة هي معرفة حقيقة العقل عند قدماء المتكلّمين، ومنهم أتباع مدرسة بغداد المتمثلة بالشرّيف المرتضى، فقد كان لديهم تعريف مختلف للعقل، وقد انعكست رؤيتهم للعقل على مسائل مختلفة، منها بعض المسائل الفقهيّة، فالعقل عندهم هو «مجموعة من العلوم التي تحصل للمكلّف»^(٨).

وقد يستغرب القارئ من هذا التعريف، فالذي نعرفه من العقل أنّه قوّة يتمكّن الإنسان من خلالها من التفكير والاستدلال، وليس مجموعة من العلوم الفعلية الموجودة في الذهن! ولكن هذا التعريف الأخير على الرغم من صحّته، إلّا أنّه لا يؤمّن حاجة المتكلّم؛ وذلك لأنّ المتكلّم يبحث في داخل الدين ويحاول أن ينظر له، وقد وجد أنّ هناك ربطاً بين العقل والتكليف، فقد ذكروا أنّ للتكليف شرطين رئيسين، هما: القدرة والعقل، أمّا القدرة فليست محلّ بحثنا هنا.

وأما العقل فكان يجب على المتكلّم أن يبيّنه بطريقة تتلائم مع كونه شرطاً



في التكليف، فوجد أنّ الإنسان عندما يولد يكون فاقداً للعلوم التي تؤهله لكي يكون مكلفاً، لكنّه بمرور الزمن يبدأ بمعرفة مجموعة من العلوم، مثل العلم بأحوال الأجسام من حركة وسكون وقُرب وُبُعد، والعلم باستحالة اجتماع النقيضين، والعلم بحسن بعض الأفعال وقبحها، وغير ذلك، فإذا اجتمعت هذه العلوم وأمثالها واكتملت صار الإنسان مؤهلاً لتلقّي التكليف؛ لأنّ شرط التكليف - وهو العقل الذي هو مجموعة تلك العلوم - قد تحقّق لديه، وقد يسمّى اجتماع تلك العلوم بـ «كمال العقل»^(٩).

واللغة تساعد على تسمية هذه العلوم بالعقل؛ لأنّ هذه العلوم تمنع وتجبس وتعقل الإنسان عادة من فعل الكثير من القبائح، فهي كعقال الناقة الذي تشدّ به أقدامها فيمنعها من الحركة^(١٠).

إذن العقل عند المتكلمين مختصّ بالمكلفين الحاصلين على علوم العقل، وأمّا الفاقدون لهذه العلوم فليس لديهم عقل بهذا المعنى، ولا يكونون مكلفين بالتكاليف العقلية والشرعية. وهذا الأمر يشمل كلّ فاقداً بالفعل لعلوم العقل، مثل المغمى عليه، والنائم، والأطفال، والمجانين، فكلّ هؤلاء لا يعقلون بالفعل، فلا تكليف لهم^(١١).

أمّا ابن إدريس فهو وإن لم يصّرّح بالتعريف المذكور للعقل الذي تبنته مدرسة بغداد والشريف المرتضى، ولكنّه أشار في عباراته إلى فقدان المغمى عليه والأطفال غير البالغين للعقل، وهو يكشف عن تبنيّه لنفس التعريف المتقدّم، حيث قال عند حديثه عن صوم المغمى عليه: «ذهب شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمته الله إلى أنّه لا قضاء عليه أصلاً، وعندي أنّ الصحيح ما ذهب إليه شيخنا أبو جعفر رحمته الله؛ والدليل على صحّة قوله: أنّ هذا المغمى عليه غير مكلف بالعبادات؛ لأنّ عقله زائل بغير خلاف، والخطاب يتوجّه إلى العقلاء المكلفين للصيام، وليس هذا بداخل تحت خطابهم»^(١٢).



كتاب الصلاة في الإسلام



وقال في موضع آخر عند حديثه عن اشتراط كمال العقل في جميع أجناس الزكاة، وعدم وجوب الزكاة على الأطفال والمجانين: «وأيضاً، فالخطاب في جميع العبادات ما توجّه إلّا إلى البالغين المكلفين بغير خلاف، فمن أدخل من لا يعقل في الخطاب، يحتاج إلى دليل»^(١٣).

٢. سبب تأخر سماع الصوت أحياناً

تحدّث المتكلّمون المتقدّمون من الإماميّة (مدرسة بغداد) على حقيقة الصوت في ذيل البحث عن صفة الكلام الإلهي؛ باعتبار أنّ جنس الكلام هو الصوت^(١٤)، فيما تحدّث المتكلّمون المتأخرون عن أولئك (مدرسة الحلة) عن الصوت في ذيل البحث عن الكيفيات المسموعة^(١٥).

واختلف المتكلّمون حول حقيقة الصوت، فذهب بعضهم إلى أنّه كفيّة من الكيفيات المحسوسة بحاسة السمع، فيما ذهب آخرون إلى أنّه جسم يتقل إلى الأذن فنسمعه، أو هو تمّوج الهواء، أو هو القرع والقلع العنيفان، أو هو اصطكاك الأجسام الصلبة^(١٦).

والكلام على النظريّة الصحيحة في حقيقة الصوت يتطلّب مجالاً أرحب، ولكن من المباحث التي تعرّض لها بعض المتكلّمين، والتي هي محلّ بحثنا، أنّ إدراكنا للصوت هل يتوقّف على وصول الهواء إلى الأذن والصّماخ، أو أنّ إدراك الصوت يحصل في محلّ الصوت؟

ذهب بعض المتكلّمين - كالشريف المرتضى - إلى الثاني في إدراك الصوت عندهم يحصل في محلّه، بمعنى أنّ إدراك الصوت (عملية السمع) يحصل عن بُعد من دون حاجة إلى انتقاله ووصوله إلى الأذن، خلافاً للإحساس باللموس مثلاً فإنّ به حاجة إلى انتقال اللموس إلينا أو انتقالنا إليه، وحصول تماسّ بيننا

وبينه حتى ندركه، بينما الأمر ليس كذلك بالنسبة للصوت (١٧).

واستدلّوا على ذلك بأدلة، منها:

أَوَّلًا: نحن نعرف جهة الصوت عند سماعه، ولو توقّف إدراكه على انتقاله ووصوله إلينا لما ميّزنا جهته؛ ويدلّ على ذلك: أنّنا لا نعرف جهة الجسم الملموس الذي انتقل إلينا؛ وذلك لأنّنا لم ندركه إلّا حين وصل إلينا ولا مسناه، ولو كنّا أدركناه عن بُعد لعرفنا جهته^(١٨).

ثانيًا: بالإمكان أن نسمع الصوت من وراء جدار من دون حاجة إلى انتقال الهواء ووصوله إلى الأذن والصَّماخ، وهو يدلُّ على أنَّ إدراكنا للصوت حصل في محلّه، وعن بُعد^(١٩).

وبطبيعة الحال فهذه الأدلة تتناسب مع مستوى التصوّرات العلميّة في العصور المتقدّمة.

فإذا ثبت أنَّ الصوت يُدرَك في محلّه من دون حاجة إلى وصوله إلى الأذن والصَّماخ، فحينئذ يأتي الإشكال التالي، وهو: ما سبب تأخّر سَماع الصوت أحياناً؟ فقد نقفُ على جانب الشطِّ ويقف على الجانب الآخر شخصٌ آخر يدقُّ وتَدًا في الأرض أو قَصَّارٌ يدقُّ الثياب على الحجارة، فنجد أنَّ الصوت يصل إلى سمعنا بعد مدّة من حصول الدقِّ، فإذا كان الصوت يُدرَك عن بُعد ومن دون حاجة إلى وصوله إلى الأذن، فما هو السبب في تأخّر سَماعه؟

وأجاب بعض المتكلمين - كالشريف المرتضى - بأن سبب ذلك هو أنّ الصوت الذي نسمعه ليس هو الصوت الحاصل من دقّ الوتد أو الثياب؛ فإنّ البُعد يمنع من ذلك، بل الذي نسمعه هو صوت آخر تولّد في الهواء القريب منّا، فهناك أصوات متعدّدة تتولّد حالاً بعد حال نتيجة تصادم الهواء بعضه

ببعض، فإذا وصل الهواء قريباً منّا سمعنا الصوت وهو في محله كما تقدّم، ومحلّه هنا هو الهواء القريب منّا وليس البعيد، وبما أنّ الهواء القريب يصل من الجانب الآخر من الشطّ بعد مرور فترة زمنيّة معيّنة لذا سوف يؤدّي ذلك إلى أن نسمع الصوت متأخراً عن الدقّ الحاصل هناك^(٢٠).

هذا وقد طرح الإشكال الأخير على الشيخ ابن إدريس، وأجاب عنه بشيء قريب ممّا ذكره الشريف المرتضى، وإن كانت عبارته فيها شيء من الإجمال. والإشكال وجوابه كما يلي:

«مسألة: ما تقول في حديث الصوت، فإنّا نجده إذا كنّا على شطّ وكان من جانبه الآخر مَنْ يدقّ وتِدّاً، أو قصّارُ، فنرى أنّه بعد وقع المدّة^(٢١) بأوقات يُدرّك الصوت، وليس هو كالصدي، وعندهم أنّه يقدم^(٢٢) في الوقت الثاني، وإنّا يُدرّك بحاسّة السّمع في محله؟

الجواب- وبالله التوفيق-: اعلم- أصلحك الله- أنّه يتموّج الصوت في الهواء، كما إذا رُمي بحجر في الماء يكون له موج ومدد، فما سُمع فهو تصادم الصوت بالهواء وتموّجه. كذا ذكره المتكلّمون المحقّقون، وهو عين الصواب^(٢٣).

٣. حقيقة الظنّ والشكّ

أشار ابن إدريس في جواب بعض الأسئلة الموجهة إليه، إلى حقيقة الظنّ والشكّ، وهما من المباحث التي اختلف فيها المتكلّمون فقد عرفه أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١هـ) بأنّه المعنى المقوّي لاعتقاد مظنونه على ما سواه من الاعتقادات من غير قطع. فيما ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ) إلى أنّه المعنى الذي يوجب كون الظانّ ظانّاً^(٢٤). ولكن كلا التعريفين يستلزمان الدور، فقد أدخل فيهما مفهوم الظنّ (بلفظ: المظنون، والظانّ)^(٢٥).



أما أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ) فقد عرّفه بأنّه تغليبٌ بالقلب لأحد المجوّزين ظاهريّ التجويز، بمعنى أنّ جانبَي الإيجاب والسلب الجائزين يكونان ظاهرين للشخص الظان، ولكنّه يرجّح ويغلب أحدهما على الآخر لأجل الأمانة والدليل (٢٦).

وأما الشكّ عند أبي الحسين فهو خطوط الشيء بالبال مع خلوه من الاعتقاد (٢٧).

وقد اختار ابن إدريس تعريف أبي الحسين، وصرّح بذلك في جواب بعض المسائل، حيث قال: «حدّ الظنّ عند المحقّقين غير حدّ الشكّ، فحدّ الظنّ عند أبي الحسين البصري: وهو تغليبٌ بالقلب لأحد المجوّزين ظاهر [ي] التجويز. وحدّ الشكّ هو خطوط الشيء بالبال من غير ترجيح لنفيه أو ثبوته» (٢٨).

ويظهر من ذلك أنّ ابن إدريس كان على اطلاع على أفكار أبي الحسين البصري وأتباعه من المعتزلة المتأخّرين (معتزلة خوارزم).

٤. استحالة التكليف بما لا يطاق

من الأبحاث التي وقعت محلّ اختلاف بين العدليّة والأشعريّة هي مسألة التكليف بما لا يطاق. والمراد بما لا يطاق: ما يتعذّر وجوده، سواء كان لأجل زوال قدرة، أو فقد آلة، أو جارحة، أو علم، مثل تكليف الجهاد، أو العاجز، أو الميت، أو الزمّن، أو أمر الأعمى بتنقيط المصحف، أو أمر الأمّي بالكتابة (٢٩).

ويدلّ على استحالته على الله تعالى هو أنّه قبيح، والله تعالى منزّه عن فعل القبيح.

ويظهر أنّ كلمات أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) غير واضحة في هذا المجال، فقد نقل عنه تارة القول بعدم جواز ذلك، وأخرى القول بجوازه (٣٠)،



ولكن ذهب الأشاعرة بصورة عامّة إلى تجويزه. والذي أدّى بهم إلى ذلك أمور، نذكر منها:

الأوّل: ذهابهم إلى أنّ القدرة تكون مع الفعل، وأمّا قبل الفعل فلا قدرة للإنسان على الفعل، وبما أنّ التكليف يكون قبل الفعل، فالتكليف بالصلاة يكون قبل القيام بها، والتكليف بالصوم يكون قبل فعله، فيكون التكليف بذلك تكليفاً بغير المقدور، وهو تكليف بها لا يطاق (٣١).

والذي دعاهم إلى القول بأنّ القدرة مع الفعل وعدم تقدّمها عليه، هو ما ذهبوا إليه من أنّ العَرَض لا يبقى آنين، وبما أنّ القدرة عَرَض فلا تكون باقية، فلو كانت موجودة قبل الفعل لما بقيت إلى حين وجود الفعل، ولصدر الفعل من دون قدرة (٣٢).

والذي ذهبوا إليه مخالف للبداهة، أمّا تقدّم القدرة على الفعل فبديهيّة، فمن البديهي أنّ القاعد يمكنه القيام حين قعوده وقبل قيامه. وأمّا بقاء الأعراض فبديهي أيضاً، فمن الواضح أنّ اللون الذي شاهدناه على الثوب قبل قليل هو نفس اللون الذي نشاهدّه الآن، وأنّه لم يُعدم ولم يتغير (٣٣).

الثاني: أنّ الله تعالى كلّف الكافر بالإيمان مع علمه بأنّه لا يؤمن، وبما أنّ مخالفة علمه تعالى تستلزم نسبة الجهل إليه تعالى، وهو مستحيل، فيكون إيمان الكافر مستحيلاً وغير مقدور عليه، فيكون تكليفه بالإيمان تكليفاً بها لا يطاق (٣٤).

ولكن من الواضح أنّ العلم لا يؤثّر في الخارج، بل هو انعكاس له، فلو علم الله تعالى بأنّ الكافر لا يؤمن، فهو علمٌ منه بأنّه لا يؤمن بإرادته واختياره، وبذلك لا يخرج الإيمان بسبب علمه تعالى عن كونه مقدوراً (٣٥).



وقد أشار ابن إدريس إلى استحالة وقبح التكليف بما لا يطاق في أكثر من موضع^(٣٦)، ففي موضع أشار إلى أنه تعالى لا يكلفنا شيئاً إلا وينصب عليه الأدلة؛ وإلا لكان تكليفاً بما لا يطاق، وتعالى الله عن ذلك^(٣٧).

كما تعرّض عند البحث عن صور نوافل ليالي شهر رمضان إلى أن بعض هذه الصور غير ممكنة؛ فإن وقت الليل لا يكفي لأدائها، والله تعالى لا يكلف بما لا يطاق، فقال: «... ويعضده أن الله تعالى لا يكلف تكليف ما لا يطاق، لا في فرض ولا في نافلة، وقد جعل لهذه النافلة وقتاً، والوقت ينبغي أن يفضل على العبادة ولا تفضل العبادة عليه، أو يكون كالقالب لها، وهو الصيام، هذا الذي تقتضيه أصول الفقه. وفي أقصر ليالي الصيف وهي تسع ساعات، لا يمكن الإتيان بهذه النافلة إذا كانت آخر ليلة سبت في الشهر؛ لأن الوقت يضيق عن الفرض والنافلة المرتبة، والعشرين ركعة من صلاة فاطمة عليها السلام، وعن الأكل، والشرب، والإفطار، وقضاء حاجة لا بدّ منها، وغير ذلك. ومن كابر وقال: أنا أصليها أو صليتها على هذا الترتيب، فإن سلّم له ذلك فصلاة على غير توريثة، ولا يكون تالياً للقرآن كما أنزل، ولا راکعاً، ولا ساجداً السجود المشروع، وهذا مرغوب عنه»^(٣٨).

٥. البداء

من الآراء الكلامية التي ذهب إليها بعض علماء الإمامية كالشريف المرتضى هي منع تجويز البداء على الله تعالى، فقد عدّوا البداء مؤدياً إلى الجهل، وهو مستحيل عليه تعالى. والسبب في ذلك أن البداء في اللغة هو الظهور، من قولهم: «بدا الشيء» إذا ظهر وبان^(٣٩)، وهو يستلزم الظهور بعد الخفاء، والعلم بعد الجهل، وهو محال عليه تعالى.



واشترطوا في البداء شروطاً، هي:

أوّلاً: أن يكون الفعل المأمور به هو المنهي عنه بعينه.

ثانياً: أن يكون الوجه، والوقت، والمكلف واحداً^(٤٠).

فإذا اجتمعت هذه الشروط استلزمت الجهل المحال.

وقد يثار سؤال، وهو: إذا كان البداء ممنوعاً، وهو عبارة عن أمر بعد نهي،

فما الفرق إذن بينه وبين النسخ، فإنّه لا شك في جواز النسخ باتّفاق الجميع؟

وفي الجواب يمكن القول: إنّ الفرق بين البداء والنسخ هو أنّه في النسخ لا

يكون الفعل المأمور به عين المنهي عنه بل مثله، بينما في البداء يكون المأمور به

والمنهي عنه نفس الشيء مع اتّحاد الوجه والوقت والمكلف كما تقدّم^(٤١).

وذهب الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) إلى أنّ البداء هو نفس النسخ فيكون

جائزاً، وأمثله: الإفقار بعد الإغناء، والإماتة بعد الإحياء. وذكر أنّه جوّز

إطلاق البداء عليه تعالى؛ لورود أخبار تدلّ على ذلك^(٤٢).

وذكر الشريف المرتضى إلى أنّ هناك أخبار آحاد أضافت البداء إلى الله تعالى،

وأنّ محقّقي الأصحاب - في إشارة إلى شيخه المفيد - حملوها على أنّ المراد بالبداء

فيها هو النسخ^(٤٣). ثمّ أشار إلى أنّ المعنى اللغوي للبداء - وهو الظهور - كما

يمكن أن ينطبق على المعنى المتقدّم والباطل للبداء، كذلك يمكن أن ينطبق على

معنى ينطبق على النسخ الجائز؛ فإنّ الظهور كما ينطبق على العلم بعد الجهل،

كذلك ينطبق على الأمر بعد النهي أو النهي بعد الأمر؛ لأنّه في هذه الحالة يظهر

من الأمر أو النهي ما لم يكن ظاهراً، فينطبق عليه المعنى اللغوي للبداء^(٤٤).

هذا ما طرحه الشريف المرتضى في جوابه عن المسائل الرازيّة، حيث يظهر

منه أنّه لم يكن رافضاً لفكرة البداء بصورة مطلقة، بل منعها إن افترضنا لها معنى



غير معنى النسخ، وجَوَّزَهَا إن كان معناها نفس معنى النسخ، لكنه منعها في كتاب الذخيرة حيث اعتبر معناها مغايراً للنسخ، وقد تقدّم تخريج ذلك في الهوامش السابقة.

وقد تابع ابن إدريس ما ذهب إليه الشريف المرتضى في الذخيرة، حيث منع من تجويز البداء على الله تعالى، وقد طرح ذلك في ضمن بحث أصولي، وهو بحث العموم والخصوص، حيث قال: «ومثال آخر: إذا خاطبنا الحكيم بجملتين متماثلتين في العموم، فإن كانت الجملة الأولى أعم، والثانية أخصّ، دلّ ذلك على أنّه أراد بالجملة الأولى ما عدا ما ذكر في الجملة الثانية، وإن كانت الجملة الثانية أعمّ، دلّ ذلك على أنّه أراد بالثانية ما عدا ما ذكره في الجملة الأولى، ونظيره: «اقتلوا المشركين»، ويقول بعده: «لا تقتلوا اليهود والنصارى»، فإنّ ذلك يفيد أنّه أراد بلفظ (المشركين) ما عدا اليهود والنصارى، وإلا كانت مناقضة أو بداء، وذلك لا يجوز» (٤٥).

وقد اتّضح ممّا تقدّم معنى البداء الذي عناه ابن إدريس هنا، وشروطه، وسبب القول بعدم جوازه.

٦. أَمِيَّةُ النَّبِيِّ ﷺ

لقد حصل في مسألة أَمِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ خلاف بين الإمامية، فقد ذهب الشيخ المفيد إلى أنّ النَّبِيَّ ﷺ لم يكن يحسن الكتابة قبل البعثة، لكنّه صار يحسنها بعد البعثة؛ وذلك لأنّ النَّبِيَّ ﷺ جامع لخصال الكمال كلّها، والكتابة فضيلة، من امتلكها فضّل على غيره، ومن حرّمها نقص، فإن لم يكن النَّبِيُّ ﷺ يحسن الكتابة فقد صار فاقداً لكمال (٤٦).

زيادة على أنّ الله تعالى قال في كتابه الحكيم ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ



كِتَابٌ وَلَا تَخْطُئُهُ بِمِيزَانِكَ إِذَا لَا زَنَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿٤٧﴾، حيث نفى إحسانه للكتابة قبل النبوة، وهو يدلّ على إحسانه لها بعدها؛ وإلا لما كان لتخصيصه نفى الكتابة بما قبل النبوة معنى معقول. ولو كان لم يحسن الكتابة قبل النبوة وبعدها لكان يجب أن يأتي بلفظ يدلّ على ما يشمل الحالتين، كما فعل مع الشعر، حيث قال تعالى ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ ﴿٤٨﴾، فهو صريح في نفى الشعر في جميع الأحوال ﴿٤٩﴾.

وذكر الشيخ المفيد أدلة أخرى على ما ذهب إليه، وقال: إنّ هذا رأي جماعة من الإماميّة، لكن خالف فيه باقيهم ﴿٥٠﴾.

وأما الشريف المرتضى فقد توقف في المسألة، وجوّز أن يكون النبي ﷺ عارفاً بالقراءة والكتابة؛ وذلك لعدم وجود دليل قطعي يوجب أن يعلم النبي أو الإمام بالكتابة، بل الذي نعلمه أنّه يجب أن يكونا عالمين بالله تعالى وأحواله وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، وبجميع أصول الديانات، وبسائر أحكام الشريعة التي يؤدّيها النبي ﷺ ويحفظها الإمام، فأما ما عدا ذلك من الصناعات والحرف فلا دليل على وجوب تعلّمها لها، والكتابة صنعة حائلها حال النساجة والصياغة، فكما لا يجب أن يعلما بالأخيرين فلا يجب أن يعلما بالكتابة ﴿٥١﴾.

واستدلّ الشريف المرتضى على أنّ النبي ﷺ ما كان يحسن الكتابة قبل النبوة، بأنّه لو كان يحسنها لما جاز أن يخفى ذلك مع البحث والتنقيب؛ فهذه الأمور إنّما تخفى إذا لم يوجد داع لكشفها، وأمّا مع وجود الداعي لذلك فلا بدّ من ظهور الحال مع البحث والتنقيب. ثمّ لو كان النبي ﷺ يحسن الكتابة لعرفنا الشخص الذي تعلّم منه، ولما جاز أن يخفى علينا، فإنّ العارفين بالكتابة آنذاك كانوا معروفين ومعدودين على الأصابع، فمن تعلّم من أحدهم ينبغي أن يُعرف ﴿٥٢﴾.



إذن لقد توقّف الشريف المرتضى في معرفة النبي ﷺ بالكتابة ولم يقطع بإيجاب أو سلب، لكنّه قطع في الوقت نفسه بعدم معرفته بالكتابة قبل النبوة، فيكون توقّفه ناظرًا في الحقيقة إلى ما بعد النبوة.

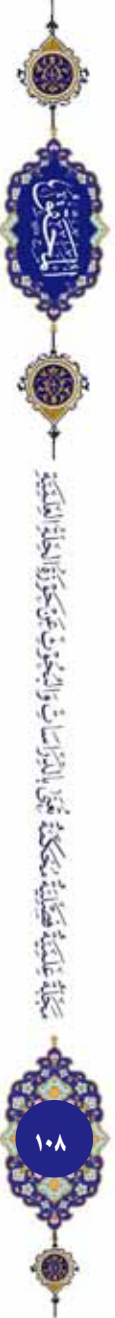
وأما الشيخ الطوسي فقد تابع في المبسوط رأي الشيخ المفيد في ذلك^(٥٣). وهكذا كان رأي ابن إدريس فقد نقل كلامًا عن الشيخ الطوسي تضمّن أنّ النبي كان يحسن الكتابة بعد النبوة، وإنّما لم يحسنها قبل البعثة^(٥٤)، وبعد أن انتهى من نقل كلام الشيخ الطوسي لم يعترض عليه، بل أيّده وقال: «جميع هذا ذكره شيخنا في مبسوطه، ولا أرى به بأسًا»^(٥٥)، وهو يدلّ على تأييده لكلامه، وتبنيّه لهذا الرأي حول أميّة النبي ﷺ.

٧. ردّ الشمس

من المسائل التي اشتهرت وظهرت وألّفت فيها رسائل متعدّدة، هي مسألة ردّ الشمس لأمر المؤمنين ﷺ، فقد رُدّت الشمس عليه مرّتين: مرّة في عهد رسول الله ﷺ حيث كان النبي ﷺ نائمًا في حجره، ولم يشأ أمير المؤمنين ﷺ أن يوقظه، فبقي جالسًا حتى فاتته صلاة العصر، فلمّا استيقظ النبي ﷺ دعا الله تعالى أن يردّ له الشمس، فردّها، حتى صلّى أمير المؤمنين ﷺ العصر في وقتها^(٥٦). ومرّة أخرى حصل ذلك في عهد أمير المؤمنين ﷺ عندما وصل الى بابل، حيث لم يشأ الصلاة فيها؛ لكونها أرضًا خسفًا، فلمّا مضى فاته وقت صلاة العصر، فرُدّت إليه الشمس حتى صلاها في وقتها^(٥٧).

وقد ألّفت في هذه الواقعة وبيان طرق روايتها رسائل متعدّدة^(٥٨)، وهي خبر مشهور^(٥٩).

وأنشد السيّد الحِميري في وصف الواقعتين أبياتًا، فقال:



رُدَّتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ لَمَّا فَاتَهُ
وَقْتُ الصَّلَاةِ وَقَدْ دَنَتْ لِلْمَغْرِبِ
حَتَّى تَبْلُجَ نُورُهَا فِي وَقْتِهَا
لِلْعَصْرِ ثُمَّ هَوَتْ هُوَيَّ الْكَوْكَبِ
وَعَلَيْهِ قَدْ حُسِبَتْ بِيَابِلَ مَرَّةٍ
أُخْرَى وَمَا حُسِبَتْ لِخَلْقٍ مُغْرِبٍ (٦٠)

كما أشار ابن إدريس إلى الواقعة الثانية التي حصلت في بابل، وقال:
«وكذلك تكره الصلاة في كل أرض خسف، ولهذا كره أمير المؤمنين عليه السلام
الصلاة في أرض بابل، فلما عبر الفرات إلى الجانب الغربي وفاته لأجل ذلك
أول الوقت، رُدَّتْ له الشمس إلى موضعها في أول الوقت، وصلى بأصحابه
صلاة العصر» (٦١).

وقد يرد على هذه الواقعة إشكالان رئيسان:

الإشكال الأول: أن هذه الحكاية مخالفة لعصمة أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأن
ترك أداء الصلاة حتى خروج وقتها أمر محرّم، فيكون مخالفاً للعصمة. وعدم
الرغبة في إيقاظ النبي صلى الله عليه وآله من النوم، أو كراهة الصلاة في أرض الخسف، لا يعدّ
مسوّغاً لترك الواجب، وهو الصلاة في وقتها.

والجواب: هذا الإشكال صحيح في نفسه، ولكن من قال إن وقت أداء
صلاة العصر قد فات أمير المؤمنين عليه السلام حتى سقوط القرص؟ إن هذا لا يستفاد
بنحو قاطع من الروايات التي نقلت الواقعتين، بل يمكن أن يكون المراد أن
الذي فاته هو وقت أداء فضيلتها فحسب، وبما أن الإمام عليه السلام كان مواظباً على
أداء جميع صلواته في وقت فضيلتها، فعندما فاته ذلك ردّ الله تعالى له الشمس



كي يؤدّي العصر في ذلك وقت؛ تكريماً له وتعظيماً لشأنه. وترك أداء الصلاة في وقت فضيلتها لأجل عدم الرغبة في إيقاظ النبي ﷺ من النوم، أو كراهة الصلاة في أرض الخسف، يعدّ أمراً مبرّراً ومعقولاً، ولا يكون تركه مخالفاً للعصمة؛ لأنّ أداء الصلاة في وقت فضيلتها ليس بواجب، فلا يكون تركه محرّماً، بل قد يكون أمير المؤمنين عليه السلام مثاباً، بخاصّة في الواقعة الأولى، حيث اهتمّ بالحفاظ على راحة النبي ﷺ وترك إيقاظه (٦٢).

وقد أشار ابن إدريس في عبارته المتقدّمة إلى هذا الجواب، إذ ذكر أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد فاته أوّل الوقت، لا أنّه قد خرج وقت الصلاة بصورة كاملة. كما صرّح بالإشكال والجواب بعد ذلك في عبارته التالية، فقال: «ولا يحلّ أن يُعتقد أنّ الشمس غابت ودخل الليل وخرج وقت العصر بالكلّيّة وما صلّى الفريضة عليه السلام؛ لأنّ هذا من مُعتقد جهل بعصمته عليه السلام؛ لأنّه يكون مخلاً بالواجب المضيق عليه، وهذا لا يقوله من عرف إمامته واعتقد عصمته» (٦٣).

الإشكال الثاني: وهو أنّه لو حدثت هذه الواقعة لرآها جميع الناس الذين يشتركون مع الحجاز والعراق بالنهار، ولنقلوها كحادثة كونيّة عجيبة لا يمكن أن تخفى على أحد، ولكن لا نجد شيئاً من ذلك، فلم ينقل أحد هذه الواقعة، ولم يتحدّث عنها، ولم تسجّل في أيّ سجلّ، وهو يدلّ على أنّها لم تقع أساساً؛ إذ لو كانت لبانت ولتناقلتها الأجيال.

الجواب: هذا صحيح إذا كانت الواقعة قد امتدّت لفترة طويلة من الزمن، كما لو طالت مدّة ساعة أو ساعتين، ولكن لا دليل على ذلك، فلعلّها لم تدم إلّا دقائق معدودة - كخمس أو عشر دقائق - ريثما يصلي أمير المؤمنين عليه السلام صلاة العصر، كما يمكن أن لا يكون وقت فضيلة العصر قد تجاوز كثيراً، فلعلّه تجاوز بمقدار نصف ساعة مثلاً، وبذلك يكون رجوع الشمس إلى وقت فضيلة



حاشية على نسخة من كتاب حيدر البياتي



العصر رجوعاً يسيراً لا يحسّ به أكثر الناس. وإذا كان كذلك أمكن أن يخفى ما حصل من ردّ الشمس على الكثير من البشر، وإن كانوا من أهل الرصد، فضلاً عن البشر العاديين^(٦٤).

٨. عصمة الإمام

اتّفق الإماميّة على وصف الأئمة الاثني عشر عليهم السلام بالعصمة، وعرف علماء مدرسة بغداد - كالشريف المرتضى - العصمة بأنها لطف^(٦٥)، وهو يعني أنها تقرّب العبد إلى الطاعة وتبعده عن المعصية ككلّ لطف آخر، أي إنها لا تستلزم الجبر على ترك المعصية، بل يختار المعصوم ترك المعصية بملاء إرادته؛ فإنّ من شرط اللطف أن لا يصل إلى حدّ الإلجاء والإجبار كما ذكر المتكلّمون^(٦٦).

ولم يحدّد علماء مدرسة بغداد من الإماميّة نوع اللطف الذي يؤدّي إلى العصمة - فهل هو علم بقبح المعاصي وحسن الطاعات، أو يكون لنفس المعصوم أو بدنه خاصيّة تقتضي حصول ملكة تدعو إلى ترك المعاصي، أو هو مؤاخذة المعصوم دائماً على ترك الأولى فيدعوه هذا الأمر إلى ترك المعاصي، أو غير ذلك من العوامل المذكورة في محلّها^(٦٧) - بل تركوا الأمر مفتوحاً أمام هذه الاحتمالات وغيرها؛ فإنّ اللطف الذي يقتضي العصمة يمكن أن يكون واحداً منها أو مجموعها أو غيرها. وهذا الأمر يعطي للمتكلّم مساحة للتحرك والمناورة، فلا يقيّد نفسه بنظرية معيّنة لتفسير العصمة.

واستدلّ الإماميّة على وجوب عصمة الإمام بأدلة، نذكر منها:

أولاً: إنّ علّة حاجة أفراد الأئمة إلى الإمام هي جواز الخطأ عليهم وعدم عصمتهم، فلو كان الإمام جائز الخطأ وغير معصوم أيضاً لاحتاج



إلى إمام آخر؛ وذلك لتحقيق علة الحاجة إلى الإمام فيه، فلا بد من كونه معصوماً^(٦٨).

ثانياً: إن الإمام حافظ للشرع، وهو المرجعية الفكرية الأساس التي يرجع إليها المؤمنون، وقد يصل الأمر أحياناً إلى أن يكون مؤدياً للشرع عن النبي ﷺ، وإذا كان كذلك يجب أن يكون معصوماً؛ فغير المعصوم كيف يمكنه أن يكون حافظاً للشرع أو مؤدياً له؟!^(٦٩)

وقد أشار ابن إدريس في بعض كلامه إلى عصمة الإمام، من ذلك ما تقدم في عبارته التي نقلناها عنه في البحث السابق، حيث أشار فيها إلى عصمة أمير المؤمنين (عليه السلام)، كما أشار في جواب بعض مسائله إلى أن الحاكم لو كان معصوماً فيجب قبول حكمه، سواء كان الحكم في صالحه الشخصي أو في صالح غيره. ونص السؤال والجواب ما يلي:

«مسألة: يجوز للحاكم أن يحكم في شيء له فيه نصيب ويفتي، أم لا؟
الجواب - وبالله التوفيق - : لا يجوز ذلك؛ لأن التهمة تلحقه، وأيضاً يكون حاكماً لنفسه، إلا أن يكون معصوماً، فإنه يجب قبول قوله في ما يحكم به، سواء كان له أو لغيره»^(٧٠).

ومن الواضح أن المقصود بالحاكم هنا هو الإمام؛ لأن المعصوم هو الإمام بعد النبي، ولم تثبت عصمة غيره.

٩. تكليف الكفار بالفروع

لا شك في تكليف الكافر بالإسلام والإيمان، وأما الفروع، من صلاة وصوم وحج، فقد ذهب كثير من المتكلمين إلى أن الكفار مخاطبون ومكلفون بها، كما ذهب الإمامية، ومنهم الشريف المرتضى، إلى ذلك، فيما رفض بعض المتكلمين ذلك وذهبوا إلى عدم تكليفهم بذلك^(٧١).



وثمرّة هذا الخلاف ترجع إلى أنّه بناء على تكليفهم بالفروع، فعدم امتثالهم يجعلهم مستحقّين للعقاب يوم القيامة على تركهم لها فضلاً عن عقابهم على ترك الإيمان، فالكافر يكون مستحقّاً للعقاب على ترك الصلاة والصوم والحجّ مثلاً؛ لأنّه كان مكلفاً بها، وأمّا بناء على عدم تكليفهم بالفروع فلا يستحقّ العقاب على ذلك، بل يستحقّه على ترك الإيمان فحسب.

وإنّما انصبّ الخلاف على العقاب الناشئ من ترك الامتثال من دون الثواب الناشئ من الامتثال؛ لأنّ الامتثال المقتضي للثواب لا يتصور من الكافر؛ لا بشرط الثواب بالقربة، وهي غير مقبولة من الكافر الخالي من الإسلام والإيمان.

واستدلّ القائلون بتكليف الكافر بالفروع بأنّ التكليف مشروط بالتمكّن من الامتثال، والكافر يمكنه الامتثال من خلال تحصيل الإيمان الممكن له، فإذا اختار ترك الإيمان يكون تاركاً للامتثال باختياره، وكلّ من يترك امتثال الواجب - المتمكّن منه والقادر عليه - باختياره، يستحقّ العقاب على ذلك، فالكافر هنا كمن شدّ رجله بحبل فإنّه يصحّ تكليفه بالصلاة قائماً؛ لتمكّنه من ذلك من خلال حلّ رجله، وليست حاله كحال من قطع رجله بنفسه وعجز عن الوقوف، فإنّه لا يصحّ تكليفه بالصلاة واقفاً؛ لعجزه عن ذلك (٧٢).

هذا وقد ذهب ابن إدريس أيضاً إلى تكليف الكفار بالفروع، حيث قال: «والكافر إذا أسلم لا يجب عليه الغسل، بل يستحبّ له ذلك، وهو داخل في غسل التوبة، اللهم إلّا أن يكون عليه الغسل للجناية وغيرها قبل إسلامه، فإنّه إذا أسلم يجب عليه الغسل؛ لأنّه في حال كفره لا يصحّ منه الغسل؛ لأنّه لا يصحّ منه نيّة القربة؛ لأنّه لا يعرف المتقرّب إليه، وإن كان مخاطباً بالشرائع عندنا وعند الأكثر من العلماء» (٧٣).



١٠. إسقاط العقاب بالتفضل

من المسائل التي وقعت محلّ خلاف بين الإماميّة والمعتزلة مسألة (مُسْقَطَات العقاب)، فقد ذهب الإماميّة، ومنهم الشريف المرتضى، إلى أَنَّ الْمُسْقَطَ الوحيد للعقاب هو التفضل الإلهي على العاصي، فليس هناك شيء آخر يوجب على الله تعالى إسقاط العقاب عن العاصي، بل إذا أسقطه فإنّما يسقطه من باب التفضل لا غير. وأمّا التوبة أو الشفاعة فليست إلاّ معدّات - غير قطعيّة - لسقوط العقاب، ولكن يؤمل معها سقوطه تفضلاً (٧٤).

وأما المعتزلة فقد ذكروا بعض الْمُسْقَطَات للعقاب، مثل التكفير، والتوبة. أمّا التكفير فيعني أن تزيد الطاعات على المعاصي وتتغلب عليها، فيجب حينئذ إسقاط العقاب بسبب زيادة الحسنات. وهو عكس التحابط الذي يعني زيادة المعاصي على الطاعات، وتغلبها عليها. ويمكن بيان وقوع التكفير والتحابط بين ما يُستحقّ من الثواب والعقاب، فالزائد ينفي الناقص ويتغلب عليه (٧٥). ونفس الإشكالات التي ترد على التحابط ترد على التكفير أيضاً، ولذلك صار التكفير مرفوضاً لدى الإماميّة كما التحابط. ولنذكر في هذا المجال دليلين على إبطال التحابط والتكفير:

أوّلاً: لو تساوى مقدار الثواب والعقاب لتساقطا وفقاً للقول بالتحابط والتكفير، فيكون المكلف كمن لم يُحسّن ولم يُسئ، ولو زاد الثواب على العقاب لزال عقابه فيكون كمن لم يُسئ وذلك وفقاً للقول بالتكفير، ولو كان العكس لزال ثوابه فيكون كمن لم يُحسّن وذلك وفقاً للقول بالتحابط، وهو خلاف الوجدان (٧٦).

ثانياً: إنّ الشيء إنّما ينفي غيره إذا كان ضدّاً له أو ما يجري مجرى ذلك -



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله



مثل أن ينافي ما يحتاج الغير في وجوده إليه - ، ولا تضادّ بين فعل الطاعة وفعل المعصية؛ لأنّهما من جنس واحد، فنفس الفعل الذي كان يمكن أن يكون طاعة يمكن أن يكون معصية، فالقتل مثلاً يمكن أن يكون معصية إذا كان ظلماً، ويمكن أن يكون طاعة إذا كان جهاداً. فلا تضادّ بين الطاعة والمعصية، فلا يحصل بينهما تحابط أو تكفير.

وكذلك لا تضادّ بين ما يترتب على الطاعة والمعصية وهما الثواب والعقاب؛ لأنّهما أيضاً من جنس واحد، فما كان يمكن أن يكون ثواباً كان يمكن أن عقاباً؛ لأنّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، وكلّ ما كان يمكن أن يكون نفعاً يمكن أن يكون مضرّة إذا أدرك مع النفرة منه، فيكون عقاباً. فلا تضادّ بين الثواب والعقاب، فلا يحصل بينهما تحابط أو تكفير.

وحتى لو كان بين الثواب والعقاب تضادّ لما نفى بعضهما البعض؛ لأنّ التحابط أو التكفير عند المعتزلة يقعان بين ما يُستحقّ من الثواب وما يُستحقّ من العقاب كما تقدّم، والمستحقّ أمر معدوم فلا يمكنه أن ينفي ضده، فلا يحصل بين المستحقّ من الثواب والعقاب تحابط أو تكفير^(٧٧).

وأما التوبة فذهب المعتزلة إلى وجوب سقوط العقاب عند حصولها^(٧٨)، واستدلّوا على ذلك بأدلة، نذكر منها اثنين:

أولاً: إنّ فائدة التكليف هو تعريض المكلف للثواب، فلو كان قد ارتكب معصية يستحقّ عليها العقاب، ولم تنفع توبته في رفع استحقاق العقاب، فلن يتمكن من الانتفاع بالتكليف؛ لأنّ الثواب والعقاب لا يجتمعان.

وأجاب الإماميّة بأنّه لا مانع من اجتماع استحقاق الثواب والعقاب معاً، كما تقدّم آنفاً، ولا دليل على امتناع ذلك^(٧٩).



ثانيًا: من أساء إلى شخص، ثم اعتذر له بكلّ صدق، وتَبَيَّنَ ذلك منه، وجب قبول اعتذاره، وإلاّ ذمّه العقلاء^(٨٠).

وأجاب الإماميّة بالمنع من وجوب قبول الاعتذار عند العقلاء؛ فإنّ من أسىء إليه ثمّ اعتذر المسيء اعتذارًا صادقًا، فإنّ أقصى ما يمكن أن يقال إنّهُ يحسن منه قبول عذره، لكن لا يجب عليه ذلك، بخاصّة إذا كانت الإساءة كبيرة^(٨١).

ولم يخرج ابن إدريس عن الإطار العامّ للإماميّة ومدرسة الشريف المرتضى فقد صرّح بأنّ إسقاط العقاب بالتوبة يكون بالتفضّل من الله تعالى^(٨٢).

وأما الشفاعة فالسبب الذي دعا المعتزلة إلى عدم عدّها من مُسَقِّطات العقاب هو أنّ حقيقتها برأيهم هي طلب زيادة المنافع وليس إسقاط العقاب^(٨٣). والذي دعاهم إلى ذلك هو ما ذهبوا إليه من التحابط والوعيد، فقد قالوا: لو كانت المعصية صغيرة فإنّ عقابها يزول بالتحابط؛ لزيادة الطاعات حينئذ على المعاصي، وإن كانت كبيرة فعقابها لا يزول أبدًا؛ لأنّ مرتكب الكبيرة خالد في النار عندهم، وهو معنى الوعيد، كما سيأتي. وبذلك لن تنفع الشفاعة في إسقاط عقاب الصغائر أو الكبائر، فهي إذن لا تنفع في إسقاط العقاب، وبما أنّها وردت في الكتاب والسنة فيجب أن تؤوّل بأن يكون معناها طلب زيادة المنافع.

ورفض الإماميّة ذلك؛ لرفضهم التحابط والوعيد، وذهبوا إلى أنّ فائدة الشفاعة إسقاط العقاب وليس طلب زيادة المنافع؛ وإلاّ لكنّا شافعين للنبيّ ﷺ عند طلبنا زيادة منزلته؛ ولأنّ هذا ظاهر كلامه ﷺ حيث قال: «ادّخرتُ شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»^(٨٤)، فإنّ أهل الكبائر بهم حاجةٌ إلى إسقاط العقاب لا زيادة المنافع، كي تُدّخر لهم شفاعة رسول الله ﷺ^(٨٥).



١١. الوعيد

من الأبحاث الكلاميّة التي تعدّ إحدى أقدم النزاعات بين المتكلّمين هي مسألة حكم مرتكب الكبيرة، فما هو مصير الإنسان المسلم الذي يرتكب كبيرة من الكبائر كالقتل وشرب الخمر، ثم يموت قبل أن يتوب؟ لا شك أنّ مثل هذا الشخص يستحقّ العقاب، ولكن هل عقابه دائمي أو مؤقت، وبعبارة أخرى: هل يخلد في النار أو إنّ عقابه منقطع؟

والمسألة الأخرى المتعلّقة بهذا البحث هي: ما الاسم الذي يستحقّه هذا الشخص؟ فهل يستحقّ اسم: الكافر، أو الفاسق، أو المؤمن، أو غير ذلك؟ ذهب الخوارج والمعتزلة إلى أنّ مرتكب الكبيرة من غير توبة خالد في النار^(٨٦). وأمّا التسمية فقد سَمَّاهُ الخوارج: كافراً، وسَمَّاهُ المرجئة: مؤمناً، بينما قال المعتزلة: لا نسَمِّيه كافراً ولا مؤمناً، بل نجعله في منزلة بين هاتين المنزلتين - أي: منزلة الكفر والإيمان - فنسَمِّيه: فاسقاً^(٨٧).

وأمّا الإماميّة - كالشريف المرتضى - فقد ركّزوا البحث على المؤمن، وهو الشيعي الإثنا عشري، فقالوا: إذا ارتكب الشيعي الإثنا عشري كبيرة ومات من دون توبة فهو مستحقّ للعقاب بمعصيته، ولكنّ عقابه منقطع وغير دائم، فبعد انتهاء عقابه يخرج من النار ويدخل إلى الجنّة لأجل إيمانه. وأمّا التسمية فذهبوا إلى أنّه يسمّى: فاسقاً، لأجل ارتكابه المعصية، ويسمّى: مؤمناً، لأجل إيمانه، فهو مؤمن وفاسق في نفس الوقت، مؤمن؛ لتصديقه بالحقّ، وفاسق؛ لفعله القبيح^(٨٨).

والذي أتاح للإماميّة هذا التفصيل هو تعريفهم للإيمان بأنّه التصديق بالقلب، إذ لم يُدخلوا العمل في حقيقة الإيمان، فصار مرتكب الكبيرة مؤمناً؛



لكونه مصدّقاً بالحقّ، ولم يؤثر عمله القبيح على إيمانه؛ لأنّ العمل عندهم خارج من حقيقة الإيمان. في حين أنّ المعتزلة لم يتمكنوا من القيام بهذا التفصيل؛ لأنّهم أدخلوا العمل في حقيقة الإيمان، فلم يستطيعوا تسمية العصي مؤمناً؛ لأنّه بفعله الكبيرة أحلّ بركن مهمّ من أركان الإيمان عندهم^(٨٩).

وقد صرّح ابن إدريس - تبعاً للشريف المرتضى - بتعريف الإيمان بالتصديق، وأنّ المؤمن هو المصدّق بالله، وبرسله، وبكلّ ما جاؤوا به^(٩٠).

واستدلّ الشريف المرتضى على انقطاع عقاب مرتكب الكبيرة المؤمن بأنّ إجماع المسلمين قائم على أنّ المؤمن يستحقّ الثواب الدائم في الجنّة، وأنّ مرتكب الكبيرة يستحقّ العقاب في النار. وهذان الاستحقاقان باقيان، فلا يُبطل أحدهما الآخر؛ لما تقدّم في البحث السابق من هذا المقال من بطلان التحابط والتكفير بين الأعمال من الطاعات والمعاصي، وبين ما يُستحقّ عليها من الثواب والعقاب. وإذا كان الاستحقاقان باقيين، لزم منه أن يدخل المكلف النار أوّلاً، فإذا انتهى عقابه دخل الجنّة وبقي فيها إلى الأبد. ولا يمكن أن يكون عقابه دائماً؛ لأنّ هذا ينافي استحقاقه للثواب الدائم، كما لا يمكن أن يبقى دائماً في الجنّة والنار معاً، كما لا يمكن أن يبقى متنقلاً بين الجنّة والنار إلى الأبد، فتارة يكون هنا وأخرى يكون هناك؛ وذلك لأنّ هذا الأمر وإن كان ممكناً عقلاً، ولكن قام الإجماع على أنّ من يدخل الجنّة يبقى فيها مؤبّداً، ولا يخرج منها إلى النار، فلا يمكن التنقل بينهما^(٩١).

أمّا المعتزلة الذين جوّزوا القول بالتحابط فلم يقولوا ببقاء الاستحقاقين، استحقاق ثواب الإيمان واستحقاق عقاب المعصية الكبيرة، فبناء على التحابط سوف يُجِبُّ عقابُ الكبيرة ثوابَ الإيمان، فيبقى استحقاق العقاب من دون منازع، ولذلك لا مانع من افتراض دوام العقاب وخلود مرتكب الكبيرة. وقد



استدلّوا على ما ذهبوا إليه من خلود مرتكب الكبيرة في النار بعموم الآيات القرآنيّة الدالّة بظاهاها على دوام عقاب العصاة، مثل قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^(٩٢)، وقوله: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٩٣).^(٩٤)

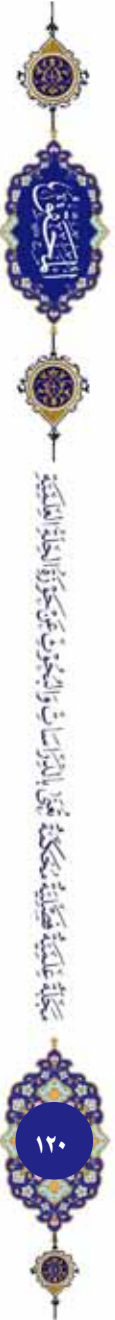
وناقشهم الإماميّة بأمور، منها أنّ الدليل القطعي دلّ على انقطاع عقاب المؤمن، فيجب تخصيص عموم الآيات به^(٩٥).

وقد تعرّض ابن إدريس لبحث الوعيد وموقف الشريف المرتضى منه، فقال: «...وما هذا إلّا كاستدلالنا كلّنا على المعتزلة في تعلّقهم بعموم آيات الوعيد، مثل قوله تعالى ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^(٩٦)، ففجّار أهل الصلاة داخلون في عموم الآية، فيجب أن يدخلوا النار ولا يخرجوا منها. فجوابنا لهم: إنّ الفجّار على ضريين: فاجر كافر، وفاجر مسلم، وقد علمنا بالأدلة القاهرة من أدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال، أنّ فاجر أهل الصلاة غير مخلّد في النار، وهو مستحقّ للثواب بإيمانه»^(٩٧).



الخاتمة:

بعد هذه الجولة بين عدد من المسائل الكلامية المهمة، والتي يتعلّق بعضها بالكلام القديم - وبالتحديد بمدرسة بغداد الكلامية التي تمثلها مدرسة الشريف المرتضى - توصّلنا إلى معرفة عدد من الأفكار الكلامية للشيخ ابن إدريس الحلّي، فقمنا بشرحها وتوضيحها وبيان بعض الأدلة التي أقيمت عليها، واستعنا بمصادر مدرسة بغداد الكلامية، وبالخصوص مؤلّفات الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، فقد مثّلت مؤلّفاتهما أهمّ المصادر المتبقية من هذه المدرسة. وقد تبين من خلال هذه الدراسة أنّ ابن إدريس لم يكن مجرد فقيه كبير كما هو معروف عنه، بل كان إلى جانب ذلك متكلماً لا يقلّ عن غيره من المتكلمين وإن لم يترك لنا تاليفاً مستقلاً في هذا المجال، كما تبين مدى تأثر ابن إدريس بمدرسة بغداد والشريف المرتضى، إذ كان تابعاً لها في معظم المسائل التي تطرّق إليها، وهو يدلّ على مدى الأثر الذي تركته مدرسة الشريف المرتضى الكلامية في من جاء بعدها من الإمامية.



(١٠) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(١١) ولأجل تفصيل أكثر عن حقيقة

العقل، انظر: الشريف المرتضى

والمعتزلة: ١٠٢ وما بعدها.

(١٢) السرائر ١: ٤٠٩.

(١٣) المصدر نفسه ١: ٤٣٠.

(١٤) الملّخص، للشريف المرتضى ٢:

٢٣١.

(١٥) نهاية المرام ١: ٥٦٠.

(١٦) المصدر نفسه، ١: ٥٦٠ - ٥٦١.

(١٧) الملّخص ١: ٤٥٤ - ٤٥٥، ٢:

٢٣١؛ التمهيد في شرح معالم العدل

والتوحيد ١: ٢٦٠؛ سرّ الفصاحة: ٢١.

(١٨) المصادر السابقة.

(١٩) التمهيد في شرح معالم العدل

والتوحيد ١: ٢٦٠.

(٢٠) الملّخص ٢: ٢٣٦ - ٢٣٧؛ سرّ

الفصاحة: ٢٢.

(٢١) كذا في المطبوع، والأنسب: «وقوع

الدقة».

(٢٢) كذا في المطبوع، والصواب:

«ينعدم». فإنّ بعض المتكلمين ذهب

إلى أنّ الصوت لا يبقى، بل ينعدم في

الوقت الثاني الذي يحصل بعد وقت

الدق. انظر: الملّخص ٢: ٢٣٧.

(٢٣) أجوبة مسائل ورسائل في مختلف

فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن

إدريس): ١٤٠.

(١) أخذنا معظم معلومات هذه الترجمة من

كتاب: «ابن إدريس الحلّي رائد مدرسة

النقد في الفقه الإسلامي»، تأليف:

علي همت بناري، وأضفنا عليها بعض

المعلومات المستجدة.

(٢) السرائر ٢: ٥٣٠ - ٥٣٥.

(٣) رياض العلماء ٥: ٣٣.

(٤) أجوبة مسائل ورسائل في مختلف

فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن

إدريس): ٢٢٣ - ٢٤١.

(٥) طبعت هذه الرسالة أكثر من مرّة،

منها طبعة في ضمن رسائل الشريف

المرتضى (الرسائل والمسائل) ٥: ٣٥٧.

(٦) المخطوطة التي كانت بخطّ ابن إدريس

مفقودة، ولكن هناك مخطوطة لهاتين

الرسالتين محفوظة في المكتبة الوطنيّة في

طهران برقم ٨٦٣، كتبها الشيخ عليّ

بن عليّ الفقعي (ت ٨٥٥هـ) نقلاً من

خطّ ابن إدريس كما صرح هو بذلك.

(٧) السرائر ٣: ٣٧، وقارن بالمبسوط ٦:

١٩٥.

(٨) الذخيرة ١: ١٨٢؛ تمهيد الأصول:

١٦٩.

(٩) تمهيد الأصول: ١٦٩.



- (٢٤) المعتمد: ٢٤.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن إدريس): ١٨٦.
- (٢٩) الذخيرة، للشریف المرتضى ١: ١٤٠.
- (٣٠) أبكار الأفكار: ٢: ١٧٥.
- (٣١) المصدر نفسه ٢: ١٧٦.
- (٣٢) كشف المراد: ٣٥٤؛ نهج الحق: ٦٨.
- (٣٣) كشف المراد: ٣٥٤؛ نهج الحق: ٦٨ - ٦٩.
- (٣٤) التفسير الكبير، للفخر الرازي ٧: ١١٦ - ١١٧؛ أنوار الملوك: ١٥٢ - ١٥٣.
- (٣٥) أنوار الملوك: ١٥٢ - ١٥٣.
- (٣٦) السرائر ١: ٣١١، ٥٠٤، المنتخب من تفسير القرآن (في ضمن موسوعة ابن إدريس) ١: ٨٣؛ أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن إدريس): ٤٥.
- (٣٧) السرائر ١: ٥٠٤.
- (٣٨) المصدر نفسه ١: ٣١١.
- (٣٩) جوابات المسائل الرازيّة «في ضمن رسائل الشريف المرتضى (الرسائل والمسائل)» ٢: ١٨٦.
- (٤٠) الذخيرة ٢: ٧٠ - ٧١.
- (٤١) المصدر نفسه ٢: ٦٧؛ التبيان ١: ١٢.
- (٤٢) أوائل المقالات: ٨٠.
- (٤٣) جوابات المسائل الرازيّة «في ضمن رسائل الشريف المرتضى (الرسائل والمسائل)» ٢: ١٨٧.
- (٤٤) المصدر نفسه ٢: ١٨٧ - ١٨٨.
- ولتوضيح أكثر راجع مقدّمتنا على جواب المسائل الرازيّة «في ضمن رسائل الشريف المرتضى (الرسائل والمسائل)» ٢: ١٥٠ - ١٥١.
- (٤٥) السرائر ١: ٧٦.
- (٤٦) أوائل المقالات: ١٣٥.
- (٤٧) العنكبوت (٢٩): ٤٨.
- (٤٨) يس (٣٦): ٦٩.
- (٤٩) أوائل المقالات: ١٣٧.
- (٥٠) المصدر نفسه: ١٣٥ - ١٣٧.
- (٥١) جوابات المسائل الرازيّة «في ضمن رسائل الشريف المرتضى (الرسائل والمسائل)» ٢: ١٦٩ - ١٧٠.
- (٥٢) المصدر نفسه ٢: ١٧٤ - ١٧٥.
- (٥٣) المبسوط ٨: ١٢٠.
- (٥٤) السرائر ٢: ١٦٦؛ المبسوط ٨: ١٢٠.
- (٥٥) السرائر ٢: ١٦٧.
- (٥٦) الكافي ٤: ٥٦٢؛ الرياض النضرة ٣:



- (٧٢) المصادر نفسها.
- (٧٣) السرائر ١: ١٢٥ - ١٢٦.
- (٧٤) راجع: الذخيرة ١: ٥٠٥، ٥٢٠.
- (٧٥) شرح الأصول الخمسة: ٤٢٢.
- (٧٦) الذخيرة ١: ٥٠٦ - ٥٠٧.
- (٧٧) المصدر نفسه ١: ٥٠٦؛ جواب المسائل الواردة من طبرستان «في ضمن رسائل الشريف المرتضى (الرسائل والمسائل)» ٢: ٢٤٦ - ٢٤٧.
- (٧٨) المغني ١٤: ٣٣٧؛ شرح الأصول الخمسة: ٤٣٤.
- (٧٩) الذخيرة ١: ٥٢٦؛ مناهج اليقين: ٤٥٠ - ٤٥١.
- (٨٠) المغني ١٤: ٣٣٧.
- (٨١) راجع: الذخيرة ١: ٥٢٨؛ مناهج اليقين: ٤٥١.
- (٨٢) السرائر ٢: ٢٥١ - ٢٥٢.
- (٨٣) شرح الأصول الخمسة: ٤٦٤ - ٤٦٥.
- (٨٤) مجمع الزوائد، للهيثمي ١٠: ٣٧٨؛ المعجم الأوسط، للطبراني ٦: ١٠٦.
- (٨٥) الذخيرة ١: ٣٢٩، ٣٣١. وراجع: جواب المسائل الواردة من طبرستان «في ضمن رسائل الشريف المرتضى (الرسائل والمسائل)» ٢: ٢٤٨ - ٢٥٠.
- (٨٦) شرح الأصول الخمسة: ٤٤٩؛ الذخيرة ٢: ٣٢٨.
- ١٤٠ - ١٤١؛ كشف الخفاء للعجلوني ١: ٢٢٠، ٤٢٨.
- (٥٧) الإرشاد ١: ٣٤٦؛ علل الشرائع ٢: ٣٥٢.
- (٥٨) الغدير ٣: ١٢٧؛ رسائل في حديث ردّ الشمس، إعداد: الشيخ محمد باقر المحمودي.
- (٥٩) شرح القصيدة المذهبة، للشريف المرتضى: ٢١٤، ٢٢٢.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٢١٤ - ٢٢١.
- (٦١) السرائر ١: ٢٦٥.
- (٦٢) راجع: شرح القصيدة المذهبة: ٢١٥ - ٢١٦.
- (٦٣) السرائر ١: ٢٦٥.
- (٦٤) راجع: شرح القصيدة المذهبة: ٢١٧ - ٢١٩.
- (٦٥) جواب المسائل الطرابلسيّات: ١٧٣. وراجع: أوائل المقالات: ١٣٤.
- (٦٦) كشف المراد: ٤٤٤.
- (٦٧) المصدر نفسه: ٤٩٤.
- (٦٨) الذخيرة ٢: ١٩٥.
- (٦٩) المصدر نفسه ٢: ١٩٧.
- (٧٠) مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن إدريس): ٤٣٣.
- (٧١) الذريعة ١: ٣٠١؛ عدّة الأصول ١: ١٩٠؛ تمهيد الأصول: ١٦٩.



- (٨٧) شرح الأصول الخمسة: ٨٦، ٤٧١،
 ٤٧٤؛ المسلك في أصول الدين: ١٤٦.
 (٨٨) أوائل المقالات: ٤٦ - ٤٨، ٨٤؛
 جواب المسائل الواردة من طبرستان
 «في ضمن رسائل الشريف المرتضى
 (الرسائل والمسائل)» ٢: ٢٤٤ - ٢٤٥.
 (٨٩) الذخيرة ٢: ٣٨٠؛ شرح الأصول
 الخمسة: ٤٧٨.
 (٩٠) السرائر ١: ٨٤؛ أجوبة مسائل
 ورسائل في مختلف فنون المعرفة (في
 ضمن موسوعة ابن إدريس): ١٨٧.
 (٩١) جواب المسائل الواردة من طبرستان
 «في ضمن رسائل الشريف المرتضى
 (الرسائل والمسائل)» ٢: ٢٤٥ - ٢٤٨.
 (٩٢) النساء (٤): ١٤.
 (٩٣) الانفطار (٨٢): ١٤.
 (٩٤) شرح الأصول الخمسة: ٤٤٣ -
 ٤٥٠؛ الذخيرة ٢: ٣٣٥.
 (٩٥) السرائر ١: ٧٥. وراجع: الذخيرة ٢:
 ٣٣٥ - ٣٣٦.
 (٩٦) الانفطار (٨٢): ١٤.
 (٩٧) السرائر ١: ٧٥.



المصادر والمراجع

٥. أنوار الملوك في شرح الياقوت،

العلامة الحلّي الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: محمد النجمي الزنجاني، الشريف الرضي - قم، ١٣٦٣ ش.

٦. أوائل المقالات، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد العكبري البغدادي (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤هـ.

٧. التبيان في تفسير القرآن، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ.

٨. التفسير الكبير، الفخر الرازي محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠هـ.

٩. تمهيد الأصول في علم الكلام، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: عبد المحسن مشكاة الديني، جامعة طهران، ١٣٦٢ ش.

١٠. التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، يحيى بن حمزة العلوي

١. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق: أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القوميّة - القاهرة، ١٤٢٣هـ.

٢. ابن إدريس الحلّي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي، علي همت بناري، ترجمة: حيدر حبّ الله، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة - بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

٣. أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة (في ضمن موسوعة ابن إدريس)، الشيخ أبو عبد الله محمد بن منصور ابن إدريس العجلي الحلّي (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: السيّد محمد مهدي الخرسان، إعداد: مكتبة الروضة الحيدريّة، الناشر: دليل ما - قم، ١٤٢٩هـ.

٤. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد العكبري البغدادي (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لتحقيق التراث، دار المفيد - بيروت، ١٤١٤هـ.



الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عدّة من المحقّقين، مؤتمر أليّة الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

١٥. الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علم الهدى عليّ بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيّد علي رضا المدي، مؤتمر أليّة الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

١٦. رسائل في حديث ردّ الشمس، إعداد: الشيخ محمد باقر المحمودي، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة - قم، ١٤١٩هـ.

١٧. رياض العلماء وحياض الفضلاء، المرزا عبد الله الأفندي (ق ١٢)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني الإشكوري، مكتبة السيّد المرعشي النجفي - قم، ١٤٠٣هـ.

١٨. الرياض النضرة في مناقب العشرة، أبو جعفر أحمد الشهير بالمحبّ الطبري (ت ٦٩٤هـ)، دار الكتب العلميّة - بيروت.

١٩. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، الشيخ أبو عبد الله محمد بن منصور ابن إدريس العجلي الحليّ (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: لجنة التحقيق، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، ١٤١٠هـ.

٢٠. سرّ الفصاحة، الأمير أبو محمد عبد

الطالبي (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق: هشام حنفي سيّد، مكتبة الثقافة الدينيّة - القاهرة، ١٤٢٩هـ.

١١. جوابات المسائل الرازيّة (في ضمن رسائل الشريف المرتضى) (الرسائل والمسائل)، الشريف المرتضى علم الهدى عليّ بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عدّة من المحقّقين، مؤتمر أليّة الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

١٢. جواب المسائل الطرابُلسيّات الأولى والثانية والثالثة، الشريف المرتضى علم الهدى عليّ بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عدّة من المحقّقين، مؤتمر أليّة الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

١٣. جواب المسائل الواردة من طبرستان (في ضمن رسائل الشريف المرتضى) (الرسائل والمسائل)، الشريف المرتضى علم الهدى عليّ بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عدّة من المحقّقين، مؤتمر أليّة الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

١٤. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى علم الهدى عليّ بن الحسين



المكتبة الحيدريّة، النجف الأشرف،
١٣٨٥هـ.

٢٦. الغدير في الكتاب والسنة والأدب،
العلامة الشيخ عبد الحسين أحمد
الأميني (ت ١٣٩٢هـ)، دار الكتاب
العربي - بيروت، ١٣٩٧هـ.

٢٧. الكافي، الشيخ الكليني أبو جعفر محمد
بن يعقوب الرازي (ت ٣٢٩هـ)،
تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب
الإسلاميّة - طهران، ١٣٦٣ش.

٢٨. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا
اشتهر من الأحاديث على ألسنة
الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني
الجراحي (ت ١١٦٢هـ)، دار الكتب
العلميّة - بيروت، ١٤٠٨هـ.

٢٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،
العلامة الحلّي الحسن بن يوسف ابن
المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ
حسن زادة الأملي، مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم
المشرّفة، ١٤١٧هـ.

٣٠. المبسوط في فقه الإماميّة، شيخ الطائفة
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
(ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد باقر
البهبودي، المكتبة المرتضويّة لإحياء
الآثار الجعفرية، ١٣٥١ش.

الله بن محمد بن سعيد بن سنان
الخفاجي الحلبي (ت ٤٦٦هـ)، دار
الكتب العلميّة - بيروت، ١٤٠٢هـ -
١٩٨٢م.

٢١. شرح القصيدة المذهبة، الشريف
المرتضى علم الهدى علي بن الحسين
الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد
حسين الواعظ النجفي، مؤتمر ألفيّة
الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

٢٢. شرح الأصول الخمسة، أحمد بن
الحسين بن أبي هاشم مانكديم (هذا
الكتاب مستل من بحوث القاضي عبد
الجبار المعتزلي)، تحقيق: سمير مصطفى
رباب، دار إحياء التراث العربي -
بيروت، ١٤٢٢هـ.

٢٣. الشريف المرتضى والمعتزلة، حيدر
البياتي (الحسن)، مؤسسة دار الحديث
- قم، ١٣٩٩ش.

٢٤. العدة في أصول الفقه، شيخ الطائفة
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
(ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد رضا
الأنصاري القمي، ١٤١٧هـ.

٢٥. علل الشرائع، الشيخ الصدوق
أبو جعفر محمد بن علي ابن بابويه
القمي (ت ٣٨١هـ)، منشورات



٣٧. الملخص في أصول الدين، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عدّة من المحققين، مؤتمر ألفية الشريف المرتضى، ١٤٤١هـ.

٣٨. مناهج اليقين في أصول الدين، العلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ١٤٣٠هـ.

٣٩. المنتخب من تفسير القرآن (في ضمن موسوعة ابن إدريس)، الشيخ أبو عبد الله محمد بن منصور ابن إدريس العجلي الحلي (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: السيّد محمد مهدي الخرساني، مكتبة الروضة الحيدرية، الناشر: دليل ما - قم، ١٤٢٩هـ.

٤٠. نهاية المرام في علم الكلام، العلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩هـ.

٤١. نهج الحق وكشف الصدق، العلامة الحلي الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: عين الله الحسيني الأرموي، دار الهجرة، ١٤٢١هـ.

٣١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٨هـ.

٣٢. المسلك في أصول الدين، المحقق الحلي نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: رضا الأستاذي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ١٤١٤هـ.

٣٣. المعتمد في أصول الدين، ركن الدين محمود ابن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق: مارتين مكدرموت - ويلفرد ماديلونغ، دار الهدى - لندن، ١٩٩١م.

٣٤. المعجم الأوسط، الحافظ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، دار الحرمين، ١٤١٥هـ.

٣٥. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا المعروف بابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.

٣٦. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (ت ٤١٥هـ)، تحقيق: محمود محمد قاسم، إبراهيم مذكور البيومي، إشراف: د. طه حسين، د. ت.

