رسالة في تفسير قوله تعالى:

﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾

منسوبة إلى الشيخ الفقيه

نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد الحلّي (ت٦٩٠هـ)

تحقيق : سعيد شايان

الجمهورية الإسلامية الإيرانية

الملخص

هذه رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾، قامَ بها مصنِّفُها بالبحث عن معنى الآية، وناقش فيها كلامَ أحد العلماء الذي كان لهُ رأي حول معنى الروح، وقد نُسِبَتْ إلى الفقيه نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد الحلّي (ت ٦٩٠هـ).

تقعُ هذهِ الرِّسَالةُ ضِمن مجموعةٍ محفوظةٍ في مكتبة الفاتح في تركية بالرقم ٥٣٨٠، ومؤرّخة في سنة ٨١١ هـ، وقد بذلنا الجهد في تحقيقها وإخراجها إلى النور، وزدنا عنوانات للمباحثِ التي بحثها المصنِّفُ داخل عضادات، وصحّحنا الأوهام التي وَقَعَ فيها النَّاسخُ.

Message in the interpretation of the words of the Al-mighty (They ask you about the spirit , say the spirit of the Lord) is attributed to Sheikh Najib al-Din Yahya bin Ahmed bin Yahya Saeed Al-Hilli (died 690 AH)

By: Saeed Shayan- Islamic Republic of Iran

Abstract

This message in the interpretation of the words of the Almighty ﴿and ask you about the spirit say the spirit of the Lord﴾, ordered by the work by search for the meaning of the verse, and discussed the words of a scientist how had an opinion on the meaning of the spirit, so, it has been attributed to the jurist Najib al-Din Yahya bin Ahmed bin Yahya bin saeed Al-Hilli in (died 690 AH) This letter is part of a collection preserved in the Library of Al-Fatih in Turkey No. 5380, It has been dated in 811 AH, and we have made an effort to achieve and bring it to light, and increased the titles of the researches that have been researched inside the brackets, and corrected the illusions signed by the transcriber.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة التحقيق

الحمدُ لِلّهِ ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، زينة السماوات والأرضين، خاتم سفراء ربّ العالمين، سيّدنا ونبيّنا محمّد وآله الطاهرين المعصومين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

لقد كانت معرفة حقيقة الإنسان وأبعاده المختلفة هاجسًا يؤرّق المفكّرين والباحثين على طول التاريخ، أيعدّ هذا الجسم الذي نشاهده حقيقة الإنسان أم أنّ وراءه حقيقة أخرى هي التي تشكّل حقيقة الإنسان؛ وما هذا الجسم إلّا قشر تقف خلفه تلك الحقيقة؟ بحث هذا البحث عن حقيقة الروح ووجودها، كما بحثتُ هذا البحث في القرآن الكريم، إذ سُئلَ رسول الله صلى الله عليه وآله عن حقيقة الروح ومعناها، وبهذا فُتح الباب للبحث عن تفسير الآية التي تعرّضت للروح وذكرت أنّها من أمر الله تعالى.

وقام مؤلّف هذه الرسالة بالبحث عن معنى الآية، وناقش فيها كلام أحد العلماء، الذي كان له رأي حول معنى الروح.

وقد نسبت هذه الرسالة إلى الشيخ يحيى ابن سعيد الحلّي (ت٦٩٠هـ)، ولذلك تحتّم علينا في هذه المقدّمة الإشارة إلى ترجمته بصورة مختصرة، ثمّ التعرّض إلى محتوى الرسالة، والبحث عن صحّة نسبتها.

المؤلّف في سطور

هــو أبو أحمد وأبو زكريّــا، نجيب الدين، يحيى بن أحمــد بن يحيى بن الحســن ابن سعيد الهذلي الحلّي، المذكور في الكتب بـعنوان: نجيب الدين الحلّي، أو يحيى بن ســعيد الحلّي. ولد في ســنة ٦٠١هجرية[١]، وكانت أُمّه ابنة الشــيخ ابن إدريس الحلّي (صاحب السرائر)[٢]، ومات رحمه الله في سنة ٦٩٠ من الهجرة[٣].

وقد تتلمّذ على يد مجموعة من الأعلام، وهم:

١ـ السـيّد محيي الديــن، محمّد بن عبد الله بن علي بن زهرة الحســيني الحلبي(ت٦٣٨هـ).

٢ـ الشــيخ محمّد بن أبي البركات بن إبراهيم الصنعاني (توفي في القرن السابع الهجري).

٣ـ والده، الشيخ أحمد بن يحيى الحلّي (توفي في القرن السابع الهجري).

٤ـ السيّد فخّار بن معد الموسوي (ت٦٣٠هـ).

٥ـ الشيخ نجيب الدين محمّد بن جعفر بن هبة الله بن نما الحلّي (ت٦٤٥هـ).

٦ـ المحقّق الحلّي (ت٦٧٦هـ)، صاحب كتاب شرائع الإسلام.

كما نهل منه عدد من العلماء، نذكر منهم:

١ـ السيّد عبدالكريم ابن طاوس (ت٦٩٣هـ).

٢ـ العلّامة الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي (ت٧٢٦هـ).

٣ـ ولده، الشــيخ صفي الدين محمّد بن يحيى بن ســعيد الحلّي (توفي في

(١) تاريخ الإسلام ١٥: ٦٤٨؛ خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤١٤.

(٢) خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤١٤.

(٣) رجال ابن داود الحلّي: ٣٧١.

القرن السابع الهجري).

٤ـ الشيخ حسن بن نما الحلّي.

٥ـ السيّد عزّ الدين، الحسن بن علي، المعروف بـ(ابن الأبزر الحسيني) (كان حيًا ٦٨٩هـ).

٦ـ الشيخ عمرو بن الحسن بن الخاقان (توفي في القرن السابع الهجري).

٧ـ شرف الدين علي بن محمّد بن أحمد.

٨ـ شمس الدين محمّد بن أحمد القسيني.

٩ـ السيّد جلال الدين، محمّد بن علي بن طاوس (توفي في القرن السابع الهجري).

١٠ـ علي بن عبد الرحمن بن مهدي بن عمران الأشبلي.

منزلته العلمية

لقد أطراه العلماء بمختلف كلمات الإطراء والمدح، ممّا يدلّ على مكانته السامية بين علماء الإمامية، فقد قال تلميذه ابن داود الحلّي في شأنه: «شيخنا الإمام العلّامة الورع القدوة، وكان جامعًا لفنون العلم الأدبية [و]الفقهية والأُصولية، وكان أورع الفضلاء وأزهدهم، له تصانيف جامعة للفوائد»[١].

وقال شمس الدين الذهبي في شأنه: «بقية قرامي الشيعة، لغوي، أديب، حافظ للأحاديث في رأيه ... وكان بصيرًا باللّغة والأدب وبمقالة الرافضة»[٢].

وقال الشيخ الحرّ العاملي في وصفه: «من فضلاء عصره، يروي عنه السيّد عبد الكريم بن أحمد ابن طاوس كتاب معالم العلماء لابن شهرآشوب

(١) رجال ابن داود الحلّي: ٣٧١.

(٢) تاريخ الإسلام ١٥: ٦٤٨.

وغيره، كما رأيته بخطّ ابن طاوس، و يروي عنه العلّامة...»[1].

وقال السيّد محمّد باقر الخوانساري في شأنه: «وأنّ الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد ـ الّذي هو ابن عمّ المحقّق من غير واسطة ـ لو لم يكن في زمانه بأشهر منه في الفقه والتقدّم لدى الفضلاء لما كان بأنقص منه إلى غير ذلك من الدلالات»[2].

كما قال المحدّث النوري في ترجمته: «الفاضل العالم الفقيه الأديب النحوي، المعروف بالشيخ نجيب الدين، ابن عمّ المحقّق، وصاحب كتاب الجامع، وكتاب نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر»[3].

آثاره

ترك الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي مجموعة من التأليفات المهمّة، إلّا أنّ أكثرها مفقودة، وهي:

١ـ الجامع للشرائع، مطبوع.

٢ـ نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، مطبوع.

٣ـ تلخيص الفهرست للشيخ الطوسي.

٤ـ الفحص والبيان عن أسرار القرآن.

٥ـ كشف الالتباس عن نجاسة الأرجاس.

٦ـ المدخل في أصول الفقه.

٧ـ قضاء الفوائت.

(١) أمل الآمل ٢: ٣٤٧.

(٢) روضات الجنّات ٢: ١٨٩.

(٣) خاتمة مستدرك الوسائل ٢: ٤١٤.

نحن والرسالة

لقد وضع المؤلّف هذه الرسالة للردّ على كلام أحد المفسرين ممّن قام بتفسير آية الروح، وللأسف لم نتمكّن من التعرّف على شخصية صاحب هذا الكلام، ويبدو أنّه من العلماء والفلاسفة الذين يستحقّون تخصيص رسالة للردّ عليهم.

وقام المؤلّف في المقدّمة باستعراض الأقوال المذكورة حول معنى الروح والأمر، وحكاية سبب نزول آية السؤال عن معنى الروح.

وبعد ذلك تطرّق للهدف الرئيس الذي وُضِعَت له هذه الرسالة، وهو الردّ على ذلك الشخص، فقام بنقل نصّ كلامه، الذي فسّر فيه الروحَ بأنّها كمال المخلوقات، وأنّ هذا الكمال قد يظهر بمظاهر مثل التسخير، والإحياء والإماتة، والهداية، والإلهام.

وأجاب المؤلّف بتقديم مقدّمة لغوية مختصرة، وهي أنّ القرآن قد وضع بلغة العرب، وأنّ ألفاظه مفهومة لديهم، ثمّ أخذ يناقش ما ذكره صاحب الكلام من أنّ الروح بمعنى كمال المخلوقات، فقال: هذا المعنى غير مفهوم من لغة العرب، بل المفهوم عندهم من الروح هو روح الحيوان، لا الكمال، فلا يقولون للبيت المحكم الكامل الصناعة إنّ فيه روحًا، ولذلك لا يصحّ تفسير الروح بالكمال.

ثمّ قال: إن قلت: مرادي من كمال المخلوقات النفس الناطقة.

فالجواب:

أوّلاً: إنّ النفس الناطقة لا يطلق عليها مصطلح الكمال، فالكمال في مقابل النقص، وهو لا ينطبق على النفس، فكان عليك أن تقول: الروح هي النفس، لا أنّها كمال المخلوقات.

وثانيًا: لا وجود للنفس أساسًا، وفي هذه المرحلة من البحث قام المؤلّف

بتفصيل البحث حول النفس، وبيان رأيه حولها وحول حقيقة الإنسان، فذهب إلى أنّ الإنسان ليس إلّا هذه الجملة المشاهَدة، أي ليس إلّا هذا الجسم المشاهَد، ولا وجود لبُعدٍ مجرّدٍ في الإنسان.

وبذلك فتح بحثًا مطوّلاً قام فيه بالاستدلال لإثبات ما ذهب إليه من حقيقة الإنسان، وأنّه ليس إلّا الجسم، ثمّ أخذ يناقش الأدلّة التي أقيمت لإثبات النفس المجرّدة، فأورد دليلين وناقشهما، وعند مناقشته للدليل الأوّل المبنيّ على إنكار الجوهر الفرد، فتح بحثًا أثبت فيه الجوهر الفرد، كما ناقش فكرة الطفرة عند النظّام لمناسبتها لبحث الجوهر الفرد.

والجدير بالذكر: أَنَّ ما ذهب إليه المؤلّف من آراء في هذا الموضع من الرسالة يدلّ بوضوح على منحاه الكلامي ومخالفته للفسلفة، كما أنّ رأيه حول حقيقة الإنسان يشبه ما ذهب إليه الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)، فقد ذهب إلى إنكار أي بعد مجرّد عن الإنسان، وحصر حقيقته في البعد الجسماني منه[١]. وقد ترك هذا الرأي أثره على الكثير من متكلّمي الإمامية الذين جاؤوا بعده[٢]، ولو صحّ أنّ هذه الرسالة للشيخ يحيى بن سعيد الحلّي، فهذا يعني أنّ أثر الشريف المرتضى على الإمامية قد ظلّ باقيًا حتّى بعد ظهور مدرسة الحلّة.

وعلى أيّ حال، فالظاهر أنّ المؤلّف متأخّر عن الشريف المرتضى؛ لأنّ هذا الرأي حول حقيقة الإنسان ما كان معروفًا عند الإمامية قبله.

وبعد نهاية هذا البحث، رجع إلى مناقشة كلام الشخص الذي خصّص المؤلّف أبحاث الرسالة لمناقشته، فعاد لمناقشة قوله: «إنّ معنى الروح كمال

(١) الذخيرة: ١١٤.

(٢) راجع على سبيل المثال: الاقتصاد: ١١٣، وتقريب المعارف: ١٢٧، والمنقذ من التقليد ١: ٣١٢.

المخلوقات»، بأنّ هذا المعنى لا دليل عليه، أو قوله: «إنّ معنى الروح النفس الناطقة»، بأنّ العرب لم تعرف هذه النفس كي تضع لفظ الروح لها.

واستمرّ في مناقشة باقي فقرات كلامه إلى آخر الرسالة.

نسبة الرسالة:

لقد عثرنا على هذه الرسالة ضمن مجموعة مخطوطة في مكتبة الفاتح في تركيا، وقد نسبت في طليعتها إلى الشيخ يحيى بن سعيد الحِلّي، بهذا العنوان: «رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[1] للشيخ الفقيه نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن سعيد الحلّي».

وقد جاء في بداية المجموعة فهرس بأسماء الرسائل التي تحتوي عليها، وسمّيت رسالتنا هناك: «رسالة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ للحنبلي». والظاهر أنّ «الحنبلي» تصحيف من «الحلّي»، والله أعلم.

وعلى أيّ حال، فلا يمكن الاعتماد فقط على كلّ ما يوجد على ظهر النسخ من الانتساب، إلّا بعد البحث وضمّ أمارات أُخرى كي يحصل الاطمئنان بصحّة النسبة.

والنسخة التي عثرنا عليها لهذه الرسالة هي نسخة فريدة، وقد كتب عليها ـ كما ذكرنا ـ أنّها للفقيه يحيى بن سعيد الحلّي، ولكن لم نعثر على ذكر لرسالة بهذا العنوان، أو ما شابهه ضمن تأليفات الشيخ يحيى بن سعيد في المصادر والمعاجم ـ قديمًا وحديثًا ـ. ومع الأسف الشديد لم يصل إلينا من الأفكار الكلامية للشيخ يحيى بن سعيد لنقارن الآراء الموجودة في هذه الرسالة مع سائر أفكاره.

(١) الاسراء: ٨٥.

ولكن يمكن احتمال صحّة نسبة الرسالة في ضوء ما تقدّم من شهادة الناسخ وتصريحه بنسبتها إلى الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي، فضلًا عن تكرار اسمه مرّتين في ثنايا الرسالة بهذه الصورة: «قال يحيى بن سعيد»، وإن كان من المحتمل أن يكون هذا الشخصُ، يحيى بنَ سعيد آخر غير الشيخ نجيب الدين الحلّي، ولكنّه على أيّ حال شاهد احتمالي على صحّة النسبة.

كما يمكن احتمال أن تكون هذه الرسالة قطعة من كتاب الفحص والبيان عن أسرار القرآن للشيخ يحيى بن سعيد، وقد استلّ هذا البحث أحد تلامذته، أو من جاء بعده وأخرجه بشكل رسالة مستقلّة، إلّا أنّ هذا الاحتمال بعيد وغير متبادر، والدليل على ضعف هذا الاحتمال: ما ذكره المولى عبد الله الأفندي عن ذلك الكتاب، إذ قال عن موضوع كتاب الفحص والبيان:

«إنّه تَتَبَّعَ قد قابل في ذلك الكتاب الآيات الدالّة على اختيار العبد بالآيات الدالّة على الجبر، فوجد آيات العدل تزيد على آيات الجبر بسبعين آية»[1].

ومحصّل ما وجدناه من نسبة هذه الرسالة: أنّها وصلت عن طريق الوجادة، وهو أضعف طرق التحمّل، فالرسالة منسوبة إلى الشيخ يحيى بن سعيد الحلّي، وليست مقطوعة النسبة.

ومن الجدير بالذكر أنّنا لم نعثر على رسالة مستقلّة متقدّمة على هذه الرسالة في تفسير الآية سوى ما يوجد في الكتب التفسيرية وغيرها، وقد كتب الشريف المرتضى علم الهدى في أماليه كلامًا موجزًا في تفسيرها، فلهذا تعدّ هذه الرسالة فريدة من نوعها في تفسير الآية الكريمة.

(١) رياض العلماء ٥: ٣٣٧.

وصف المخطوطة

هذه الرسالة ضمن مجموعة محفوظة في مكتبة الفاتح في تركيا برقم: (٥٣٨٠)، وتحمل تاريخ يوم الجمعة السابع من جمادى الأولى سنة ٨١١ هـ.

وتحتوي هذه المجموعة على ١٢ رسالة في مختلف المسائل الكلامية، والتفسيرية، والطبيعية، والفلسفية، ولمزيد من الإفادة والاطّلاع لا بأس بذكر العنوانات الموجودة في هذه المجموعة القيّمة:

١. رسالة آغاز وأنجام: من تصنيف الخواجة نصير الدين الطوسي، باللّغة الفارسية.

٢. رسالة في ماهية الحزن وأسبابه: من تصنيف الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا؛ وفي هامش الرسالة توجد عدّة تعليقات وشروح.

٣. رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ • ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾[1]: من فوائد فخر الدين الرازي (صاحب التفسير الشهير).

٤. رسالة في بقاء النفس بعد الموت: من تصنيف الخواجة نصير الدين الطوسي أيضًا؛ وفي هامش الرسالة تعليقات وشروح عدّة.

٥. رسالة في معنى كيفية زيارة القبور: وهي أيضًا من تصنيف أبي علي ابن سينا، كتبها للعارف الصوفي أبي سعيد بن أبي الخير.

٦. رسالة في الموت: وهي من تآليف أبي علي ابن سينا؛ وعليها بعدّة حواش.

٧. رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾[2]: وهي كذلك من تصانيف أبي علي ابن سينا.

(١) التين: ٤ ـ ٥.

(٢) فصّلت: ١١.

٨. رسالة في [تفسير] أربع سور من القرآن: من تأليف فخر الدين الرازي.

٩. رسالة في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[1]: منسوبة إلى الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد الحلّي، وهي هذه الرسالة الماثلة بين أيدينا.

١٠. رسالة الحروف: وهي أيضًا من مؤلّفات الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا.

١١. رسالة في الألوان: للخواجة نصير الدين الطوسي، والظاهر من مقدّمة الرسالة أنّه كتبها إلى الشيخ نجم الدين الحلّي، وهو المحقّق صاحب «شرائع الإسلام».

١٢. رسالة في اللون: للعلّامة جمال الدين ابن المطهّر الحلّي.

وقد وجدت في الصفحة الأُولى من الكتاب عبارة هذه صورتها:

«وقد وقف هذه المجلّد المنيفة (كذا) حضرت سلطاننا الأعظم، والخاقان الأكرم، السلطان ابن السلطان، السطان الغازي محمود خان، أدام اللّه دولته إلى آخر الزمان. وأنا الفقير نعمة اللّه، المقيم بحرمين (كذا) الشريفين، غفر له».

ولعلّ هذه النسخة من النسخ التي نقلت في العصر العثماني من بلاد إيران أو العراق إلى الحرمين الشريفين، ثمّ إلى تركيا، كما فعلوا بمكتبة مقبرة الشيخ صفي الأردبيلي وغيرها.

(١) الإسراء: ٨٥.

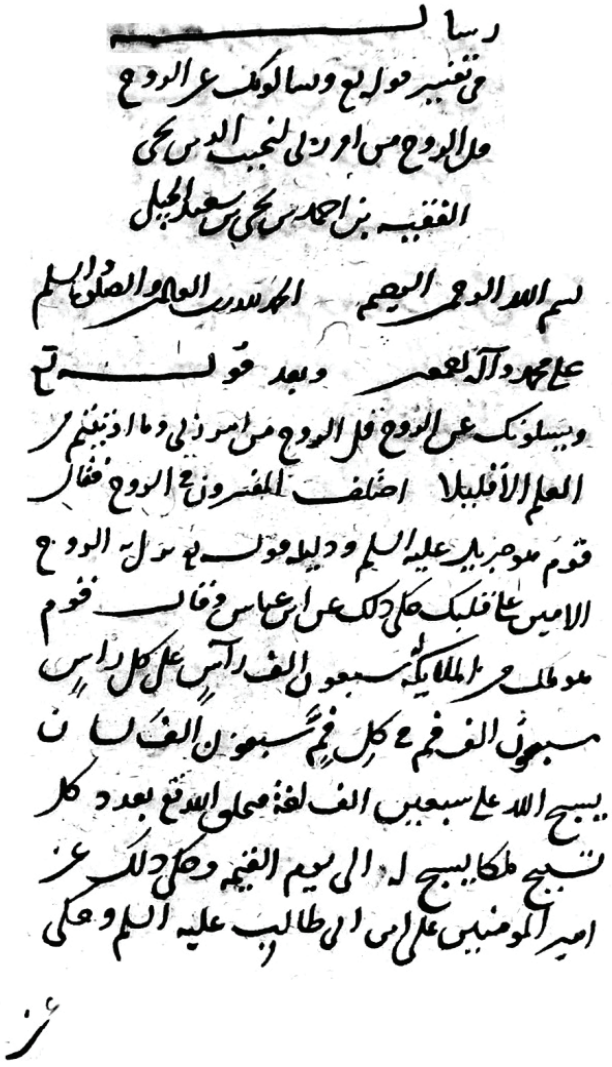
منهج التحقيق

أوّلاً: قرأنا نصّ الرسالة بدقّة، وقابلناه مرّتين، ليكون المتن النهائي صحيحًا وخاليًا من الأغلاط.

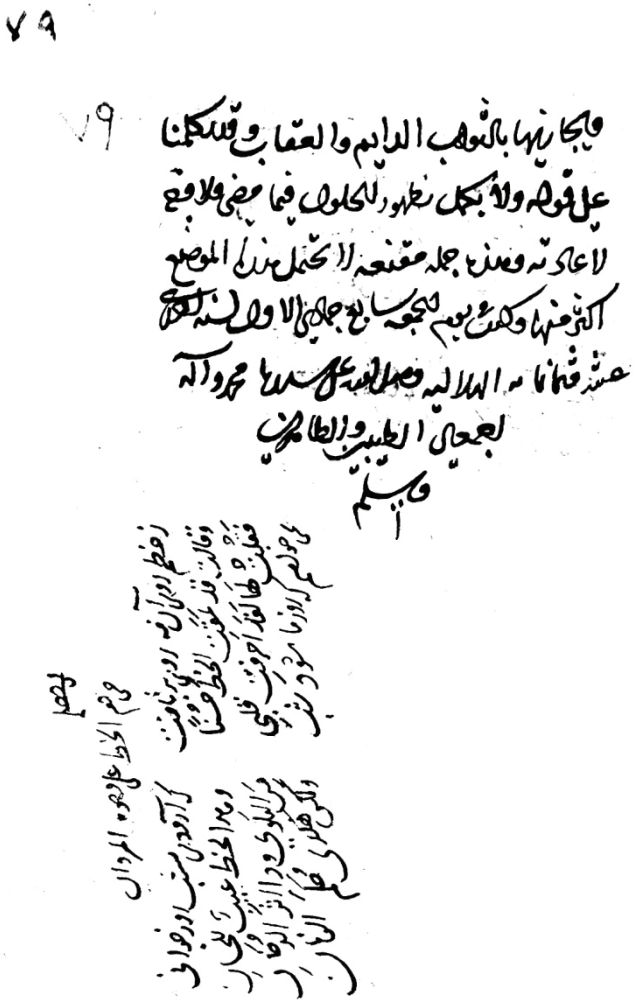
ثانيًا: وضعنا علامات الترقيم المتعارفة في المتن، لتسهّل قراءته على القارئ الكريم، فجعلنا الآيات القرآنية بين الأقواس المزهّرة ﴿﴾ والأحاديث المروية بين القوسين «» وكلّ كلمة أضفناها لتكميل المعنى وضعناها بين المعقوفين [].

ثالثًا: خرّجنا العبارات المروية في الرسالة من المصادر المعتبرة عند الفريقين، واقتصرنا في أمر التخريج على الكتب المعروفة والمقبولة عند الطائفتين، وإذا أخذ المؤلّف عبارة من الأعلام، أشرنا إلى مصدرها في الهامش، ولا ندّعي استخراج جميع ذلك؛ إذ لم نحصل على كثير من المصادر.

وفي الختام أرى من الواجب أنْ أُقدّم جزيل الشكر والثناء إلى كلّ المشاركين في تحقيق هذه الرسالة الثمينة وإخراجها إلى عالم النور، وأخصّ بالذكر الأخ المحقّق والصديق المشفق الأستاذ السيّد حسين الموسوي البروجردي ـ أدام الله توفيقاته ـ، الذي أهداني هذه المجموعة القيّمة، واقترح عليّ تحقيق هذه الرسالة الموجزة، وأيضًا الأستاذ الفاضل والمحقّق الكامل الشيخ حيدر البياتي (الحسن)؛ إذ ساعدني في المقابلة النهائية وكتابة هذه المقدّمة، فللّه درّهما وعليه أجرهما، وأسأل الله تعالى التوفيق في إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام.



الصفحة الأُولى من المخطوطة، وفيها اسم الرسالة ونسبتها إلى الشيخ نجيب الدين الحلّي



الصفحة الأخيرة من المخطوطة، وفيها تاريخ كتابتها لكاتب مجهول

نصّ الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله أجمعين.

وبعد، قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1].

[اختلاف الأقوال في تفسير الروح ومعنى الآية]:

اختلف المفسّرون في الروح، فقال قوم: هو جبرائيل (عليه السلام)[2]؛ ودليله قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ • عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[3]، حكي ذلك عن ابن عبّاس[4].

وقال قوم: هو ملك من الملائكة، له سبعون ألف رأس، على كلّ رأس سبعون ألف فم، في كلّ فم سبعون ألف لسان، يسبّح الله على سبعين ألف لغة، فخلق الله تعالى بعدد كلّ تسبيح ملكًا يسبّح له إلى يوم القيامة. وحكي ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام[5].

وحكي عن ابن عبّاس: أنّه ملك له مئة ألف جناح، كلّ جناح إذا فتحه

(١) الإسراء: ٨٥.

(٢) معاني القرآن للزجّاج ٣: ٢٥٨.

(٣) الشعراء: ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٤) تفسير الطبري ١٧: ٥٤٤، وفيه عن قتادة.

(٥) تفسير الطبري ١٧: ٥٤٤؛ وتفسير الثعلبي ٦: ١٣١؛ وتفسير الماوردي ٣: ٢٦٩؛ والتبيان في تفسير القرآن للشيخ الطوسي ٦: ٥١٥؛ وتفسير البغوي ٥: ١٢٥.
وجاءت روايات من طريق أهل البيت عليهم السلام في تفسير الروح، وأنّه مخلوق أكبر من جبرائيل وميكائيل، وهو مع النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة من بعده. انظر: تفسير القمّي ٢: ٢٦؛ والكافي للكليني ١: ٢٧٣ـ ٢٧٤؛ واعتقادات الإمامية للصدوق: ٥٠؛ وغيرها من المصادر.

يأخذ من المشرق والمغرب، يقوم جميع ملائكة الله صفًّا واحدًا، ويقوم هو بنفسه صفًّا واحدًا؛ لعظم خلقه[١].

وقال مقاتل: هو ملك أكبر من كلّ شيء إلّا العرش، وهو رئيس الملائكة[٢]

وقال أبو صالح: الروح ملك على صورة الإنسان، وليس بإنسان[٣].

وعن الأصمّ: إنّه القرآن[٤]، وحكي ذلك عن الحسن، ودليله قوله [تعالى]: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾[٥]، وقوّاه البلخي بقوله [تعالى]: ﴿وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ بِٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ﴾[٦]، أي: لَنَمْحُوَنَّ القرآن من صدرك وصدر أُمّتك، ولو فعلنا ذلك لم تجد علينا وكيلاً يستوفي ذلك منّا[٧]، لكن رحمة من ربّك آتاك ما آتاك، ثمّ قال بعدها: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾[٨]، أي: معينًا.

وإنّما سمّاه الله تعالى «روحًا»؛ لأنّ به حياة الناس في أديانهم، كما أنّ الأرواح حياة في أبدانهم، وقال أهل المعاني: إنّما سمّي عيسى «روحًا» لذلك[٩].

---

(١) تفسير السمرقندي ٢: ٢٨٢.

(٢) تفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٥٤٧؛ وتفسير السمرقندي ٢: ٢٨٢.

(٣) التفسير البسيط للواحدي ١٣: ٤٦٣؛ وتفسير القرطبي ١٠: ٣٢٤.

(٤) معاني القرآن للزجّاج ٣: ٢٥٨؛ ورواه أبومنصور الماتريدي عن الأصمّ في تفسيره ٧: ١٠٥؛ ورواه السمعاني عن الحسن البصري في تفسيره ٣: ٢٧٤.

(٥) الشورى: ٥٢.

(٦) الإسراء: ٨٦.

(٧) أخذه من كلام الشيخ الطوسي في التبيان ٦: ٥١٦؛ والشيخ الطبرسي في مجمع البيان ٦: ٦٧٦.

(٨) الإسراء: ٨٨.

(٩) قال الماوردي في تفسيره ١: ٥٤٦: ﴿وَرُوحٞ مِّنۡهُ﴾ فيه ثلاثة أقاويل:... والثاني: أنه سُمِّي روحًا؛ لأنّه يحيا به الناس كما يُحْيَون بالأرواح. وقال العلّامة الطبرسي في مجمع البيان ٣: ٢٢٣ في تفسير قوله تعالى في سورة النساء: ١٧١: والثاني: أنّ المراد به يحيي به الناس في دينهم، كما يحيون بالأرواح. عن الجبائي، فيكون المعنى: أنّه جعله نبيًّا يقتدى به ويستنّ بسنّته ويهتدى بهداه.

وقد أجاب عن[1] هذه الوجوه بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[2]؛ لأنّ كلّ ذلك من أمره، أي من فعله. والأمر قد يراد به الفعل، كما يراد به القول الذي هو «افعل» أو ما في معناه. ألا ترى أنَّ العرب تقول: «رأيت من فلان أمرًا هالني، وأمرًا أعجبني» وفي المثل: «لأمرٍ ما جدع قصير أنفه»[3].

وقيل: إنّ السؤال عن «ماهية روح الحيوان»، فقال: إنّها من أمر ربّي، أي: من خلقه.

وقيل: إنّ المراد: إنّهم يسألونك: كيف يكون سهولة خروجه من أجسادنا إذا نمنا، ورجوعه إلينا عند الاستيقاظ بتلك السرعة؟ ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ أي: من تدبيره. فعدل عن جوابهم؛ لاقتضاء المصلحة أن يحالوا على عقولهم[4] وما فيها من الدلالة عليها؛ لأنّ اللازم أن يبيّن ما طريقه السمع من المصالح والمفاسد، وإنّما ينصّ على ما في العقل دليل عليه؛ لتأكيده ولما فيه من المصلحة[5].

وروي: أنّ قريشًا اجتمعت، فقال بعضهم لبعضٍ: واللّه ما كان محمّد بكذّاب، لكن شافينا[ه] بالصدق والأمانة، فإن شئتم فأرسلوا نفرًا منكم إلى يهود يثرب ليسألوا عنه، فخرج منهم طائفة إلى اليهود، وكانوا مستبشرين به، يكثرون ذكره، ويرجون نصرته، ويدعون بنبوّته، ويوقنون أنّه سيهاجر إليهم وينصرونه، فسألوهم عنه، فقالوا لهم: اسألوه عن ثلاث،

(١) في المخطوطة: «على»، والصحيح ما أثبتناه.
(٢) الإسراء: ٨٥.
(٣) التمثيل والمحاضرة: ٣١٢؛ ومجمع الأمثال ٢: ١٩٦.
(٤) الكلمة مشوّشة في النسخة، وقد أثبتنا ما استظهرناه.
(٥) كما قاله الشيخ الطوسي في التبيان ٦: ٥١٥.

فإن أخبركم بآيتين وأمسك عن الثالثة فهو نبيٌّ، سلوه عن فتية فقدوا، وعن ذي القرنين، وعن الروح، وفي حديث من جهة أهل البيت عليهم السلام: «إنّ الثالثة: متى قيام الساعة؟».

فلمّا وردوا مكّة سألوه عن ذلك، فقال: «أُخبركم غدًا»، ولم يقل: «إن شاء الله». فتأخّر عنه الوحي أربعين يومًا، فاغتمّ لذلك واغتمّ المسلمون، ثمّ نزل [الوحي] عليه بالسورة المتضمّنة خبر أصحاب الكهف وذي القرنين، وفيها قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا • إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[1]، وآية الروح. فنزل الجواب عنها قاصدًا لتصديقه بموافقة امتناعه من الجواب لما في كتابهم، ثمّ قال: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2] يعني: يهود قريظة، والنضير، وقينقاع.

وقيل: أراد: لم أُعطَ أنا من العلم إلّا يسيرًا، والأكثر لا أعلمه؛ لأنّ معلومات الله غير متناهية[3].

وفي الرواية الأُخرى: ونزل قوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً﴾[4] الآية.

(١) الكهف: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) الإسراء: ٨٥، جاءت حكاية نزول سورة الكهف وحبس الوحي عن رسول الله صلى الله عليه وآله في المصادر المختلفة من الفريقين، نذكر بعضها: تفسير مقاتل بن سليمان ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨١؛ وسيرة ابن اسحاق ٤: ١٨٢ ـ ١٨٣؛ وتفسير القمّي ٢: ٣١ ـ ٣٢؛ وتفسير الطبري ١٥: ١٤٣؛ ودلائل النبوة للبيهقي ٢: ٢٧٠؛ وتفسير القرطبي ١٠: ٣٤٦ ـ ٣٤٨، وغيرها من المصادر التفسيرية والتاريخية.

(٣) كما قال الشيخ الطوسي في التبيان ٦: ٥١٥.

(٤) الأعراف: ١٨٧.

[كلام لأحد العلماء حول معنى الآية]

وقد وقفتُ الآن على كلام في الآية المتقدّمة لبعض أهل العصر، وحكايته أن قال مفسّرًا للآية:

«اعلم أنّ المفهوم من الروح[1] هو كمال كلّ مخلوق من الأجسام أصالةً والأعراض تبعًا، على قدر قبوله».

ثمّ إنّ القائلين بأنّه «كمال المخلوقات» تفرّقوا، فزعم بعضهم: إنّه من ذاته يكمّل غيره، وزعم آخرون: من الله تعالى، بمعنى أنّه جزؤه، فيكمّل الخلق بطريق الحلول.

فردّ[2] الله على الفريقين بجواب كافٍ، هو للمتأمّل شافٍ، فقال: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ على سبيل التأثير، والإنشاء، والإرادة، والاستعلاء، لا يكمّل غيره بذاته، وغيره الآمر به، [و]المؤثّر فيه هو الواجب لذاته. ولا يحتاج إلى جزئه؛ لأنّ جزأه غيره، فيكون محتاجًا إلى غيره، وقد فرضناه واجبًا، فيلزم منه محالٌ، فثبت أنّ تكميله الأشياء ليس من ذاته؛ لأنّه من أمره، ولا لأنّه منه على أنّه جزؤه، بل لأنّه أمره، فـ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا﴾؛ لأنّ قولكم: «هو كمال الأجسام» علم، ولكن قولكم: «يكمّلها بذاته» أو «لأنّه جزؤه» ليس بعلم.

---

(١) وقد ذكر الشيخ الطبرسي في مجمع البيان ٦: ٦٧٥ ثلاثة أقوال في ماهية الروح وقال: «قيل: إنّه جسم رقيق هوائي، متردّد في مخارق الحيوان. وهو مذهب أكثر المتكلّمين، واختاره الأجلّ المرتضى علم الهدى قدّس الله روحه.

وقيل: جسم هوائي على بنية حيوانية، في كلّ جزء منه حياة.

عن عليّ بن عيسى قال: فلكلّ حيوان روح وبدن، إلّا أنّ منه من الأغلب عليه الروح، ومنه من الأغلب عليه البدن.

وقيل: إنّ الروح عرض».

(٢) تقرأ في المخطوطة: «فودّ»، والصحيح ما أثبتناه.

ثمّ نبّههم على أنّ كمال كلّ شيء من أمره، بقوله تعالى لرسوله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ﴾ الآية[1]، فعلّق إذهاب كماله ـ الذي سمّاه في آية أُخرى: روحًا ـ بالمشيئة، فقال: ﴿وَلَئِن شِئْنَا﴾ ليُعلم أنّ كمال الرسول ـ الذي ليس فوقه كمال ـ [بأمره]، فكمال مَن دونه أولى أنْ يكون بأمره، كما قال أميرالمؤمنين عليه السلام:«فتمَّ خلقُه بأمره».[2]

﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِۦ﴾، أي: بالذي أوحينا إليك من توكّله واعتماده عليه﴿إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ﴾، فإنّه برحمته أوجدك، وربّاك، وغذّاك، وبالعقل هداك، وبالوحي كمّلك، وإلى الخلق أرسلك. ﴿إِنَّ فَضْلَهُۥ﴾ بتكميلك، وإيصالك إلى هذه الدرجات المتفاضلات التي لا يكون فوقها كمال ﴿كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا﴾.

فإذا ثبت أنّه[3] كمال كلّ مخلوق من الأجسام من جمادها، وحيوانها، والناس[4] على درجاتهم، فاعلم: أنّ كمال الشيء لا يتصوّر من دون شيء، فلا ينفرد عن الأجسام، ولا ينفكّ عنها إلى غيرها، فبطل التناسخ. ولا يكمّل بظهور الحلول كما أبطلناه. فقد بطل الحلول، ونفى أنّه خلق الخلق بالإنشاء[5]، وكلّمهم[6] بالأمر والاستعلاء: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[7].

(١) الإسراء: ٨٦.
(٢) نهج البلاغة: ١٢٧.
(٣) أي: الروح.
(٤) تقرأ في المخطوطة: «للناس»، والصحيح ما أثبتناه.
(٥) في المخطوطة: «به الإنشاء».
(٦) ولعلّه: «كمّلهم».
(٧) الأعراف: ٥٤.

[أنواع الأمر الالهي]

ثمّ أمرُه ـ وإنْ كان واحدًا كلمح البصر ـ فإنّه بحسب مراتب خلقة الخلق ينقسم إلى:

«تكوين»، حيث قال: «إنّما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له: كن فيكون»[١]، وهذه كناية عن سرعة التيسير لقدرته، وكلّ ما هو ثابت في علمه، من دون أن يكون شيئًا ثابتًا في نفسه، بل بتكوين صار موجودًا.

وإلى «تسخير»، حيث قال: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ﴾[٢]، وإلى «إحياء وإماتة، وإحياء بعدها»، حيث قال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾[٣]، وإلى «هداية»، حيث قال: ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[٤]، وإلى «إلهام» في حكايته عن أُمّ موسى، ومثل هذين لا يكون إلّا وليًّا، وإلى «وحي النبوّة»، حيث قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾[٥]، فهذه كمالات حصلت لمخلوقاته بأمره، ثمّ يعيد بأمره كماله[٦]، وما أبدأ، كما قال: ﴿كَمَا بَدَأَكُمۡ تَعُودُونَ﴾[٧].

و[أجاب] كلّ[٨] من أنكر إعادة إحياء العظام وهي رميم: ﴿قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ﴾[٩].

---

(١) اقتبسه من قوله تعالى في سورة ياسين: ٨٢: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾.

(٢) الأعراف: ٥٤.

(٣) الحج: ٦٦.

(٤) طه: ٥٠.

(٥) الشورى: ٥٢.

(٦) هكذا تقرأ في المخطوطة.

(٧) الأعراف: ٢٩.

(٨) كذا، ولعلّ الصواب: «وعلَّم».

(٩) ياسين: ٧٩.

فبقوله: ﴿يُحْيِيهَا﴾ أثبت استمرار قدرته، وبقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1] أثبت تعالى علمه بعدميّتها المتعلّقة بها قبل وجودها، واستمرار علمه بها عند إعادتها، فمنه[2] المبدأ وبه البقاء، وله الخلق والأمر وإليه المصير، وهو حسبنا ونعم النصير.

الكلام على ذلك

قال يحيى بن سعيد:

اعلم أنّه لابدّ من تقديم مقدّمة قبل استقراء كلامه؛ وذلك أنّ القرآن نزل بلسان العرب، قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[3] وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾[4] [وقال:] ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا﴾[5] [وقال:] ﴿لَّوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓءَا۬عۡجَمِيّٞ وَعَرَبِيّٞۗ﴾[6]. فخاطبهم الله بلسانهم قاصدًا إفهامهم، فلا يجوز أن يراد بألفاظه إلّا المعنى الذي وضعوها [له]؛ إذ لو أراد به غيره، لكان مخاطبًا لهم بما لا يفهمونه، وذلك قبيح، وقبحه معلوم لكلّ عاقل.

ألا ترى أنّ كلّ ذي لغة من العرب، والعجم، والفرس، وغيرهم متى يكلّم غيره بكلام يقصد به إفهامه، ولم يرد بكلامه المعنى المراد بتلك اللفظة عند أهل تلك اللغة، عدّوه سفيهًا جاهلاً مناقضًا لغرضه.

---

(١) الأنعام: ١٠١.

(٢) في المخطوطة: «فمنها».

(٣) إبراهيم: ٤.

(٤) الشعراء: ١٩٥.

(٥) الأحقاف: ١٢.

(٦) فصّلت: ٤٤.

[بحث في معنى الحقيقة والمجاز والفرق بينهما]

إذا تقـرّر ذلـك، فاعلم أَنّ الـروح في أصل وضع العربية عبـارة عن: «روح الحيـوان»، فيجب حمل اللفظ عليه إذا تجـرّد، وذلك أَنّ اللفظ على ضربين: حقيقة ومجاز.

فالحقيقـة: اللفـظ المراد به المعنـى الذي وضع له في تلـك اللغة المصطلح عليها، والمجاز بالعكس.

ولابدّ أن يكون بين الحقيقة والمجاز علقة، ألا تراهم سمّوا الفرس الجواد بحرًا[١]، والشجاع أسدًا، والبليد حمارًا؛ لنسبة بين الحقيقة ومجازها؟

والمجاز والحقيقة من العربية، فمن فسّـر الـروح بأنّها روح الحيوان، فقد حمـل اللفظ على حقيقته وهو الأظهر[٢]، ومن فسّـره بالقرآن، أو جبرائيل، أو[٣] ملك غير جبرائيل فقد حمله على مجازه.

ووجه النسـبة بين ذلك وبين روح الحيوان: إنّ القرآن وجبرائيل سبب لحياة الأديان، كما أَنّ الروح [سبب] حياة الأبدان، وكذلك سمّوا عيسى «روحًا»[٤] لمثل ذلك.

والفـرق بين الحقيقة والمجاز: أنّ الحقيقة هي التي يتبادر معناها إلى أفهام أهل تلك اللغة من غير قرينة، والمجاز بالعكس.

وإذا عرفـت ذلك، فنقول: هـذا الذي[٥] حكينا كلامـه: «إنّ المفهوم من

---

(١) قال الزبيدي في تاج العروس ٦: ٥١: «ومن المجاز: البَحْرُ: الفَرَسُ الجَوَادُ، الواسعُ الجَرْي».

(٢) قال الشيخ الطوسي في التبيان ٦: ٥١٥: «وقيل: هو روح الحيوان، وهو الأظهر في الكلام».

(٣) في المخطوطة: «و» بدل «أو»، وما أثبتناه أنسب إلى المعنى.

(٤) كما قال الله تعالى في سورة النساء: ١٧١: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ الآية.

(٥) تقرأ في المخطوطة: «هو الذي».

الروح هو كمال كلّ مخلوق من الأجسام أصالةً والأعراض تبعًا» على تقدير[1] قبوله فاسد؛ لأنّه لا يفهم من إطلاق لفظ «الروح» ما ذكره، لا حقيقةً ولا مجازًا، ولا يجوز حمل كلام الله تعالى عليه، لما ذكرناه.

وكذلك لا يقولون في البناء المحكم والكتابة المحكمة، الكاملَي الصناعة، الجامعَين لوجوه الانتفاع بهما: أنّ فيهما روحًا، ولا إنّهما ذو روح، ومن ارتكب ذلك فقد خرج عن اللغة العربية.

[تفسير الروح بالنفس الناطقة وجوابه]

فإنْ قال: أعني بالروح النفس الناطقة التي أثبتها أكثر الفلاسفة وبعض المسلمين[2].

قلنا: فكان ينبغي لك أن تقول: الروح [هي] النفس، ولا تقل: إنّ المفهوم من الروح كمال كلّ مخلوق من الأجسام؛ لأنّ المفهوم من الكمال المعنى الذي هو ضدّ النقصان، وذلك ليس من النفس في شيء.

ثمّ إنّا نقول: لا يجوز حمل الآية على أنّ المراد بالروح فيها النفس الناطقة؛ لأنّها لا وجود لها، وما لا وجود له فليس من أمر الله؛ لأنّ النفس ليست من باب الأمر الذي هو قول، ولا من باب الأمر الذي هو فعل؛ لأنّ ما لا وجود له لا يكون فعلاً، ويدلّ على ذلك:

أنّ الأحكام الراجعة إلى الحيّ الفاعل إنّما تتعلّق بهذه الجملة المشاهَدة؛ لأنّ الإدراك يقع بكلّ عضو من جملتها، ويبتدأ الفعل في أطرافها، ويخفّ على اليدين ما يثقل على اليد الواحدة، ويتألّم ويلتذّ[3] بأعضائها، ولو كان

(١) جاءت كلمة «تقدير» في هامش المخطوطة، وفي المتن: «قدر».

(٢) في المخطوطة: «المسلمون»، وهو سهو.

(٣) ولعلّها: «ويتلذّ».

الحيّ القادر الفاعل غير هذا البدن، لم يجب ما ذكرناه، ولجاز في المريض الدنف[٤] أنْ يصحّ منه من حمل الثقيل ما صحّ منه قبل المرض، ويصحّ أن يخترع الأفعال، فيتقبّل[٥] مَن كان عنه نائيًا، ويخرّب القلاع والمدن البعيدة، ومعلوم فساده ضرورةً، ولو قيل للعقلاء السالمين من المكابرة: إنّ الممدوح، والمذموم، والمعتقد المريد الكاره غير هذا البدن، ولا شيء داخل فيه، بل معنى خارج عنكم يستعملكم، لسارَعوا إلى تكذيبه وتجهيله.

وعمدة ما في الحجّة لِمَا ذهبوا إليه وجهان:

الأوّل: أنّ في المعلومات ما لا ينقسم؛ فذات[٦] اللّه تعالى ما يُعلم بها كذلك، فمحلّ العلم الموصوف به لا ينقسم، لكن كلّ متحيّز منقسم بناء على نفي الجوهر الفرد، فوجب أن يكون الموصوف بالعلم موجودًا، ليس بحالّ ولا محلّ.

والوجه الثاني: أَنّ أحدنا عند الكِبَرِ يضعف جسمه، وتكبر قوّته العاقلة، فلو كانت حالّة فيه لضعفت بضعفه، والدليل على أنّ ذات اللّه تعالى لا تقبل القسمة:

أنّها لو قبلت القسمة، لكانت مركّبة، واحتاج كلّ جزء منها في تحقّقه إلى الجزء الآخر، فكان ممكنًا بذاته، وقد ثبت أَنّه واجب بذاته، هذا خلف.

وإنّما قلنا: إنّ العلم بها لا ينقسم؛ لأنّك لو فرضت انقسامه لم يخل:

(١) قال الزبيدي في تاج العروس ١٢: ٢١٥: «وقد دَنِفَ الْمَرِيضُ ـ كَفَرِحَ ـ: ثَقُلَ مِن المَرَضِ المُشْفي علَى المَوْتِ».

(٢) هكذا تقرأ الكلمة في المخطوطة، ولعلّ الصحيح: «فيقيّد» أو «فيقتل».

(٣) في المخطوطة: «لذات»، والأنسب ما أثبتناه.

إمّـا أن يكون جـزؤه علمًا محلّ[1] المعلوم وهو باطل؛ للزوم تساوي الجزء والكلّ، أو علمًا[2] ببعضه، وهو باطل؛ لأنّه لا ينقسم[3]. أو لا به ولا ببعضه[4]، وهو باطل قطعًا.

وإنّما قلنا: إنّ الموصوف به وهو محلّه لا ينقسم؛ لأنّه لو انقسم لم يخل أن يكون العلم بتمامه حاصلاً في كلّ واحد من النصفين، فيكون العرض الواحد في محلّين دفعة وهو محال، أو يكون في أحد النصفين دون الآخر؛ فيعود التقسيم إلى ذلك النصف:

إمّـا أن يكون منقسمًا، أو لا يكون حاصلاً في النصف أصلاً، وذلك يدفع وصف المحلّ بالحالّ، ويلزم أن يكون خاليًا عن المحلّ.

وإمّا أن [يكون] كلٌّ منقسم[5]، فمبني على نفي الجوهر[6] الفرد[7].

[القول بنفي الجوهر الفرد وجوابه]:

وقد احتجّوا على نفيه بوجوه، منها:

إنّا اذا فرضنا جوهرًا بين جوهرين، أو جوهرًا فوق جوهرين، وشبه ذلك؛

(١) هكذا في المخطوطة، ولعلّ الأنسب: «بذلك»، كما جاء في معارج الفهم: ٥٣٥ ـ ٥٣٦.

(٢) في المخطوطة: «وعلمًا».

(٣) أي: لأنّ المعلوم لا ينقسم، فإنّه المفروض.

(٤) أي: أو لا يكون علمًا بالمعلوم ولا ببعضه.

(٥) كذا.

(٦) في المخطوطة: «الجواهر».

(٧) قال الشهرستاني في نهاية الأقدام في علم الكلام: ٢٨٢ في معنى الجوهر الفرد: الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حدّ لا يقبل الوصف بالتجزّي، ويسمّيه المتكلّمون جوهراً فرداً، وصارت الفلاسفة إلى أنّه لا ينتهي إلى حدّ لا يقبل الوصف بالتجزّي. ومدار المسألة على: أنّ الجسم عند المتكلّم هو المركّب من أجزاء متناهية، وما تحصره النهايات والأطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له، وعند الفيلسوف الأجزاء إنّما تحدث بالفعل في الجسم، إمّا رضّاً وكسراً، وإمّا بانتشاره، وإمّا باختلاف عرضين، وإمّا بالوهم والقوّة، والجسم مركّب من هيولى وصورة، لا من أجزاء متحيّزة.

فـإنّ ما لاقى به أحدهمـا غير ما لاقى به الآخر، وكذلـك ما ماسّ به أحد الجوهرين غير ما ماسّ به الآخر، فدلّ على انقسامه.

والجواب عمّا احتجّوا به:

أوّلاً: أنّه مبني على نفي الجوهر[1] الفرد، والدليل على إثباته وجوه، منها: أنّه قد ثبت أنّ الأجسـام محدَثة، فلو كانت مركّبة من أجزاء لا تتناهى لـكان قـد أحدث ما لا يتناهـى، وإحداث ما لا يتناهى محـال؛ لأنّ كلّ ما حصره الوجود فهو متناهٍ.

دليل آخر: قد علمنا أنّ الجَمَل أكبر من البقّة، فلو كان كلّ واحد منهما مركّبًا من أجزاء لا تتناهى لكانا سواء، وذلك محال بالضرورة.

دليل آخر: لو كان القول بنفي الجوهر الفرد حقًّا، لصحّ قسمة خردلة على السماوات والأرض، وذلك محال، فالقول بنفيه محال.

دليل آخر: لو كان الجسم لا يتناهى لما أمكن قطعه.

فـإن قيل: لا يبعد[2] قطـع غير المتناهي بغير المتناهـي، قلنا: إحداث ما لا يتناهى محال؛ لأنّ كلّ محدَث متناهٍ.

مطلب: إبطال القول بالطفرة[3] كما قاله النظّام:

---

(١) في المخطوطة: «الجواهر».

(٢) هكذا تقرأ الكلمة، وقد تقرأ: «لا ينفد».

(٣) القول بالطفرة من عقائد النظّامية المشهورة، وقد صرّح مؤلّفو علم الملل والنحل باختصاص هذا القول بهم، حكاه أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميّين ٢: ١٩ عن النظّام هكذا: فزعم النظّام: إنّه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثمّ يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة، واعتلّ في ذلك بأشياء، منها: الدوّامة يتحرّك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الخزّ أكثر ممّا يقطع أسفلها وقطبها... وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم: أبو الهذيل وغيره، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكان لم يمرّ بما قبله وقالوا: هذا محال لا يصحّ.. الخ.

وانظر من المصادر: الفَرق بين الفِرق للبغدادي: ١٧٣؛ والملل والنحل للشهرستاني ١: ٤٩ وغيرها.

وما ذكره النظّام من الطفرة باطل من وجهين:

أحدهما: أنّه يلزمه في الطفرة[1] مثل ذلك؛ لانقسامه عنده.

والثاني: أنّه يلزم منه أن لو لطخنا نملةً بمداد، ثمّ قطعت الحصير، أن نجد أثر المداد في بعض أجزائه دون بعض، ومعلوم فساده.

دليل آخر: الحركة الحاضرة غير منقسمة، وما حلّت فيه كذلك، إنّما قلنا: إنّ الحركة غير منقسمة؛ لأنّها لو انقسمت[2] لكان نصفها سابقًا للنصف الآخر، فالحاضر ماضٍ، هذا خلف.

وإنّما قلنا: إنّ محلّها كذلك؛ لأنّه لو انقسم لكانت الحركة إلى نصفه نصف الحركة إلى آخره، فيؤدّي إلى انقسام الحركة، وهو باطل.

سلّمنا جدلاً نفي الجوهر[3] الفرد، لكن لا نسلّم أنّ غير المنقسم يستحيل حصوله في المنقسم؛ لأنّ الوجود والإضافات ـ كالأبوّة والبنوّة ـ حاصلة في الأجسام.

[الجواب عن دليلهم الثاني]:

والجواب عمّا احتجّوا به[4] ثانيًا: أنّا لا نسلّم أنّ قوة العقل حال الكبر أكثر؛ لأنّها حال الكبر تحفظ ما حصلته من قبل استيلاء[5] اليبس على البدن في تلك الحال. ويدلّ على أنّ الحيّ العالم هذه الجملة: أنّا نجد عند الاشتغال بالعلوم والإمعان في النظر كلالاً وضعفًا في القلب ونواحي الصدر، فلو كان الحيّ العالم غيرها، وجدنا ذلك.

(١) في المخطوطة: «الطفر» بدون «ة».

(٢) في المخطوطة: «انقسم».

(٣) في المخطوطة: «الجواهر».

(٤) في المخطوطة: «أنّه».

(٥) في المخطوطة: «الإستيلاء».

[إبطال الأقوال المختلفة في مفهوم الروح]:

قال يحيى بن سعيد: ثمّ نعود إلى تتبّع كلام من حكينا كلامه على وجه، فنقول:

قولك: «إنّ المفهوم من الروح كمال كلّ مخلوق من الأجسام»، دعوى مجرّدة عن برهان، وليس يعجز من خالفك أن يدّعي أنّ المفهوم من الروح خلاف ما ادّعيته، ولم تورد على ذلك حجّةً قاطعة ولا شبهةً مخيّلة، والعقل لا طريق له إلى اللغات؛ لأنّها تتّبع المواضعة وتقع بحسبها، والعقل[1] يوجب الوقوف عند فقد الحجّة، وكان الواجب عليك إذ لم تجد[2] دليلاً أن تتوقّف عن تفسير الآية، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[3]، وعن رسول الله ﷺ: «من فسّر القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ، وإن أخطأ فقد تبوّأ مقعده من النار».[4]

فإنْ قلت: العرب وضعت الروح للنفس الناطقة، فحكمت كلام الله عليها.

قلنا: إنّ العرب لم يتصوّروا النفس المدّعاة، وإذ لم يتصوّروها فكيف يضعون لها اسمًا؟! ألا ترى أنّ التخاطب بهذه اللفظة وقع من صبيانهم، ونسائهم،

---

(١) في المخطوطة زيادة: «لا».

(٢) في المخطوطة: «يجد».

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) لم نعثر عليه بعين هذه الألفاظ، ولكن وجدناه مرويًا عن النبيّ ﷺ بما يقارب معناه ولفظه في بعض المصادر المعتبرة، راجع: سنن الترمذي ٥: ٦٥ ـ ٦٦؛ والسنن الكبرى للنسائي ٧: ٢٨٦؛ وتفسير الطبري ١: ٧١ ـ ٧٢؛ وتفسير البغوي ١: ٤٥؛ وتفسير القرطبي ١: ٣٢.

وقد ورد هذا المعنى في أحاديثنا عن طريق أهل البيت عليهم السلام في المصادر المعتبرة، نذكر بعضها: تفسير العيّاشي ١: ١٧ ـ ١٨؛ كمال الدين ١: ٢٥٦ ـ ٢٥٧؛ البرهان في تفسير القرآن ١: ٣٩ ـ ٤٣؛ وفي بحار الأنوار ٨٩: ١٠٧، في باب: «تفسير القرآن بالرأي وتغييره» جاءت أحاديث كثيرة تنهى الناس عن تفسير القرآن بالرأي.

وحفاتهم، ومن لا يتفطّن لما هو أظهر من النفس المدّعاة، فكيف بها وقد جزم الأذكياء الذين يشتقّون[1] الشعر من الفلاسفة وأهل الإسلام بنفيها، وإنّما أثبتها نفر يسير منهم.

قوله: «ثمّ إنّ القائلين بأنّه «كمال المخلوقات» تفرّقوا، فزعم بعضهم: إنّه من ذاته يكمّل غيره، وزعم آخرون: أنّه من الله تعالى؛ بمعنى أنّه جزؤه، فيكمّل[2] الخلق بطريق الحلول، فردّ الله على الفريقين بجواب [كافٍ، هو للمتأمّل شافٍ]».[3]

يقال: إنّ ظاهر[4] الآية إنّما يدلّ على أنّ السؤال وقع عن الروح التي هي النفس، فأجاب بأنّها من أمره، أي: من فعله، وليس في الآية بيان كيفيّة اختصاص الروح بالبدن واستعمالها له، وما لأجله تخصّصت ببدن زيد دون بدن عمرو، وهل ذلك بنفيها على سبيل الإيجاب أو بفعل الله تعالى ابتداء؟ وإذ لم يكن ذلك مذكورًا في الآية، بطل قوله: «وقد ردّ الله على الفريقين».

ألا ترى أنّه لو قال: «ويسألونك عن النار، قل: النار من أمر ربّي»، لم يكن في ذلك دلالة على أكثر من أنّ النار أحدثها الله، فأمّا إنّ الإحراق حصل بها، أو باختيار الله عندها، فليس في الكلام دليل عليه.

قوله: «لا يكمّل غيره بذاته، وغيره الآمر به، [و] المؤثّر فيه هو الواجب لذاته».

يقال له: لفظ «الأمر» إذا أريد به الفعل، لم يشتقّ منه أمر، ولا مأمور، ولا ماضٍ، ولا مستقبل، وإنّما يشتقّ ذلك من الأمر الذي هو قول.

قوله: «ولا يحتاج إلى جزئه؛ لأنّ جزأه غيره»، لفظ ليس بجيّد؛ لأنّ ظاهره

(١) كذا، ولعلّ الأنسب: «يشقّون».

(٢) في المخطوطة: «يتكمّل»، وما أثبتناه استفدناه ممّا تقدّم.

(٣) في المخطوطة: «كشّاف» بدل ما بين المعقوفين، وما أثبتناه استفدناه ممّا تقدّم.

(٤) في المخطوطة: «ليظاهر»، وما أثبتناه أصحّ وأنسب.

يشعر أنّ له جزءًا لا يحتاج إليه، كما يفهم من إطلاق قولك: «زيد لا يحتاج إلى عبده»، أنّ له عبدًا، وواجب الوجود لا جزء له.

وقوله: «لأنّ جزأه غيره[1]»، اللازم إنّما يستعمل في مثل هذا الموضع للتعليل أو الاستدلال، وكلاهما هاهنا على ما يُلفظ به لا يصحّان؛ وذلك لأنّ الخصم إذا ادّعى: أنّه ذو أجزاء مثلاً، فقال المستدلّ على فساد قوله: «هذا باطل، لأنّ جزأه غيره، فيكون محتاجًا إلى غيره، وقد فرضناه واجبًا، هذا محال»، كان لخصمه أن يقول: إنّ الذات إذا فرضت ذات أجزاء، لم يكن أجزاؤها غيرها؛ بل هي مجموع أجزائها، فلا يكون جزؤها غيرها، فقد صحّ لك [أن تقول:] «إنّ استدلاله فاسد»، والدليل الصحيح أن تقول: «لو صحّ عليه تعالى الحلول، لكان إمّا أن يحلّ في جميع الأبدان على سبيل الانقسام، أو لا على سبيل الانقسام».

والأوّل باطل؛ لأنّه يلزم كونه مركّبًا، وكلّ مركّب مفتقر في تحقّقه إلى جميع أجزائه، والمفتقر إلى غيره ممكن بذاته، وقد ثبت كونه واجبًا بذاته.

والثاني باطل؛ لأنّه إمّا أنّ [الله] تعالى حلّ على سبيل الوجوب أو الجواز؛ والأوّل فاسد؛ للزوم قدم المحلّ وقد ثبت حدوثه، أو حدوث الحالّ وقد ثبت قدمه.

والثاني باطل[2]؛ لأنّ المعقول من الحالّ حاجته إلى المحلّ، وكلّ محتاج بذاته ممكن بذاته، وقد فرضناه واجبًا بذاته، هذا محال.

ثمّ تكلّم بعد ذلك بألفاظ، وقد أشرنا إلى فسادها في الردّ عليه في تفسير الآية المذكورة أوّلاً، وبيّنّا كيفية اتّصال الآيات بآية الروح، وأنّ قوله: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[3] ظاهره: أنّه أراد الفراق.

(١) في المخطوطة: «غير»، وما أثبتناه استفدناه ممّا تقدّم.

(٢) من قوله: «إمّا أنّ [الله] تعالى حلّ ...» إلى قوله: «والثاني باطل» قد تكرّر مرّتين في المخطوطة.

(٣) الإسراء: ٨٦.

ألا تــراه قد أوضح ذلك فــي قوله في آية أخرى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾[1] ومعنــى ﴿لَنَذۡهَبَنَّ﴾: لَنَمْحُوَنّــه من صدرك وصدور أصحابك.

ثمّ عقبّه بقوله تعالــى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ﴾[2].

ثمّ قال: «فإذا ثبت أنّه كمال كلّ مخلوق من الأجســام؛ [من][3] حيوانها، وجمادها، والناس على درجاتهم، فاعلم أنّ كمال الشــيء لا يتصوّر من دون ذلك الشــيء، فــلا ينفرد عن الأجســام، ولا ينتقل عنها إلــى غيرها، فبطل التناسخ ولا يكمّل بظهور الحلول كما أبطلناه».

يقــال لــه: إنّ الروح التي هي النفــس عند إنّيتها لا تتعلّــق بالجمادات، ولا بالأبدان الميتــة، بل تنقطع[4] تعلّقاتها إذا ماتت، ولم يكن به حاجة إلى قوله: «والناس على درجاتهم»؛ لأنّهم يدخلون في قوله: «كلّ مخلوق من الأجســام»، وقد استســلف الرجل المذكور الثبوت قبل حصوله، فإنّه لم يســتدلّ على ما ادّعــاه، ودار كلامه بــين دعاوٍ مجرّدة وحجج غير مجرّدة، وقشــور ملفّقة، وكلمات غير محقّقة.

قوله: «فلا ينفرد عن الأجسام».

قلنا: ألســت تعلــم أنّ البدن يمــوت، فينفرد عنه وينقطــع تعلّقها به، فقد انفردت النفوس عن الأجســام ضرورة، فكيف يحســن بعاقــل أنْ يدّعي ما

(١) الشورى: ٥٢.

(٢) الإسراء: ٨٨.

(٣) أثبتناه ممّا تقدّم.

(٤) في المخطوطة: «ينقطع»، والصحيح ما أثبتناه.

الضـــرورة بخلافـــه؟! واختلف مثبتوها فـــي حالها بعد موت البـــدن، فقال بعض الفلاســـفة: «إنْ كانت عالمة فاضلة، بُعثت بعد موت البدن، وإنْ كانت جاهلة ـ كنفوس الأطفال والجهّال ـ فنيت عند[1] فناء البدن».

وقال بعضهـــم: «للنفس صفتـــان: الإدراك والفعـــل، والإدراك ضربان: إدراك الجزئيات وإدراك الكلّيات، والنفس توصف بهذين القســـمين وبالفعل الذي هو التحريـــك، فإذا مات البدن، وزال الحجاب الجســـماني، شـــاعت[2] عليها أنوار عالم[3] الجـــلال، فزاد إدراكهـــا، وانتهى إلى حدّ الكمال، وقَـــرُبَ من درجة الملائكة؛ أرواح عالم السماوات».

وقال بعضهم: «إنّها لا تقوى على إدراك الجزئيات إلّا بواسطة آلات جسمانية، فإذا مات البدن تعلّقت ببدن آخر، فإن كانت فاضلة، تعلّقت بفاضل وبالعكس، وهو التناسخ».

والفرق بين التناسخية وبين من أثبت النفس من المسلمين من وجهين:

أحدهما: أنّ التناسخية يثبتون النفوس قديمة، والمسلمون يثبتونها محدَثة.

و[الآخر:] التناســـخية، يقولون بردّها إلى بدن آخر في دار الدنيا، وينكرون البعث والحشر.

والمسلمون يقولون: «يعيد اللّه البدن ويضمّ إليه النفس في دار الآخرة، ويثبتون البعث والحشر للأجساد».

وقوله: «ولا ينتقل إلى غيرها[4]»، فبطل التناســـخ»، مجرّد دعوى لم تورد عليها حجّة ولا شبهة.

(١) في المخطوطة: «عن».

(٢) في المخطوطة: «ساعت»، والأنسب: «شعّت».

(٣) في المخطوطة: «العالم»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في المخطوطة: «غيره»، وما أثبتناه استفدناه ممّا تقدّم.

والدليل على فساد قولهم: أنّا قد بيّنّا بطلان القول بأنّ الحيّ الفعّال غير هذه الجملة المشاهَدة، وقولهم في التناسخ مبنيٌّ على إثبات النفس.

[الدليل على حشر الأجساد]

ودليلنا على حشر الأجساد وإعادتها في الدار الآخرة:

أَنّ الإعادة ممكنة عقلاً، واللّه عالم بالجزئيات والكليّات، قادر على كلّ ممكن.

وقد أخبر الصادق بذلك، ووجب الجزم بوقوعه واعتقاد كونه، وقد عُلم من دين الرسول ﷺ ضرورةً، ومن كتاب اللّه تعالى في مواضع كثيرة[1] على وجه لا يحتمل التأويل: أنّ اللّه تعالى يحشر الأجساد ويعيدها في الآخرة، فيجازيها بالثواب الدائم والعقاب.

وقد تكلّمنا على قوله «ولا يكمّل بظهور الحلول» فيما مضى، فلا وجه لإعادته.

وهذه جملة مقنعة لا يحتمل هذا الموضع أكثر منها.

وكتب في يوم الجمعة، سابع جمادى الأوّل، لسنة إحدى عشر[ة] وثمان مئة الهلالية، وصلّ اللّه على سيّدنا محمّد وآله أجمعين الطيّبين والطاهرين وسلّم.

(١) لا يرتاب أيّ مسلم مقرّ بالكتاب والسنّة في وقوع الحشر والبعث، واختلفت كلمة علماء المسلمين في كيفيّته، وقد بيّن الله تعالى في مواضع مختلفة من كتابه المحكم: إنّ الأجساد تحشر ماديًّا جسمانيًّا عنصريًّا، راجع من كلامه الكريم: البقرة: ٢٥٩ ـ ٢٦٠؛ والإسراء: ٥١ وفيها أيضا: ٩٨ ـ ٩٩؛ وياسين: ٧٧ ـ ٨١؛ والقيامة: ٣ ـ ٤.

وهذه الآيات المحكمات صريحة في كون البعث في يوم المعاد هو بهذه الأجساد العنصرية، فلا يغرّنك بعد هذا ما قاله المنحرفون عن طريقة الثقلين.

مصادر التحقيق

• القرآن الكريم

١. اعتقادات الإمامية، محمّد بن علي بن بابويه الصدوق (ت٣٨١هـ)، مؤتمر الشيخ المفيد ـ قم.

٢. الاقتصاد في ما يتعلّق بالاعتقاد، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، دار الأضواء ـ بيروت.

٣. أمل الآمل، الشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي (ت١١٠٤هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الاشكوري، مكتبة الأندلس ـ بغداد.

٤. بحار الأنوار، محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (ت١١١١هـ)، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٥. البرهان في تفسير القرآن، السيد هاشم بن سليمان البحراني (ت١١٠٧هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة البعثة ـ قم.

٦. بهجة الآمال، علي بن عبد الله العلياري التبريزي (ت١٣٢٧هـ)، تحقيق: هداية الله المسترحمي / جعفر الحائري، بنياد فرهنك اسلامى كوشانپور ـ طهران.

٧. تاج العروس من جواهر القاموس، السيّد مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر ـ بيروت.

٨. تاريخ الإسلام، محمّد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: د. بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

٩. التبيان في تفسير القرآن، محمّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: أَحمد قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٠. التفسير البسيط، علي بن أَحمد الواحدي (ت٤٦٨هـ)، عمادة البحث العلمي بجامعة محمّد بن سعود الإسلامية ـ الرياض.

١١. تفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٠هـ)، تحقيق : محمّد عبد الله النمر/عثمان جمعة ضميرية/سليمان مسلم الحرش، دار طيّبة ـ الرياض.

١٢. تفسير الثعلبي، أَحمد بن محمّد الثعلبي (ت٤٢٧هـ)، تحقيق: أبومحمّد بن عاشور/ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٣. تفسير السمرقندي، نصر بن محمّد السمرقندي (ت٣٧٥هـ)، تحقيق: علي محمّد معوض/عادل أحمد عبدالموجود/ زكريا عبدالمجيد النوتي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٤. تفسير السمعاني، منصور بن محمّد السمعاني (ت٤٨٩هـ)، تحقيق: أبوتميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن ـ الرياض.

١٥. تفسير الطبري، محمّد بن جرير الطبري

(ت٣١٠هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دارهجر ـ القاهرة.

١٦. تفسير العياشي، محمّد بن مسعود العياشي (ت٣٢٠هـ)، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المطبعة العلمية ـ تهران.

١٧. تفسير القرطبي، محمّد بن أحمد القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني/ إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة.

١٨. تفسير القمّي، علي بن ابراهيم القمّي (من أعلام القرن الثالث والرابع)، تحقيق: السيد طيّب الجزائري، مؤسّسة دار الكتاب ـ قم.

١٩. تفسير الماوردي، علي بن محمّد الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٠. تفسير مقاتل بن سليمان، مقاتل بن سليمان البلخي (ت١٥٠هـ)، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢١. تقريب المعارف، أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧هـ)، تحقيق: فارس حسّون، منشورات الهادي، قم .

٢٢. التمثيل والمحاضرة، عبد الملك بن محمّد الثعالبي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق: د.عبد الفتاح محمّد الحلو، الدار العربية للكتاب.

٢٣. خاتمة مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت١٣٢٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ بيروت.

٢٤. دلائل النبوة، أَحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٥. الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٢٦. الرجال، الحسن بن علي بن داود الحلّي (ت٧٤٠هـ)، تحقيق: جلال الدين الحسيني، مطبعة جامعة طهران ـ تهران.

٢٧. روضات الجنّات، السيد محمّد باقر الخوانساري (ت١٣١٣هـ)، تحقيق: أسد الله اسماعيليان، مكتبة اسماعيليان ـ قم.

٢٨. رياض العلماء، الميرزا عبد الله الأفندي (ت١١٣٠هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأَشكوري، مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت.

٢٩. سنن الترمذي، محمّد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت.

٣٠. السنن الكبرى، أَحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسّسة الرسالة ـ بيروت.
٣١. سيرة ابن إسحاق، محمّد بن اسحاق المدني (ت١٥١هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر ـ بيروت.
٣٢. الفَرق بين الفِرق، عبدالقاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ)، تحقيق: محمّد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا ـ القاهرة.
٣٣. الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ)، تحقيق: علي اكبر الغفاري، دارالكتب الإسلامية ـ طهران.
٣٤. كمال الدين، محمّد بن علي بن بابويه الصدوق (ت٣٨١هـ)، تحقيق: علي اكبر الغفاري، مؤسّسة النشر الإسلامي ـ قم.
٣٥. مجمع الأمثال، أحمد بن محمّد الميداني النيشابوري (ت٥١٨هـ)، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة ـ بيروت.
٣٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت٥٤٨هـ)، انتشارات ناصرخسرو ـ طهران.
٣٧. معارج الفهم في شرح النظم، الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلي (ت٧٢٦هـ)، تحقيق: عبد الحليم عوض الحلّي، مكتبة العلامة المجلسي ـ قم.
٣٨. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري الزجّاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب ـ بيروت.
٣٩. الملل والنحل، محمّد بن عبدالكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فهمي محمّد، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٤٠. مقالات الإسلاميين، علي بن اسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ)، تحقيق: محمّد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية ـ بيروت.
٤١. المنقذ من التقليد، الشيخ سديد الدين الحمصي (ت أوائل القرن السابع)، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.
٤٢. نهاية الإقدام في علم الكلام، محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٤٣. نهج البلاغة، تحقيق: صبحي صالح، دار الكتاب المصري/ دار الكتاب اللبناني ـ القاهرة/بيروت.