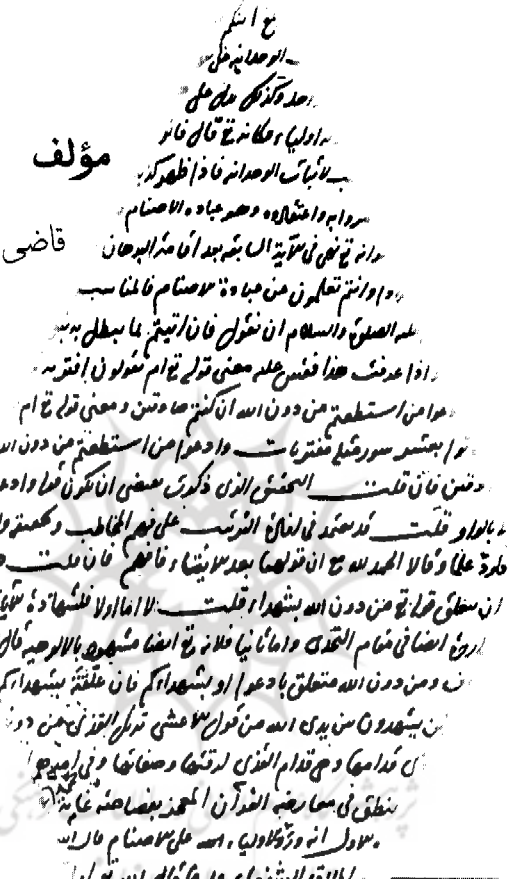
انس التوحيد في تفسير آية العدل و التوحيد



مؤلف

قاضی نورالله شوشتری

* في رؤية الله
* العدل و الجزاء
* [وجه كفر النصارى]
* [نفي فعل القبيح عن الله]

محقق: حسين طوسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه تحقیق

رسالهٔ پیش رو به نام (*انس التوحید فی تفسیر آیة العدل و التوحید*) از شخصیت برجسته و ممتاز شیعه مرحوم قاضی نور الله شوشتری است وی فرزند سید شریف است که نسب او با بیست و یک واسطه به سید علی مرعشی و با بیست و شش واسطه به حضرت سجّاد علیه السلام می رسد.

نامبرده از اعاظم علماء عهد صفویه و فقیه و اصولی و محدث و رجالی و ادیب و ریاضی دان و متکلم جدلی و شاعری ماهر بود که در زمان اکبر شاه هندی به هند رفت و مدتی در لاهور به امر قضا پرداخت و به امر معروف و نهی از منکر و تبلیغات دینی سخت کوشا و دارای تالیفات متنوعه فراوانی بوده است.

نواصب اهل سنّت به سال ۱۰۹۱ هـ. ق قاضی نور الله را به خاطر تالیف کتاب *احقاق الحق* در راه دستگیر کرده و با چوبهای خاردار بسیارش زدند و اعضاء بدنش را پاره پاره کردند و سرانجام او را به شهادت رساندند، و نیز گویند بعد از تالیف کتاب *احقاق الحق و مجالس المؤمنین*، جهانگیر شاه او را احضار کرد و از مذهبش پرسید در جواب از باب تقیه گفت سنّی هستم جهانگیر از او پرسید: جزای قاضی دروغگو چیست جواب داد: عزل و تعزیر. پس از این پاسخ جهانگیر او را معزول ساخت و دستور داد او را با تازیانهٔ خاردار مجازات کنند تا در ضربت سوم از دنیا رفت [و بهمین خاطر به وی شهید ثالث نیز گویند]. مزارش در اکبر آباد هند قرار دارد.[۱]

رسالهٔ مذکور که نام دیگر آن (*مونس التوحید فی تفسیر آیة العدل و التوحید*) می باشد

ردّی است بر گفته‌های سعد الدین تفتازانی. وی در حاشیه کشاف ذیل آیه ۱۸ سوره آل عمران: ﴿**شهد الله انه لا اله الا هو**﴾ بر زمخشری خرده گرفته است؛ چون زمخشری با تفسیر این آیه، عدل و توحید را طبق نظر و مکتب معتزل اثبات کرده، لکن تفتازانی این استدلال و استنتاج زمخشری را در مورد این آیه رد کرده و از آن خرده گرفته است.

شوشتری ـ رحمة الله ـ در این رساله در مقام دفاع از زمخشری بر آمده و استدلال او را تأیید کرده است، و به گفته‌های تفتازانی پاسخ می‌گوید و یاد آور می‌شود که تفسیر زمخشری که «اولو العلم» را در آیه مورد بحث به علماء عدل و توحید ـ که ملائکه در شهادت عدل و توحید مشترکند ـ تفسیر کرده، درست و صحیح است.

نسخه‌ای که مورد تحقیق قرار گرفته از نسخ خطی کتابخانه آیة الله مرعشی به شماره ۸۳۸۱ می‌باشد. البته نسخه دیگری از این رساله نیز در کتابخانه مذکور موجود است که اشتباهاً به نام «ملا میرزا محمد بن حسن شیروانی» ثبت شده است.[۲]

لازم به یادآوری است در فهرست کتابخانه مذکور نام رساله *انس التوحید* یا *مونس الوحید*... ذکر شده است.[۳] امّا آنچه محقق ارجمند جناب آقای دکتر سید محمد باقر حجتی ذکر می‌کند *انس التوحید* و *مونس التوحید* می‌باشد.

والسلام

حسین طوسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿**شهد اللّه انّه لا إله إلاّ هو و الملائكة و اولوا العلم قائماً بالقسطِ لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم. إنّ الدّين عند اللّه الإسلام و ما اختلف الذين اوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم و من يكفر بايات اللّه فإنّ اللّه سريع الحساب**﴾. (آل عمران(٣): ١٩ ـ ١٨)

امّا بعد، فهذا فصل خطاب أُوتيناه و ذكر مبارك أنزلناه، لنصرة جار اللّه، ردّاً على فارس مضمار المعاني المولى الفاضل التفتازاني، فإنّه قد أطال في حاشيته لسان المراءِ و الجدال بما لا يؤدّي إلى طائل من المقال، و عدل في تشنيع إمام أهل الاعتزال عن حدّ الاقتصاد و الاعتدال، و لم يقتصر على ذلك بمجرّد الإشارة و الإيماء بل قد طوى الكشح عن الحياء و نهى النفس عن الوقاء، فنسبه تارةً إلى قلّة البضاعة و الذكاء و أخرى إلى كثرة الوقاحة و فقد الحياء ﴿**وسيعلم الذين ظلموا أيّ منقلب ينقلبون**﴾. (الشعراء(٢٦): ٢٢٧)

و أترقّب من كلّ ذكيّ وسم فطرته بالسلامة و جبل جبلّته على الاستقامة أن ينظر فيه نظر من يكون غرضه إبانة الحقّ و إعانة الصِدق، لا العصبيّة و العناد و اللدد و الاستبداد، غير ملتفت إلى الأغراض الفاسدة الدنيّة و الأعراض الكاسدة الدنيويّة، فإنّ إلى اللّه الرجعى و هو أحقّ أن يخشى. و قد قال المعلّم الأوّل سقراط حبيبنا: و إذا اختلفا فالحقّ أحقّ بالاتباع و اللّه يحقّ الحقّ بكلماته و يبطل الباطل ببيّنات آياته إنّه المستعان و عليه التكلان.

[كلام الزمخشري]

قال جار اللّه عند تفسيره للاية الكريمة التي افتحنا بها هذه الرسالة:

فإن قلت: ما المراد بأُولى العلم الذين عظّمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه و مع الملائكة في الشهادة على وحدانيّته وعد له؟

قلت: هم الذين يثبتون وحدانيّته وعد له بالحجج الساطعة و البراهين القاطعة، و هم علماء العدل و التوحيد.

و قرئ ﴿**انّه**﴾ بالفتح و ﴿**إنّ الدين**﴾ بالكسر على أنّ الفعل واقع على ﴿**انّه**﴾، بمعنى شهد اللّه على أنّه، أو بأنّه. و قوله: ﴿**إنّ الدين عند اللّه الإسلام**﴾ جملة مستأنفة مؤكّدة للجملة الأُولى.

فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فايدتها أنّ قوله: ﴿**لا إله إلاّ هو**﴾ توحيد و قوله ﴿**قائماً بالقسط**﴾ تعديل، فإذا أردفه قوله: ﴿**إنّ الدين عند اللّه الإسْلام**﴾ فقد آذن أنّ الاسلام هو العدل و التوحيد و هو الدين عند اللّه و ما عداه فليس عنده في شيء من الدين.[4]

و فيه: أنّ من ذهب إلى تشبيه أو إلى ما يؤدّى إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين اللّه الذي هو الإسلام، و هذا بيّن جليّ كما ترى.[5] و قرأ مفتوحين على أنّ الثاني بدل من الأوّل، كأنّه قيل شهد اللّه أنّ الدين عند اللّه الإسلام، و البدل هو المبدل منه في المعنى، فكان بياناً صريحاً لأنّ دين اللّه هو التوحيد و العدل. و قرئَ الأوّل بالكسر و الثاني بالفتح، على أنّ الفعل واقع على «إنّ»، و ما بينهما اعتراض مؤكّد. و هذا أيضاً شاهد على أنّ دين الإسلام هو العدل و التوحيد، فترى القراءات كلّها متعاضدة على ذلك.[6]

انتهى كلامه.

قوله: «و هم علماء العدل و التوحيد». قال المولى الفاضل التفتازاني:

إن أراد المعترفين بذلك المحتجّين عليه على ما فسّر به شهادتهم، فجميع علمآء الإسلام سيّما أهل السنّة علمآء العدل و التوحيد، بل كثير من العوام العالمين بذلك بأدلّة إجماليّة، و إن أراد علمآء المعتزلة على ما سمّوا به أنفسهم فباطل بل كفر؛ لأنّ أولى العلم الشاهدين بذلك هم الأنبياء و الأولياء و العلمآء و كلّ من يعترف به و يعرفه بالدليل من الأمم السالفة، فكيف يصحّ الحصر على حبالة المعتزلة.

انتهى.

و أقول: لناصر جار اللّه أن يقول: إنّه أراد المعترفين بما هو حقيقة العدل و التوحيد، المحتجّين عليه بالحجج الساطعة و البراهين القاطعة ردّاً على الجبريّة من الأشاعرة و المشبّهة و من شابههم من القائلين بتعدّد القدمآء من الصفات المتّسمين بأهل السنّة و الجماعة، بأنّهم و العوام المقدّمين لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة التوحيد و العدل، و أنّه لا يصل أيديهم فيما أصلّوه إلى الحجج الساطعة و البراهين القاطعة كما سيتّضح ذلك عن قريب.[٧]

[في رؤية الله]

قوله: و «فيه أنّ من ذهب» إلى آخر. قال التفتازاني:

أي في قوله: ﴿**إنّ الدّين عند اللّه الاسلام**﴾ بالمعنى الذي ذكر دلالة على أنّ من ذهب إلى تشبيه كالمجسّمة و على العرشيّة أو إلى ما يفضي إلى التشبيه كالقائلين بجواز رؤيته فإنّ ذلك يفضي إلى كونه جسماً أو عرضاً في حيّز و جهة إذالمرئي لا يكون إلاّ كذلك أو ذهب إلى الجبر أي الحمل على الأفعال بالكره كالقائلين بأنّه يأمر عباده و ينهى و يثيب و يعاقب مع أنّ أفعالهم بمحض قدرته و مشّيته من غير تأثير لهم، و هذا ظلم محض ليس على دين الإسلام لكون التشبيه و ما يؤدّى إليه مخلّاً بالتوحيد، و الجبر مخلّاً بالعدل.

أمّا الثاني؛ فظاهر. و أمّا الاول: فلأنّ ما يكون في حيّزوجهة لا يصلح إلهاً لما تقرّر في موضعه؛ والتوحيد هو الاعتراف باللّه مع نفي إله سواه، و قيل لأنّه يكون مركّباً، فإن كان شيء من أجزائه ممكناً، كان الواجب ممكناً و إن لم يكن كان الواجب متعدّداً.

و الجواب: أنّا لا نسلّم أنّ جواز الرؤية مطلقاً يقتضي المقابلة والجهة، و إنّما ذلك في الشاهد، ولا نسلّم أنّ تصرّف المالك على الإطلاق يكون جوراً و ظلماً و إنّما ذلك في العباد، و هذا بيّن جليّ على صبيان الكتّاب لكنّ الأعمى لا يهتدي إلى طريق الصواب.

إنتهى.

و أقول: لناصر جار اللّه أن يقول: إنّ جوابه عن دليل امتناع الرؤية كما ترى ممّا تضحك منه الثكلان و يتلهّى به الصبيان؛ و ذلك لأنّ المعتزلة و الإماميّة بنوا دليلهم

المذكور على دعوى الضرورة في استدعآء الرؤية للمقابلة و الجهة، فإنّ حاصل إستدلالهم على ما صرّح به الشيخ ابن المطّهر الحلّي في كتاب (نهاية المرام) و غيره بطريق الشكل الثاني هكذا: اللّه تعالى ليس بمقابل مطلقاً وكلّ مرئيّ مقابل حقيقة أو حكماً بالضرورة، فاللّه تعالى ليس بمرئيّ.

أمّا الصغرى؛ فلأنّ المقابلة مستلزمة للجسميّة و الجهة و المكان باتّفاق المتكلّمين النافين للمجرّدات و رؤيتها.

و أمّا الكبرى؛ فبديهيّة، بل هي من الأوّليّات المستغنية عن التنبيه أيضاً، و مع ذلك نوضحها بأنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ الشيء ما لم يكن مقابلاً لنا كالجبال الّتي ورآء ظهورنا مع عظمها لا يمكن أن يرى بعين الرأس، فإنّ المرئي بها لابدّ أن يكون مقابلاً إمّا حقيقة كجسم مواجه أو حكماً كصورتنا المرئيّة بالمرءآت، فإنّا إذا نظرنا إلى صقيل صيقليّ كالمرآت، نرى صورتنا و نتوهّم أنّها مرتسمة غائرة فيه كما فصّل في موضعه.

و بالجملة، من أنصف من نفسه و لم يتّهم وجدانه علم أنّ الرؤية بدون المقابلة محال و أنّ الغائب عن حواسّ الناظر لو صار حاضراً كان حكمه حكم الحاضر، و علم أيضاً أنّ قول الأشاعرة بجواز الرؤية البصريّة فيه تعالى، كقولهم بجواز رؤية أعمى الصّين بقّة أندلس، كلام واهٍ واقع من محض التعنّت و العناد كما هو دأبهم في أكثر المواد.

و قد ظهر بما قرّرناه أنّ الدليل المذكور ليس من قبيل قياس الغائب على الشاهد كما توهّم، بل مفاده استحالة الرؤية في شأن الغائب تعالى بديهة، مع أنّ منع صحّة قياس الغائب على الشاهد مكابرة غير مسموعة نشأت عن محض العصبيّة و العناد و ارادة الفساد في دين ربّ العباد، كيف و الأشاعرة و الماتريديّة بأسْرهم بنوا أعظم مقاصدهم الّذي خالفوا فيه مع باقي الفرق الإسلاميّة ـ و هو إثبات زيادة الصفات ـ على هذا القياس فقالوا: إنّ العاقل يعلم أنّ قولنا هذا عالم و ليس له علم مثل قولنا هذا أسود و ليس له سواد و قالوا: ثبوت المشتقّ يدلّ على ثبوت مأخذ الإشتقاق. و من إمارات إيرادهم لهذا المنع مكابرةً و عناداً أنّ هذا المولى الغافل قرّر ذلك في شرحه للعقائد النسفيّة ثم أنكره هاهنا تعصّباً على المعتزلة و الإماميّة.

و من جملة إمارات ذلك إيضاً أنّ كثيراً من عظماء متاخّريهم، كالشهرستاني و الغزالي و الرازي و القاضي الأرموي و غيرهم خلعوا ربقة تقليد الأسلاف عن أعناقهم وتبرّؤا

عن اتّفاقهم، فجعلوا المناقشة في هذه المسألة و مسألة زيادة الصفات و الرؤية و الأفعال و غيرها لفظيّاً، و اعتذروا بأنّ محل النزاع لم يكن على السلف جليّاً. و الحمد للّه على ظهور الاتفاق و نسأله رفع ما أضمر من النفاق، فإنّه من أعظم المفاسدة المشيّدة النطاق، القائمة بأهلها على ساق.

على أنّ حجّة الإسلام الغزالي قد ادّعى في بعض تصانيفه أنّه لا يعرف الغائب تعالى إلاّ بالشاهد و طوّل أمثلة هذا الباب بما يفضي ذكره إلى الإطناب.

و إذ قد ظهر لك إتمام ما نقله هذا الفاضل من أدلة المعتزلة في هذا المقام فلنرجع إلى تحقيق حال دليل الأشاعرة.

فاقول: لعمري أنّهم قد أفنوا أعمارهم في طلب الدليل العقلي على جواز الرؤية، فما وجدوا إلاّ دليلاً واحداً و قد كفانا مؤونة الكلام عليه إمامهم فخر الدين الرازي، فإنّه قد أورد عليه عدّة من الإيرادات الواردة حيث قال في كتاب الأربعين:

إعلم أنّ الدليل العقليّ المعوّل عليه في هذه المسألة هذا الذي أوردناه، و أوردنا عليه هذه الأسئلة و اعترفنا بالعجز عن الجواب عنها.

إذا عرفت هذا فنقول: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي و هو أنّا لا نثبت صحّة رؤية اللّه تعالى بالدلائل العقليّة بل نتمسّك في المسألة بظواهر القرآن و الأحاديث فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجوه عقليّة اعترضنا على دلائلهم و منعناهم عن تأويل الظواهر.[8]

و قال السيّد قدّس سرّه الشريف في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقليّ بما امكنه:

فالأولى ما قد قيل من أنّ التعويل في هذه المسئله على الدليل العقليّ متعذّر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسّك بالظواهر النقلية.[9]

هذا كلامه.

و أقول: لا يخفى على من يستحقّ الخطاب أنّ فرار هذين الإمامين العظيمين عن مسلك الأشعري إلى طريقة الماتريدي فرار من المطر إلى الميزاب.

اما أوّلاً؛ فلأنّه لا اتجاه لإثبات صحّة رؤية اللّه تعالى و إمكانه الذاتي بالبرهان العقلي و الاّ وجب التأويل كما في سائر آيات التجسيم، يرشدك إلى هذا ما ذكره هذا المولى الفاضل في شرح المقاصد حيث قال:

و لم يقتصر الأصحاب على أدلّة الوقوع مع أنّها يفيد الإمكان أيضاً لأنّها سمعيّات

ربّما يدفعها الخصم بمنع إمكان المطلوب فاحتاجوا إلى بيان الإمكان أوّلاً و الوقوع ثانياً و لم يكتفوا بما يقال: الأصل في الشيء سيّما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يزد عنه الضرورة أو البرهان فمن ادّعى الامتناع فعليه البيان؛ لانّ هذا إنّما يحسن في مقام النظر و الاستدلال دون المناظرة و الاحتجاج.[١٠]

هذا كلامه.

و قال تلميذه المدعو بالخيالي في بحث المعاد من حاشية شرحه على العقائد:

انّ النقل الوارد في الممتنعات العقليّة يجب تأويله، لتقدّم العقل على النقل فإنّ قوله: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾(طه(٢٠): ٥)لدلالته على الجلوس المحال على اللّه تعالى يجب تأويله بالاستيلاء و نحوه.

انتهى

ولا ريب في أنّ كلامي الأُستاذ و التلميذ صريحان في إبطال ما ذهب إليه إماما الفريقين باعتراف علمائهم و عظمائهم، و كفى به فضيحةً، فإنّه كيف يخفى عليهما هذا الأمر الظاهر الذي يعرفه حامل عوامل عبد القاهر مع جلالة شأنهما و مناعة مكانهما عندهم، فيكون عقيدتهم بلا دليل بمحض تقليد الظواهر كما هو شأن المشبّهة و أشباهه.

و أمّا ثانياً فلأنّه إذا كان إثباته بالدليل النقلي متعذّراً كان إثباته بالدليل العقلي متعذّراً و مستحيلاً أيضاً؛ لأنّ الموقوف على المحال محال.

و كفاك تبصرةٍ في هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء: «من أنّ اللّه تعالى عظّم أمر الرؤية أكثر مما عظّم عبادة العجل؛ لأنّ اللّه تعالى قال: ﴿**ثمّ اتّخذتم العجل من بعده و أنتم ظالمون ثمّ عفونا عنكم**﴾(البقره(٢): ٩٢) و قال: ﴿**قالوا أرنا اللّه جهرةً فأخذتهمُ الصّاعقة بظلمهم**﴾(النساء(٤): ١٥٣) عفي عنهم باتّخاذهم العجل شريكاً له و لم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية فأهلكتهم بالصاعقة؛ لأنّ اتّخاذ العجل إلهاً جهل بغير اللّه في استحقاقه، و طلب الرؤية جهل باللّه؛ لأنّه صفة يقتضي الجسميّة و الجهة و هو متعال عن صفات الأجسام.

نعم الرؤية بمعنى الكشف التامّ بما نقول به، و ذهب إليه من أراد جعل المناقشة لفظيّةً من متاخري أهل السنة، و هو المنقول عن أميرالمؤمنين و سيّد الوصيّين، و تواتر عن جمع كثير من المرتاضين و إليه الإشارة بقوله عليه السلام حين سئل عن رؤية ربّه فقال:

لا أعبد ربّاً لم أره فقيل له و كيف تراه؟ فقال عليه السلام: لايدركه العيون بمشاهدة الأعيان

و لكن يدركه العقول بحقائق الإيمان.[11]

و الحاصل أنّ هذا المطلب أشدّ ظهوراً لأُولي البصائر من الشمس لأُولي الأبصار، و كيف يتصوّر مؤمن عاقل أنّه سبحانه مع كونه لا يحوم حول حمى كبريائه أقدام أعالي العقول و الأفهام و لا ينال شامخ مجده و علائه أبصار البصائر و الأوهام، يرى بحاسّة البصر التي يعجز عن إدراك كثير من المخلوقات و الممكنات الكائنات في الجهات و الأقطار؛ بل هو سبحانه كما وصف نفسه: ﴿**لاتدركه الابصار و هو يدرك الابصار**﴾. كلامه تعالى و كلام رسوله و الأئمّة الأطهار مشحون بنفي الرؤية والإنكار على معتقديها أشدّ الإنكار، لكنّ العمي الصمّ الذين لا يعقلون يجوّزون خلافه، بل يصرّحون بتجويز رؤية أعمى الصين بقّة أندلس[12]، و يحملون ما ورد من الكتاب و السنّة ممّا يحتمل ذلك على ظاهره، كما اعتقدت الظاهريّة من الظواهر أنّ له تعالى يداً و وجهاً إلى غير ذلك، و يتّخذون ذلك و أمثاله ديناً قاتلهم اللّه فقد اتّخذوا دينهم لعباً و لهواً و أضلّوا كثيراً و ضلّوا عن سواء السبيل، و قد غشيت غشاوة التعصّب قلوبهم و أعينهم و آذانهم ﴿**لهم قلوب لا يعقلون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها**﴾(البقره(٢): ٧) ﴿**ختم اللّه على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوة و لهم عذاب اليم**﴾. (الاعراف: ٧)

و إن أردت زيادة الاستقصاء في تحقيق مسألة الرؤية فعليك بتعليقاتنا على تفسير القاضي فإنّك لو رأيتها لرأيت نعيماً و ملكاً كبيراً. هذا.

[العدل والجزاء]

و أمّا ما أجاب به عن دليل عدله تعالى من منع كون تصرّف المالك على الإطلاق في ملكه جوراًو ظلماً فهو إيضاً مكابرة صريحة و إن وافقها فيه بمجرّد التقليد العلاّمة الدواني في بحث القضاء و القدر من رسالته الجديدة في إثبات الواجب تعالى حيث قال: «ليس للعبد على اللّه تعالى حقّ حتّى يتوهّم في حقّه الظلم، بل هو الحاكم المطلق الفعّال لما يريد» انتهى.

و وجه كون ذلك مكابرةً صريحةً ظاهر؛ لأنّ العقل السليم حاكم بأنّ الحاكم أن يتصرّف في ملكه و عبيده ابتداءاً كيفما شاء.[13] و أمّا بعد أمرهم بارتكاب مشقّة التكليفات و اجتناب لذّات المعاصي و ارسال الرسل و الوعد و الوعيد، فتعذيب من أطاعه و تحمّل

الشدائد طلباً لمرضاته و تعظيماً لرسله، و تكريم من عصاه و التذّ به مخالفةً لأمره و إهانةً لرسله، قبيح بالضرورة و يورث كذب ما ورد من الوعد و الوعيد؛ و لو جوّز ذلك لارتفع الوثوق و الاعتماد عن الشريعة بالكليّة.

و قد وافقنا الماتريديّة في ذلك حيث ردّوا على الأشعري في مسئلة العفو بأنّ إحتجاجه على جواز عفواللّه تعالى عن الكفر عقلاً، و تخليد المؤمنين في النّار و الكافرين في الجنّة عقلاً، بأنّه تصرّف في ملكه فلا يكون ظلماً إذ الظلم هو التصرّف في ملك الغير، مردود بأنّ الحكمة يقتضي التفرقة بين المسيئ و المحسن؛ و لهذا استبعد اللّه تعالى التسوية بينهما بقوله: ﴿**أم نجعل الذين امنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار**﴾ (ص(٣٨): ٢٨) ﴿**أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون**﴾ (قلم (٦٨): ٣٤) ولأنّ تخليد الأولياء في النار و تخليد الأعداء في الجنّة ظلم؛ إذ الظلم هو وضع الشيء في غير محلّه.

و قوله: «ليس بظلم لأنّ الظلم هو التصرف في ملك غيره»

قلنا: لا نسلّم ذلك. [ولو] سلّمناه، و لكنّ التصرف في ملكه إنّما لم يكن ظلماً إذا كان على وجه الحكمة، فأمّا إذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفهاً و ظلماً و لا يوصف اللّه تعالى بالقدرة على الظلم و السفه و الكذب؛ لأنّها محال على اللّه تعالى. و هذا واضح بيّن لا يرتاب فيه من استحقّ الخطاب و لكن جعل اللّه على قلوبهم أكنّةً من فهم الصواب، و في آذانهم وقراً من استماع الخطاب. فمثلهم في قول الشاعر: (شعر)

لقد ناديت لو اسمعت حيّاً ... و لكن لا حياة لمن تنادي

و نار لو نفخت لها اضاءت ... و لكن أنت تنفخ في رماد

قوله: «و هذا إيضاً شاهد» إلى آخر.

قال المولى التفتازاني:

لأنّ النقل واقع على أنّ الدين عند اللّه الإسلام، و الحكم بالتوحيد و العدل و غيرهما مؤكّداً لذلك فيكن دين الإسلام هو العدل و التوحيد ليصلح هذا تأكيداً لذلك.

و لا أدري ما قصد المصنّف من تكرير هذا الكلام، فإنّ أحداً من أهل الاسلام لم ينازع في أنّ التوحيد و العدل أساس الإسلام، لكن بمعنى أنّ الإله واحد لا شريك له في الألوهيّة و أنّه عدل في أفعاله لا ظلم منه أصلاً.

و لم يدلّ الآيات والقراءات إلاّ على هذا، فأين هذا من التوحيد بمعنى نفي الصفات

القديمة، و العدل بمعنى وجوب ثواب المطيع و عقاب العاصي، و تفويض أفعال العباد إلى قدرتهم و إرادتهم، و الشرور و القبائح إلى الشياطين، و إثبات ما لا يحصى من الخالقين، حتّى زعمت المجوس أنّهم بين بين إذ لم يثبتوا إلاّ إثنين؛ و أيّ فائدة لهم في تسمية طريقهم و طريقة الإسلام بالعدل و التوحيد بحسب اشتراك اللفظ، على أنّ هذه تسمية من قبل أنفسهم لا غير، و أنّهم لو ارتقوا إلى السماء فليس لهم إلاّ المعتزلة من الأسماء، و إذا تحقّقت فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين، و توحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الأفعال على مابيّن في موضعه.

و لعمري أنّ ما يلوح في كلامه من دلالة الآية على أنّ دين الإسلام و هو التوحيد و العدل هو طريقة الاعتزال المنافية لطريقة أهل الحقّ إن كان عن اعتقاد منه، فالرجل قليل البضاعة و إن قصد بذلك تغليط العوام و تسليط الأوهام، فكثيرة الوقاحة. عصمنا اللّه و إيّاكم عن أمثاله بالنبيّ و آله.

انتهى كلامه.

و أقول: لا يخفى أنّ التكرار الذي أتى به المصنّف من باب هو المسك ما كرّرته يتضوّع. و مقصوده منه على ما مرّ تقريره: أنّ المتسمّين بأهل السنّة و الجماعة ليسوا من أهل العدل و التوحيد حقيقةً، و إنّما أهل ذلك من عداهم من المعتزلة و من وافقهم من الشيعة الإماميّة، كما تظهر سابقاً و يتبيّن لاحقاً.

و أمّا قوله: «و لم يدلّ الآيات و القراءات إلاّ على هذا»

ففيه: أنّ المصنّف لم يرد دلالة الآيات و القراءات المذكورة هاهنا إلاّ على مجرّد حصر دين الإسلام في اعتقاد العدل و التوحيد. و أما إشعاره بأنّ المعتقدين لحقيقة ذلك هم المعتزلة و نظائرهم دون من عداهم من المشبّهة و أشباههم من المتسمّين بأهل السنّة القائلين بزيادة الصفات و رؤيته تعالى بحاسّة البصر، و نسبة الشرور و القبائح و الظلم و المعاصي إليه تعالى، فقد اعتمد فيه على ظهوره مما حقّقه عند تفسير الآيات الأخر من هذا الكتاب.

و الحاصل، أنّ ظاهر كثير من الآيات قد دلّ على التوحيد بالمعنى الذي استبدّ بإثباته المعتزلة و الإماميّة و هو كون صفاته تعالى عين ذاته، بحيث إذا حقّق يرجع إلى نفي الصفات و إثبات نتائجها و ثمراتها للذّات، و على العدل بالمعنى الذي تفرّدا بإثباته

أيضاً، و هو كونه تعالى غير فاعل للقبيح و لا مخلّ بالواجب. و يتفرّع عليه خلق الأفعال و جزاءُ الأعمال.

[وجه كفر النصارى]

امّا الاوّل: فلأنّه تعالى كفّر النصارى في قوله ﴿**لقد كفر الذين قالوا إنّ اللّه ثلاث ثلثة**﴾(المائده(٥): ٧٣) و تكفيره إيّاهم ليس بإثباتهم ذواتا ثلاثة قائمة بأنفسها لأنّهم لا يقولون به؛ بل لأنّهم أثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات ثلاثة فمن أثبت ذاتاً موصوفةً بثمان كان كفره أعظم و أغلظ بثلاث مرّات.[١٤]

و القول بأنّه تعالى إنّما كفّر النصارى لأنّهم أثبتوا صفاتاً هي بالحقيقة ذوات، لأنّهم جوّزوا انتقال أُقنوم العلم من ذات اللّه تعالى إلى بدن عيسى عليه السلام، و المنتقل من ذات إلى ذات يكون قائماً بنفسه، فمع كونه غير مقيّد لما هو المدّعى من إثبات كون الأقانيم الثلاثة ذوات، و إنّما يفيد كون أُقنوم واحد ذاتاً، مردود بأنّه يجوز أن يكون مرادهم من الإنتقال، المعنى الذي يراد في قول النبيّ صلى الله عليه و آله: «العلماء ورثة الانبياء»[١٥] و قولنا: علم الولاية قد انتقل من المرتضى إلى الحسن عليهما السلام. كيف و لو كان مرادهم بالانتقال، المعنى الحقيقي يلزم أن يكونوا معتقدين لأنّ اللّه تعالى بعد انتقال العلم منه صار جاهلاً ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً ـ و لم يقل أحد من النصارى بذلك، و لا نسبه إليهم أحد من المسلمين؛ بل قد صرّح فخر الدين الرازي في تفسيره سورة الفاتحة بعدم اعتقادهم للانتقال حيث قال: «إنّهم زعموا أنّ أُقنوم الكلمة حالّة في ناسوت عيسى و مع ذلك فهي صفة اللّه تعالى غير زائلة عنه»[١٦] انتهى.

و على تقدير أن يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي فالظاهر أن يكونوا قائلين بانتقال الصفة كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض، ضرورة أنّ القول بأنّ الحياة و العلم و الوجود من الذوات مستبعد جداً. و لا يبعد أن يقال أنّهم لمّا كانوا جاهلين بمسألة التوحيد أمكن أن يكونوا جاهلين أيضاً بعدم انتقال الصفات و الأعراض، و أيضاً القول باستحالة انتقال الصفة قياساً إلى صفات الممكنات من قياس الغائب على الشاهد و هو باطل عند الاشاعرة كما عرفت.

و أمّا الثاني: فدلالة كثير من ظواهر الآيات عليه كقوله تعالى ردّاً على من أسند القبح إليه تعالى: ﴿**و إذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها اباءنا و اللّه امرنا بها قل إنّ اللّه لا يامر بالفحشاء اتقولون على اللّه ما لا تعلمون قل امر ربّي بالقسط**﴾(الاعراف(٧): ٢٨) و قال: ﴿**إنّ اللّه يامر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذي القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغي**﴾(نحل(١٦): ٩٠) و أمثال ذلك كثير. و قال تعالى للإشعار بخالقيّة عباده لبعض الأفعال ﴿**تبارك اللّه احسن الخالقين**﴾(فصلت(٤١): ٤٦)﴿**و من عمل صالحاً فلنفسه**﴾ (شورى(٤٢): ١٨) ﴿**و الذين آمنوا و عملوا الصّالحات**﴾(مؤمنون(٢٣): ١٤) إلى غير ذلك من الآيات.

و صرف هذه الآيات عن ظاهرها بعد تسليم وجود الآيات الأخر المعارضة لها إنّما يصحّ عند اعتضادها بالدليل العقلي.

و من البيّن أنّ إقامة الأشاعرة الدليل العقلي على إثبات زيادة الصفات و نفي أفعال العباد أصعب من خرط القتاد، كما لا يخفى [على] من تتبّع و أجاد و ما احتجّ بها العدليّة على المذهب المنصور فهو في التطوّع و الظهور كالنور على شاهق الطور حتّى أنّ فخر الدين الرازى مع تصلّبه في العصبيّة و تحامله على المعتزلة و الإماميّة لمّا عجز عجز الإمآء الهنديّة عن إثبات مطلب الأشعريّة بالأدلّة العقليّة، حاول محاكمةً رافعةً لخجالته حافظة لما وجه من هو في حبالته فقال في تفسيره الكبير: «أنّ إثبات الإله يقتضي الجبر و إرسال الرسل يستدعي القدر» انتهى.

و ربّما رام الأشعري مهرباً للتخلّص عن الجبر المحض و نسبة القبح إليه تعالى، فسلك طريق الكسب فلم ينته إلى ملجأ، فإنّه إن أسند إلى العباد شيئاً بطل أصله و إلاّ جاء الجبر، فرجع من طريقه المعوّج المشحون بالآفة، و لم يستفد طائلاً سوى طول المسافة.[١٧]

و ما ذكره العلاّمة الدواني في رسالته بما حاصله:

أنّه يلزم الجبر على تقدير تاثير قدرة العبد أيضاً، ضرورة أنّ قدرة العبد و إرادته مقدورتان مخلوقتان للّه تعالى فقط اتّفاقاً،

فمردود بأنّ الاتّفاق فيما ذكر مسلّم، لكن لا يلزم من كون آلة فعل العبد من اللّه تعالى أن يكون فعله منه، و لو كان كذلك لكان تفرّق الاتصال الحاصل من النجّار بواسطة المنشار فعل الحدّاد لا النجّار و ذلك باطل بالضرورة.

و غاية ما يتخيّل من ذلك أي من كون القدرة و الإرادة من اللّه تعالى هو الإيجاب و امّا الجبر فلا.

و يدفع الإيجاب المتوهّم بأنّ كون آلة فعل العبد التي هي القدرة و الإرادة من اللّه مسلّم، إلاّ أنّ فعل العبد تابع لداعيه و إرادته فيكون باختياره؛ لانّا لا نريد بالاختيار إلاّ هذا القدر أي كون الفعل مسبوقاً بالقصد و الإرادة فلا يكون إيجاباً؛ لأنّ الإيجاب عبارة عن عدم تخلّف الفعل عن الفاعل بشرط أن لا يكون له قصد و داعٍ و إرادة إلى صدور الفعل كصدور الحرارة من النار و الرطوبة من الماء و ليس فعل العبد كذلك؛ لأنّه تابع لقصده وداعيه، وبعد ظهور كون فعله تابعاً لداعيه أن سمّوه إيجاباً لكون الآلة من اللّه تعالى، كان منازعةً في التسمية فلا يجديهم نفعاً.

و بوجه آخر نقول: أنّ كون الفعل واجباً لغير لاينافي كونه اختياريّاً في نفسه، و أن لا يكون كحركة الجماد، و هو المراد.

و الحاصل: أنّ اللّه تعالى خلق العبد مختاراً في أفعاله لكن لمّا أراد أن يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه أن لا يفعله، فالمآل بالأخرة و إن كان إلى نوع من الجبر، إلاّ أنّ الجبر بهذا المعنى غير منكر، و إنّما المنكر، الجبر بمعنى أن لا يكون لقدرة العبد أثر في فعله بوجه مّا.

و أمّا بمعنى أن يكون فعل العبد مستنداً إليه باعتبار ماله من القدرة و الاختيار فيه بحكم البديهة، و إلى اللّه تعالى باعتبار خلقه لعبد و إيجاده إيّاه مع ماله من القدرة و الإرادة، فهو الجبر المتوسّط الذي يقتضيه الرأى الصائب، و أخبر عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله: «لا جبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين»[18] فتأمّل.

و لا يبعد أن يقال أيضاً أنّ تعلّق القدرة و الإرادة إلى الفعل أي جعلهما متعلّقاً به و صرفهما إليه، من العبد لا من اللّه تعالى، و نمنع أنّ تعلق الإرادة منبعث من مجرّد تصوّر الملائم و اعتقاد النفع الذي يلقّهما اللّه تعالى في قلب العبد، كما ذكره العلاّمة الدواني[19] في رسالته المشهورة المعمولة في خلق الاعمال، ولا يجوز أن يكون منبعثاً عن ذلك مع أمر اعتباري محض كان منشأه العبد الموجد للفعل و ذلك الأمر الاعتباري أيضاً منشأه العبد أو غيره لأمر اعتباري آخر منشأه العبد أو غيره و هلّم جرّاً والتسلسل في الأمور الإعتباريّة ممّا لا يبال بارتكابه فتدبّر.

و إذا كان الأمر على ما وصفناه فلا محالة يجب حفظ ظواهر الآيات التي استدلّ بها

العدليّة لمعاضدتها بالأدلّة العقليّة، و صرف الآيات التي تمسّك بها الأشعريّة لمخالفتها أدلّة العدليّة، كما تقرّر في الكتب الأُصوليّة و صرّح به القاضي الأرموي من الشافعيّة في بحث تنزيه اللّه تعالى عن الجهة و الجسميّة حيث قال في لبابه: «أنّ الظواهر النقليّة إذا عارضت الدلائل العقليّة لم يمكن تصديقها و لا تكذيبها، فيتعيّن تصديق العقل و تفويض علم النقل إلى اللّه تعالى و الإشتغال بتأويل الظواهر» انتهى هذا.

و أمّا ما ذكره في العلاوة من أنّ تسمية المعتزلة بأهل التوحيد و العدل تسمية من قبل أنفسهم لا غير.

فالجواب عنه أنّه لا مشاحة في أصل وضع الأسماء، لما قيل من أنّها تنزّل من السّمآء، و إنّما يتأتّى المناقشة في دعوى موافقتها لمسمّياتها في المعنى، فكما أنّ المتسمّين بأهل السنّة من الأشعريّة و الماتريديّة و سلفهم الحشويّة يناقشون في إطلاق إسم أهل العدل و التوحيدحقيقةً على المعتزلة و الإماميّة، كذلك هؤلاء ينازعون مع المتسمّين بأهل السنّة في استحقاقهم التسمية بأهل السنّة و الجماعة بمعنى سنّة النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و جماعة صحابته المرضيّة، بل يقولون نحن أهل السنّة والجماعة بالمعنى المذكور حقيقةً. و أمّا المتسمّين بذلك فهم أهل السنّة و الجماعة بالمعنى الذي كان منظورهم في أصل وضعه، و هو كونهم من أهل سنّة معاوية و جماعة يزيد، كما صرّح به من أهل السير من تريد، و لا يزال كان هذا المعنى منظوراً لهم في ايّام دولة الشجرة الملعونة الأمويّة، و لمّا انتهت النوبة إلى بني العباس من الدوحة الهاشميّة خافوا منهم و أوّلوا تسميتهم المذكورة بكونهم من أهل سنّة النبيﷺ و جماعة الصحابة.

و لقد أشار المصنّف إلى ما ذكرناه في بعض أشعاره عند تفسير بعض الايات النافية للرؤية حيث قال: (شعر)

لجماعة سمّوا هو اهم سنّةً ... وجماعة حمُر لعمري موكفة

قد شبّهوه بخلقه و تخوّفوا ... شنع الورى فتستّروا بالبلكفة[٢]

و بالجملة، لو فتح باب القول بأمثال ما ذكره المولى المذكور من أنّ التسمية بأهل العدل و التوحيد تسمية من قبل أنفسهم لا غير، و أنّهم لو ارتقوا إلى السماء فليس لهم إلاّ المعتزلة من الأسماء، فللعدليّة أن يقولوا أنّ تسمية من خالفنا بأهل السنّة و الجماعة تسمية من تلقاء أنفسهم، و أنّهم لو عضّوا الأرض بالنواجد فليس لهم إلاّ اسم التسنّن بالمعنى الذي لا يرضى به الماجد و أما تسميتنا بالمعتزلة فممّا لا نتحاشى عنه، بل نفتخر

به لإشعاره بمفارقة رئيسنا و مقدّمنا و أصل عن أصول الحسن البصري الحشوي المرائي الباطل، على طبق اعتزال إبراهيم عليه السلام عن قومه بقوله: ﴿**و اعتزلكم و ما تدعون**﴾. (مريم(١٩): ٤٨)

نعم لو كان مدلول ذلك الاسم اعتز النا عن الحقّ و رفضنا للصدق، لتوجّه العار و حقّ علينا الفرار.

و أمّا ما ذكره هذا الفاضل من «أنّ عدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين، و توحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات نفي الأفعال»، فمغلطة ظاهر الفساد، لا يذهب على من له أدنى مسكة من الفهم و السداد؛ لظهور أنّ كثرة الخالق بالمعنى الذي يكون مشكّكاً في إفراده مع ثبوت جوازها بما مرّ من قوله سبحانه: ﴿**تبارك اللّه احسن الخالقين**﴾(مؤمنون(٢٣): ١٤) إنّما ينافي التوحيد لو كان مستلزماً لإثبات خالق سوى اللّه غير محتاج في الوجود إليه تعالى، أما إذا قلنا بأنّ الخالق على الإطلاق هو اللّه الواحد الأحد، و وجود سائر الخالقين و أقدارهم على تفاوت مراتبها مستندة إليه تعالى، فلا منافات.

و كذا نفي الصفات إنّما يستلزم نفي الأفعال إذا أريد بنفي الصفات و ما يقوم مقامها في ترتيب آثارها عليه. و أمّا إذا أُريد بذلك نفي زيادة الصفات و إثبات كونها متّحدةً مع الذات في الحقيقة متغايرةً بالاعتبار و المفهوم، بمعنى حصول نتائج تلك الصفات و ثمراتها من الذات وحدها كما صرّحوا به، فلا ينافي التوحيد بل يحقّقه كما لا يخفى؛ لأنّ الذات المقدّسة لمّا كانت في غاية الكمال و الاستغناء لم يحتج في كشف الأشياء عليه إلى زيادة علم، و لا في إيجادها إلى قيام قدرة، و لا في تخصيصها بوقت دون وقت إلى انضمام إرادة، و هكذا الكلام في سائر الصفات.

و لعمري أنّ ما يلوح في كلامه من المغالطة إن كان عن اعتقاد منه، فالرجل قليل البضاعة و إن قصد بذلك تغليط العوام و تسليط الأوهام فكثير الوقاحة عصمنا اللّه و إيّاكم عن أمثاله بالنبي و آله.

تكملة

ثمّ بعد ما حال الحول و انتشر ما سنح لي من مراتب القول، وقع نظري في هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازى المشكّك المتسمّى بالإمام، و ظهر من كلامه أنّه الذي شجّع التفتازاني النسائي المقلّد المتحيّر في اراء نفسه اللوّامة، على إساءة الأدب بالنسبة إلى

ذلك العلم العلاّمة، فاردت تكميل الكلام، و أُرادف في حال المأموم محال الإمام ليتّضح لذوى الأفهام، أنّ ما يصفونه من الشتم و الملام يعود إلى لحيتهما، و يقود إلى وهن نحلتهما.

[كلام الرازى رداً على الزمخشرى و جوابه]

فاقول: قال الرازي:

قد خاض صاحب *الكشّاف* هاهنا في التعصّب للاعتزال، و زعم أنّ الآية دالّة على أنّ الإسلام هو العدل و التوحيد، و كان ذلك المسكين بعيداً من معرفة هذه الأشياء إلاّ أنّه فضوليّ كثير الخوض فيما لا يعرف، و زعم أنّ الآيات دالّة على أنّ من أجاز الرؤية و ذهب إلى الجبر لم يكن على دين اللّه الذي هو الإسلام.

و العجب أنّ أكابر المعتزلة و عظمائهم افنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنّه لو كان اللّه تعالى مرئيّاً، لكان جسماً، و ما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي مشمّ رائحة العلم من أين وجد ذلك، وامّا حديث الجبر فالخوض فيه لذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه؛ لأنّه لمّا اعترف بأنّ اللّه تعالى عالم بجميع الجزئيّات، واعترف بأنّ العبد لا يمكنه أن يقلّب علم الله تعالى جهلاً فقد اعترف بهذا الجبر، فمن أين هو و الخوض في هذه المباحث انتهى.[21]

و اقول: فيه نظر؛ إذ على تقدير تسليم أنّ أكابر المعتزلة لم يجدوا دليلاً قاطعاً على امتناع الرؤية على اللّه تعالى، فقد وجد أكابر الإماميّة على ذلك أدلّةً قاطعةً، كما ذكرنا بعضها سابقاً و بعضها مذكور في كتبهم الكلاميّة، وحيث كان المعتزلة و الإماميّة متوافقان في الأُصول على زعم أهل السنّة فلنعتبر استدلال أحدهما على ذلك الأصل بمنزلة استدلال الآخر به ليزول تعجبه.

لكنّ العجب من هذا الرجل المشكّك المغالط المتسمّى بالإمام، حيث اعترف عند تقرير مسالة الرؤية من كتابه *الاربعين*، أربع مرّات بعجزه عن إتمام الدليل العقلي على جواز الرؤية، حتّى اضطرّ إلى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخه الأشعري إلى مذهب الماتريدي، كما نقلناه عنه سابقاً، ثمّ يجيء و يتعرّض هاهنا على أكابر المعتزلة بأنّه على زعمه لم يجدوا على امتناع الرؤية دليلاً و لا مرشداً و سبيلاً، و لعلّه لم يسمع

في الأمثال السائرة أنّ من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجارة، و من كان ثوبه من الكاغذ لا يرشّ الناس بالماء.

و أمّا ما ذكره من «إنكار الاستدلال بالشاهد على الغائب» فهو من قبيل الشعير يوكل و يذمّ كما تقدّم بيانه على وجه أتمّ.

و أمّا ما ذكره من «أنّ خوض صاحب *الكشّاف* في حديث الجبر خوض بما لا يعنيه» فهو خوض فيما لا يعنيه؛ لأنّ اعتراف ذلك العلاّمة الحبر بعلم اللّه تعالى بالجزئيات لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهّمه عن غاية جهله بحقيقة علمه تعالى، و ذلك لأنّ العلم تابع المعلوم حكاية عنه، و مثال له غير مؤثّر فيه، إذ لو اثّر علم اللّه تعالى باختيار الكافر للكفر مثلاً في وقوع الكفر، و كان سبباً له كما زعمه هذا الإمام المشكّك و سائر أهل نحلته من الأشاعرة، لكان علمه بأنّه ينزل المطر في الربيع مثلاً باختياره، مؤثّراً في وقوع المطر موجباً له فلا يبقى للّه اختيار في وقوع المطر في الربيع مثلاً و ذلك محال لم يقل به أحد من المسلمين، و لنعم ما قيل (شعر)

علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود

و أمّا ما ذكره آخراً تعريضاً للعلاّمة الزمخشري بأنّه اين هو و الخوض في هذه المباحث، إيهاماً منه أنّه أهل لذلك دونه، إنّما صدر عنه لاغتراره بقوم قد حقّوا من حوله و ألقوا السمع إلى قوله و صدّقوه في كلّ هذيان و هذر، و صوّبوه في كلّ ما يأتي و يذر، لملاحظة تقرّبه لسلطان تلك الأيّام، إيذائه للمحصّلين بالشتم و الملام، و إلاّ فهو بعيد عن أهل التحقيق بمراحل و لم يخرج عن غمرة التشكيك إلى ساحل، أورد على حكماء الإسلام و من خالفه من علماء الاسلام شبهاً واهيةً و شكوكاً موّهةً لا يخفى على الأفاضل الكرام، و لا يروّج على الناقذين من ذوى الأفهام، لم يحصل شيئاً من سرائر الحكماء المتألّهين، و لم ينل مكنون أُصول علماء الدين، بل اشتغل طول عمره لإنتحال أقاويل الناس و جمعها و تلفيفها و إيجازها مرّةً و بسطها أُخرى، و التصرّف فيها بالعبارات و التعبيرات من ورقة إلى ورقة و من مسوّدة إلى أُخرى طلباً للجاه الوهمي و الترأّس الخيالي، من غير أن يظفر من الحكمة بطائل، او يرجع في البحث إلى حاصل، بل لم يذق طعم العلوم و لم يشمّ من المعاني إلاّ ما هو مدحور ملوم، و من لم يصوّبني في هذا الكلام و العتاب و الملام، فليطالع صحيفة أحوال هذا الإمام من تاريخ الحكماء للمحقّق الشهزورى و السلام.

۱ . *کشاف الفهارس*، ج ۳، ص ۶۲۶ .

۲ . *فهرست کتابخانه آیه الله مرعشی*، ج ۱۱، ص ۱۴۹ .

۳ . همان، ج ۲۱، ص ۳۵۱ .

۴ . یرید أنّ قوله : ﴿**شهدالله انه لا اله إلا هو**﴾ یدل علی إثبات التوحید و قوله : ﴿**قائماً بالقسط**﴾ علی العدل، و أن قوله : ﴿**العزیز الحکیم**﴾ صفتان مقررتان لهما، و ان قوله ﴿**إن الدین عندالله الإسلام**﴾ جملة مؤکّدة لما سبق و معناها معناه، فلزم علی هذاان یکون الدین عندالله إسلام من یقول العدل و التوحید، یلزم من المفهوم انّ دین مخالفیهم لم یکن من الدین فی شئ . (منه)

۵ . التشبیه و الرؤیةالمستلزمین للإمکان و الترکیب تنافیان التوحید، و الخبر ینافی العدل و هذا ظاهر . (منه)

۶ . *الکشاف*، ج۱، ص ۳۴۵ و ۳۴۶ .

۷ . و الحاصل إنّا نختارالشق الاول و نمنع انّ جمیع علماء اهل الإسلام حتی الجبریه و المشبّهة ، الصفاتیّه من اهل السنّة علماء العدل و التوحید کما سیجئی بیانه . (منه)

۸ . *الاربعین*، ج ۱، ص ۲۷۷ . مع بسیر الاختلاف .

۹ . *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۲۹ .

۱۰ . *شرح المقاصد*، ج ۴، ص ۱۸۱ .

۱۱ . *نهج البلاغه*، صبحی صالح، ص ۲۵۸ .

۱۲ . إنّ هذا مثال یضرب الشئی المحال واقعاً، و المؤلف (قدس سره) اراد من ذکر هذا المثال الرد علی من یجوّز رؤیة الله تعالی الذی هو محال عقلاً و نقلاً .

۱۳ . قال السّید السند الشریف المرتضی قدس سره : «انا ما نابی القول بأنّ الثواب تفضّل بمعنی انّ الله تعالی تفضّل بسببه الذی هو التکلیف و لهذا نقول انه لا یجب علی الله تعالی شئی ابتدا و انما یجب علیه ما اوجبه علی نفسه فالثواب مما اوجبه علی نفسه بالتکلیف و کذا التمکین و الالطاف و کل ما یوجبه و یجلبه التکلیف و لو لاایجابه له علی نفسه بالتکلیف لما وجب . (منه)

۱۴ . و قد یجاب : بأنّ صفات الله عند الاشاعرة لیست غیر الذات و لا غیرها، فسر و الغیریةیکون الموجودین بحیث یتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، ای ینفک احدهما عن الاخر و العینیة باتّحاد المفهوم بلاتفاوت أصلاً فیتصور بینهما واسطة . ورد بانّهم إن اراد و الانفکاک من الجانبین إنتقض بالعالم أو الصانع تعالی و العرض بدون المحلّ، و إن اکتفوا بجانب واحد یلزم أن یکون الجزء بدونه و کذا یلزم الغایرة بین الذات و الصفة مع تصریحهم بعدم المغایرة بینهما بجواز وجود الذات بدون الصفة، و أجیب عن النقض بالعالم و الصانع بأنّ المراد بالانفکاک ما یعم الإنفکاک فی الوجود و الحیز و جواز انفکاک الصانع عن العالم فی الوجود و کذا انفکاک العالم عن الصانع لا فی الحیز لاستحالة تحیّز الصانع تعالی و لا یخفی ما فیه من التکلّف، و عن النقض بالصفات بأنّ ما صرّحوا به عدم المغائرة بین الذات و الصفات اللازمة لامطلقاً و لا یجوز انفکاک الذات عن الصفة اللازمة، و ردّ الجواب المذکور بأنّ المحذور اللازم و هو تعدد القدماء باق و لا ... من تجدید اصطلاح فی الغیریّة فالوجه فی دفع التکفیر ما قیل من أن المکفّر من قال بالذوات القدیمة لا ذات و صفات قدیمة فتامّل فیه . (منه)

۱۵ . *الکافی*، ج۱، ص ۲۲ .

۱۶ . *التفسیر الکبیر*، ج ۱، ص ۳۱ .

۱۷ ، و الحاصل : آن الکسب أیضا فعل الله تعالی بناء علی ما تقرر عندهم من انه لافاعل فی الوجود إلاّ الله فیلزم الجبر المحض و المدح و الذم باعتبار المحلیة باطل اذلا اختیار للعبد فلاوجه للمدح و الذم باعتبارها کمالا وجه لذم الجماد باعتبار لون کدر، فافهم .

۱۸ . توحید صدوق، ص ۳۶۲، باب نفی الجبر و التفویض، ح ۸ .

۱۹ . *الرسائل المختارة*، ص ۷۲ .

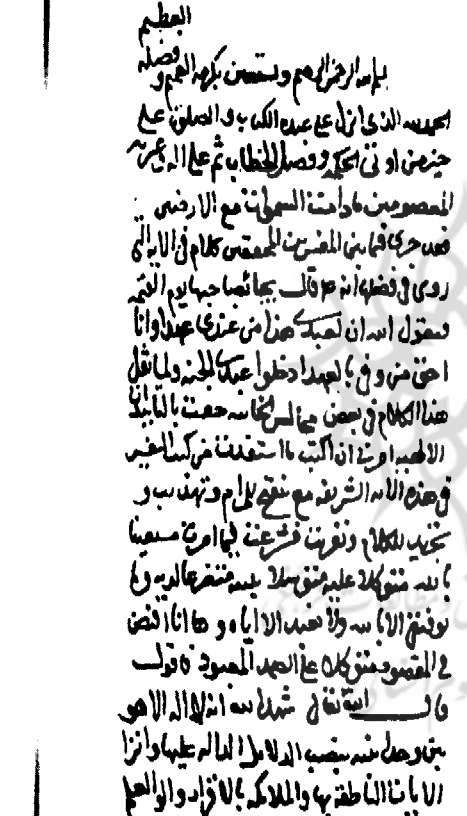
۲۰ . *الکشاف*، ج ۲، ص ۱۵۶، ذیل آیه ۱۴۳ من سورة الاعراف . و فی حاشیته : ...فتستروا بقولهم : انه یری بلاکیف، فالبکفة مبحوثة من ذلک . .

۲۱ . *التفسیر الکبیر*، ج ۷، ص ۲۰۶ .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تفسير آية

﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾



مؤلف: نامعلوم

* [كلام البيضاوي في الآية]
* [كلام الزمخشري في الآية]
* [تعقيب كلام الزمخشري]

محقق: مهدی فاضل

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه تحقیق

مؤلّف

در نسخهٔ خطی موجود، نامی از مؤلّف نیست، لکن بعض فهرست نویسان گفته‌اند: گمان می‌رود نویسنده این رساله «**قاضی نور الله مرعشی**» باشد.[1]

در این که آیا این احتمال صحیح است یا نه در بخش معرفی رساله بحث خواهد شد.

شرح حال **قاضی** نور الله شوشتری مرعشی:

قاضی نور الله فرزند سیّد شریف یا سیّد شرف الدین حسینی مرعشی شوشتری؛ نسب او با بیست یا بیست و یک واسطه به سیّد علی مرعشی و با بیست و شش واسطه به امام سجاد علیه السلام می‌رسد. او فقیه، اصولی، محدّث، رجالی، ادیب، ریاضی‌دان، متکلّم جدلی، شاعر ماهر و در یک کلام از اعاظم علمای دورهٔ صفویه بود که مدّتی در لاهور هندوستان به کار قضا و امر به معروف و نهی از منکر و تبلیغات دینی مشغول بود و دارای تألیفات زیادی است که مهمترین آنها *إحقاق الحقّ* می‌باشد. قاضی نور الله در سال ۱۰۱۹ هـ. ق. به علّت تألیف کتاب *إحقاق الحقّ* دستگیر و در سن ۶۴ سالگی به شهادت رسید.

گویند: بعد از تألیف **إحقاق الحق** و *مجالس المؤمنین* جهانگیر شاه او را احضار کرد و از مذهبش پرسید، او به تقیّه گفت: «سنّی هستم».

جهانگیر پرسید: «جزای قاضی دروغگو چیست؟» جواب داد: «عزل و تعزیر». جهانگیر او را معزول ساخت و دستور داد با تازیانه خاردار مجازاتش کنند در ضربت سوّم از دنیا رفت، مزارش در اکبرآباد هند قرار دارد. روحش شاد و روانش جاوید باد.

ریحانة الأدب در شرح حال او نام ۸۰ عدد از تألیفاتش را ذکر می‌کند و در پایان می‌گوید: «و غیر اینها که بسیار است».

قاضی نور الله علاوه بر مراتب عالی علمی و تالیف کتاب‌های گوناگون، چنان که

گذشت. قریحهٔ شعر داشته و در دیوان شعرش به «نوری» تخلّص می‌کرد.[۲]

رسالهٔ حاضر

این رساله تحقیق در تفسیر آیهٔ هجدهم سورهٔ آل عمران ﴿**شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو...**﴾ می‌باشد و نویسنده به ردّ و ایراد گفته‌های فخر الدین رازی در تفسیر کبیر *مفاتیح الغیب* پرداخته است و در حقیقت می‌توان گفت: این رساله حاشیه‌ای است بر *مفاتیح الغیب* رازی و *کشّاف* زمخشری.

در *فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*[۳] احتمال داده این رساله از قاضی نور الله باشد. محقّق دانشمند دکتر محمّد باقر حجّتی در «کشّاف الفهارس» این احتمال را نادرست می‌داند، و عقیده دارد: کتاب قاضی نور الله در دفاع از زمخشری و به نام «مونس التوحید» في تفسیر آیة العدل و التوحید است.[۴]

در جای دیگر در معرّفی «مونس الوحید» في تفسیر آیة العدل و التوحید می‌فرماید:

> سعد الدین تفتازانی در حاشیهٔ «کشّاف» ذیل آیهٔ ۱۸ سورهٔ آل عمران ﴿**شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو**﴾ به زمخشری خورده گرفته است، چون زمخشری با تفسیر این آیه عدل و توحید را طبق نظر و مکتب معتزله اثبات کرده، لکن تفتازانی این استدلال و استنتاج زمخشری را در مورد آیه ردّ کرده و از آن خرده گرفته است و شوشتری در رسالهٔ موجود، در مقام دفاع از زمخشری بر آمده و استدلال او را تأیید می‌کند....

در ذیل آن می‌نویسد:

> در فهرست *کتابخانهٔ آیة الله مرعشی* [۶ مج ۴۱۳۰] کتاب مونس التوحید را به نام *العدل و التوحید* از ملاّ میرزا محمّد بن حسن شیروانی دانسته است.[۵]

در کتاب *الذریعة إلی تصانیف الشیعة* در جلد دو و چهار[۶] «أنس الوحید» في تفسیر آیة العدل و التوحید و در جلد ۲۳ *مونس الوحید* في تفسیر آیة العدل و التوحید آورده و می‌نویسد:

> این کتاب از قاضی نور الله شهید در تفسیر آیهٔ ﴿**شهد الله أنّه لا إله إلاّ هو...**﴾ و در تأیید قول زمخشری و ردّ بر تفتازانی است.[۷]

از آنچه گفته شد استفاده می‌شود که *الذریعة* و *کشّاف الفهارس* عقیده دارند رسالهٔ قاضی نور الله شهید غیر از رسالهٔ حاضر است.

تحقیق این رساله بر اساس تنها نسخهٔ شناخته شده به شماره ۱۴۶۶ موجود در کتابهای خطّی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی می‌باشد.[۸]

والسلام

مهدی فاضل

بسم الله الرحمن الرحيم

[تفسير آية ﴿شهد اللّه انّه لا إله إلاّ اللّه﴾]

و نستعين بكرمه العميم و فضله العظيم؛ الحمد للّه الّذي انزل على عبده الكتاب، و الصّلاة على خير من أوتي الحكمة و فصل الخطاب، ثمّ على آله و عترته المعصومين ما دامت السماوات مع الأرضين.

قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿**شهد اللّه انّه لا إله إلاّ هو و الملائكة و اولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم* إنّ الدّين عند اللّه الإسلام** ...﴾(آل عمران(٣): ١٩ و ١٨)

قد جرى فيما بين المفسّرين المحقّقين كلام في الآية. التي رُويَ في فضلها أنّه ﷺ قال: «يجاءُ بصاحبها يوم القيامة. فيقول اللّهُ: إنّ لعبدي هذا عهداً عندي و أنا أحقّ مَن وفىٰ بالعهد ادخلوا عبدي الجنّة»[1] و لمّا ثقل هذا الكلام في بعض مجالس الخاصّة خصّت بالتأييدات الإلهيّة؛ أمر في أن أكتُبَ ما استفدت مِن كُتُب التفسير في هذه الآية الشريفة مع تنقيح للمرام و تهذيب و تجريد للكلام، فشرعت فيما أمرتُ مستعيناً باللّه، متوكّلاً عليه، متوسّلاً بنبيّه، متضرّعاً لديه، و ما توفيقي إلاّ باللّه و لا نَعبد إلاّ إيّاه، و ها أنا أفيض في المقصود متوكّلاً على الصمد المعبود.

[كلام البيضاوي في الآية]

فأقول: قال اللّه تعالى: ﴿**شهد اللّه انّه لا إله إلا هو**﴾ بيّن وحدانيّته بنصب الدلائل الدالّة عليها و إنزال الآيات الناطقة بها، ﴿**و الملائكة**﴾ بالإقرار، ﴿**و اولوا العلم**﴾ بالإيمان

بها و الاحتجاج عليها شبّه ذلك في البيان والكشف بشهادة الشاهد، ﴿قائماً بالقسط﴾ مقيماً للعدل في قسمه وحكمه، ﴿**لا إله إلاّ هو**﴾ كرّره للتأكيد، ومزيد الاعتناء لمعرفة أدلّة التوحيد و الحكم به بعد إقامة الحجّة و ليبتني (ليبني. ن) عليه قوله ﴿**العزيز الحكيم**﴾ فيعلم أنّه الموصوف بهما ﴿إنّ الدين عند اللّه الإسلام﴾ جملة مستأنفة مؤكّدة للأولى، أي لا دين مرضيّ عند اللّه سوى الإسلام، و هو التوحيد والتدرّع بالشرع الذي جاء به محمّدﷺ هكذا يستفاد من تفسير القاضي البيضاوي.[10]

[كلام الزمخشري في الآية]

[قال] صاحب *الكشّاف* في تفسير قوله: ﴿**إنّ الدّين عند اللّه الإسلام**﴾:

إنّ هذه جملة مستأنفة مؤكّدة للجملة الأولى.

فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟

قلت: فائدته، أنّ قوله: ﴿**لا إله إلاّ هو**﴾ توحيد، و قوله: ﴿**قائماً بالقسط**﴾ تعديل. فإذا أردفه قوله: «إنّ الدّين عند اللّه الإسلام» فقد آذن، أنّ الإسلام هو العدل و التوحيد و هو الدين عند اللّه تعالى، و ما عداه فليس عنده في شيء من الدين. و فيه أنّ مَن ذَهب إلى تشبيه أو ما يؤدّي إليه كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين اللّه الّذي هو الإسلام، و هذا بيّن جليّ كما ترىٰ[11]

[قول الرازي في ردّ كلام الزمخشري و النقد فيه]

و قال الإمام في *التفسير الكبير*:

أمّا حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين، خوض فيما لا يَعنيه، لأنّه لمّا اعترف بأنّ اللّه عالم بجميع الجزئيّات، و اعترف بأنّ العبد لا يمكنه ان يقلّب علم اللّه جهلاً، فقد اعترف بهذا الجبر، فمِن أين هو و الخوض في أمثال هذه المباحث.[12]

تمّ كلامه.

و فيه بحث، إذ كان اللّه ـ تعالى ـ عالماً في الأزل بإيجاد زيد مثلاً، يوم كذا، و لا يمكنه أيضاً أن يقلب علمه جهلاً مع أنّه ليس مجبوراً في هذا الإيجاد باتفاق الأشاعرة، هكذا قيل و التحقيق في هذا المقام، أنّ علم اللّه المتعلّق بالحوادث الصادرة عن العباد، مقدّم على إرادتهم، لظهور أنّ العِلم بِما يقع و بما لا يقع أزليّ، و إرادة العباد حادثة،

فيجب أن يكون علم اللّه متقدّم على العباد، و حينئذٍ نقول: إنّ هذا العلم المتقدّم على إرادتهم، جعلهم مضطرّين إلى الفعل أو الترك، فلا يكون لهم اختيار في أحدها، و أمّا في الذات المقدّسة الإلهيّة، بالنظر إلى الأفعال الصادرة عنه، فلا اضطرارَ هناك من العلم المتقدّم على إرادته، إذ لا تقدّم للعلم على الإرادة هناك؛ لظهور أنّ الإرادة أيضاً أزليّة كما أنّ العلم كذلك.

فالاضطرار في أفعال العباد، إنّما نشأ من العلم المتقدّم على إرادتهم، و هذا يوجب سلب الاختيار عنهم، و أمّا الاضطرار في أفعال اللّه، فإنّما نشأ من العلم المقارن لإرادته القديمة، فلا تكون موجباً لسلب الاختيار. بل هو محقّق له لاقترانه بالإرادة القديمة و نزيدك إيضاحاً.

فنقول: إنّ حاصل ما ذكره الإمام، راجع إلى أنّ أفعال العباد معلومة للّه في الأزل، و كلّ معلوم للّه في الأزل لا يمكن خلافه، فأفعال العباد ممّا لا يمكن خلافه و هذا ينافي كون العباد مختارين في أفعالهم، و حاصل ما ذكره المعترض، أنّ أفعال اللّه أيضاً معلوم له، و كلّ معلوم له لا يمكنه الخلاف في حقّه أيضاً، فأفعال اللّه لا يمكنه الخلاف في حقّه، فيقتضي أن لا يكون اللّه مختاراً في أفعاله مع أنّ الأشاعرة لا يقولون بذلك.

إنّ الصغرى في عبارة الإمام مقيّدة بالعلم السابق على إرادة العباد، فيصير حاصل الاستدلال، أنّ أفعال العباد معلومة للّه، بالعلم السابق على إرادتهم، و كلّ معلوم للّه بالعلم السابق، ممّا لا يمكنهم خلافه، فأفعال العباد لا يمكنهم الخلاف فيها، فلا تكون اختياريّة لهم، و لا اشتباه أنّ أفعال اللّه معلومة للّه بالعلم المقارن لإرادته فلا ينتظم القياس المذكور هناك.

و لإن قيل: إنّ الاضطرار لازم فيما تعلّق به العلم، سواء كان سابقاً على الإرادة أو مقارناً معها و ذلك ينافي الاختيار.

قلنا: ممنوع، فإنّ الاضطرار المقارن بالإرادة لا ينافي الاختيار، و إنّما الكلام في الاضطرار الناشيء من الأمر السابق على الإرادة، و هو ثابت في أفعال العباد، لا في أفعال اللّه ـ تعالى ـ و على هذا يندفع الاعتراض المذكور.

نعم يَرِدُ هنا شيء آخر و هو أنّ علم اللّه ـ تعالى ـ إنّما تعلّق بأفعال العباد من حيث إنّها تقع بقدرتهم و اختيارهم. فاللازم حصول الأفعال مقرونة بالقدرة والاختيار،

وهذا لا ينافي كونهم مختارين في أفعالهم في الجملة، فليتأمّل.

[تعقيب كلام الزمخشري]

ثمّ يرد على صاحب *الكشّاف* أمور أخر:

الأوّل: أنّ غاية مايستفاد من قوله: ﴿**إنّ الدّين عند اللّه الإسلام**﴾ أنّ الدين هو الإسلام، كما أشير إليه في بعض التفاسير.[١٣] و أمّا الإسلام هو التوحيد و التعديل فلا يستفاد من الآية الكريمة. اللّهم إلاّ بالتمحّل.

الثّاني: أنّ التوحيد المستفاد من الآية الكريمة عبارة عن نفي الشريك و ظاهر أنّ ذلك لا يكفي في الدين، و لا يكون الدين هو التوحيد و التعديل بل يجب معها أمور أُخر، ممّا تقرّر في الكتب الكلاميّة، و يمكن الجواب بالتأويل و هو الهادي إلى سواء السبيل.

الثالث: أنّ قوله «و ما عداه فليس عنده في شيء من الدّين» ينافي ما أجمع عليه من اعتبار النّبوة و المعاد في الدّين.

فإن قيل: إنّ جميع ذلك راجع إلى التوحيد باعتبار أنّها من الصفات النقليّة.

قلنا: علم أنّ التوحيد المستفاد من الآية الكريمة، نفي الشريك لا غير. و إن أردتم هذا المعنى فهو لا يتناول الأصول المذكورة، و إن أردتم معنى آخر، فهو لا يستفاد من الآية الكريمة، على أنّ هذا ينافي عدّ الأصول الدينيّة.

و يمكن الجواب، بأنّ المراد من قوله «و ما عداه» من مقالات المخالفين، لا ما عداه مطلقاً.

الرابع: أنّ الأشاعرة القائلين بجواز الرؤية بل بوقوعها في الآخرة لا يقولون بكون المرئي في مقابلة الرائي، بحيث يكون المرئي، في مكان أو في جهة، فلا يكون التوحيد و التعديل منافيين لمقالاتهم، سواء فسّر التوحيد بنفي الشريك أو بما يتناول السائر الصفات الثبوتيّة و السلبيّة. و تحقيق الكلام لا يسعه المقام، و سأعود إلى هذه المسألة إن أمهلني الزمان و اللّه المستعان.

۱. *فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی*، ج ٤، ص ٤١٨ (چاپ مشهد، چاپخانه طوس، اسفند ١٣٢٥).
۲. رجوع شود به «ریحانة الادب» ج ۳، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٧؛ *الفوائد الرضویة*، ص ٦٩٦ ـ ٦٩٨؛ *روضات الجنّات*، ج ۸، ص ١٥٩ ـ ١٦١ و *ریاض العلماء*، ج ٥، ص ٢٦٥ ـ ٢٧٥.
۳. ج ٤، ص ٤١٨، چاپ مشهد، اسفند ١٣٢٥.
٤. *کشّاف الفهارس*، ج ۳، ص ٥٧١.
٥. *کشّاف الفهارس*، ج ٤، ص ٢٤٣ و ٢٤٤.
٦. *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، ج ۲، ص ٣٦٩؛ و ج ٤، ص ٣٢٨.
۷. *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، ج ۲۳، ص ٢٨٤.
۸. *فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی*، ج ٤، ص ٤١٨ (چاپ مشهد، چاپخانه طوس، اسفند ١٣٢٥)؛ و *فهرس نسخه های خطی دو کتابخانه مشهد*، مدرسهٔ نواب ـ آستان قدس، چاپ تهران ١٣٥١، نوشته: کاظم مدیر شانه چی و ...، ص ٦٥٨.
۹. *الدر المنثور*، ج ۲، ص ۱۲؛ «مجمع البیان» ج ۱، ص ٤٢١.
۱۰. *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، ج ۱، ص ۱۵۲ و ۱۵۳ (ط. الاعلمي، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۴۴.)
۱۱. *الکشّاف*، ج ۱، ص ٣٤٥.
۱۲. *التفسیر الکبیر*، ج ۷، ص ۲۰۶ و ما بعدها.
۱۳. *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ج ۱، ص ۱۵۳.
١٤. راجع *شرح تجرید العقائد*، ص ٣٢٧

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی