

المقارنات الكلامية

بين آراء بني نوبخت والسيد المرتضى

■ أ.م.د الشيخ محمد تقي السبحاني

(عضو الهيئة العلمية في معهد العلوم والثقافة الإسلامية)

■ السيد علي حسيني زاده

(باحث في معهد القرآن والحديث / قسم الكلام)

■ ترجمة: هاشم مرتضى

الخلاصة:

إنّ مقارنة آراء أبي سهل وأبي محمد النوبختيين مع آراء السيد المرتضى؛ بما أنّها تُعدّ بداية ونهاية مدرسة بغداد الكلامية عند الإمامية نوعاً ما، تعيننا في التعرّف على هذه المدرسة الكلامية للإمامية ومعرفة التحولات البنوية الطارئة عليها، وترفع اللبس والإبهام عن تاريخ الكلام الإمامي. ولذا نتطرّق في هذا البحث - بعد مقارنة منهجية هؤلاء المتكلمين الإماميين ومحتوى كلامهم - إلى بيان نقاط اختلافهم وذكر التطوّرات الحاصلة للكلام الإمامي في فترة ما بعد الحضور - من بني نوبخت إلى السيد المرتضى - كما نعرّج في هذا البحث على بعض آراء معتزلة البصرة وبغداد عند بيان موارد الخلاف بين بني نوبخت والسيد المرتضى.

الكلمات المفتاحية:

بنو نوبخت، السيد المرتضى، الكلام الإمامي، مدرسة بغداد، المعتزلة.



المقدمة

لقد اهتم أبو سهل إسماعيل بن علي وكذلك ابن أخته أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي بتدوين آراء الكلام الإمامي وآثاره في بغداد منذ القرن الثالث إلى العقد الأوّل من القرن الرابع. وقد ذكر الرجاليون من علمائنا الإمامية أنّ أبا سهل كان من أكبر متكلمي الإمامية في فترته وعميد الأسرة النوبختية^(١) كما أنّ أبا محمد النوبختي يُعد أيضاً من كبار متكلمي الإمامية^(٢). وهذان العلمان من آل نوبخت كانا مضافاً إلى علم الكلام خبيرين بعلم النجوم، الفلسفة، التفسير، التاريخ، وغيرها من العلوم.

ورغم كثرة الآثار الكلامية لآل نوبخت؛ لكن فقدت كلّها تقريباً ولم يبق منها سوى بعض المقاطع وما نقل عنهم في طيّات الكتب^(٣). ورغم وجود بعض متكلمي الإمامية في فترة الغيبة الصغرى أمثال ابن جبرويه وأبي الأحوص وغيرهما: (أي متكلمو الإمامية المجهولين في بغداد) الذين انشغلوا بالدفاع عن الكلام الإمامي، ولكن يُعد نقطة شروع الكلام الإمامي في مدرسة بغداد منذ ظهور هذين المتكلمين الكبارين من آل نوبخت، إذ فضلاً عن تقديم الآراء الكلامية المدوّنة وتأليف آثار كلامية [مستقلة]، أعدّا جيلاً من التلامذة والطلّاب في علم الكلام، وهؤلاء الطلبة في مدرسة آل نوبخت أصبحوا مشايخ كبير متكلمي الإمامية أي: الشيخ المفيد حيث شهد كلام الإمامية في بغداد آنذاك فترة الإزدهار^(٤)، وبعد الشيخ المفيد تصدّى تلامذته من قبيل السيد المرتضى للدفاع عن الآراء الكلامية عند الإمامية. وقد اضمحلّت هذه المدرسة بعد هجرة خليفة السيد المرتضى أي: الشيخ الطوسي إلى النجف عام ٤٤٩هـ^(٥).

توجد لمدرسة بغداد الكلامية سمات تميّزها من حيث المنهج والمحتوى عن مدرسة الكوفة ومدرسة قم الكلامية الأخبارية؛ ويعد التناغم الأكثر مع المعتزلة من



أبرز تلك السمات، بيد أنّ هذا الأمر لا يعني التشابه والتطابق التام بين جميع متكلمي بغداد في المنهج والمحتوى، بل توجد فوارق عدّة في المنهج والمحتوى بين متكلمي الإمامية البغداديين منذ منتصف القرن الثالث وإلى بداية المنتصف الثاني للقرن الخامس سيما بين بني نوبخت والشيخ وتلامذته. ولذا لبيان هذه الفوارق ألف الشيخ المفيد كتابه القيم «أوائل المقالات» حيث ذكر موارد خلافه مع بني نوبخت^(٦) هذه الفوارق تظهر أيضاً عند تقييم آراء الشيخ المفيد وتلامذته سيما السيد المرتضى^(٧).

نحن نسعى في بحثنا هذا مقارنة آراء السيد المرتضى الكلامية مع الآراء المتبقية من بني نوبخت، وبيان فوارقها في المنهج والمحتوى.

إنّ بني نوبخت مضافاً إلى معرفتهم بتراث الكلام الإمامي في مدرسة الكوفة، كانت لهم معرفة أيضاً بالآراء الكلامية لمعتزلة البصرة وبغداد، ولهم علاقة أيضاً بكبار متكلمي هاتين المدرستين وقد وافقوا على بعض آرائهما. كما توجد شواهد في بعض آثارهم المتبقية على ترجيحهم لآراء معتزلة البصرة على معتزلة بغداد سيما في مباحث لطيف الكلام، وبنفس الوقت فإنّ هذين المتكلمين من بني نوبخت يعارضان المعتزلة في كثير من المباحث الهامة من قبيل: المعرفة، الاستطاعة والمنزلة بين المترتين.

أما السيد المرتضى فكان عارفاً كذلك بكلا المدرستين المعتزليتين: البصرة وبغداد، وقد تتطابق بعض آرائه الكلامية مع آراء المعتزلة، نعم أنّه خلافاً لأستاذه الشيخ المفيد يرحّب آراء مدرسة معتزلة البصرة على آراء معتزلة بغداد عند التعارض بين هاتين المدرستين^(٨) كما أنّه كان مهتماً بآراء بني نوبخت ويشير إلى أقوالهم في مسألة الرد على عبد الجبار، ومسألة تحريف القرآن، وكون الإمامة من المسائل العقلية وردّ نظرية الإنسان^(٩).

سوف نتطرّق لمعرفة الفوارق الكلامية بين بني نوبخت والسيد المرتضى، وبيان سير تطوّر كلام الإمامية في مدرسة بغداد منذ البداية وحتى النهاية؛ إلى آراء بني

نوبخت والسيد المرتضى في مسائل [متنوعة] من قبيل: نظرية المعرفة، الإنسان، الاستطاعة، الإيمان والأسماء والأحكام، وفروعها من قبيل الموافاة، الإحباط، المعرفة، طاعة الكفار، وكذلك بعض فروع مسائل النبوة والإمامة.

- ١ -

المعرفة وأدواتها

إنّ المصادر الموجودة وإن لم تتطرق إلى آراء أبي سهل النوبختي فيما يخصّ المعرفة، ولكن ذكر الأشعري آراء الحسن بن موسى النوبختي في المعرفة، فبناء على رأي الحسن بن موسى أنّ أصل توليد العلم ينشأ من النظر والاستدلال المقبول والعلم الاكتسابي يُعدّان من مصادر المعرفة، وفي الوقت نفسه تم التأكيد على كون بعض المعارف ضرورية، ويضيف أنّ الأمر بمعرفة الله - سواء كانت اكتسابية أم اضطرارية - غير ممكن.

في قبال رأي الحسن بن موسى هذا توجد آراء أخرى في مسألة المعرفة؛ من أهمّها كون المعارف (الأمر الغائبة) اكتسابية ومن جملتها معرفة الله. هذه النظرية التي كانت مطروحة بشكل أكثر عند المعتزلة، لقيت تأييداً من الإمامية؛ على الأقل في عصر بني نوبخت^(١٠) كما أذعن بها الشيخ المفيد^(١١) والسيد المرتضى^(١٢)، نعم يوجد بعض الخلاف في بيان هذه الآراء عند معتقديها ظهرت آثارها في أتباع مدرسة البصرة وبغداد الاعتزالية^(١٣)؛ وقد رجّح السيد المرتضى آراء معتزلة البصرة في باب المعرفة خلافاً لأستاذه الشيخ المفيد حيث كان قريباً من رأي معتزلة بغداد^(١٤).

إنّ السيد المرتضى بتقسيمه المعارف إلى ضرورية واكتسابية - خلافاً لأبي محمد النوبختي - يرى أنّ العلم بالله لا يمكن إلاّ عن طريق الاكتساب^(١٥)، نعم أنّه يذهب



إلى كون معرفة أهل الآخرة ضرورية^(١٦) كما يعتقد أنّ العلوم الاكتسابية من فعلنا وأنّ العلوم الضرورية من فعل الله^(١٧). ومن أبرز نقاط الخلاف بين السيد المرتضى والحسن بن موسى أنه - خلافاً لأبي محمد الذي لا يرى جواز الأمر بالمعارف ولا يعتقد بوجوب النظر - يذهب إلى وجوب النظر ويعتقد أنه من أوّل الواجبات^(١٨).

إنّ نظرية أبي محمد النوبختي المعرفية وإن اختلفت في البنى مع نظرية المعتزلة في المعرفة الاكتسابية، لكنّها بالقياس إلى مدرستي البصرة وبغداد؛ تقترب إلى مدرسة البصرة التي يميل إليها السيد المرتضى، إذ خلافاً لمعتزلة بغداد الذين ينكرون إمكان المعرفة الضرورية لأيّ من الغائبات^(١٩)، ذهب كثير من معتزلة البصرة إلى كون معرفة الله والأنبياء وكذلك سائر المعارف ضرورية^(٢٠)، مضافاً إلى أنّ معتزلة البصرة تذهب إلى أنّ جميع المعارف الحاصلة بالاكتساب يمكن أن تستحصل عن طريق الضرورة أيضاً وكذلك العكس أي: يمكن أن تستحصل بعض المعارف الضرورية عن طريق الاستدلال، كما أنّ البصريين يذهبون إلى كون معرفة الله في الآخرة ضرورية^(٢١). هذه النظرية متقاربة مع نظرية أبي محمد النوبختي في أنّ معرفة الله يمكن أن تحصل عن طريق الضرورة أو الاكتساب، إذ بناءً على رأي معتزلة بغداد يستحيل للمعرفة الحاصلة بالاكتساب - سواء في هذه الدنيا أو في الآخرة - أن تحصل بالاضطرار، كما لا يمكن اكتساب المعرفة الحاصلة اضطراراً^(٢٢).

ذهب بنو نوبخت في مبحث العلاقة بين الوحي والعقل بناء على الإجماع المنقول عن الشيخ المفيد إلى أنّ العقل مضافاً إلى حجتيه؛ له مرتبة الكاشفية عن الواقع أيضاً لكنّه لم يستغن عن الوحي، بل إنّ الأنبياء والحجج الربانيين الذين يعدّون كأساتذة البشرية، يعلّمونهم طريقة الاستدلال العقلي، والعقل لا يمكنه أن يستغني عنهم^(٢٣).

لكن السيد المرتضى يرى مقاماً أعلى للعقل إذ يعتقد باستقلاله في معرفة الله تعالى وعدم حاجته إلى الوحي والرسل الربانيين والأئمة. وفي مقام إثبات مدّعاة يرى



أن الاستدلال بالأدلة السمعية لكسب المعرفة يستلزم الدور (٢٤). ومضافاً إلى مبحث العلاقة بين العقل والوحي، توجد شواهد في مبحث أدوات المعرفة تدل على مدى اختلاف السيد المرتضى مع بني نوبخت. أنهم خلافاً للسيد المرتضى حيث كان يشكك دائماً في حجية أخبار الآحاد ويتمسك بالقرآن وإجماعات الإمامية لإثبات الأحكام (٢٥)، كانوا يؤكّدون على حجية أخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن وقد ألفوا كتباً في هذا المضمار (٢٦). نعم توجد أوجه تشابه بين السيد المرتضى وبني نوبخت في مسألة حجية الأخبار المتواترة، إذ أن السيد المرتضى مع لحاظ بعض الضوابط للعلم بالأخبار المتواترة يرى أن عدد الشيعة بلغ مبلغاً بحيث ينتفي معه احتمال أي نوع من الكذب في أخبارهم، وعليه لا بد من قبول الأخبار التي تنفرد بها الشيعة (٢٧)، كما أن أبا سهل النوبختي يستدل لإثبات صحة الأخبار المتواترة الدالة على النص في باب الإمامة؛ بكثرة الشيعة واختلاف أوطانهم (٢٨).

يعتقد السيد المرتضى بحصر طريق العلم ببعض المعارف من قبيل: نصوص الإمامة ودلالة إعجاز القرآن على نبوة النبي ﷺ؛ بالأخبار فقط (٢٩)، كما أن أبا سهل النوبختي يقسم المعارف إلى قسمين: المعارف الحاصلة من الاستدلال والتي اثبت العقل وجوبها.

- ٢ -

المعارف الحاصلة عن طريق النص والأخبار فقط

من قبيل معرفة مصداق الإمام (٣٠)

حقيقة الإنسان:

يوجد مبحث في العدل الإلهي تحت عنوان التكليف يتناول: المكلف، حقيقة التكليف، الغرض من التكليف ومباحث أخرى، ومن المباحث الهامة فيه معرفة الإنسان

المكلف الذي أصبح مورداً للأمر والنهي والوعد والوعيد^(٣١). وبناء على تقرير الشيخ المفيد فإن رأي بني نوبخت بهذا الخصوص يتطابق مع رأي هشام بن الحكم المؤيد بروايات أهل البيت عليهم السلام. وبناء على هذا الرأي فإن الإنسان قائم بالذات، لا حجم له ولا بعد، ولا يتطرق إليه التركيب ولا الحركة ولا السكون ولا الاتصال والانفصال، وهو شيء أُطلق عليه عند الفلاسفة الأوائل بالجوهر البسيط، وهكذا يكون في كل فاعل حيٍّ محدث جوهر بسيط. الإنسان هو تلك الحقيقة التي قد يعبر عنها بالروح^(٣٢).

تعدُّ نظرية بني نوبخت في الإنسان من أهم العقائد التي اصطفوا خلفها أمام نظرية المعتزلة ولها علاقة مباشرة مع مسألة العدل، كما تُنبئ عن اختلاف منهجهم مع نظرية السيد المرتضى في العدل^(٣٣). وبما أن السيد المرتضى يعتقد - كمعتزلة البصرة - أن الإنسان هو هذا الهيكل الجسماني المشاهد^(٣٤)، يردُّ رأي معمر وابني نوبخت بخصوص الإنسان^(٣٥)، أنه في مقام الإجابة عن سؤال - أورده في الطرابلسيات الأولى - بخصوص الإنسان؛ بعد إشارته إلى كتاب أبي سهل النوبختي في الإنسان، يقوم بنقد آراء بني نوبخت بخصوص الإنسان ويذكر أدلته على بطلان رأيهم في موضوع حقيقته بالتفصيل، وفي النهاية بعد ردِّ سائر الأقوال المتعلقة بالإنسان يذهب إلى أنه مجموع الجسم المشاهد لا بعضه لأن الأحكام العقلية كالمذموم والذم تعود إلى مجموع الإنسان^(٣٦). وبناء على كلام السيد المرتضى فإن بني نوبخت يذهبون إلى أن الإنسان جوهر غير متحيّز لا يكون عرضاً للجسم لكنه يعمل فيه ويصده عن بعض الأفعال^(٣٧) وبناء على تقرير الشيخ الطوسي انهم ذهبوا إلى كونه جوهرًا بسيطاً لا يتركب ولا ينقسم^(٣٨) وبناء على هذا الرأي فإن القدرة والاستطاعة تعودان إلى الروح التي تولد الأفعال في الجسم، ويكون هذا الجسم المشاهد الأداة الوحيدة لتلك الروح^(٣٩)، وعليه فالفارق بين السيد المرتضى وبني نوبخت بخصوص حقيقة الروح؛ كبير جداً، إذ إن السيد المرتضى يرى - كمعتزلة البصرة - بأن الروح هواء يتردد في منافذ الجسم الحي وهو الملاك للبقاء على الحياة، وعليه ستكون الروح جسماً^(٤٠).

الجسم الحي وهو الملاك للبقاء على الحياة، وعليه ستكون الروح جسماً^(٤٠).

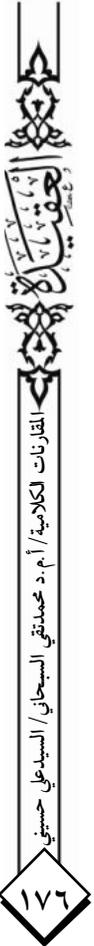
من أهم اعتراضات السيد المرتضى على نظرية بني نوبخت، تعارضها مع نظرية العدل الاعتزالية، إذ بناء على تعريف بني نوبخت فإن المدح والذم لا يتعلّقان بأفعال الإنسان المشاهد^(٤١). يجيب السيد المرتضى عن السؤال القائل بأنّ الحساب هل هو على الأبدان أم على الأرواح ويقول: الحساب على الحي المكلف المأمور المنهي، وإذا كانت الأرواح لا تقوم بنفسها - أعني عن كونها حية - وإنّما هي تابعة، فالحساب على من هي تابعة له لا عليها^(٤٢). وهناك قبل السيد المرتضى بعض من تشيّع من المعتزلة قد ذهب في ماهية الإنسان إلى الرأي نفسه الذي أبداه السيد المرتضى^(٤٣).

الاستطاعة:

لقد ألّف أبو محمد النوبختي لتأييد نظرية هشام بن الحكم في الاستطاعة كتاباً، ويؤكد النجاشي على أنّ الحسن بن موسى كان يرى في موضوع الاستطاعة رأي هشام بن الحكم^(٤٤). من بين متكلمي الإمامية ذهب هشام بن الحكم خلافاً للجبرية (في الاستطاعة مع الفعل) وأصحاب الاختيار (في الاستطاعة قبل الفعل) إلى نظرية ثالثة في باب الاستطاعة إذ قال بالتفصيل وطرح نظرية تجمع الاستطاعة قبل الفعل ومعه، وذهب إلى أنّ الاستطاعة عبارة عن اجتماع خمسة أمور بعضها مع بعض:

- ١- الصحة.
- ٢- تخلية الشؤن.
- ٣- المدّة في الوقت.
- ٤- الآلة التي بها يكون الفعل.
- ٥- السبب الوارد المهيّج.

يرى هشام أنّ بعض هذه الموارد تتحقق قبل الفعل سوى السبب المهيّج الذي



يقترن مع الفعل، وإذا أوجد الله تعالى السبب سيتحقق الفعل لا محالة^(٤٥)، وبناء على هذا الرأي فإن الاستطاعة هي التي يتحقق الفعل بها^(٤٦).

ونقد نقل الأشعري عن جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه واضطرار من وجه. والسبب المهيج - كما شرحه الأشعري نفسه عند بيان اختلاف الشيعة في الاستطاعة - سبب من قبل الله تعالى، يتحقق الفعل بتحقيقه^(٤٧). إن الوقوف على مراد هشام سيما مراده من السبب المهيج معقد نوعاً ما، ولذا اتهمه جماعة خطأً أو عمداً بالجبر^(٤٨). وانتساب هذه النظرية إلى أبي سهل وإن كانت مورد ترديد^(٤٩)، ولكن بما أن المعتزلة وغيرهم أدخلوا أبا سهل وأبا محمد في أهل العدل من دون ذكر الفوارق في باب العدل^(٥٠)، أمكن القول باتحاد رأي أبي سهل وأبي محمد مع هشام في باب الاستطاعة، مع اهتمامهما بإعطاء صورة عن رأي هشام لا تنتهي إلى الجبر.

يذهب السيد المرتضى - خلافاً لأبي محمد النوبختي - إلى القول بالاستطاعة قبل الفعل^(٥١)، إذ يعتقد أن القدرة مقلّمة على الفعل لكنّها لم تكن من حيث الضرورة وإيجاب الفعل على غرار لزوم المعلول والعلّة أو المسبب والسبب، لأنّها لو كانت كذلك لألغى اختيار القادر على إيجاد الفعل، ولذا لا بد من تقدّم القدرة على الفعل لأنّ القادر يحتاج إليها لإيجاد الفعل^(٥٢).

الإيمان والأسماء والأحكام:

ذهب بنو نوبخت إلى إطلاق اسم المؤمن مطلقاً على من آمن بالله ورسوله واعتقد بما جاء به النبي ﷺ عن الله تعالى وإن ارتكب الكبائر^(٥٣)، مع لحاظ أن بني نوبخت يقولون بالاحباط^(٥٤)، فعليه - وطبقاً للقاعدة - لا يمكنهم إطلاق المؤمن على مرتكب الكبائر، إلا أن يقال بأنهم لا يدخلون العمل في تعريف الإيمان، بأن يكون الإيمان عندهم معرفة بالقلب وإقرار باللسان، وقد خالفوا المعتزلة في الاحباط من

هذه الجهة. ومن جهة أخرى بما اتهم يجيزون المعرفة الضرورية؛ لا يمكنهم - طبقاً للقاعدة - إدخال المعرفة في تعريف الإيمان لترتب الثواب عليها، فإذا لابد من أن يكون الإيمان عندهم هو التصديق، وبما أن التصديق اللساني يدخل في عداد الأعمال، فيحتمل قوياً اعتقادهم بأن الإيمان تصديق بالقلب كما ذهب إليه السيد المرتضى أيضاً^(٥٥).

يذهب السيد المرتضى إلى إمكان الجمع بين الإيمان والمعصية، فإذا ارتكب المؤمن كبيرة أطلق عليه «المؤمن الفاسق»^(٥٦). والدليل عليه أن المؤمن لو ارتكب معصية لا يخلو حاله من أمرين: إما أن يكون (المؤمن) مشتقاً من فعل الإيمان، وفي هذه الحالة يبقى هذا الاسم صادقاً عليه حتى بعد ارتكاب الكبيرة، ويُعدّ فاعل الإيمان. أو يكون لفظ (المؤمن) حينئذٍ قد انتقل عرفاً أو شرعاً عمّا وضع له وصار بمعنى من يستحق الثواب، ففي هذه الحالة أيضاً يصدق عليه اصطلاح المؤمن؛ لأنه يستحق الثواب، والكبيرة لا تسقط الثواب ولا تبطله بناء على نفي التحابط^(٥٧).

الموافاة:

ذهب بنو نوبخت إلى جواز الكفر لمن عرف الله وآمن به، وفي المقابل ذهب القائلون بالموافاة إلى أن من عرف الله ولو لمرة واحدة خلال حياته، سيخرج من الدنيا مؤمناً ويستحيل عليه الكفر^(٥٨).

وللقول بالموافاة أهمية أخرى لدى القائلين بها، وهي أن من آمن ويستحيل عليه الكفر، ولذا لا يكون معنى للإحباط هنا، وعليه ينفي القائلون بالموافاة الإحباط^(٥٩) ولكن المعتزلة وبنو نوبخت - لعدم قبولهم الموافاة - ذهبوا إلى إحباط الحسنات من خلال ارتكاب السيئات. وقد ذكر السيد المرتضى والعلامة الحلي - من دون ذكر اسم بنو نوبخت - أن بعض الإمامية يجيزون الكفر بعد الإيمان ويدعون بأصل

الإحباط^(٦٠). إنَّ السيد المرتضى في معرض فحصه عن أسباب إنكار النص على الأئمة^{عليهم السلام} من قبل البعض؛ يصرِّح بأنَّ إنكار النص على الإمام يوجب الكفر، وبناء على نظرية الموافاة لم يكن هذا الشخص مؤمناً منذ البداية^(٦١).

ويستتج السيد المرتضى بعد لحاظ هاتين المقدمتين: من أنَّ المؤمن يستحق الثواب الدائم بالإجماع، وأنَّ التحابط باطل - أنَّ المؤمن لا يكفر أبداً، لأنَّ الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم، والإيمان يوجب الثواب الدائم، ولا يمكن تحقق كلاهما، نعم أنه يعتقد بجواز إيمان الكافر لأنَّ الإيمان يوجب سقوط عقاب الكفر^(٦٢).

الإحباط:

ذهب بنو نوبخت - تناغمًا مع المعتزلة - إلى جواز التحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب^(٦٣) بمعنى أنَّ أعمال الإنسان الصالحة والطارحة تتحابط فيما بينها، فلو غلبت السيئات استحق الإنسان العقاب من دون أن يُثاب على أعماله الصالحة، ولو غلبت الصالحات لاستحقَّ الثواب فقط، وهذا ما يُطلق عليه التكفير^(٦٤) ولا بد من الانتباه إلى أنَّ من وجهة نظر المعتقدين بالتحابط، يوجد تنافٍ بين الثواب والعقاب، لأنَّ أحدهما يشتمل على الإكرام والتعظيم والآخر يتضمَّن اللوم والاستخفاف، ولكن لا يوجد أيُّ تنافٍ بين العقاب والعوض، لأنَّ العوض لا يتضمَّن الإكرام والتعظيم^(٦٥).

إنَّ السيد المرتضى - تبعاً لشيخه المفيد - لا يقول بالإحباط^(٦٦) إذ قال: إنَّه لا تنافي بين الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف إلاَّ إذا كانا على فعل واحد، فأما إذا كانا على فعلين جاز أن يجتمع استحقاقهما وإن كانا متقابلين بعد أن يتغاير الفعلان اللذان يستحقان منهما. ولهذا نقول: إنَّ الفاسق يجتمع استحقاقهما فيه وإن كانا متقابلين، له

استحقاق الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف بإيمانه وطاعته وفسقه ومعاصيه، ولولا أنّ الكافر قد دلّ الدليل على أنّه لا طاعة له لجاز عندنا أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح والتعظيم والاستخفاف^(٦٧).

إنّ السيد المرتضى في مقام الإجابة عن السؤال الدال على ما يزيل الثواب والعقاب يقول: أعلم أنّ الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب إذا ثبت فإنّما يزيله العفو من مالكة والمستحق أن يفعله ولا يزول إلاّ بذلك.

وبناء على هذا تكون نظرية التحابط باطلة عند السيد المرتضى، إذ إنّ القائلين بها يعتقدون زوال الثواب بالندم على الطاعة أو بالكبيرة التي يكون عقابها أعظم من ثواب فاعلها، وإنّ العقاب يزول أيضاً بالتفصّل وبالندم أي: التوبة، وكذلك بزيادة الطاعات على عقاب المعاصي (في المعاصي الصغيرة).

إنّ السيد المرتضى قام بنقد الدلائل العقلية عند القائلين بالتحابط، ويقول في نقد من تمسك بالدلائل النقلية لصالح التحابط: إنّ الإحباط في جميع الآيات متعلّق بالأعمال دون الجزاء عليها، وخصوصاً يذهبون إلى التحابط بين الجزاء على الأعمال. وأخيراً يذهب في تعريف إحباط الأعمال إلى أنّ المراد منه إيقاع العمل بنحو لا يكون فيه نفع لنا^(٦٨).

والخلاصة أنّ السيد المرتضى يجوز الإحباط في أصل العمل لكنّه لا يجوز إحباط الجزاء الثابت للعمل، كما أنّه يقول بالإحباط بالنسبة إلى الكفار ويعتقد ببطان أعمالهم الصالحة لكفرهم.

قد ذهب المعتقدون بالإحباط بجريان التحابط في الذنوب الكبيرة فقط، إذ قسّموا الذنوب إلى كبائر وصغائر^(٦٩)، ولذا ذهب بنو نوبخت كالمعتزلة إلى أنّ الذنوب تنقسم في نفسها إلى صغائر وكبائر^(٧٠)، وفي قباهم لم ير السيد المرتضى فرقاً بين الصغائر والكبائر، إذ يعتقد بأنّ المعاصي كلّها كبيرة، وتقسيم الذنوب إلى الكبيرة والصغيرة ينتج من مقايسة بعضها ببعض^(٧١).



معرفة الكفار وطاعتهم:

يعتقد بنو نوبخت أنّ لكثير من الكفار (٧٢) معرفة بالله تعالى، ويمثلون في كثير من أعمالهم أوامره، وينالون جزاء لتلك الطاعة الأجر والثواب في الدنيا (٧٣) هذا المعتقد لدى النوبختيين له علاقة مباشرة مع اعتقادهم في تحابط الأعمال (٧٤). ولكن بناء على رأي السيد المرتضى الدال على نفي التحابط بين الثواب والعقاب، لا يمكن صدور الإيهان أو الطاعة والعبادة المستحقة للثواب من الذي نعلم كفره واستحقاقه للعقاب الدائم، لعدم إمكان الجمع بين استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم (٧٥). وكذلك فإنّ من ينكر نبوة النبي ﷺ يكون كافراً ومستحقاً للعقاب الدائم، وحينئذ لو كان عارفاً بالله وصفاته وعدله لا بد من احتساب استحقاقين دائمين له - مع فرض فساد التحابط - وهذا باطل بالإجماع.

وها هنا سؤال يطرح نفسه وهو أنّ الكفار كمنكري النبوات هل تحصل لهم معرفة بالله أم لا؟ يذهب السيد المرتضى إلى عدم حصول أيّ معرفة لهم وأنّ النظر في الأدلّة لا يولّد لهم العلم، وعليه لا تتحقق فيه بعض الشرائط المولّدة للعلم، وعلى فرض حصول بعض المعارف وتحققها لهم، فهذه المعرفة لا تستوجب استحقاق الثواب، لأنّ ما يوجب استحقاق الثواب هو المعرفة الحاصلة على وجه الوجوب لا على نحو آخر، كرد الأمانة فإنّ الراد لا يستحق المدح والثواب إلّا إذا ردها لوجوب ذلك لا رياء وأمثاله، وعليه فعند السيد المرتضى حتى لو حصلت معرفة للكافر سوف لا يستحق عليها الثواب ولا تحدث أيّ مشكلة حينئذٍ، لأنّ الممتنع هو اجتماع الثواب والعقاب الدائمين، وفيما نحن فيه فإنّ المعرفة الحاصلة للكافر لا توجب استحقاق الثواب أساساً (٧٦).

يقول السيد المرتضى في مكان آخر عند الإجابة عن سؤال كيفية الجمع بين بطلان الإحباط ولزوم جزاء الكافر لطاعته: لولا أنّ الكافر قد دلّ الدليل على أنّه لا طاعة له، لجاز عندنا أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح والتعظيم

والاستخفاف^(٧٧). وبنفس الوقت يدعن بمعرفة بعض الكفار لله تعالى من دون أن يستحقوا عليها الثواب لانهم ما فعلوها لأجل وجوبها، والمعرفة التي تستحق الثواب هي التي حصلت لأجل وجوبها^(٧٨).

النبوة والإمامة:

فيما يخصّ النبوة والإمامة؛ يمكن رصد اختلاف آراء بني نوبخت مع السيد المرتضى في بعض المسائل الفرعية. ذهب بنو نوبخت ومن تبعهم إلى أنّ مقام النبوة والإمامة استحقاقي، وفي قبال هذا الرأي ذهب جمهور الإمامية والمعتزلة إلى أنّه تفضّلي^(٧٩). يعتقد بنو نوبخت أنّ مقام النبوة والإمامة بما أنّه نوع من الثواب فلا بد من أن يكون نتيجة للأعمال، وعليه فالنبي والإمام استحقا هذا المقام لأعمالهما الصالحة، وقد أقاموا أدلة عقلية لإثبات ثوابية مقام الإمامة، كما تمسكوا بآيات من القرآن لإثبات استحاقية مقام النبوة والإمامة^(٨٠).

أما السيد المرتضى في مقام الرد على نظرية استحاقية النبوة، فيعتقد بعدم إمكان قبول نظرية الثواب والجزاء لمقام النبوة، لأنّ الثواب هو النفع الخالص المقترن بالتعظيم، والحال أنّ التكليف بالرسالة فيه مشاق كثيرة، ولذا لا يمكن أن يكون استحقاق الرسالة جزاء وثواباً للطاعات الماضية. والإشكال الآخر الذي يطرحه السيد المرتضى على نظرية استحاقية النبوة، هو أنّ لازمها وجوب رسالة من استحق الرسالة وإن لم يكن في إرساله وتحمل شرعه فائدة لأحد^(٨١).

تحريف القرآن:

ينسب الشيخ المفيد في باب تحريف القرآن القول بالزيادة والنقصان في القرآن إلى بني نوبخت بحسب مسموعاته^(٨٢) وخلافاً لتقرير الشيخ المفيد يذهب السيد



المرتضى في الطرابلسيات الأولى - من دون إشارة إلى القول بالزيادة - إلى أنه لم يعثر في آراء الفقهاء والمتكلمين الشيعة أمثال أبي جعفر ابن قبة، أبي الأحوص، بني نوبخت وأعقابهم وأسلافهم، بما يدل على القول بنقصان القرآن لا نفيًا ولا اثباتًا^(٨٣). وهذا التصريح من السيد المرتضى مع لحاظ اطلاعه على كتاب أوائل المقالات، ينبئ عن عدم اعتقاده بصحة ما سمعه شيخه من بني نوبخت [بشأن القرآن]^(٨٤).

يعتقد السيد المرتضى بعدم تطرق أي زيادة أو نقصان في القرآن، وإن هذا القرآن الموجود هو القرآن الذي كان بيد رسول الله ﷺ ولا يوجد أي شك فيه، ويصرح بأن القرآن كان على عهد النبي ﷺ مجموعاً مؤلفاً^(٨٥).

مضافاً إلى مسألة تحريف القرآن، قد اختلف السيد المرتضى مع بني نوبخت في مسألة كيفية إعجاز القرآن، إذ تبنى السيد المرتضى نظرية الصرفة في وجه إعجاز القرآن^(٨٦) أما نظرية بني نوبخت في هذا الصدد وإن لم تذكر، ولكن بما أن الشيخ المفيد بنى رأيه على نظرية الصرفة وأكد بأن الوحيد الذي يوافق على هذا الرأي هو النظام المعتزلي^(٨٧)، أمكن القول بعدم تبني نظرية الصرفة في وجه إعجاز القرآن من قبل بني نوبخت.

معرفة الإمام:

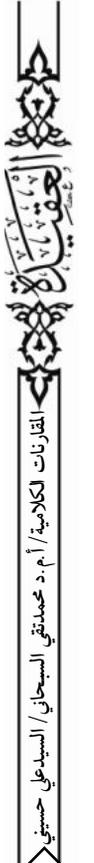
بناء على ما نقله السيد المرتضى يرى بنو نوبخت - كسائر متكلمي الإمامية المتقدمين - ثبوت الإمامة وصفاتها بالأدلة العقلية مضافاً إلى الأدلة السمعية، كما ذهبوا إلى وجوب الإمامة عقلاً واستخدموا قاعدة اللطف لإثبات الإمامة عقلاً ولم تكن لهم منهجية متغايرة^(٨٨)، ويمكن أن نستنتج من هذا الكلام تأييد السيد المرتضى في مباحث الإمامة لمسلك بني نوبخت في المحتوى والمنهج وإن اختلف معهم في بعض الجزئيات.

وفيما يخص نطاق علم الإمام ذهب بنو نوبخت إلى الوجوب العقلي في لزوم معرفة الإمام باللغات والصنائع والفنون المختلفة^(٨٩). لكن السيد المرتضى لا يوجب على الإمام معرفة علوم من قبيل الصنائع والحرف المختلفة كالخياطة والحياسة والصبغة، ويرى أنّ القول بوجوب هذه العلوم للإمام يستلزم إحاطته بجميع المعلومات الإلهية وهذا الأمر يستلزم أن يكون المحدث كالفقيه تعالى عالماً لنفسه وحائزاً للمعلومات غير متناهية، وكلاهما محال في المحدث^(٩٠).

ومن أوجه الخلاف الأخرى بين السيد المرتضى وبنو نوبخت، إمكان صدور المعجزة من غير النبي سيما الإمام. بناء على تقرير الشيخ المفيد ذهب بنو نوبخت إلى عدم إمكان صدور المعجز من الأئمة^(٩١)، أما السيد المرتضى فبعد تعريف المعجزة وذكر طرق معرفتها^(٩٢) يطرح بحثاً مفصلاً في إمكان صدور المعجزة من غير الأنبياء يذكر أدلته ويحيب عن شبهات المخالفين سيما كبير المعتزلة أبو هاشم الجبائي^(٩٣).

ولوجود الخلاف في مفهوم المعجزة بين المخالفين والموافقين لصدورها من غير الأنبياء^(٩٤) تؤيد الشواهد احتمال كون المعجزة عند بني نوبخت أمراً خارقاً للعادة تقترن مع ادعاء النبوة وهذا يختص بالأنبياء، لأن الله خصصها بهم لإثبات نبوتهم، وعليه فخوارق العادات الصادرة من غيرهم والتي لا تقترن بادعاء النبوة، لا يُطلق عليها اصطلاح المعجزة^(٩٥). وبناء على ما ذكره الشيخ المفيد لقد أجمعت الإمامية على لزوم النص على إمامة من لا معجزة له^(٩٦).

وبما أنّ بني نوبخت لا يجوزون ظهور المعجزة من غير النبي، يكون الطريق الوحيد عندهم لمعرفة الإمام هو النص^(٩٧)، ولكن السيد المرتضى بعد تجويزه ظهور المعجزة من الإمام بل وجوبها في بعض الموارد^(٩٨) يذهب إلى إمكان معرفة الإمام عن طريق المعجزة.



لطيف الكلام:

بعد التمعّن في آراء بني نوبخت الكونيّة المشتملة على أكثر مباحث لطيف الكلام، يمكن القول بأنهم يقتربون في هذه المباحث بشكل أكثر إلى آراء معتزلة البصرة، سيما آراء المتكلم المعتزلي البصري أبو علي الجبائي^(٩٩). كما أنّ السيد المرتضى - خلافاً لشيخه المفيد - يرجّح في مباحث لطيف الكلام آراء معتزلة البصرة على معتزلة بغداد^(١٠٠)، ولذا يميل إلى بني نوبخت في المسائل الكونيّة أكثر من شيخه المفيد، والشاهد على هذا المدعى التطرّق إلى بعض المواضيع من قبيل بقاء الجواهر، حيث يعتقد السيد المرتضى - كالنوبختيين وخلافاً لشيخه المفيد وتناغمًا مع معتزلة البصرة - أنّ الله تعالى يفني الجواهر مع إيجاد الضد ولذا يكون لكل جوهر ضد، وقد استدل السيد المرتضى لإثبات هذا المدعى وإثبات لوازمه^(١٠١)، كما أقام السيد المرتضى أدلّة سمعية على فساد العالم والجواهر^(١٠٢). وقد انتقد أبو محمد الأدلّة العقلية المقامة من بعض الفلاسفة الدالة على عدم فساد العالم^(١٠٣).

وكذلك بالنسبة إلى ماهية المكان فقد عرّف السيد المرتضى المكان كما هو عند معتزلة البصرة وبني نوبخت؛ خلافاً لمعتزلة بغداد وشيخه المفيد^(١٠٤)، فقد ذهب بنو نوبخت - وفقاً للجبائي وابنه في قبال معتزلة بغداد - إلى أنّ المكان ما يُلقى الجسم الثقيل وزنه عليه وهذا المكان يصدّ عن سقوط ذلك الجسم، وفي قبال هذا الرأي يرى الشيخ المفيد تبعاً لأبي القاسم البلخي أنّ المكان ما أحاط بالشيء من جميع جهاته وأنّه لا يصحّ تحرك الجواهر إلّا في الأماكن^(١٠٥).

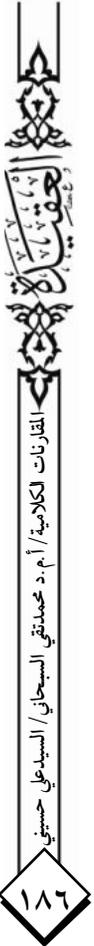
الخلاصة

لبني نوبخت والسيد المرتضى في باب المعرفة رأيان ومنهجان متفاوتان، وخلافاً للسيد المرتضى الذي وافق معتزلة البصرة في اكتسابية المعارف، أظهر الحسن بن موسى

رأياً آخر منحصراً به. وفي مسائل التوحيد والعدل لم يمكن متابعة اختلاف آراء بني نوبخت والسيد المرتضى إلا في باب الاستطاعة، إذ اتهم - خلافاً للسيد المرتضى - اختاروا نظرية هشام بن الحكم، أما في فروع الوعد والوعيد كالموافاة والاحباط والمعرفة وطاعة الكفار فالخلاف بين بني نوبخت والسيد المرتضى كبير، وقد مال بنو نوبخت إلى المعتزلة بشكل أكثر كما أنّ السيد المرتضى يتمسك بآراء شيخه المفيد. وفيما يخص النبوة والإمامة فالخلاف بين بني نوبخت والسيد المرتضى ينحصر في بعض المسائل الفرعية ويتفقون في باقي المسائل، كما لم يرد اختلاف بين في مباحث لطيف الكلام بين بني نوبخت والسيد المرتضى.

* مصادر البحث *

- ١- إقبال، عباس (١٣٥٧)، خاندان نوبختي، طهران: طهران: طهروبي.
- ٢- ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٤٠٧ق)، البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر.
- ٣- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (١٤١٢ق)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ٤- ابن أبي الحديد (١٤١٧ق)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان.
- ٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة القرطبة.
- ٦- الأسعدي، علي رضا (١٣٩١)، سيد مرتضى، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
- ٧- (١٣٨٨)، هشام بن حكم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
- ٨- الأشعري، أبو الحسن (١٤٠٠ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، آلمان - ويسبادن: فرانس شتاينر.
- ٩- اشميتكه، زابينة (١٣٧٨)، اندیشه هاي كلامي علامه حلي، ترجمة أحمد نائي، مشهد: الاستانة الرضوية المقدسة.
- ١٠- الجاحظ (٢٠٠٢م)، رسائل الجاحظ، تقديم وشرح: الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال.



- ١١- الحلبي، علي أصغر (١٣٧٦)، تاريخ علم كلام در إيران وجهان، طهران: انتشارات اساطير، ط الثانية.
- ١٢- الديلمي، علي بن الحسين بن محمد (بلاتا) نسخة خطية موجودة في مركز التراث والبحوث اليمني.
- ١٣- خلاصة النظر (١٣٥٨)، تحت إشراف: زابينة اشميتكه وآخرون، تحقيق ومقدمة: حسن الأنصاري، طهران: مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه إيران.
- ١٤- السبحاني، محمد تقي وحسيني زاده خضر آباد، السيد علي (١٣٩١)، «آراء متكلمان نوبختي در ميانه مدرسة كوفه وبغداد»، نقد ونظر، ش ٦٦.
- ١٥- السيد المرتضى (١٤١١ق)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- ١٦- (بلاتا) الطرابلسيات الأولى، نسخته خطية، مركز إحياء التراث الإسلامي، رقم الفلم: ٣/١٦٩٠.
- ١٧- (١٤١٠ق)، الشافي في الإمامة، تحقيق وتعليق: السيد عبد الزهراء الحسيني، طهران: مؤسسة الصادق.
- ١٨- (١٣٨٧)، جمل العلم والعمل، النجف الأشرف: مطبعة الآداب.
- ١٩- (١٤١٩ق)، شرح جمل العلم والعمل، تصحيح وتعليق: الشيخ يعقوب الجعفري المراغي، طهران، دار الاسوة.
- ٢٠- (١٤٠٥ق)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم.
- ٢١- الصدوق، محمد بن علي (١٣٩٥ق)، كمال الدين وتمام النعمة، طهران: انتشارات إسلامية.
- ٢٢- الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الأضواء.
- ٢٣- (١٤٢٠)، الفهرست، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- ٢٤- (١٤٠٩ق)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ٢٥- القاضي عبد الجبار (١٤٢٧ق)، تثبيت دلائل النبوة، القاهرة: دار المصطفى.
- ٢٦- (١٤٢٢ق)، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبي هاشم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ٢٧- (١٩٦٢-١٩٦٥)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جرج قنواقي،

القاهرة، الدار المصرية.

- ٢٨- المفيد، محمد بن النعمان (الف)، (١٤١٣ق)، اوائل المقالات، قم ألفية الشيخ المفيد.
 ٢٩- (ب)، (١٤١٣)، المسائل السروية، قم: ألفية الشيخ المفيد.
 ٣٠- مكدرموت، مارتين (١٣٦٣)، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد، ترجمة أحمد آرام، طهران: دانتشگاه طهران.
 ٣١- الملاحي الخوارزمي، محمود بن محمد (١٣٩٠)، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونج، طهران: ميراث مكتوب.
 ٣٢- النجاشي، أحمد بن علي (١٤١٦)، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
 ٣٣- النيشابوري، أبو رشيد (١٩٧٩م)، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: دكتور معن زيادة ودكتور رضوان السيد، طرابلس: معهد الإنماء العربي.

* هوامش البحث *

- (١) النجاشي ١٤١٦: ٣١، الشيخ الطوسي ١٤٢٠: ٣١.
 (٢) النجاشي ١٤١٦: ٦٣، الشيخ الطوسي ١٤٢٠: ١٢١.
 (٣) انظر: الإقبال ١٣٥٧: ١٦٦-١٢٣ و ١٢٨-١٣٥.
 (٤) انظر: مكدرموت، ١٣٦٣: ١٣-١٦.
 (٥) ابن الجوزي ١٤٢٠ ج ١٦: ١٦، ابن كثير ١٤٠٧ ج ١٢: ٩٧.
 (٦) مكدرموت ١٣٦٣: ٣١-٣٣.
 (٧) انظر: مكدرموت: ١٣٦٣. ٤٩٢-٥١٩.
 (٨) انظر: مكدرموت ١٣٦٣: ٤٩٢-٥١٩.
 (٩) السيد المرتضى ١٤١٠ ج ١: ٩٧، ونفسه بلاتا ٢٣٧-٢٤٥، و ٢٠٦-٢٠٧.
 (١٠) انظر: الأشعري ١٤٠٠: ٥٢.
 (١١) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦١-٨٨.
 (١٢) السيد المرتضى ١٤١١: ١٦٦-١٦٧.
 (١٣) القاضي عبد الجبار ١٤٢٢: ٢٠-٢٣، النيسابوري ١٩٧٩: ٣٣٠-٣٥١.

- (٤١) السيد المرتضى بلاتا: ٢٤٢.
- (٤٢) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ٤: ٣٠.
- (٤٣) الأشعري ١٤٠٠: ٦١-٤٣.
- (٤٤) النجاشي ١٤١٦: ٦٣.
- (٤٥) الأشعري ١٤٠٠: ٤٢-٤٣.
- (٤٦) للاطلاع على آراء هشام بن الحكم في الاستطاعة انظر: الأسعدي ١٣٨٨: ١٨٦.
- (٤٧) الأشعري ١٤٠٠-٤٠-٤٢.
- (٤٨) الأشعري ١٤٠٠: ٤٠، السيد المرتضى ١٤١٠ ج ١: ٨٦-٨٧.
- (٤٩) وقد يكون لهذا السبب زعم مكدرموت - من دون أن يقيم دليلاً - أنّ اعتقاد أبي سهل في الاستطاعة يتطابق مع رأي المعتزلة. (مكدرموت ١٣٦٣: ٣٠).
- (٥٠) القاضي عبد الجبار ١٩٦٢-١٩٦٥ ج ٢٠، ابن تيمية ١٤٠٦ ج ١: ٣١.
- (٥١) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى في الاستطاعة انظر: الأسعدي ١٣٩١: ٢٧١-٢٧٦.
- (٥٢) السيد المرتضى ١٣٨٧: ٩٧-٩٨، وأيضاً ١٤١١: ٨٣-٨٤، وأيضاً ١٤٠٥ ج ١: ١٤٤.
- (٥٣) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٤.
- (٥٤) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٣.
- (٥٥) انظر: السيد المرتضى ١٤١١: ٥٣٥.
- (٥٦) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى بهذا الخصوص راجع: الأسعدي ١٣٩١: ٣٦٦.
- (٥٧) السيد المرتضى ١٤١٩: ١٦٠-١٦٢.
- (٥٨) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٣.
- (٥٩) الحلبي، ١٣٧٦: ٤٨٨.
- (٦٠) السيد المرتضى ١٣٨٧: ١٥٩، اشميتكه ١٣٧٨: ٢٢٦-٢٢٧.
- (٦١) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ١: ٣٣٦.
- (٦٢) انظر: السيد المرتضى ١٤١٩: ١٥٨-١٦٠.
- (٦٣) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٢.
- (٦٤) الشيخ الطوسي ١٤٠٦: ١٩٣-٢٠٦.
- (٦٥) ابن أبي الحديد ١٤١٧ ج ١٨: ١٦٩.
- (٦٦) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى بهذا الخصوص انظر: الأسعدي ١٣٩١: ٣٥٦.
- (٦٧) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ٢: ٣٧٥-٣٧٦.



(٦٨) انظر: السيد المرتضى ١٤١١: ٣٠٢-٣٢١، وأيضاً ١٤٠٥ ج ١: ١٤٧-١٤٩، وأيضاً: ١٤١٩: ١٤٨-١٤٦.

(٦٩) القاضي عبد الجبار، ١٤٢٢: ٤٣٤.

(٧٠) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٤.

(٧١) السيد المرتضى ١٤١١: ٥٣٤.

(٧٢) يُراد من الكفّار ما هو أعم من أهل الكتاب وغيرهم، وذلك لاختلاف المتكلمين في إطلاق لفظ الكافر على من ينكر الله والرسول أو على مجرد من ينكر وجود الله (انظر الأشعري ١٤٠٠: ١٤١-١٤٣).

(٧٣) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٣.

(٧٤) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١: ١٩-٢٣.

(٧٥) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى بهذا الخصوص انظر: الأسعدي ١٣٩١: ٣٥٢.

(٧٦) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ٢: ٣٢٧-٣٢٩، وأيضاً ج ١: ١٦٢-١٦٤.

(٧٧) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ٢: ٣٧٥-٣٧٦.

(٧٨) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ٢: ٣٢٩-٣٣٠.

(٧٩) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٣-٦٤، الديلمي، بلا تا ج ١: ١١٤.

(٨٠) انظر: الديلمي، بلا تا ج ١: ١١٤-١٢٠، وانظر أيضاً: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١، ١٢.

(٨١) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٢٥-٣٢٦، وانظر أيضاً الأسعدي ١٣٩١: ٢٨٠.

(٨٢) المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٠-٨٢.

(٨٣) السيد المرتضى، بلا تا: ٢٠٦-٢٠٧.

(٨٤) للاطلاع الأكثر على آراء بني نوبخت في مسألة تحريف القرآن، انظر: السبحاني، وحسيني زاده خضر آباد، ١٣٩١: ١٢-١٤.

(٨٥) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٦٠-٣٦٤.

(٨٦) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٧٨.

(٨٧) انظر: الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٣.

(٨٨) السيد المرتضى ١٤١٠ ج ١: ٩٧.

(٨٩) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٧، وللاطلاع الأكثر انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١: ١٤-١٨.

- (٩٠) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ١: ١٠٤-١٠٨ .
- (٩١) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٨ .
- (٩٢) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٢٨-٣٣٢ .
- (٩٣) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٣٢-٣٣٧ .
- (٩٤) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٣٣-٣٣٧ .
- (٩٥) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد (١٣٩١: ١٦-١٧) .
- (٩٦) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٤٠ .
- (٩٧) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد (١٣٩١: ١٦-١٧) .
- (٩٨) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٣٢ .
- (٩٩) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد (١٣٩١: ٧-٩) .
- (١٠٠) مكدر موت ١٣٦٣: ٤٩١-٥١٩ .
- (١٠١) انظر: الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٩٦-٩٧، وأيضاً الأسعدي ١٣٩١: ١٣٥-١٣٩ .
- (١٠٢) السيد المرتضى ١٤١١: ١٤٥-١٤٩ .
- (١٠٣) الملاحمي ١٣٩٠: ٦٦١-٦٦٥ .
- (١٠٤) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج ٤: ٢٣ .
- (١٠٥) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ١٠٠، وللتعرف على اختلاف معتزلة بغداد والبصرة وأدلة كلٍّ منها بالنسبة إلى المكان انظر: الأشعري ١٤٠٠: ٤٤٢، وانظر النيسابوري ١٩٧٩: ١٨٨-١٩٠ .

